PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Brígida Carla Malandrino

“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Brígida Carla Malandrino

“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Ciências da Religião, sob orientação do Professor Doutor Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

Dedicatória

Ao meu pai, que me ensinou o valor do tempo.

À minha mãe, que me mostrou a importância da disciplina.

RESUMO

O objeto de estudo deste trabalho são as expressões da religiosidade *bantú* no Brasil*,* dando destaque à forma utópica, portanto à dimensão desejada e transitória dentro do enfoque das Ciências da Religião. Trabalhamos com a hipótese de que as expressões religiosas ao longo da história dos grupos de tradição *bantú* no Brasil podem ser entendidas como formas de continuidade, mas entendemos que não há a manutenção de um todo igual, mas que alguns aspectos são recuperados, outros descartados e outros, ainda, transformados como uma maneira de se buscar uma reorganização simbólica. A formação de novas expressões religiosas, como a umbanda, representou esta tentativa por parte das pessoas.

Inicialmente, abordamos, de maneira propedêutica, a questão da tradição *bantú.* Em seguida, falamos a respeito do processo de diáspora e da transformação do africano livre em escravizado no Brasil. Depois, abordamos o período da escravidão no Brasil, focados na relação da Igreja Católica com a escravidão, falando a respeito de práticas afro-brasileiras de tradição *bantú* presentes nesse período. Em seguida, trabalhamos os períodos do pré e do pós-abolição, quando houve uma nova mudança identitária, isto é, de escravizados para libertos. A partir daí, falamos a respeito da umbanda; primeiro como uma utopia *bantú,* para depois, quase como uma continuidade do quinto capítulo, abordarmos os aspectos *bantú* na umbanda, mas, agora, na atualidade.

É possível afirmar que com o presente trabalho chegamos aos seguintes resultados: identificamos a influência da tradição *bantú* na umbanda; proporcionamos o entendimento de como as pessoas que pertencem à determinada tradição, no caso a tradição *bantú,* ressignificaram as suas práticas religiosas ao longo do tempo; e oferecemos subsídios para a compreensão das práticas de hibridismo religioso, fazendo uma primeira aproximação no sentido de fornecer uma chave de leitura ou um método para a compreensão de uma tradição diaspórica, no nosso caso, a partir da tradição *bantú.* Falamos especificamente a respeito da criação de um método para o entendimento de sobrevivências traduzidas de tradições diaspóricas.

Palavras-chaves: tradição *bantú,* religiosidade *bantú,* diáspora, escravidão, umbanda

ABSTRACT

The subject under study in this work are the expressions of *bantu* religiousness in Brazil, emphasizing the utopian form, that is, the desired and transitory form according to the view of Religion Sciences. We worked with the hypothesis that the religious expressions of the groups of *bantu* tradition in Brazil, throughout history, can be understood as forms of continuity, but we also understand that there is no such thing as a uniform whole, but that some aspects are recovered, others are discarded and yet others are transformed, as a way of achieving a symbolic reorganization. The formation of new religious expressions, such as umbanda, represented this attempt by people.

To start, in a preliminary form, we touched the question of the *bantu* tradition. Then we talked about the Diaspora process and the transformation of the free African into a slave in Brazil. After that, we considered the period of slavery in Brazil, focusing on the relationship of the Catholic Church to slavery, talking about Afro-Brazilian practices of *bantu* tradition, during this period. Next we worked the periods pre and after abolition, when a new identity change happened, that is, from slavery to freedom. From this point on, we talked about umbanda; first as a *bantu* utopia, then we go on as almost a follow up of the Fifth Chapter, talking about the bantu aspects in umbanda nowadays.

It is possible to state that, according to this work, we have achieved the following results: we have identified the influence of the *bantu* tradition in umbanda; we got the understanding of how people belonging to a specific tradition, in this case, the *bantu* tradition, have managed to give new meanings to their religious practices throughout time; and we have offered contribution for the understanding of hybrid religious practices, doing a first approximation in the sense of offering a reading key or a method to understand a diasporic tradition, in our case, from a *bantu* tradition standpoint. Specifically we have written about the creation of a method for the understanding of survivals translated from diasporic traditions.

Key-words: *bantu* tradition, *bantu* religiousness, diaspora, slavery, umbanda.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho foi possível graças ao financiamento concedido pela CAPES e pelas inúmeras contribuições que recebi de pessoas e de instituições. Gostaria de agradecer indistintamente a todos que colaboraram, direta ou indiretamente, para a realização desta tese. Em especial, às seguintes pessoas:

Ao Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, meu orientador, que me apoiou nas decisões tomadas durante a elaboração da tese, estando sempre atento às minhas intuições e às minhas idéias. Agradeço também pelo fato dele estar comigo durante todo esse processo, fazendo com que ele se tornasse menos duro, não só contanto com as suas contribuições acadêmicas, mas também com os seus conselhos no âmbito pessoal. Este trabalho é fruto dos encontros que tivemos. Certamente ter convivido com ele por estes anos e tê-lo tomado como modelo fez de mim uma pessoa e uma profissional melhor.

Ao Prof. Dr. Henrich Alexandrer Otten pela crença depositada em mim, ao Prof. Dr. Adailton Augusto Maciel por ter me instigado a pensar nos costumes e na utopia, e à Profa. Dra. Maria Antonieta Antonacci, que me incentivou à minha viagem a Moçambique, o que criou um laço entre nós, permitindo que eu tivesse a alma tocada pela África. Aos três pelas sugestões e pelas contribuições trazidas durante o meu Exame de Qualificação.

Ao Prof. Dr. Silas Guerrieiro, que, gentilmente, leu o material do meu Exame de Qualificação, agradeço pelos questionamentos e pela desconstrução. A angústia daquela conversa permitiu o meu encontro com a utopia.

Ao Prof. Dr. José J. Queiroz, que foi responsável por me “iniciar” nos “mistérios metodológicos”, o que facilitou muito o meu percurso.

Aos queridos professores Dr. Frank Usarski e Dr. Fernando Torres- Londonõ e à querida professora Dra. Maria José Rosado Fontelas-Nunes do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião, que, constantemente, depositaram uma confiança inabalável em mim, mesmo quando eu a havia perdido.

À Andréia Bisuli e Souza, que sempre me auxiliou nos meandros administrativos da PUC/SP e por quem desenvolvi um afeto que, em muito, extrapola o âmbito profissional.

Aos membros do Grupo de Estudos – Imaginário Religioso Brasileiro -, com os quais passei instigantes tardes de quarta-feira, vivendo entre dois mundos.

Aos meus amigos, José Carlos dos Santos e Ana Carolina Chizzolini Alves, com quem passei divertidas segundas-feiras no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião e tenho a sorte de tê-los, atualmente, em minha vida pessoal.

Aos meninos do ITESP, que se dispuseram a me dar as entrevistas e participar do grupo focal, sendo os primeiros a me introduzirem na tradição *bantú.* Aos guias e aos membros do Instituto Ubiratan, que me receberam de braços abertos em um momento que várias portas se fecharam para mim. Agradeço pelos ensinamentos. Em especial, pela disposição em me darem as entrevistas e me permitirem fazer o trabalho etnográfico, que foram fundamentais para a elaboração desta tese. Ao Jair Mogelli Júnior e Roberto Julio Gava do Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, agradecimento feito em letra 20, negrito, sublinhado, que me ajudaram no enfrentamento dos documentos e tornaram às minhas tardes de sexta-feira alegres e fecundas.

Aos missionários do Verbo Divino de Maputo, especialmente da Paróquia Santo Antônio de Malhangalene, nas pessoas dos padres Conrado, Rolando, Xavier e João por terem se mobilizado no intuito de me auxiliar no meu trabalho e me apresentar a tradição *bantú.* Um agradecimento especial ao Padre Rolando que cuidou de mim e da minha pesquisa e com quem descobri o sentido da gratuidade e da doação. Agradeço também às pessoas pertencentes à paróquia que, gentilmente, se dispuseram a conversar comigo a respeito da tradição *bantú,* permitindo que eu a percebesse de maneira concreta. Ao Sr. Getimane, pelo apoio, pelos contatos e pela entrevista.

Agradeço aos meus pais, Mara e Martino, que desde sempre me mostraram o quanto o conhecimento é fundamental. Especialmente à minha mãe por ter me ajudado em momentos práticos da minha tese. Ao meu marido, Nelson, por estar ao

meu lado. À Dora e a Rita Lee, que sempre fazem o meu mundo parecer melhor. À tia Ana e sua família por sempre estarem presentes nos meus momentos.

À Geisa, à tia Irani, ao tio Moraes e ao Márcio, pessoas com as quais eu vivo o sentido da família extensa, sabendo que o amor familiar excede os laços sanguíneos. À Lizandra, pessoa com quem sempre tive uma relação clara e transparente, podendo mostrar o que há de pior em mim. À Henriette e à Silvia, amigas de todas as horas, companheiras, para quem não tenho segredos. À Cristiane e à Janaína, minhas companheiras em Maputo, pessoas que quero ter a vida toda, que me deram a segurança que precisava para ir e estar em Maputo. À Helvânia, minha companheira de trabalho.

Aos meus alunos e minhas alunas da UNIBAN, com quem compartilhei e compartilho os conhecimentos que adquiri até agora e que me ensinaram a repensar, nestes anos, a partir dos seus questionamentos, muitas coisas que sabia.

SUMÁRIO

Introdução 17

Capítulo I: Encontrando os grupos de tradição *bantú* e sua religiosidade 42

1.1 – Circunscrevendo a tradição *bantú* 44

1.1.1 – Deslocamentos *bantú* 44

1.1.2 – *Bantú:* uma tradição 47

1.2 – Eixos da tradição *bantú* 56

1.2.1 – As três leis existentes dentro da tradição *bantú* 62

1.2.2 – A questão da morte 67

1.3 – Os grandes eixos da religiosidade *bantú* 74

1.3.1 – O Ser Supremo 79

1.3.2 - Os antepassados 81

1.3.2.1 – O culto dos antepassados 88

1.4 – Os *bantú* e a magia cotidiana 99

1.4.1 – Uma história de vida 102

1.4.2 – Possessão 106

1.4.3 – Adivinhação 109

1.4.4 – Medicina tradicional 112

1.4.5 – Curandeirismo e feitiçaria 116

1.4.5.1 - Magia prejudicial – feitiçaria 117

1.4.5.2 – Magia defensiva – curandeirismo 119

Capítulo II: A tradição *bantú* na diáspora: hibridizações religiosas e diálogos culturais ocorridos na liminaridade 122

2.1 – Escravidão doméstica 125

2.2 – A presença de Portugal em Angola e o tráfico de escravos 127

2.3 – Vivendo na liminaridade 134

2.3.1 – Captura 136

2.3.2 – A estada nos barracões e nos fortes 142

2.3.3 – A pseudo-conversão 146

2.3.4 – O navio negreiro e a travessia do Atlântico (do *Kalunga* grande) 149

2.3.5 – A chegada ao Brasil 156

2.4 – A identidade construída na liminaridade 162

Capítulo III: A religiosidade *bantú* durante a escravidão no Brasil vista através dos processos-crimes antigos 166

3.1 – A posição da Igreja Católica frente à escravidão 173

3.2 – A religiosidade no Brasil escravista e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* 181

3.2.1 – As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* e o escravizado como ser passivo, alguém a ser convertido 188

3.2.2 - As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* e o escravizado como ser ativo, alguém a ser controlado 193

3.3 – Os processos-crimes antigos: uma expressão da religiosidade *bantú?* ... 198

3.3.1 – Processos-crimes séculos XVIII e XIX: uma breve apresentação 200

3.3.2 – Uma possível interpretação dos processos-crimes: a presença de elementos *bantú* 203

3.4 – Expressões religiosas *bantú*: o surgimento de uma proto-umbanda? 223

3.4.1 – O calundu 224

Capítulo IV: A tradição *bantú* na liminaridade histórica: território, família e antepassados unidos pela religiosidade 231

4.1 – Pré-abolição e abolição: tempos de incerteza 235

4.1.1 – Pré-abolição 241

4.1.2 – A questão da alforria 249

4.1.3 – Durante a abolição 251

4.2 – Projetos de liberdade 254

4.2.1 – Território: a questão da localidade 258

4.2.2 – Família: a questão da identificação 262

4.2.3 – Antepassados: a questão do encontro 265

4.3 – Interligação: a questão da religiosidade 269

Capítulo V: Uma utopia *bantú* chamado umbanda 272

5.1 – Contextualização histórica 275

5.1.1 – Cidadania, negros e a Abolição da Escravidão 275

5.1.2 – Cidadania, negros e a Proclamação da República 284

5.1.3 – A religião dentro da nova ordem social 291

5.2 – Dimensão utópica dos acontecimentos: uma leitura *bantú* 294

5.3 – A formação de novas expressões religiosas 300

5.3.1 – O surgimento da macumba 302

5.3.2 – A constituição da umbanda 310

5.3.3 – Estudos a respeito da relação entre umbanda e relação *bantú* 314

5.4 - Ressignificação *bantú*, utopia umbandista 324

5.4.1 – A incorporação dos guias na umbanda: uma forma de utopia 331

Capítulo VI: Umbanda: Um ritual *bantú* 340

6.1 – Realizações de liberdade: estruturação da umbanda 342

6.1.1 – Terreiro, o espaço doméstico 343

6.1.2 – Família-de-santo 346

6.1.3 – Linhagem 348

6.2 – A questão dos antepassados ou os guias da umbanda: a utopia de se estar ligado a alguém 352

6.2.1 – Os pretos-velhos 357

6.2.2 – Os caboclos 361

6.3 – A história de uma casa: o Instituto Ubiratan 367

6.3.1 – A seqüência ritual 382

6.4 – Aspectos *bantú* no ritual de umbanda 388

6.4.1 – A questão ritual 389

6.4.2 – O que há de *bantú* no ritual de umbanda 392

6.5 – O cotidiano religioso 397

Conclusão 405

Bibliografia 413

LISTA DE FIGURAS

Capítulo I: Encontrando os grupos de tradição *bantú* e sua religiosidade

Figura 1 - Deslocamentos e migrações dos grupos *bantú* 45

Fonte: REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE, *História,* p. 81.

Figura 2 – Grupos Lingüísticos da África 49

Fonte: Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,* p. 20.

Figura 3 – Mapa da África atual – político 55

Fonte: Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,* p. 17.

Figura 4 – Pirâmide Vital 63

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 5 – Casa de atendimentos 103

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 6 –– C. com sua capulana ritual 104

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 7 - Ossículos utilizados por C. durante a adivinhação 111

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 8 – Raízes utilizadas por C. 114

Fonte: Arquivo Pessoal

Capítulo VI: Umbanda: um ritual *bantú*

Figura 9 – Placa na frente da casa 367

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 10 – Oferenda para Exu no portão 369

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 11 – Oferenda Exu orixá 370

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 12 – Oferenda Oxóssi 371

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 13 – Oferenda Ogum 371

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 14 – Mandala de Fogo 372

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 15 – Ritual de descarrego 373

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 16 – Banho de ervas 375

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 17 – Casinha dos Exus 376

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 18 – Apetrechos dos guias 378

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 19 – Congá em detalhes 379

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 20 – Local de trabalho dos guias 380

Fonte: Arquivo Pessoal

Figura 21 – Atabaques 381

Fonte: Arquivo Pessoal

Conclusão

Figura 22 – Árvore sagrada 432

Fonte: *www.ritosdeangola.com.br/pagephp?79*. Acesso em: 03 mar 2010

LISTA DE TABELAS

Capítulo III: A religiosidade *bantú* durante a escravidão no Brasil vista através dos processos-crimes antigos

Tabela 1 – Processos-crimes século XVIII 200

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

Tabela 2 – Processos-crimes século XIX 202

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

Tabela 3 – Processos-crimes: uma leitura *bantú* 206

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

Agora sabe onde me há-de visitar: Já não necessito de lhe escrever por caligrafada palavra. Falaremos aqui, nesta sombra onde ganho dimensão, corpo renascendo em outro corpo. Você, meu neto, cumpriu o ciclo das visitas. E visitou casa, terra, homem, rio: o mesmo ser, só diferindo em nome. Há um rio que nasce dentro de nós, corre por dentro da casa e deságua não no mar; mas na terra. Esse rio uns chamam de vida.

Esta é a última visitação. Desta vez já não haverá mais cartas. Não careceremos de nos visitar por esses caminhos. De assim para sim: nesta sombra que, afinal, só há dentro de si, você alcança a outra margem, além do rio, por detrás do tempo. [1]

[1] Mia COUTO, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra,* p. 258.

INTRODUÇÃO

> O escravo ficou dentro de todos nós, qualquer que seja a nossa origem.[1]
>
> Só agora tentamos uma reviravolta – encarar o negro como um ser vivo, atuante, *brasileiro,* em todos os aspectos do seu comportamento da sociedade. Ou seja, não apenas o legado da África, mas a contribuição que o negro deu no passado e está dando no presente à conformação da nacionalidade, do ponto de vista dos variados processos que o levaram à nacionalização, à aceitação dos valores sociais que identificam o nosso povo.[2]

Não tenho clareza absoluta do que me levou a estudar a tradição *bantú*[3]*,* mas ouvi algo de uma curandeira em Maputo que me fez dar sentido à minha escolha. Quando estava fazendo a entrevista[4], ela me falou que o motivo para eu estar ali era o fato dos meus antepassados desejarem que eu fizesse um trabalho sobre esta tradição com o intuito de divulgá-la. Lembrei, no mesmo instante, que escutei algo semelhante no meu mestrado, quando o chefe espiritual de um dos terreiros – Seu Cacique -, que realizei o trabalho de campo[5], falou que minha missão era divulgar a umbanda. Bom, então, que assim seja...

Por outro lado, noto que há um tema que me persegue desde a minha especialização: a questão da mudança e da permanência. Na especialização, esta questão foi estudada através de um viés psicológico, mais precisamente dos complexos inconscientes[6]; no mestrado, a permanência simbólica e religiosa[7], vista na intersecção entre o psicológico e o cultural. No doutorado, a mudança e a permanência revelam-se através de uma determinada tradição, mediante o dado religioso, o que nos permite falar em sobrevivência cultural. Dissertamos sobre

---

[1] Carlos SERRANO; Maurício WALDMAN, *Memória D'África,* p. 15.
[2] Edison de Sousa CARNEIRO, *Ladinos e crioulos,* p. 104-105. Gostaríamos de lembrar que CARNEIRO escreveu este texto em 1953 e vemos o quanto ele ainda encontra-se atual.
[3] Utilizaremos a grafia *bantú,* pois é aquela que mais se aproxima da grafia utilizada pelos africanos, não havendo diferenciação entre masculino e feminino. É usual, em pesquisas acadêmicas, encontrarmos a grafia banto, e, até, algumas vezes banta, para se referir a alguma coisa do gênero feminino.
[4] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.
[5] Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências.
[6] Cf. IDEM, Relação mãe-filho: a perpetuação dos complexos familiares através de gerações, *Jung & Corpo.*
[7] Cf. IDEM, *Umbanda:* mudanças e permanências.

aspectos de algo que se transformou ao longo do tempo, mas que continua a existir de maneira ressignificada, quando desejados consciente e provisoriamente por aqueles que fazem parte da tradição. Ao compreender a religiosidade *bantú,* buscamos revelar os mecanismos de permanências e de mudanças que formaram novos saberes e fazeres, acompanhando a história desta tradição. Assim, o tema deste trabalho são as dimensões utópicas da religiosidade *bantú* no Brasil*,* bem como as suas expressões e suas ressignificações ao longo do tempo.

Quando rastreamos as obras a respeito da tradição *bantú,* podemos, de maneira superficial, dividi-las em três grandes grupos. Um primeiro grupo de obras seria formado por autores, normalmente missionários católicos, que desenvolveram seus trabalhos na África e fizeram uma descrição minuciosa de determinado grupo, tais como: P. Raul Ruiz de Asúa Altuna, *Cultura tradicional bantu*; Henrique Junod, *Usos e costumes bantos;* Francisco Lerma Martinez, *O povo macua e a sua cultura;* e Placide Tempels, *Lê philosophie bantoue.* Esta vasta descrição nos auxiliou no sentido de conhecermos com detalhes aspectos da tradição *bantú,* ao mesmo tempo em que permitiu que constituíssemos os eixos fundamentais dessa tradição, já que eles se repetiam. A crítica feita a essas obras é o fato de, muitas vezes, existir um entendimento daquilo que é *bantú* a partir de um olhar cristão e o fato de que elas são utilizadas com o caráter de evangelização.

Um segundo grupo de obras é formado, em sua maioria, por autores brasileiros - Liana Trindade, *Conflito social e magia,* Edimilson de Almeida Pereira, *Os tambores estão frios,* Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista* e Maria Helena Villas Boas Concone, *Umbanda:* uma religião brasileira -, que ao falarem a respeito de algum tipo de expressão cultural ou religiosa formada no Brasil, remetem-se à tradição *bantú,* uma vez que tais expressões possuem traços dela. Tal tradição não é o objeto de estudo desses autores. Tais obras nos auxiliaram no sentido de entrarmos em contato com a tradição *bantú* de forma preliminar, além de percebermos os processos de ressignificação pelos quais ela passou no Brasil. A crítica feita a essas obras é que elas trabalham aspectos específicos da tradição, muitas vezes, de maneira apenas teórica.

Um terceiro grupo de obras é constituído por autores brasileiros, tendo como ícone Ney Lopes e suas obras - *Dicionário literário afro-brasileiro, Bantos, malês e identidade negra, Novo dicionário banto do Brasil* - que buscam descrever a tradição

bantú em sua essência para, em seguida, transpô-la para a realidade brasileira. As obras nos ajudaram a compreender a tradição com detalhes e ao mesmo tempo ver a sua inserção nas diversas áreas da cultura brasileira como a música, as danças, a língua e a religião. A crítica que fazemos é que primeiro há um aspecto essencialista em tais obras, uma vez que o aspecto histórico é desconsiderado, por outro há um tom militante em algumas delas.

Frente ao que foi colocado até agora, este trabalho torna-se relevantes, pois as obras destacada por nós, a respeito da tradição *bantú,* pouco falam a respeito dela, em seus aspectos históricos, dentro da realidade brasileira, tendo-a como seu objeto de estudo. Estudar a tradição *bantú* faz-se importante, pois como bem coloca Slenes:

> ... a grande maioria dos escravos importados para o atual Sudeste do Brasil, desde o final do século XVIII até 1850, veio de sociedades falantes de línguas bantu, principalmente da atual Angola e da região que a historiadora Mary Karasch chama de "Congo-Norte" (a bacia do rio Congo/Zaire e a costa ao norte da desembocadura desse rio, até e incluindo o atual Gabão).[8]

Portanto, quando falamos de tradição *bantú*, não é possível desconsiderar a influência dela na formação da sociedade brasileira. Além disso, quando trabalhamos a questão da influência dessa tradição, estamos falando de uma forma de revalorização de sua importância na formação cultural brasileira[9] e nas diversas formas de expressões religiosas existente no Brasil, fruto do processo diásporico sofrido por milhares de africanos de tradição *bantú.*

---

[8] Robert W. SLENES, *Na senzala, uma flor,* p. 142.

[9] Segundo Gilberto FREYRE, em *Casa-grande & senzala,* os brasileiros trazem a sombra do africano, da sua influência direta, vaga ou remota. Para ele, no Brasil houve uma predisposição para a miscigenação, principalmente por parte do português, que vivenciou o sincretismo durante a sua história, chamado de antagonismo. Mas tal antagonismo não está presente em toda e qualquer cultura? O sincretismo não é condição *sine qua non* da formação de qualquer cultura? Talvez a diferença do português para outros grupos seja a sua facilidade em lidar com tal situação ou, quem sabe, a consciência de se saber sincrético. Cada vez mais, parece que quanto mais um povo se dispõe ao sincretismo, maior a chance de sua sobrevivência cultural e, aqui, destaco o caráter de resistência do sincretismo. Transformar aspectos de determinada cultura, mais do que negá-la ou torná-la impura, é uma forma de continuidade e manutenção de seus próprios aspectos, mas de maneira ressignificada. Podemos afirmar que estes antagonismos estão presentes em qualquer cultura. Cf. Ricardo Benzaquen de ARAÚJO, *Guerra e paz;* Ênio José da Costa BRITO, *Anima brasilis.*

Freyre, em *Casa-grande & senzala*[10], antecipa um fato que há muito vem sendo discutido: a procedência dos escravos e, mais do que isso, a importância de não se tomar a África como uma só. O autor destaca a diferença entre o escravo negro e o negro escravizado. Mais do que um jogo de palavras, parece-nos que ver os povos africanos como pessoas que passaram pela experiência da diáspora forçada e da escravidão, faz com que possamos vê-los como fazedores da própria história, como protagonistas; que apesar de todas as adversidades, foram capazes de transformar as próprias práticas culturais, como forma de adaptação e de resistência e, assim, poder dar continuidade à própria tradição. A mistura dos africanos recém-chegados com os ladinos[11] pode ser vista como forma de abrasileiramento e, conseqüentemente, esfacelamento da cultura africana. Mas este encontro não pode ser visto como uma forma de sobrevivência e, mais do que isso, uma possibilidade utópica, no sentido de que ao entrar em contato com os ladinos, os africanos recém-chegados tinham a possibilidade de gerar novos saberes e fazeres, novas práticas culturais baseados na própria realidade?

Os grupos de tradição *bantú* chegaram muito precocemente ao Brasil, sendo que vários aspectos de sua tradição foram assimilados, ressignificados e naturalizados dentro da cultura brasileira. A tradição *bantú* possui uma lógica popular, mas que traz em si algumas especificidades. Neste sentido, lembrar que durante a escravidão, entre 1690-1850, os portos angolanos e os portos da Costa de Mina foram os fornecedores de escravizados para o Brasil. Segundo Souza: "...chegaram mais escravos de origem sudanesa ao Nordeste e mais escravos bantos ao Sudeste, redistribuídos a partir desses dois portos" [12]. Ainda para ela: "A influência banto é a mais antiga e a mais disseminada por todo o Brasil, (...) as manifestações culturais de influência banto são resultado de misturas mais antigas,

[10] Cf. Gilberto FREYRE, *Casa-grande & senzala.*

[11] João José REIS, em *Domingos Sodré,* p. 316-317, traz uma importante contribuição para o termo ladino: "Prefiro chamá-lo *ladino*, e à sua trajetória, um processo de *ladinização.* (...) sugiro que a expressão seja entendida quase em seu sentido nativo, válida para todas as gerações de africanos natos que, mesmo na época da vigência plena do tráfico, tiveram com o tempo de adaptar, reinventar e criar de novo seus valores e prática culturais, além de assimilar muitos dos costumes locais, sob as novas circunstâncias e sob a pressão da escravidão deste lado do Atlântico. Os ladinos, no entanto, se adaptaram sem descartar tudo que haviam aprendido do lado de lá do Atlântico. Por isso prefiro chamar de ladinização à dinâmica cultural e, mais amplamente, a experiência de vida protagonizada pelo adivinho Domingos Sodré na Bahia".

[12] Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano*, p. 83.

incorporando elementos das culturas indígena, portuguesa e iorubá" [13]. Nos dizeres de Lopes, ainda há:

> ... a negação da importância cultural do segmento banto na formação brasileira, apesar de sua relevância, pela anterioridade de sua presença e pelo número vultoso de sua entrada nos portos brasileiros, por mais de 300 anos, além de sua dispersão forçada por quase todo o território nacional.[14]

Ainda reiterando a posição de Lopes, citamos Heywood:

> Apesar da presença extraordinária dos centro-africanos no Brasil colonial e do fato da cultura inicial afro-brasileira ter sido em grande parte proveniente da África Central, poucos estudos têm detalhado esse processo em profundidade. As pesquisas que lidam especificamente com a cultura enfatizam a contribuição dos africanos ocidentais no intuito de dar conta de sua habilidade em preservar elementos africanos na cultura crioula do Brasil. Muitos dos estudos antropológicos focalizam quase que exclusivamente os praticantes de religiões afro-brasileiras, sobretudo os que praticavam a religião dos Orixás, da cultura yoruba na Bahia.[15]

A relevância de estudar a tradição *bantú* se dá frente à possibilidade de se entender de que maneira as diversas tradições que aqui chegaram foram se encontrando e formando novas práticas culturais e/ou religiosas, como forma de dar sentido à realidade destes grupos. A partir da experiência da diáspora, grupos que chegaram ao Brasil não tiveram disponíveis certos produtos culturais, tendo a necessidade de ressignificá-los dentro de certo tempo e espaço, dentro de um novo momento histórico:

> Enfim, se os escravos não eram seres anônimos, triturados até na alma pelo engenho do cativeiro, se tinham uma herança cultural própria e instituições, mesmo que imperfeitas, para a transmissão e recriação dessa herança, então o fato de que provinham de etnias africanas específicas torna-se importante. Torna-se, aliás, decisivo para o curso da história se aceitarmos a idéia de que pessoas interpretam sua experiência vivida, e tentam mudá-la a partir de sua visão do mundo, por sua vez formada na experiência anterior...[16]

---

[13] Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,*p. 87. Tal afirmação nos remete, vagamente, à constituição da umbanda.
[14] Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade negra,* p. 9.
[15] Linda HEYWOOD, Introdução, In: Linda HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 19.
[16] Robert W. SLENES, *Na senzala, uma flor,* p. 133-134.

A diáspora africana e a experiência da escravidão foram caracterizadas pela desordem e pela falta de significação, o que trouxe a necessidade de novos arranjos, que procuraram uma reordenação e uma ressignificação. Para tanto, foi necessário que essas vivências fossem articuladas a um todo, a um sistema de significações, pois a pessoa encontrava-se frente a um conjunto de fatos que, muitas vezes, não fazia sentido para ela. Foi preciso construir uma linguagem socialmente aceita por meio da qual ela pudesse pensar, compreender e experimentar essas vivências. O que observamos após, o processo de diáspora, é a ressignificação de sistemas simbólicos; a escravidão, por sua vez, pode ser entendida como um processo histórico de transformação cultural, que trouxe especificidades para cada conjuntura vivida. Ao mesmo tempo essas especificidades históricas não podem ser engolidas por categorias, que nos remetam a uma dimensão atemporal. Quando pensamos, portanto, nos grupos de tradição *bantú*, cabe destacar processos de ressignificação, ao mesmo tempo em que distinguimos as práticas originadas ao longo da história. Portanto, este trabalho torna-se relevante ao buscar entender as dimensões utópicas das expressões e das ressignificações, ou seja, os sistemas simbólicos da tradição *bantú* formados no Brasil, através de símbolos e de rituais.

Frente ao que foi exposto até então, pode-se dizer que o objeto de estudo deste trabalho são as expressões da religiosidade *bantú* no Brasil*,* dando destaque à forma utópica, portanto à dimensão desejada e transitória dentro do enfoque das ciências da religião.

A partir do nosso objeto de estudo, podemos afirmar que o nosso problema de pesquisa é buscar entender como determinada tradição ressignificou sua prática religiosa através do tempo. Dizendo isso de outra maneira, expandindo esse processo de formação, de permanência e de mudança às expressões e às religiões afro-brasileiras de influência *bantú*, compreendendo quais eram as vantagens percebidas pelas pessoas que compunham estes grupos. Cabe também discutir de que maneira os elementos culturais / religiosos da tradição *bantú* presentes na constituição e na perpetuação de algumas práticas religiosas foram se transformando através do tempo, buscando responder de que maneira foi se dando a mescla ou o hibridismo entre as práticas *bantú* e as outras práticas religiosas formadas através da história.

Trabalhamos com a hipótese de que expressões religiosas ao longo da história dos grupos de tradição *bantú* no Brasil podem ser entendidas como formas de continuidade. Portanto, caberia perguntar a respeito das condições históricas e sociais que precipitaram os acontecimentos, bem como do caráter antecipatório percebidos pelas pessoas, compreendendo o motivo pelo qual cada expressão religiosa, como ação de pessoas, tomou a forma que tomou. Parece que o contato e as interações foram determinantes para que cada expressão possuísse determinadas características. As mudanças porque passam as religiões dependem da necessidade da religião, isto é, há as mudanças internas da própria religião, ao mesmo tempo em que ela muda a reboque da sociedade, sobretudo no que diz respeito aos modelos de conduta que prega e aos valores que propaga, adaptando-se às transformações sociais e culturais já em curso. “Mudanças internas da religião não significam necessariamente perigo para a sobrevivência institucional, não implicam apenas separação e ruptura. Ao contrário: quem não muda não sobrevive”[17].

Portanto, quando pensamos nas expressões religiosas *bantú* ao longo do tempo, trabalhamos com a idéia de que não há a manutenção de um todo igual, mas que alguns aspectos são recuperados, outros descartados e outros, ainda, transformados como uma maneira de se buscar uma reorganização simbólica. A formação de novas expressões religiosas, como a umbanda, representou esta tentativa por parte das pessoas. Cabe lembrar que os grupos de tradição *bantú* passaram por diversas rupturas como a estada no forte, os navios negreiros e a chegada ao Brasil (experiência diaspórica), a experiência da escravidão e o advento da modernidade e, conseqüentemente, da sociedade capitalista no Brasil. Para cada um destes momentos, temos a formação de práticas culturais diversas, com um novo sentido e um novo significado.

Tal fato ocorre, pois há um espaço cultural, onde a negociação das diferenças cria uma tensão peculiar às existências fronteiriças. Há a criação de novas identidades híbridas e transitórias, nas quais a maioria dos ingredientes culturais mistura-se, mas alguns pedaços continuam a permanecer nesta mistura. O sujeito da diferença cultural torna-se um problema, o elemento de resistência no processo de transformação, aquele elemento de uma tradução que não se presta a ser

[17] Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados,* p. 244.

traduzido. Apesar dos processos sincréticos pelos quais passa determinada tradição e, no nosso caso, a tradição *bantú*, há certos elementos que não são traduzidos, permanecendo os mesmos ao longo do tempo, como uma forma de manutenção:

> A cultura migrante do "entre-lugar", a posição minoritária, dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura; ao fazê-lo, ela desloca a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma "transmissão total de conteúdo", em direção a um encontro com o processo ambivalente de cisão e hibridização que marca a identificação com a diferença da cultura. [18]

A tradução é uma forma de sobrevivência. A condição de hibridismo confere a possibilidade de transformar o retorno em reinvenção. A sobrevivência dos aspectos da religiosidade *bantú* depende de como o novo entra no mundo. No nosso caso, o elemento *bantú* modifica as estruturas de referência e a comunicação de sentido original, não simplesmente negando-o, mas negociando com aspectos culturais preservados e cancelados no mecanismo da história. O destino da religiosidade *bantú* não é apenas um local de subversão e transgressão, mas também possibilita solidariedades entre os grupos. Isto possibilitou aos africanos e aos afro-descendentes de tradição *bantú* o direito de significar, não por negar a cultura dominante, mas por questionar a subjetividade produzida no processo colonizador. Houve, assim, um papel ativo na construção daquilo que foi mantido dentro da tradição, que foi vivenciado como utópico, uma vez que continha o germe da esperança e foi entendido como provisório:

> Todavia, o sonho diurno, em seus aspectos comuns, estende-se *na sua dimensão tão larga quanto profunda,* não sublimada e sim concentrada, na sua dimensão utópica. E ela coloca o mundo melhor igualmente como o mais bonito, em imagens mais completas, como a terra não as comporta ainda. Planejando ou dando forma, em meio a necessidade, dureza, crueza, banalidade, são abertas luminosas janelas para o longe. *O sonho diurno como prelúdio da arte* visa assim, de maneira especialmente significativa, à melhoria do mundo; é esta aspiração saudável e realista que constitui seu cerne.[19]

---

[18] Homi K. BHABHA, *O local da cultura,* p. 308.
[19] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 95-96.

A consciência daquilo que se desejava como melhoria do mundo e da própria condição de vida foi vista pelos africanos e pelos afro-descendentes como possível através de um ato de tradução cultural, que permitiu a doação de sentido à realidade vivida que se deu através da contínua transformação, para criar a noção de ainda pertencer a sua tradição:

> ... a tradução, em lugar de se fazer semelhante ao sentido do original, deve, de maneira amorosa e detalhada, passar para sua própria língua o modo de significar do original; assim como os pedaços partidos são reconhecíveis como fragmentos de uma mesma ânfora, o original e a tradução devem ser identificados como fragmentos de uma linguagem maior.[20]

Este processo de tradução pode ser considerado um processo sincrético no qual os sistemas religiosos se relacionam para se tornar um sistema religioso original, mas que mantêm o que é fundamental à tradição *bantú*. Os vários modos de se fazer sincrético representam um quadro de possibilidades para que a tradição sincrética se estabeleça como uma religião capaz de responder às necessidades das pessoas. O sincretismo enraíza seu sentido na história social ao se originar da relação entre identidades situadas no presente e no passado. Rejeições e interações, manifestações de violência e de solidariedade são características dos contatos culturais. Têm um caráter de permanência, pois se torna uma experiência e uma fonte de discurso que os menos favorecidos, no caso dos africanos e dos afro-descendentes de tradição *bantú,* utilizaram para dialogar ou romper as relações com as forças de dominação. No âmbito das expressões religiosas *bantú* sempre há mudanças pela frente, verdades antigas a recuperar, verdades novas a legitimar, sempre há a intenção de se buscar um passado perdido, mitificado e valorizado como fonte possível de restauração do que é possível.

Este trabalho tem como objetivos: proporcionar o entendimento de como determinada tradição, no caso a tradição *bantú,* ressignificou suas práticas religiosas ao longo do tempo; oferecer subsídios para a compreensão das práticas de hibridismo religioso, fornecendo uma chave de leitura para as tradições diaspóricas; e identificar a influência da tradição *bantú* na formação da umbanda, entendida como uma religião afro-brasileira.

---

[20] Walter BENJAMIN apud Homi K. BHABHA, *O local da cultura,* p. 238.

Como forma de esclarecer os conceitos fundamentais, iluminar o objeto, fundamentar e desenvolver as hipóteses, optamos por utilizar, inicialmente, o conceito de cultura popular desenvolvido por Renato Ortiz[21] e ampliado por Gomes e Pereira[22], que afirma que a cultura popular possui fronteiras tanto internas (éticas e culturais) quanto externas (sociais) flexíveis, porque ela não é algo simples, mas, pelo contrário, um fenômeno complexo, construído socialmente, que carrega em si uma extrema variedade, vista não somente na formação das inúmeras culturas populares, mas também nas suas diversas expressões. Porém, apesar de ter manifestações versáteis, a cultura popular carrega em si alguns pontos em comum, que servem de base para uma aproximação inicial e, mais do que isso, proporcionam a sua força vital:

1) Tem na sua base culturas que se produziram sob o estigma da dominação, tais como a cultura indígena, negra, cabocla e escrava, (i)migrante, dentre outras;

2) Possui uma forma própria de estar no mundo, um tipo de consciência específica, que é chamada por Ortiz[23] de consciência fragmentada, que lhe confere: a) mobilidade dos elementos que a compõem, isto é, quando eles perdem sua função num determinado setor, encontram espaço nos setores que sobreviveram; b) fragmentariedade, caráter assistemático e heterogeneidade, que lhe dá certa autonomia, uma bricolagem dos pedaços, para atender as mais diversas finalidades, no sentido de filtrar e de se apropriar de informações, de fatos e de experiências.

A cultura afro-brasileira é componente ativo da cultura popular, representando o processo histórico-social de transformação das tradições africanas no espaço brasileiro e a adaptação a novos contextos, que desencadeou a formação da cultura ou da tradição afro-brasileira. Os africanos e os afro-descendentes articulam-se como portadores do modelo cultural alternativo. “O traço definidor dos homens negros dentro da cultura popular reside no fato de serem também portadores de tradições culturais africanas preservadas ou recriadas no Brasil”[24]. É necessário o reconhecimento do africano e do afro-descendente como sujeito que elaborou uma ordem sócio-cultural significativa. Há certas especificidades dos modelos culturais,

[21] Cf. Renato ORTIZ, *A consciência fragmentada.* As Idéias de ORTIZ encontradas neste livro estão, fortemente, baseadas no que foi proposto por GRAMSCI como cultura popular.
[22] Cf. Núbia Pereira de Magalhães GOMES; Edimilson de Almeida PEREIRA, *Mundo encaixado.*
[23] Cf. Renato ORTIZ, *A consciência fragmentada,* p. 67-89.
[24] Núbia Pereira de Magalhães GOMES; Edimilson de Almeida PEREIRA, *Mundo encaixado,* p. 33.

que mostram o diálogo que estabelecem entre si, realçando suas diferenças. O regime escravocrata gerou na cultura afro-brasileira uma situação ambivalente, que revela integração e marginalização:

> Os manipuladores do regime escravista integraram a cultura afro-brasileira ao processo de nossa formação histórico-social, pois ainda que a discriminassem, ela era o inevitável interlocutor que possibilitava ao grupo dominante delinear sua identidade e sua ideologia. Essa integração revestiu-se dos mais variados aparatos, expressos nas teorias da democracia racial, do embranquecimento da cultura brasileira, da amenidade do regime escravista, da sensualidade e da ingenuidade da cultura afro-brasileira. Desse modo, integrar a cultura afro-brasileira aos padrões da cultura dominante significou encaixá-la num outro modelo, mas destituindo-a de sua identidade e significação. Encaixar o saber dos negros no mundo dos brancos obrigou os primeiros a se desencaixarem de sua tradição cultural.[25]

Ainda segundo os autores, a cultura popular e a cultura afro-brasileira são propostas de visão de mundo integradas e marginalizadas pelo modelo cultural dominante. A cultura afro-brasileira relaciona-se com a cultura popular, mas possui suas especificidades que atingem a etnia negra. Participa da ambigüidade que marca a cultura popular, mas acrescenta-lhe a questão étnica: reproduz tanto as regras de inferioridade racial oriunda da classe dominante (auto-discriminação), como também realça os valores de sua etnia (auto-estima). A ambigüidade da cultura afro-brasileira se revela entre as camadas desfavorecidas, tendo como especificidade a tentativa de afirmação da identidade social fraturada; pois além de lidar com o componente da dependência sócio-econômica, precisa lidar com a reconstrução da personalidade de seus agentes. Através dela é possível revelar a estrutura social, política e econômica, representando a possibilidade de decifrarmos enigmas que fazem parte da identidade de cada cidadão e da sociedade mais abrangente.

As expressões religiosas *bantú* são sincréticas e reflexos da religiosidade popular, consideradas exemplos de religiosidades afro-brasileiras, pois possuem matrizes africanas. Na formação das religiões afro-brasileiras, houve um processo de encontros culturais não só entre as diversas etnias trazidas pelo tráfico negreiro, como também entre os grupos africanos e outras culturas, como a européia e a

[25] Núbia Pereira de Magalhães GOMES; Edimilson de Almeida PEREIRA, *Mundo encaixado,* p. 34.

indígena. Neste encontro o que se observa são processos de reorganização da tradição cultural, feitos com o intuito de convivência, criando, assim, um denominador comum cultural de cunho sincrético, que ocorre dentro da realidade cotidiana, a partir de processos de apropriação que são tensos e aflitivos, uma vez que pedem negociações de significados dos processos culturais. No Brasil, o encontro de diversas culturas, africanas ou não, é marcado por um lento processo de integração que se dá através de trocas materiais e simbólicas. Esse processo pode ser chamado de ressignificação cultural, que é feito em contextos, muitas vezes conflituosos, atravessados por relações de poder, geradas por encontros culturais que possuem assimetrias.

Trabalhamos com o conceito de cultura desenvolvido por Geertz[26], entendendo-o como um sistema de significados que não é neutro, conferindo sentido / significado às ações e às vivências, formando cadeias valorativas, representadas através de condições e de produtos. As pessoas estão presas a uma teia de significados e, desta maneira, as suas ações são atos simbólicos que adquirem sentido dentro desta cadeia de significados. Portanto, a dinâmica cultural é entendida como um processo de permanente reorganização de representações religiosas, sociais e políticas. Segundo ele, os símbolos que formam esta teia:

> ... são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, ou de alguns deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no “curso corrente das coisas experimentadas”. [27]

Podemos perceber que a cultura se atualiza na ação dos sujeitos, modificando o sentido dos produtos culturais. A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os sistemas de significação, ao mesmo tempo em que os esquemas culturais são ordenados historicamente. Há uma relação dialética entre as práticas produzidas na história e as matrizes culturais, sendo que o indivíduo é o agente desta relação. Os elementos

[26] Cf. Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas.*
[27] *Ibid.,* p. 33.

simbólicos de cada cultura estão em permanente dinamismo, havendo uma atualização constante. A partir da tensão é que se dá a criação do novo.

O processo de doação de sentido se dá de uma maneira bastante peculiar, quando o encontro entre culturas se dá através de relações desiguais de poder. Cada grupo étnico está amarrado a uma teia de significados que pode ser negociada no encontro cultural. Há momentos de socialização, de conflito, de tensão, de negociação, de domesticação e de resistência. O que se pode observar é que no processo de encontro cultural, há ou não a apropriação de símbolos constitutivos, que podem ou não ser eficazes na nova produção cultural gerada dentro de uma sociedade conflitiva. Portanto, a cultura é entendida como um padrão dinâmico de significados transmitidos historicamente, um sistema de concepções herdadas, que são expressas em formas simbólicas, por meio das quais os seres humanos comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e suas atividades em relação à vida, através da memória coletiva ou da tradição.

Ainda baseados em Geertz, assumimos a idéia de que os símbolos religiosos sintetizam o *ethos* de um povo – tom, caráter, qualidade de vida, estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – representação que se faz do que são as coisas na atualidade e as idéias abrangentes sobre ordem, por isso:

> Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apóiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro. [28]

[28] Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas,* p. 66-67.

Assim, para ele, a religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, vestindo essas concepções com tal certeza que as disposições e as motivações parecem singularmente realistas. Já os símbolos religiosos oferecem uma garantia não apenas para a capacidade de compreensão do mundo, mas também para a clareza do sentimento e da definição das emoções, que permitam ao ser humano suportar a realidade, já que "[o símbolo religioso]... focaliza o problema do sofrimento humano e tenta enfrentá-lo colocando-o num contexto significativo, fornecendo um modo de ação através do qual ele possa ser expresso, possa ser entendido expressamente e, sendo entendido, possa ser suportado"[29]. A importância da religião está na capacidade de fornecer um arcabouço de idéias gerais, em termos das quais o ser humano pode dar uma forma significativa à parte da experiência intelectual, emocional e moral. A religião, como um sistema de significados incorporado aos símbolos, relaciona-se com os processos sócio-estruturais e psicológicos.

Como observamos, as expressões religiosas *bantú*, enquanto um sistema simbólico de doação de sentido, formaram-se mediante o encontro entre diversas culturas, numa relação de poder desigual. Portanto, trabalhamos com a idéia de que as expressões religiosas *bantú* são formas híbridas, que causam conseqüentemente identidades híbridas. Estas expressões religiosas *bantú* constituíram-se além dos discursos ou do sistema simbólico de subjetividades tradicionais e se focalizaram nos momentos ou nos processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais, naquilo que Bhabha[30] chamou de "entre-lugares". No "entre-lugares" está o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação individual e coletiva que dão início a novos sentidos de identidade ou a lugares inovadores de colaboração e de contestação no ato de definir a própria sociedade. É na emergência das aberturas, na sobreposição e no deslocamento de domínios da diferença, que as experiências intersubjetivas e coletivas de um grupo, o interesse comunitário e o valor cultural são negociados. O trabalho fronteiriço da religiosidade popular exige um encontro com o novo, como ato de tradução cultural, renovando o passado, que transforma e interrompe a atuação do presente.

---

[29] Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas,* p. 77.
[30] Cf. Homi BHABHA, *O local da cultura.*

Como os sistemas culturais são construídos no espaço contraditório e ambivalente da expressão e do discurso, não podemos pensar em originalidade e em pureza inerentes às tradições. Este espaço garante que os significados e os símbolos da cultura não tenham unidade ou rigidez primordial e, por isso, podem ser apropriados, traduzidos, reinventados e lidos de outro modo. Tal situação gera uma identidade híbrida, formada nos encontros culturais desiguais:

> O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes "negados" se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. [31]

Assim, para o autor, no hibridismo se observa uma dupla tradução: os africanos *bantú* são lidos a partir de outras culturas, ao mesmo tempo em que outras culturas lêem os elementos culturais como uma chave africana. Essa imagem não pode ser nem original (em virtude do ato de repetição que a destrói), nem idêntica (em virtude da diferença que a define). Portanto:

> No espaço duplamente inscrito da representação colonial, onde a presença da autoridade – o livro inglês – é também uma questão de sua repetição e deslocamento, onde transparência é *techne,* há certa resistência à visibilidade imediata de tal regime de reconhecimento. Essa resistência não é necessariamente um ato oposicional de intenção política, nem é a simples negação ou exclusão do "conteúdo" de outra cultura, como uma diferença já percebida. Ela é o efeito de uma ambivalência produzida no interior das regras de reconhecimento dos discursos dominantes, na medida em que estes articulam os signos da diferença cultural, conferindo-lhes novas implicações dentro das relações diferenciais de poder colonial – hierarquia, normalização, marginalização e assim por diante. Pois a dominação colonial é obtida através de um processo de recusa que nega o caos de sua intervenção como *Entstellung,* sua presença deslocatória com o fim de preservar a autoridade de sua identidade nas narrativas teleológicas do evolucionismo histórico e político. [32]

A partir destes encontros culturais, destas negociações e da criação de uma cultura híbrida e traduzida, podemos afirmar que também a identidade torna-se híbrida, já que ela mantém uma relação dialética com a cultura, uma vez que as

---

[31] Homi BHABHA, *O local da cultura,* p. 165.
[32] *Ibid.,* p. 161.

identidades constituem a cultura, ao mesmo tempo em que são constituídas por ela. Segundo Ciampa, a identidade é a articulação da diferença e da igualdade que ocorre durante a atividade. Apesar de a identidade apresentar-se, aparentemente, estática e imutável, sempre há possibilidade de transformação, tal como acontece com o dinamismo cultural:

> São múltiplas personagens que ora se conservam, ora se sucedem; ora coexistem, ora se alternam. Estas diferentes maneiras de se estruturar as personagens indicam como que *modos de produção* da identidade. Certamente são maneiras possíveis de uma identidade se estruturar; quando há predominância de uma talvez se pudesse falar num modo dominante de produção. (...) Por ora, queremos apenas apontar o fato de que uma identidade nos aparece como a articulação de várias personagens, articulação de igualdades e diferenças, constituindo, e constituída por, uma história pessoal. Identidade é história. Isto nos permite afirmar que não há personagens fora de uma história, assim como não há história (ao menos história humana) sem personagens. [33]

Podemos afirmar, portanto, que determinada identidade é conseqüência das relações culturais, ao mesmo tempo em que é condição dessas relações, sendo a história recolocada a cada momento. O ser humano transforma-se inevitavelmente e ao se transformar, sustenta a mesmice, ou seja, mediante a mudança é possível alcançar a permanência da identidade. De qualquer forma, é a estrutura social mais ampla que oferece os padrões de identidade. A posição de uma identidade resulta de um processo na medida em que dois objetos são relacionados, considerando-se um deles como o padrão que serve para identificar o outro. Uma identidade (escravizado) se identifica e é identificada como tal por se encontrar na situação equivalente de outras identidades. Se ele é escravizado, sua identidade de escravizado está constituída (é imutável). Em cada momento da existência, embora o indivíduo seja uma totalidade, manifesta-se uma parte do indivíduo (escravizado), como desdobramento das múltiplas determinações a que ele está sujeito. Nunca se comparece frente aos outros apenas como portador de um único papel, mas uma totalidade parcial (homem /mulher, escravizado, *bantú*).

A identidade do sujeito desenvolve-se a partir de uma identidade que, constantemente, está sendo constituída por papéis e mediada simbolicamente, pois: 1) a identidade coletiva é possível somente sob forma reflexiva, no sentido de ser

[33] Antônio da Costa CIAMPA, *A estória de Severino e a história de Severina,* p. 156-157.

fundada na consciência, como um processo contínuo de aprendizagem, que ocorre através de comunicações; 2) para ser estável, a identidade não tem mais necessidade de conteúdos fixos, embora possa ter necessidade, de tempos em tempos, de ter conteúdos; e 3) a nova identidade não pode ser orientada unicamente pelos valores da tradição, mas também não pode se orientar prospectivamente, isto é, apenas através da tradução.

A identidade, assim, é alcançada por um processo de socialização ou de interiorização da realidade, sendo realizada ao longo da vida de cada pessoa, em torno de suas relações sociais. Há uma relação dialética com a sociedade, sendo mantida, modificada e remodelada pelas relações sociais e culturais. Podemos falar, portanto, de um sujeito que está se tornando fragmentado, composto de múltiplas identidades, algumas vezes, contraditórias. O próprio processo de identificação, no qual projetamos nossa identidade cultural, transformou a identidade em algo provisório, variável e problemático, não havendo uma identidade fixa, essencial ou permanente: “A identidade (...) é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”[34]. O sujeito assume identidades diversas em diferentes momentos, que não são, muitas vezes, unificadas ao redor de um indivíduo coerente.

Ainda para o autor, os grupos culturais em que nascemos constituem-se em uma das principais fontes de identidade cultural. Não nascemos com estas identidades culturais, mas elas são formadas e transformadas no interior da representação. Sabemos o que é ser africano de tradição *bantú*, por exemplo, devido ao modo como esta tradição veio a ser representada, isto é, como um conjunto de significados. As identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença, não sendo unitárias ou puras, girando em torno da tradução. Essas identidades culturais não são fixas, mas estão em transição entre diferentes posições, retirando seus recursos de diversas tradições culturais, produto de complicados cruzamentos e misturas culturais. Segundo Hall, as identidades diaspóricas:

> ... atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm

[34] Stuart HALL, *As identidades cultuais na pós-modernidade,* p. 13.

> fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias "casas" (e não a uma "casa" particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural "perdida" ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas.* (...) Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. [35]

Portanto, a tradução é uma maneira de construir sentidos que influenciam e organizam ações e concepções que temos a respeito de nós mesmos. Esses sentidos estão presentes em histórias que são contadas, em mitos que são relatados, em memórias que conectam o presente com o passado e em imagens que são construídas coletivamente, através da tradição oral e da memória coletiva. Quando falamos a respeito da memória e de aspectos da tradição, é possível afirmar que o indivíduo participa de dois tipos de memória: a individual e a coletiva:

> Por um lado, suas lembranças teriam lugar no contexto de sua personalidade ou de sua vida pessoal – as mesmas que lhes são comuns com outras só seriam vistas por ele apenas no aspecto que o interessa enquanto se distingue dos outros. Por outro lado, em certos momentos, ele seria capaz de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo. Se essas duas memórias se interpenetram com freqüência, especialmente se a memória individual, para confirmar algumas de suas lembranças, para torná-las mais exatas, e até mesmo para preencher algumas de suas lacunas, pode se apoiar na memória coletiva, nela se deslocar e se confundir com ela em alguns momentos, nem por isso deixará de seguir seu próprio caminho e, toda essa contribuição de fora é assimilada e progressivamente incorporada à sua substância. Por outro lado, a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas – evolui segundo suas leis e, se às vezes determinadas lembranças individuais também a invadem, estas mudam de aparência a partir do momento em que são substituídas em um conjunto que não é mais uma consciência pessoal. [36]

---

[35] Stuart HALL, *As identidades cultuais na pós-modernidade,* p. 88-89. (O grifo é nosso)
[36] Maurice HALBWACHS, *A memória coletiva,* p. 71-72.

Assim, toda memória coletiva tem como suporte a tradição de um grupo limitado no tempo e no espaço, retendo apenas aquilo que se mostra semelhante. Cada um dos grupos tem uma história, distinguindo personagens e acontecimentos, sendo que as semelhanças passam para primeiro plano. Examinando seu passado, o grupo nota que a tradição continua, apesar das mudanças e os membros pertencentes a ela tomam consciência de sua identidade através do tempo, visando perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância daquilo que os distingue dos outros: "... há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo, (...) É neste passado vivido, bem mais do que no passado apreendido pela história escrita, em que se apoiará a memória"[37]. O essencial é que subsistam os traços pelas quais ele se distingue dos outros e que estejam marcados em todo o seu conteúdo:

> Contudo, são as repercussões, não o acontecimento, que entram na memória de um povo que passa pelo evento, e somente a partir do momento em que elas o atingem. Pouco importa que os fatos tenham ocorrido no mesmo ano, se esta simultaneidade não foi observada pelos contemporâneos. Cada grupo localmente definido tem sua própria memória e uma representação só dele de seu tempo. [38]

Todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais. Quando alguma configuração dentro do grupo se modifica, como, por exemplo, no processo de diáspora, o grupo não é mais o mesmo, a memória coletiva não é mais a mesma, como também o ambiente material, requerendo novas formas de saberes e de fazeres:

> Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável.[39]

Portanto, quando se modifica o espaço, há uma tendência, em um primeiro momento, dos grupos se agarrarem aos antigos arranjos, pois: "Os costumes locais

---

[37] Maurice HALBWACHS, *A memória coletiva,* p. 86.
[38] *Ibid.,* p. 130.
[39] *Ibid.,* p. 160.

resistem às forças que tendem a transformá-los e essa resistência permite entender melhor a que ponto nesse tipo de grupo a memória coletiva se apóia nas imagens espaciais”[40]. Essa resistência emana dos membros do grupo, no sentido de criar um saber compartilhado, que representa aquilo que é selecionado pela memória coletiva. Por outro lado, sabemos que apenas pedaços desses saberes e fazeres podem ser transformados e expressados através das práticas culturais.

Ocorre que as pessoas portadoras de determinada memória e pertencentes a uma tradição têm um papel ativo para selecionar o que deve ser mantido, o que nos leva ao conceito de utopia. Segundo Bloch[41], a ação e o entendimento dos indivíduos não são meramente contemplativos no sentido de aceitar as coisas como são ou estão, mesmo nos momentos de extrema violência, como aqueles vivenciados por africanos e por afro-descendentes de tradição *bantú.* O que se tem é um entendimento participativo, que permite ver as coisas em movimento, projetando possibilidades de transformação e de melhora. Ao se tomar consciência de algo, percebe-se a chance de mudança de uma situação difícil.

Apesar de ser difícil a satisfação completa daquilo que foi antecipado, em função das múltiplas negociações e das dificuldades de concretização, a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algo que se encontra diante de nós, mas ela capta o novo como sendo mediado pelo existente em movimento, conhecendo e ativando a tendência do curso dialético instalado pela história. A esperança, assim, como motor da utopia, é um afeto prático e militante: “Quando da esperança surge a *confiança,* então está efetiva ou praticamente presente o *afeto expectante que se tornou absolutamente positivo,* o pólo oposto do desespero”[42]. As intenções voltadas para o futuro adentram uma classe de consciência que é antecipatória, caminhando para um campo utópico ou daquilo que ainda não veio a ser concretizado. Mais fácil e até mais satisfatória é, como, muitas vezes, ainda se mostra, a esperança, pelo menos o pressentimento de que o que se espera vai ocorrer em breve:

> O afeto expectante mais importante, o afeto do anseio, portanto o auto-afeto por excelência, continua sendo constantemente a esperança, pois os afetos

[40] Maurice HALBWACHS, *A memória coletiva,* p. 162.
[41] Cf. Ernest BLOCH, *O princípio esperança.*
[42] *Ibid.,* p. 114.

> expectantes negativos da angústia e do medo são totalmente passivos, oprimidos, presos, não obstante toda a repulsão que exercem. Neles se manifesta um tanto da autodestruição e do nada para o expectante contrário à angústia e ao medo, é *a mais humana de todas as emoções e acessível apenas aos seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais claro.* Ela representa aquele *appetitus* no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado.[43]

Assim, a utopia é uma inquietação para frente, inquietação ativa, já que é o novo começo contra a rigidez, o qual vai tomando forma intuitivamente. Torna-se criativa e se liga com a fantasia, principalmente com a fantasia do objetivamente possível. “Portanto, não só as subjetivas mas também as objetivas condições de enunciação de um *novum* têm de estar prontas, maduras, para que esse *novum* possa passar da mera incubação para a irrupção e a súbita noção de si mesmo”[44]. Sabendo-se que o tempo da utopia é sempre o tempo presente.

Como forma de responder às indagações colocadas anteriormente e trabalhar a hipótese, fizemos o levantamento da bibliografia referente ao tema; a seleção da bibliografia a ser utilizada, a leitura e a análise dos textos importantes; o fichamento dos textos, a organização e a análise do material selecionado por capítulos; a pesquisa de campo; a análise dos dados obtidos no trabalho de campo à luz da bibliografia e a elaboração dos capítulos da tese. Este trabalho contou com pesquisa de campo a partir de um referencial já consolidado, buscando-se compreender os dados colhidos no campo de estudo e se tentando chegar a algum tipo de sistematização. Quanto aos procedimentos metodológicos usados durante a pesquisa de campo foram feitas entrevistas semi-dirigidas com indivíduos pertencentes à religião umbandista e residentes em São Paulo; trabalho etnográfico em um terreiro de umbanda na cidade de São Paulo, durante as giras e durantes os momentos de preparo e de dispersão da gira, com foco na questão dos rituais; e entrevistas e grupo focal com africanos pertencentes à tradição *bantú* residentes em São Paulo. Além disso, utilizamos também fontes primárias com a análise de documentos históricos: processos-crimes antigos eclesiásticos, pertencentes ao Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Foi feita uma viagem a Moçambique, que teve como objetivo colher depoimento de pessoas moçambicanas, através de

[43] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 77.
[44] *Ibid.,* p. 124.

entrevistas abertas, com certa idade, tendo em vista o resgate de memória da tradição, já que:

> O aprendizado das significações da cultura popular revela visões de mundo específicas, em muitos casos divergentes daquelas às quais os grupos dominantes estão habituados. Compete ao "historiador etnográfico" decodificar essas visões, entendendo-as como parte integrante da sociedade global. O saber popular não é manifestação exótica, mas sim, um referencial importante para que a sociedade possa conhecer-se na totalidade.[45]

Cabe um pequeno comentário a respeito da utilização de instrumentos metodológicos diversos, como entrevistas e depoimentos, grupo focal e trabalho etnográfico, além da documentação, pois quando se estuda as classes populares, há uma insuficiência documental. O trabalho com fontes orais deu-nos a possibilidade para que as experiências vividas por pessoas, que foram deixadas de lado pela historiografia tradicional, fossem restituídas a um lugar da história que eles contribuíram para fazer:

> O uso de fontes orais nos permite – como dissemos -, por um lado, um aprofundamento na história de grupos sociais que, por razões diversas, estiveram marginalizados ou quase ausentes das fontes documentais escritas; de outro lado, nos permite penetrar na percepção do processo histórico feita por indivíduos ou grupos concretos. [46]

As fontes orais permitiram o acesso à forma como determinada situação foi significada pelas pessoas, possuindo dois elementos essenciais: a democratização da própria história e a vitalidade de uma história que devolve às pessoas seu próprio passado com suas próprias palavras, reafirmando-lhe um protagonismo que haviam perdido em benefício de uns poucos. A experiência social do informante levou-o a desenvolver sua perspectiva de interpretação da vida em sociedade, considerando sua elaboração ideológica, pois é a partir dela que o informante desenvolve as suas relações. Portanto, as fontes orais foram vistas não como uma alternativa às fontes escritas, mas como outro tipo de fonte, não apenas necessária, mas imprescindível

[45] Núbia Pereira de Magalhães GOMES; Edimilson de Almeida PEREIRA, *Mundo encaixado,* p. 28.
[46] Joan del Alcàzar i GUARRIDO, As fontes orais na pesquisa histórica, *Revista Brasileira de História,* p. 43.

para se fazer essa pesquisa, pois notamos insuficiências ou inexistências de fontes arquivísticas, no que se refere à religiosidade dos grupos de tradição *bantú,* em especial, nos seus rituais.

Assim, o presente trabalho está organizado em seis capítulos, não havendo divisão em partes, uma vez que entendemos que há uma continuidade entre eles. Além disso, gostaríamos de falar a respeito do movimento da tese. A tese possui quatro capítulos que podemos chamá-los de estáveis, isto é, referem-se a um período histórico longo ou não se referem a um período específico: o primeiro versa sobre a tradição *bantú,* o terceiro sobre o período da escravidão, o quinto sobre o início do século XX e o sexto se refere ao momento atual. Há dois outros capítulos, que dizem respeito a um período de tempo mais curto e que entendemos como períodos de liminaridade, como ritos de passagem. Um deles, o segundo capítulo, versa sobre o processo de diáspora, uma liminaridade para baixo, e o outro, o quarto capítulo, sobre o período do pré e do pós-abolição, uma liminaridade para cima.

No primeiro capítulo abordamos, de maneira propedêutica, a questão da tradição *bantú,* entendendo que ela não é algo fixo e que não se manteve estática ao longo do tempo seja no Brasil, seja na África. O capítulo, de maneira geral, está permeado pelo trabalho de campo realizado com africanos de tradição *bantú*. Para caracterizarmos essa tradição, falamos a respeito das migrações internas ocorridas na África e das trocas culturais, fruto deste encontro. Apresentamos a visão de mundo *bantú*, bem como a sua religiosidade, com destaque para dois pontos: o Ser Supremo e os antepassados. Quanto ao culto aos antepassados, fazemos uma descrição deste ritual. Por fim, trabalhamos a religiosidade cotidiana, permeada pela magia nos seus mais diversos aspectos: adivinhação, possessão, medicina tradicional, curandeirismo / feitiçaria, tendo claro que esses aspectos encontram-se ligados à visão de mundo e à religiosidade apresentada.

No segundo capítulo falamos a respeito da transformação do africano livre em escravizado no Brasil. Temos o intuito de apontamos os processos de hibridismo ocorridos antes da chegada dos africanos de tradição *bantú* ao Brasil. Abordamos a escravidão doméstica que existia na África, fazendo um contraponto com a escravidão mercantil, fruto do comércio de escravizados que ocorreu por lá. Acompanhamos, então, os africanos de tradição *bantú* na sua longa trilha até a chegada ao Brasil. Falamos a respeito da captura, da estada nos fortes e nos

barracões, da travessia no navio negreiro e da chegada ao Brasil. Vemos que houve um processo de transformação identitária, um rito de passagem, que carregou consigo morte e renascimento de pessoas e de tradições.

No terceiro capítulo abordamos o período da escravidão no Brasil, focados no estado de São Paulo. Como cobrimos um período grande e um tema complexo, destacamos um dos seus aspectos que é a relação da Igreja Católica com a escravidão. Inicialmente, fazemos uma discussão a respeito da posição da Igreja Católica frente à escravidão, bem como desta atitude a partir das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* desvelando o entendimento dos escravizados frente às leis. Também utilizamos os processos-crimes eclesiásticos dos séculos XVIII e XIX, buscando, através de depoimentos, detectar fragmentos ou traços da religiosidade *bantú.* Baseados nos dados coletados, falamos a respeito de práticas afro-brasileiras de tradição *bantú* presente no período escravocrata.

No quarto capítulo, outro capítulo que se propõe a ser um período de liminaridade, um rito de passagem, abordamos os períodos do pré e do pós-abolição, quando houve uma nova mudança identitária, isto é, de escravizados para libertos. Assim, apresentamos o período do pré-abolição, o tempo do fim da escravidão propriamente dita e o período do pós-abolição. A partir do levantamento bibliográfico feito, discorremos a respeito dos projetos de liberdade, com foco no território e a questão da localidade, na família e a questão da identificação e nos antepassados e a questão do encontro, permeados pela questão da religiosidade.

No quinto capítulo falamos a respeito da umbanda, enquanto uma utopia *bantú.* Após a conquista da liberdade houve, por parte dos africanos e dos afro-descendentes de tradição *bantú,* a expectativa de serem inseridos na sociedade que se constituída, tornando-se cidadãos. Fazemos a recuperação tanto da Abolição da Escravidão quanto da Proclamação da República, no sentido de apontar o quanto estes fatos históricos proporcionaram aos africanos e aos afro-descendentes de tradição *bantú* possibilidades de inserção social. Tal fato ficou aquém das suas expectativas, enquanto que a religião apresentou-se como uma alternativa. Abordamos, então, duas formas de religiosidade – a macumba e a umbanda – que possuíam uma base *bantú.* Além de discutirmos essas religiosidades, apresentamos obras falam a respeito dos aspectos *bantú* na umbanda, para, em seguida, colocar o nosso entendimento: a umbanda como utopia *bantú.*

No sexto capítulo, por fim, quase como uma continuidade do quinto capítulo, falamos a respeito dos aspectos *bantú* na umbanda, mas, agora, na atualidade. Inicialmente, abordamos a estruturação da umbanda, desvelada através da presença da família, do território e dos antepassados, que na umbanda foram transformados em família-de-santo, em espaço doméstico ou terreiro e em guias e a questão da linhagem. Apresentamos, então, duas linhas existentes na umbanda: pretos-velhos e caboclos, buscando relações com aquilo que é *bantú*, especialmente a questão dos antepassados. Descrevemos, então, os símbolos e um ritual umbandista – a gira - e suas conexões com aspectos da religiosidade *bantú*, para, ao final nos debruçarmos sobre o cotidiano do umbandista, apontando que a visão de mundo e a magia inserida no cotidiano muito se aproximam daquilo que vimos a respeito do cotidiano *bantú.*

CAPÍTULO I: ENCONTRANDO OS GRUPOS DE TRADIÇÃO *BANTÚ* E A SUA RELIGIOSIDADE

Respeitem meus cabelos, brancos

Respeitem meus cabelos, brancos / Chegou a hora de falar / Vamos ser francos / Pois quando um preto fala / O branco cala ou deixa a sala / Com veludo nos tamancos / Cabelo veio da África / Junto com meus santos / Benguelas, zulus, gêges / Rebolos, bundos, bantos / Batuques, toques, mandingas / Danças, tranças, cantos / Respeitem meus cabelos, brancos / Se eu quero pixaim, deixa / Se eu quero enrolar, deixa / Se eu quero colorir, deixa / Se eu quero assanhar, deixa / Deixa, deixa a madeixa balançar[1]

A música de Chico César é uma grande inspiração para o início deste capítulo. Sinteticamente, ele passeia por alguns dos grandes temas que também atravessaremos – as tradições africanas, as expressões culturais trazidas por elas, os encontros culturais nem sempre amistosos. De toda a música, interessa-nos, especialmente, os grupos de tradição *bantú*. Não temos a intenção de recontar a história dessa tradição africana, mas nos centrarmos naquilo que nos diz respeito à religiosidade presente nela, com um caráter propedêutico. Portanto, este capítulo tem como objetivo compreender com detalhes essa religiosidade e algumas práticas culturais a ela relacionadas, uma vez que muitas pessoas pertencentes a essa tradição foram trazidas ao Brasil durante o tráfico de escravos.

Todo o capítulo é permeado pelo trabalho de campo. Contamos com entrevistas e realização de grupo focal junto a africanos residentes no Brasil, provenientes do Congo, do Quênia e de Gana, além de entrevistas realizadas em Maputo, principalmente com pessoas que se encontram acima da faixa dos cinqüenta anos. A idéia de fazer uma composição entre a pesquisa bibliográfica e o trabalho de campo deu-se, principalmente, por dois motivos. O primeiro diz respeito à proposta de se pensar os conceitos trabalhados a partir de uma visão contemporânea, contrapondo-a com os estudos teóricos realizados; e o segundo abre um espaço para que africanos de tradição *bantú* tenham voz em um trabalho

[1] Chico CÉSAR. *Respeitem meus cabelos, brancos*. n. 2407001-2 MZA Music – Abril Music, Manaus, 2002.

sobre essa tradição. Temos em mente a hipótese de que percepção de que a tradição não é algo fixo, fato que observamos em Maputo, pois a tradição encontrada lá não é mais a mesma que lemos nos livros. Ela foi afetada por inúmeros processos históricos. Além isso, temos a idéia de que a tradição, a religiosidade e a cultura, em suma, não estão isentas da ação dos sujeitos, o que implica um entendimento do mundo africano, que é diferente do ocidental.

Por sabermos que a África não pode ser entendida como um todo homogêneo, sendo formada por diversas tradições, que são subdivididas em tantas outras, iniciaremos o capítulo falando a respeito das migrações empreendidas pelos grupos de tradição *bantú,* das trocas culturais e da circulação de informações que ocorreu para que se formasse essa grande tradição. Depois disso, antes de abordarmos a tradição *bantú* propriamente dita, brevemente, buscaremos apontar os motivos pelos quais entendemos o *bantú* como uma tradição e não como uma etnia, uma cultura ou um grupo lingüístico.

Em seguida, entraremos em um momento mais conceitual do capítulo para entender, em linhas gerais, os princípios da tradição *bantú* não apenas no que diz respeito à religiosidade, mas àquilo que entendemos como uma visão de mundo que tem como um de suas grandes bases as relações de interdependência. O *bantú* não está só, está ligado a alguém, morto ou vivo; ou a algo, animal, vegetal e mineral. Tal ligação, além da sua concretude, ocorre por meio da idéia de força ou energia que perpassa todos os seres. Dentro dessa concepção de mundo cabe destaque à questão da morte. Primeiro porque a morte é entendida como uma mudança quantitativa de energia, não uma mudança qualitativa. Além disso, dentro da tradição *bantú,* podemos dizer que os mortos estão presentes, uma vez que influenciam, sobremaneira, a existência dos vivos. É a partir dessa relação com os mortos que nos remeteremos à questão da religiosidade e do cotidiano.

A questão da religiosidade será trabalhada a partir de dois grandes eixos: os antepassados e o Ser Supremo. Quanto aos antepassados, buscaremos compreender quem são e qual o papel deles na vida dos vivos. Em relação ao Ser Supremo, interessa-nos entendê-lo, já que ele tem forte presença na existência do ser humano, uma vez que é o criador de tudo, mesmo que de maneira distanciada.

Por fim, vamo-nos deter no cotidiano *bantú,* que podemos chamar de mágico. É mágico no sentido de que a magia é parte constituinte do dia-a-dia das pessoas

na atualidade. Curas, adivinhações, medicina tradicional, curandeirismo / feitiçaria e possessão não são coisas que estão à margem do cotidiano. No fundo, são essas práticas que dão o tom daquilo que se vive e do contato com os espíritos e com os antepassados. Portanto, a magia não é algo que ocorre em momentos específicos e circunscritos, mas é que está inserido nas vivências cotidianas, inclusive na religiosidade.

O que notamos é que usos e costumes não são fixos, sendo que as práticas culturais são constantemente produzidas, atualizadas e arranjadas, experimentadas como reais em determinados momentos, auxiliando na construção de mundos sociais e políticos particulares. Apresentar esta tradição, logo, é um primeiro esforço de compreensão da sua lógica. Identificar os seus eixos fundamentais faz-se importante para que possamos, depois, entender os processos de ressignificação sofridos frente à diáspora, à escravidão, à liberdade, à modernidade e à atualidade.

1.1 – Circunscrevendo a tradição *bantú*

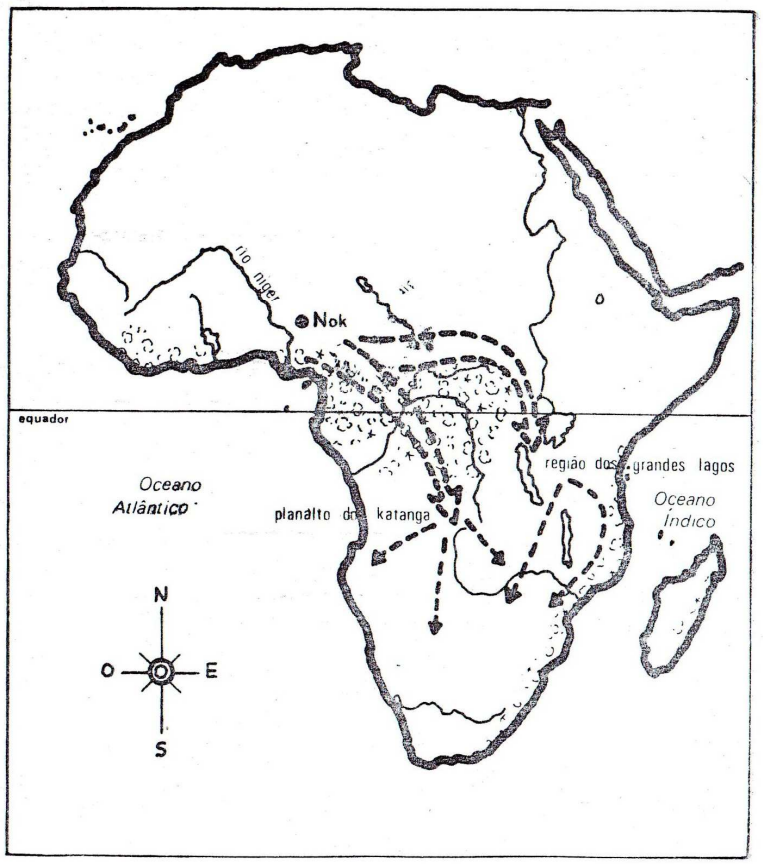
A tradição *bantú* formou-se ao longo da história da África, fruto de uma série de deslocamentos e de migrações ocorridas dentro do próprio continente, o que lhe deu certa feição. Como trabalhamos com a idéia de que os povos *bantú* estão espalhados por grande parte da África, apontaremos os motivos pelos quais podemos entender o que é *bantú* como tradição, mais precisamente uma tradição oral, congregando uma série de pessoas.

1.1.1 – Deslocamentos *bantú*

A história dos grupos *bantú* começa a ser contada com uma série de migrações dentro da própria África, que durou aproximadamente dois mil e quinhentos anos. Segundo dados historiográficos[2], durante o processo migratório, os *bantú* teriam partido do atual Camarões e se espalhado pela África Central, Oriental e do Sul. Esses deslocamentos foram ocasionados por um aumento da população, o que obrigou a migração para terras mais férteis. Os acidentes geográficos foram os obstáculos para a continuidade das migrações. Como conseqüência, temos uma

[2] Cf. Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano.*

mistura de diversos povos, bem como a presença daquilo que é *bantú* em várias partes da África, conforme o mapa abaixo:



A expansão bantu. As setas indicam-nos os caminhos seguidos pelos bantu durante a sua expansão

Figura 1 - Deslocamentos e migrações dos grupos *bantú*
Fonte: REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE, *História,* p. 81

O resultado dos deslocamentos foi que mais da metade do continente africano é formado, atualmente, por grupos de tradição *bantú*. O que nos interessa, particularmente, é o fato de que, nesse processo, houve uma série de trocas culturais, fruto da mistura de diferentes povos, que caracteriza essa tradição: diversidade, porosidade, eixos fundamentais, acolhimento das diferenças e mudanças constantes.

Segundo Lopes[3], estas migrações ocorreram até o século X, quando esses grupos desenvolveram técnicas agrícolas e metalúrgicas, criando instituições sociais

[3] Cf. Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural.*

e se fixando em determinados territórios, passando a viver em aldeias[4]. Ao se tornarem agricultores, fabricaram instrumentos de ferro e dominaram a metalurgia, o que lhes deu certa superioridade sobre os povos que eram caçadores, coletores e nômades, e fez com que fossem ocupando as terras desabitadas. Formaram-se algumas línguas diferentes, em função do tipo de encontro cultural com os grupos nômades que habitavam as regiões que estavam sendo ocupadas. Pode-se dizer que houve um processo de hibridismo dentro do continente por parte dos grupos de tradição *bantú*:

> Desde longa data, nota-se um persistente deslocamento de populações que, partindo da África, mesclaram-se com outras já assentadas, o mesmo ocorrendo no sentido contrário, todas indiferentes às categorias construídas posteriormente para defini-las. De resto, em muitas situações as populações regressavam às suas regiões de origem, sendo que nesse vai-e-vem carregavam consigo dinâmicas sociais, técnicas e culturais inéditas, contribuindo para a sua difusão. [5]

Os deslocamentos ocorridos na África se deveram principalmente à natureza e ao dinamismo inerente às sociedades, sendo que muitos deles foram estritamente internos ao continente africano. O meio ambiente, entendido como uma herança biológica e social, atuou como fator condicionante para esses deslocamentos na África, sendo que a sua heterogeneidade é representativa de um tipo específico de relação com o meio natural, constituindo-se como um instrumento para apreciar vários tipos de relações sociais, inclusive a relação que os vivos estabelecem com os seus antepassados. Tais migrações propiciaram intercâmbios culturais e étnicos, indissociáveis da heterogeneidade que caracteriza a África, em contraposição a certa homogeneidade.

Podemos perceber que essas redes de trocas estiveram fortemente presentes no espaço africano, animando todo o espaço interno do continente: “Na realidade, a

---

[4] Muito cedo, na história da tradição *bantú,* deu-se a relação entre território e antepassados. Para terem mais força, os clãs se uniram. Dessa união nasceu a tribo, organização política útil em caso de guerras. A tribo era dirigida por um conselho formado pelos chefes do clã e por um chefe tribal, chamado régulo. Esses chefes representavam os antepassados com os quais se comunicavam e dirigiam as cerimônias religiosas, além de decidirem sobre problemas internos e externos. Segundo REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE, *História,* p. 83: “... os bantu estavam organizados em famílias alargadas. Os grupos de famílias alargadas, que tinham um antepassado comum, formavam um clã. Os chefes destas famílias formavam o conselho do clã, ou conselho dos anciãos. O chefe deste conselho era aquele que descendia directamente do fundador do clã”.

[5] Carlos SERRANO; Maurício WALDMAN, *Memória D’África,* p. 86-87.

África foi pródiga em trilhas que, além de permitirem o trânsito de inovações culturais, constituíram, é evidente, canais para que se processassem fusões culturais do todo o tipo" [6]. A África é um continente que floresceu por uma grande diversidade, formando um diferenciado mosaico histórico, social e cultural. O que vimos, portanto, é que a tradição *bantú* se constituiu a partir de uma série de trocas culturais com povos diversos, carregando a ambigüidade entre fixação no território e deslocamentos constantes; expressões lingüísticas diversas e estruturas de linguagem comum; conservadorismo de técnicas e inovações permanentes. É dentro dessa coexistência de práticas que buscaremos entender aquilo que é *bantú* como uma tradição.

1.1.2 – *Bantú:* uma tradição

Vimos que a África é um continente composto em grande parte por grupos de tradição *bantú.* Caberia, portanto, perguntarmo-nos como se expressava a tradição *bantú* antes da chegada dos europeus. O que podemos entender por uma tradição *bantú*? Portanto, antes de adentrarmos os aspectos religiosos, definiremos aquilo que estamos denominando tradição *bantú*, pois como afirma Hall, o significado de um símbolo cultural é atribuído em parte pelo campo social ao qual está incorporado, pelas práticas às quais se articula e por aquilo que é chamado a ressoar: "O que importa *não* são os objetos culturais intrínseca ou historicamente determinados, mas o estado do jogo das relações culturais: cruamente falando e de uma forma bem simplificada, o que conta é a luta de classes na cultura e em torno dela" [7]. O processo cultural depende da delimitação de cada época e de cada local diferente entre aquilo que deve ser incorporado à grande tradição e o que não deve. Ainda, segundo ele:

> A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência das velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação de elementos. Esses arranjos em uma cultura nacional-popular não possuem uma posição fixa ou determinada, e certamente nenhum significado que possa ser arrastado, por assim dizer, no fluxo da tradição histórica, de forma inalterável. Os elementos da "tradição" não só podem ser reorganizados para se articular a diferentes práticas e

[6] Carlos SERRANO; Maurício WALDMAN, *Memória D'África,* p. 87.
[7] Stuart HALL, *Da diáspora,* p. 242.

> posições e adquirir um novo significado e relevância. Com freqüência, também, a luta cultural surge mais intensamente naquele ponto onde tradições distintas e antagônicas se encontram ou se cruzam. Elas procuram destacar uma forma cultural de sua inserção em uma tradição conferindo-lhe uma nova ressonância ou valência cultural. As tradições não se fixam para sempre: certamente não em termos de uma posição universal em relação a uma única classe.[8]

O autor nos coloca frente à idéia de que a tradição não é uma coisa fixa e, mais do que isso, que ela se foi transformando ao longo do tempo, dependendo dos arranjos possíveis em cada local e em cada momento histórico[9]. Assim, não queremos valorizar a tradição pela tradição, tratando-a de maneira não histórica, analisando as práticas culturais como se elas tivessem um significado ou valor fixo e inalterável. Passemos a essa tradição, então.

Mello e Souza[10] divide os grupos lingüísticos da África em quatro grandes grupos: afro-asiático, níger-congo, nilo-saariano e cóisan. O grupo níger-congo, aquele que nos interessa, encontra-se nas regiões ao sul do Sael, possuindo, além de diferenças físicas, diferenças no que se refere à língua, às religiões e às atividades econômicas, que foram adequadas às regiões onde viviam e se desenvolveram – savanas, florestas e rios.

---

[8] Stuart HALL, *Da diáspora,* p. 243.

[9] Segundo Luiz Henrique PASSADOR, Dinheiro e feitiço numa vila moçambicana, www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/730288.pdf, num ambiente constante de articulação entre modernidade e tradição, o que se assiste é um constante uso da tradição para a obtenção de recursos modernos, o que desencadeia o uso da feitiçaria, do curandeirismo e das religiões tanto para o acesso ao dinheiro quanto para se proteger da ambição alheia. Os habitantes da vila referem-se constantemente a questões de curandeirismo, feitiçaria, poder tradicional, família, antepassados e cerimônias como dados remetidos a um universo que denominam, dentre outras coisas, de tradição africana. Discursivamente operam num registro dicotômico que remete à tradição a outro tempo, um outro espaço e um outro universo social, construindo por oposição o campo da modernidade como aquele que experimentam mais claramente na vila. Diante de eventos críticos como doença, morte e escassez de recursos, o que se observa é a desconstrução deste discurso e a vila é invadida pela tradição.

[10] Cf. Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano.* Falando a respeito dos outros grupos, o grupo afro-asiático é formado pela mistura entre os povos locais e os migrantes provenientes do Oriente Médio. Espalharam-se pela costa e pelo interior do continente, pelo vale do rio Nilo, pela Etiópia, chegando ao atual Marrocos. Quanto aos falantes de línguas nilo-saarianas, eram nômades do Saara e do Sael, criadores de gado. Alguns disputaram com os *bantú* a ocupação da região dos lagos de Vitória e Tanganica. Entre eles também haviam artesãos, produtores de grãos, pessoas que se mantinham vinculadas à religião tradicional africana. Já os que pertenciam às elites eram comerciantes, grandes produtores de grãos e administradores, normalmente convertidos ao islamismo ou a formas africanas de islamismo. Os falantes de línguas cóisan estão fixados no sudoeste do continente. Eram caçadores e coletores e não se misturaram com os *bantú,* que se encontram espalhados pela África Central.

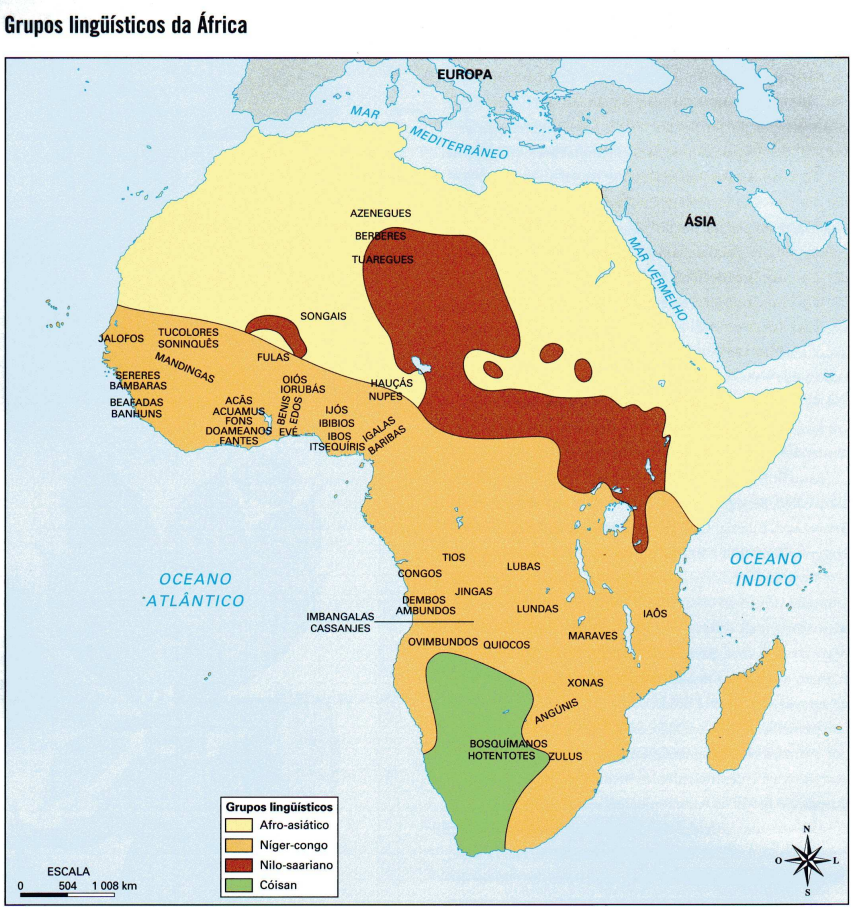


Figura 2 – Grupos lingüísticos da África
Fonte: Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,* p. 20

O grupo níger-congo pode, ainda, ser subdivido em cinco outros grupos: *bantú* e zande, que se ligam à expansão *bantú*; kwa, que se referem às línguas como axante, iorubá, ibo, igala e nupe, que estão nas regiões de floresta e de savana, desde a Costa Atlântica até o Sael; mande, na região do alto e do médio Níger; as línguas jalofo e fula, faladas na região do rio Senegal, no Atlântico Ocidental; e, por fim, voltaico, pertence a língua mossi, da região do alto rio Volta. Queremos dizer que, apesar de existir uma divisão lingüística, que se subdivide em outras, há, no caso dos grupos de tradição *bantú,* alguns elementos similares. Conforme colocado no grupo focal:

> Então, para mim, língua dele é o *bantú* (...) eu percebo algumas palavras o sentido, então, você encontra algumas que já fala entre as línguas que você não fala, mas você pega. Você escuta algumas palavras que define a sua língua, então mostra que talvez foi um grupo que existia num lugar, mas por

> causa de separação, talvez, um grupo foi pra outro lugar. A língua se confunde um pouquinho, mas se encontra alguns termos em algumas palavras.[11]

Os grupos de tradição *bantú*, ainda segundo Mello e Souza[12], encontram-se ao Sul do rio Congo e possuem uma origem comum, com línguas semelhantes e religiões e maneiras de se organizar parecidas. Portanto, apesar das diferenças, há uma identidade cultural, que possui uma estrutura sólida, que está subjacente aos setores da vida, fundamentando e motivando as suas manifestações existenciais:

> Sim, nós temos a nossa língua materna, a nossa língua materna.
>
> Mas que é parecida, quer dizer o ronga é parecido com o changana.
>
> Com o changana. Uma pessoa falando changana, eu ronga percebo, mas (...) eu não quero dizer nenhuma palavra em ronga porque...
>
> Ou fingir que não entende nada...
>
> Sim, não entende nada, até fingir que não entende nada. O Senhor (...) vai saber que aquele está a fingir, mas eu fingir, eu falo ronga, não importa e eu que falo changana, por exemplo, eu saio daqui pra lá. As pessoas lá no fundo, quando a gente fala ronga, eles percebem um pouco, mas você tem que tentar falar como eles falam que é pra se entender melhor. Essas pessoas são daqueles que não sabem falar português, mas eu quero trocar umas palavras com eles, agora nem vou fazer, tenho que fazer esforço, mas eu não posso fazer esforço de falar ronga porque ele é changana.[13]

Apesar de existir uma clareza por parte dos entrevistados quanto às semelhanças entre aqueles que fazem parte daquilo que se convencionou chamar *bantú,* há algumas controvérsias entre os acadêmicos no sentido de se pensar os *bantú* como apenas grupos de pessoas pertencentes ao mesmo tronco lingüístico ou de considerá-los como um grupo cultural. Apenas para citar um exemplo, temos Arthur Ramos[14], em *Introdução à antropologia brasileira,* que no seu capítulo sobre as culturas *bantú,* afirma que a unidade *bantú* é puramente lingüística, não havendo uma unidade cultural. É verdade também que outros autores contemporâneos discordam dessa definição.

---

[11] Grupo focal, São Paulo, 08/10/2008. O grupo focal foi realizado em São Paulo com quatro estudantes de teologia no ITESP – Instituto Teológico de São Paulo, provenientes do Quênia e do Congo. A partir dos temas propostos, houve a discussão entre os constituintes do grupo.
[12] Cf. Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano.*
[13] S. C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[14] Cf. Arthur RAMOS, *Introdução à antropologia brasileira.*

Por exemplo, Lopes[15] define etnia como uma coletividade de indivíduos humanos, com características biológicas semelhantes, que compartilham a mesma cultura e a mesma língua. Entende que os *bantú* constituem mais do que uma etnia ou um grupo étnico, devendo ser vistos como um grande conjunto de povos falantes de línguas que tem uma origem comum. Sabemos que o nome genérico *bantú* foi dado por Bleck[16] em 1860, a um grupo de cerca de duas mil línguas africanas que estudou[17]. Nelas, os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Bleck[18] chegou à conclusão que a palavra *muntu* existia em muitos desses grupos, significando a mesma coisa: gente, indivíduo, pessoa, porém não é igual a ser humano, mas abarca os vivos e os mortos; e que *bantú* é o plural de *muntu*. *Bantú* é uma designação lingüística, mas...

> ... sob a designação de *Bantos* estão compreendidos praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente que apresentam características lingüísticas comuns e modos de vida determinados por atividades afins.[19]

Para este trabalho, entendemos que os *bantú*, apesar dos deslocamentos, cruzamentos e conflitos, além de várias influências recebidas, conservam as raízes de um tronco originário comum, inicialmente percebido através da questão

---

[15] Cf. Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural.*
[16] Cf. BLECK apud Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural.*
[17] Quanto às línguas *bantú,* cabe destacar que três delas: quimundo, quicongo e umbundo, faladas pela maioria dos escravos transportados para o Brasil. O quimbundo foi denominado antigamente de ambundu, bundu ou bunda, língua falada no antigo reino de Angola, um das primeiras línguas *bantú* conhecida na Europa. É falada pelos ambundos, concentrados na região central de Angola entre Luanda e Malanje, compreendendo ao norte Ambriz. O quicongo é a denominação principal de inúmeros dialetos *bantú*, falados na República Popular do Congo, na República Democrática do Congo, ex-Zaire e no norte de Angola. Já o umbundo é falado pelos ovimbundos, na região do Antigo reino de Benguela, na Costa Sul do Litoral de Angola. É, originalmente, a língua dos habitantes da costa entre as atuais cidades Novo Redondo no Norte de Angola e Benguela no Sul. Propagou-se no século XIX, como língua veicular em todo o sudoeste de Angola e no interior, em função de trocas comerciais. É falado por três milhões de pessoas. Segundo Rosa CUNHA-HENCKEL, em *Tráfego de palavras,* p. 47-48: "São línguas aglutinantes e essencialmente prefixativas. As palavras são formadas por um radical invariável que conserva o seu valor próprio, ao qual se acrescenta uma ou mais partículas ou prefixos que se indica o número gramatical dos nomes e dos pronomes pessoais, assim como o local das ações. Com as partículas e os prefixos se estabelecem as diversas relações de dependência entre os elementos de uma proposição". É interessante notar que, quando se pensa em lingüística, há um radical invariável, com valor próprio, mas que permite inúmeros acréscimos, que dão às palavras sentidos e significados diferentes. Não podemos pensar o mesmo no que se refere aos eixos fundamentais da cultura *bantú* e da umbanda, que também se modificam buscando um novo sentido e significado?
[18] Cf. BLECK apud Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural.*
[19] Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural,* p. 105.

lingüística, mas observamos que estas semelhanças encontram-se para além do tronco lingüístico[20], sendo possível destacar aspectos culturais e algumas bases estruturantes:

> A designação "banto" nunca se refere a uma unidade racial. A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos banto. Assim, não se pode falar de "raça banto", mas de "povos banto", isto é, comunidades culturais com civilização comum e línguas emparentadas. Depois de tantos séculos em que se realizaram muitas deslocações, cruzamentos e guerras e foram tão diversas as influências recebidas, os grupos banto conservam ainda as raízes de um tronco originário comum.[21]

Assim, além do parentesco lingüístico, os *bantú* conservam um fundo de crenças, ritos, usos e costumes similares. É possível se falar em um povo *bantú*, mesmo que subdividido em outros grupos de características culturais variadas, histórias diversas e, até, antagônicas. A unidade cultural revela-se nas linhas básicas de pensamento, na concepção espiritualista do mundo e da vida e na vivência do humanismo que dá a base das instituições sócio-políticas:

> Mas, na verdade, existe essa questão... Mas a questão do Ser Supremo e dos antepassados é aquilo que determina a identidade da cultura *bantú* (...) existe a questão da língua, porque quem é *bantú* tem também a diversidade do povo, o ser *bantú* é de diferente cultura, mas todos os *bantú* têm as línguas que são semelhantes. Na África a cultura *bantú* é forte. Que a cultura existisse no *bantú* é na língua, além disso, temos o *sesuiare* que é comum e a gente fala, por exemplo, no Quênia, no Congo, em outros países.[22]

Passamos por diversos autores, cada um deles entendendo os grupos *bantú* de determinada maneira: tronco lingüístico, etnia, unidade cultural. Para este

---

[20] Segundo Janheinz JAHN, *Muntu,* todas as línguas *bantú* são línguas de classes, isto é, os substantivos não se dividem, como ocorre no espanhol, por exemplo, por um gênero gramatical em substantivos masculinos, femininos e neutros, mas se agrupam em formas específicas, ou seja, em classes. Há classes para homens ou para os seres animados magicamente, entre os quais se encontram também as árvores, as ferramentas, os líquidos, os animais, as localidades, as coisas abstratas etc. Se reconhece a classe de uma palavra por um som ou um grupo fonético que precede a raiz da palavra e que os gramáticos designam com o nome de prefixo, chamados de determinativos. Nos idiomas *bantú*, a raiz sem o elemento determinativo não forma palavra alguma, a raiz não pode subsistir indeterminada, pois perde toda a objetividade e realmente não aparece no uso da linguagem.

[21] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 17. (O grifo é nosso)

[22] Grupo focal, São Paulo, 08/10/09.

trabalho, optamos por falar de grupos de tradição *bantú*. Tal escolha deu-se fundamentalmente pelo fato de que quando pensamos em África, ao longo de sua história, vemos que a transmissão cultural deu-se através da tradição oral. Portanto, quando, hoje, podemos falar de grupos *bantú*, seja em que nível for, estamos nos referindo a pessoas que compartilham elementos culturais comuns que foram passados pela oralidade.

A oralidade reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas como uma forma de preservação da sabedoria dos anciãos, dos antepassados e dos ancestrais, ao mesmo tempo em que é uma forma de transmissão do patrimônio cultural de uma geração para outra dentro de determinado grupo. Pode-se entender, portanto, a oralidade como uma atitude diante da realidade, abarcando todos os aspectos da vida. A isto Hall[23] chama de ideologia, ou seja, os referencias mentais – linguagem, conceitos, categorias, conjunto de imagens do pensamento e sistemas de representação – que as diferentes classes e grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível a forma como a sociedade funciona. São formas pelas quais idéias diferentes tomam conta das mentes das pessoas e se tornam uma força material.

Assim, quando falamos de tradição dentro da história africana e, mais especificamente, dentro dos grupos *bantú*, estamos nos referindo à tradição oral. Dentro dessa tradição, a função da memória[24] é bem desenvolvida e a ligação do ser humano com a palavra é muito forte. Há um comprometimento com a palavra, uma vez que ela se apresenta como um testemunho daquilo que o ser humano é existencialmente. Pode-se dizer que: "... a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é *geradora e formadora de um tipo particular de homem*" [25]. A cultura africana "envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no

[23] Cf. Stuart HALL, *Da diáspora.*

[24] Segundo Maurice HALBWACHS, *A memória coletiva,* a memória é uma corrente de pensamento contínuo, retendo do passado o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém, não ultrapassando os limites deste grupo. A memória de uma sociedade se estende até onde atinge a memória dos grupos de que ela se compõe. A memória de um grupo não pára de se transformar e o próprio grupo está sempre mudando. Toda memória tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço. Examinando seu passado, o grupo nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo, visando perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu pensamento, possuindo uma característica própria, distinta de todos os outros grupos e que praticamente não muda. O essencial é que subsistam os traços pelos quais ele se distingue dos outros e que marcam o seu conteúdo.

[25] A. HAMPATÉ BÂ, A tradição viva, In: J. KI-ZERBO, *Metodologia e pré-história da África*, p. 199.

mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem" [26]. Dentro desse contexto, a tradição oral deve ser entendida como fato social, só sendo compreendida dentro de seu meio social, ou seja, dentro do meio no qual ela é pronunciada:

> Toda instituição social, e também todo grupo social, tem uma identidade própria que traz consigo um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição que o explica e o justifica. Por isso, toda tradição terá sua "superfície social", (...) utilizando a expressão empregada por H. Moniot. Sem superfície social, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta.[27]

A tradição, nesse sentido, é carregada por um grupo de pessoas e deve ser levado em conta o contexto social vivido. Ela pode ser mantida, transformada ou descartada. Podemos falar de representações coletivas inconscientes[28], que influenciam a sua forma de expressão e embasam a sua concepção de mundo, variando de um grupo para o outro. Dentro das tradições africanas, a palavra possui valor moral e um sentido sagrado, pois é entendida como um dom do Ser Supremo dado ao ser humano. Dentro da tradição *bantú*, ela possui um sentido fundamental.

Assim, falamos de uma tradição segura, cujos valores estão conscientes e se renovam, com elementos que se alteram e se adaptam de tal modo que desse conjunto surge uma cultura africana moderna e viável. "Se trata, pois, de um autêntico renascimento, que não se contenta com uma renovação e cópia formal de

---

[26] A. HAMPATÉ BÂ, A tradição viva, In: J. KI-ZERBO, *Metodologia e pré-história da África,* p. 183.
[27] J. VANSINA, A tradição oral e sua metodologia, In: J. KI-ZERBO, *Metodologia e pré-história da África*, p. 163.
[28] Segundo Gerhard KUBRIK, *Angolan traits in Black music, games and dances of Brazil,* alguns componentes da herança cultural podem também ser transmitidos inconscientemente entre pessoas ou, talvez, de geração para geração. Pode ocorrer que alguns traços desapareçam na superfície de uma tradição específica durante certo período histórico. Porém, em determinado momento, quando as circunstâncias são favoráveis e a necessidade se faz presente, o traço perdido é reinventado. Em alguns casos, alguma coisa ainda estava sendo transmitida o tempo todo, na qual também contém de uma forma condensada a possibilidade de uma nova manifestação do traço perdido. No tempo da escravidão e da opressão alguns traços culturais específicos foram forçados a desaparecer, mas, de fato, eles não desapareceram, eles apenas foram retraídos para uma área segura da psique humana. A transmissão é cultural, baseada na interação humana, sendo transformada em um conjunto de dinâmicas comportamentais. Desta forma, continua a ser transmitido de mães e de avós para as crianças através do trabalho, de formas não-verbais ou da consciência de um estilo de mudança. Quando um momento histórico favorável surge, o traço aparece novamente, porém, muitas vezes, com outra forma. Algumas pessoas podem inventar alguma coisa nova. A implicação disso é que no Brasil formou-se um monte de material cultural africano debaixo da superfície aparente.

um passado, sem que surja algo novo" [29]. Portanto, além do parentesco lingüístico, da etnia ou da cultura, os grupos de tradição *bantú* conservaram crenças, ritos e costumes similares, preservando-os mesmo que de maneira transformada. Atualmente ocupam a África Central, Oriental, o Sul da Etiópia e uma parte da África Oriental, correspondendo aos seguintes países: Uganda, Kênia, Tanzânia, Ruanda, Burundi, Zâmbia, Moçambique, Zimbábue, África do Sul, Angola, República do Congo, Brazzaville, Malawi, Botswana, Lesotho (África subsaariana), somando um total de cento e setenta milhões de pessoas, conforme o mapa:



Figura 3 – Mapa da África atual – político
Fonte: Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,* p. 17

Baseados em autores, principalmente, etnógrafos e historiadores, a seguir apresentaremos as idéias que foram concebidas a respeito dos grupos de tradição *bantú* e da sua religiosidade, assegurados por entrevistas e por encontros de grupo focal com africanos, que, por escolha própria, diferentemente daqueles

[29] Janheinz JAHN, *Muntu,* p. 15. (Tradução nossa)

escravizados, deixaram a África. Também contaremos com as entrevistas realizadas em Maputo.

Estamos trabalhando com a idéia de que a tradição *bantú* formou-se durante um longo período de tempo, fruto dos encontros entre diversos grupos, que passaram por processos de fusão. O fato de estas mesclas terem ocorrido em diversas áreas do continente africano aponta para a diversidade entre os próprios grupos de tradição *bantú*. Apesar dessa diversidade, podemos observar alguns princípios comuns que perpassam essa tradição, independentemente dos territórios nos quais esses grupos estão assentados.

1.2 – Eixos da tradição *bantú*

Agora, vamo-nos deter em alguns dos eixos fundamentais da tradição *bantú*, eixos que nos auxiliam na compreensão do nosso objeto de estudo – a religiosidade *bantú*. Há outros eixos que se revelam importantes, como a organização sócio-político, a estrutura de parentesco, o território, dentre outros, mas, para este trabalho, não os abordaremos diretamente, mas apenas nos momentos em que eles se ligarem diretamente ao nosso objeto.

Segundo Tempels[30], dentro da tradição *bantú,* há um dinamismo e uma espécie de vitalismo que fornecem a chave da concepção do mundo entre os povos pertencentes a ela. A noção de *força* toma o lugar da noção de *ser* e, assim, toda tradição *bantú* é orientada no sentido do aumento da força e na luta contra sua perda ou sua diminuição. A força vital é o valor supremo, na qual estão ancoradas as instituições políticas, sociais, econômicas, artísticas e religiosas.

Como o mundo é concebido como energia e não como matéria, lhe é conferido um caráter dinâmico, sendo que a energia presente em cada coisa difere por sua essência e por sua natureza, ao mesmo tempo em que uma energia única pode possuir várias manifestações. Nesse sentido, o mundo encontra-se interligado, portanto, ao se alterar determinado aspecto, todos os outros são modificados; há uma constate interpenetração. Essa energia é entendida como força vital que não se limita aos vivos, estendendo-se aos mortos e à natureza - animais e seres inanimados.

[30] Cf. TEMPELS, *Le philosophie bantu.*

Essa interpenetração presente na tradição *bantú* estreita-se em solidariedade, proveniente da vivência da união vital. Dentro da comunidade, essa participação vital é entendida como uma relação de ser e de vida de cada pessoa com seus descendentes, sua família, seus irmãos e suas irmãs da comunidade, sua ascendência e com o Ser Supremo. Também é uma relação de cada um com seu patrimônio, com tudo aquilo que contém ou produz, com tudo aquilo que cresce e vive. Por isso, toda a sociedade pode ser considerada do ponto de vista da participação vital. A vida une e faz com que haja solidariedade entre os vivos, a comunidade e os antepassados. Como todos estão relacionados na sua própria constituição, tudo e todos se influenciam mutuamente para aumentar a vida ou para debilitá-la e, até, por vezes, aniquilá-la. A pessoa está relacionada e interdependente, interagindo com todos os membros da sua comunidade.

Jan[31] trabalha com a idéia de que existem quatro conceitos fundamentais dentro da tradição *bantú*: 1) *Muntu* = homem (plural *bantu*); 2) *Kintu* = coisa (plural *bintu*); 3) *Hantu* = lugar e tempo; e 4) *Kuntu* = modalidade. Tudo aquilo que existe e a maneira como se apresenta pode estar incluso em uma dessas categorias. Fora delas, não há nada imaginável. Os entes que pertencem a essas quatro categorias são concebidos como substância, mas também como força. Como todos eles são forças, estão relacionados entre si:

> O parentesco destas forças se expressa nas próprias palavras, pois se eliminamos os determinativos, a raiz *ntu* é idêntica em todas as categorias. (...) Mas segundo nos mostra o idioma que tenha sido tomado, o *Ntu* são todos estes objetos mesmos e não aparece independentemente deles. *Ntu* é aquilo que é conjuntamente Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu. Não é que a força e a matéria venham e se unam: o que ocorre é que jamais foram separadas.[32]

O *Ntu* não expressa essas forças, mas o ser. As forças atuam constantemente e ininterruptamente, sendo que o motor que promove todas as forças da vida e da atividade é o *Nommo,* a palavra. Os conceitos de *Muntu* e homem não são iguais. *Muntu* abarca os vivos e os mortos, o ser humano, os antepassados e o Ser Supremo. *Muntu* é a força que tem inteligência, ou ainda, *Muntu* é uma essência que é força, aquela que é própria do domínio do ser humano.

---

[31] Cf. Janheinz JAHN, *Muntu.*
[32] *Ibid.,* p. 137-138. (Tradução nossa)

Kintu compreende toda a força que não pode atuar por iniciativa própria e que só pode ser ativada pelo mando de um *Muntu*, seja um ser humano, um antepassado, ou o Ser Supremo. A essa categoria pertencem os vegetais, os animais, os minerais, os instrumentos, os objetos de uso comum, que são *Bintu*, plural de *Kintu*. O espaço e o tempo ocupam a categoria *Hantu*. É a força que localiza temporal e espacialmente todo acontecimento e todo movimento, pois, como tudo é força, sempre se encontra em movimento. A pergunta por um momento temporal recebe uma resposta formada por um dado espacial. Por fim, temos a força modal *Kuntu*, que é independente das outras forças.

Ainda para Jan[33], há três palavras que significam vida: *bugingo, buzima* e *magara. Bugingo* significa a duração da vida. *Buzima* indica a união de uma sombra com um corpo, estando inserida dentro da categoria de modalidade. É um princípio que indica como chega a se produzir a vida como princípio. Este princípio diz que se uma sombra se une com um corpo surge vida, que dura enquanto a sombra e o corpo não se separam; quando se separam ocorre a morte. O surgimento de um ser humano se apresenta como um duplo processo: primeiro como a união puramente biológica da sombra e do corpo segundo o princípio *buzima,* mas se une ao corpo algo espiritual, uma força do *nommo*, pois a procriação de um ser humano é um processo físico-espiritual. O princípio que significa a união da força do *nommo* com um corpo se chama *magara:* vida. *Magara* é uma força do *kuntu*, um princípio que colabora em cada formação de um ser humano. A vida biológica (*buzima*) e a vida espiritual (*magara*) se encontram no ser humano. Nenhuma das duas pode se apresentar sozinha em uma vida humana concreta. Quando um ser humano morre também termina sua vida biológica (*buzima*) e também acaba sua vida espiritual (*magara*), mas permanece algo, aquela força vital chamada *nommo*, que formou sua personalidade. O *muzima*, no ser humano vivo, se converte em *muzimu* um ser humano sem vida. Os defuntos não vivem, mas existem.

Dentro dessa visão de mundo merece destaque alguns aspectos, que situam o ser humano dentro dessa dinâmica: a pessoa se define pelo seu nome, ela é seu nome; toda pessoa constitui um elo na cadeia de forças vitais, um elo vivo, ativo e passivo, ligada, em cima, aos elos de sua linhagem ascendente e sustentando, abaixo de si, a linhagem de sua descendência. Dar o nome a um ser humano é um

[33] Cf. Janheinz JAHN, *Muntu.*

ato que realiza o grande momento do seu aparecimento no mundo e na história. Um nome é importante, pois nele dois atos se juntam: a leitura da história que este ser (criança) percorreu desde os seus antepassados, passando pelos seus primogênitos diretos e chegando até ele próprio; e também o nome é uma profecia do futuro dessa criança. Uma criança é um passado e um presente voltados para o futuro. Esses aspectos encontram-se presentes nas falas a respeito da família:

> Os nomes, quando a pessoa nasce, a pessoa tem o nome segundo os acontecimentos que tá acontecendo naquele dia ou naquele momento. Como eu, quando eu nasci o hospital não tinha luz, mas a luz apareceu. O meu primeiro nome foi que significa luz, mas depois a minha avó mudou o nome, me chamou Muena, porque quando ela me visitou, ela falou que eu dei um sorriso para ela, então ela me chamou de Muena que significa a pessoa que ama, então a maioria dos nome que nós temos cada um tem um significado, mas se você vai ouvir atrás quando a pessoa nasce, o nome que é dado na primeira semana tem algo que fez a pessoa ter aquele nome. (...)
>
> Por isso nesse, aí dentro da nomeação você vai encontrar umas diferenças poucas, como assim, ele falou de um lado de nomear de acontecimento. A pessoa que nasce quando está chovendo vai chamar Bubua por causa do bua, da chuva. O nome dele pode ser outra na cultura dele pode ser outra, escuro como ele falou, mas também dentro disso tem o nome familiar, como no meu caso. O meu nome é Mutinda que é da família e antepassado. Aí nomeia a criança a partir dos antepassados, nomeia pra viver a família. Vocês pega o nome do bisavô, pode ser da linhagem da mãe, materna, ou linhagem paterna, do pai, então quem vai pegar o nome do pai só homem, então não se mistura. Quem vai pegar o nome da mulher, só as meninas, então, você vai achar só nome da mulher, feminino. Se a minha irmã vai ser nomeada pela linhagem dos pais, vai ter só nome da mulher, o homem vai ter só nome do homem.[34]

Vemos que a relação entre vivos e mortos está para além da questão da linhagem ou da continuidade, havendo uma relação de interação entre eles. Por isso, quando os vivos são negligentes, os mortos chamam a sua atenção, enviando doenças, provocando aborrecimentos ou se comunicando de alguma maneira. Todo ser, vivo ou morto, é entendido como força e não como uma entidade estática; em qualquer circunstância procura-se acrescentar força, evitando o grande mal que existe: diminuir força. A morte é um estado de diminuição do ser; e a realidade última das coisas é a vida ou a força vital. Como exemplo do lugar ocupado pelo ser humano, cabe citar a fala de M.:

[34] Grupo focal, São Paulo, 08/10/08.

> Esse é difícil de explicar porque eu já ouvia minha avó falando assim: oh, Mutinda, meu nome é Mutinda, eu tenho nome do meu antepassado, porque até nomear a nossa sociedade é assim, linhagem dos antepassados. Então meu nome é Mutinda, Michael Mutinda e aí minha avó falava assim: oh, meu marido, porque minha avó eu sou marido dela na cultura, aí ela falava o meu marido. O teu filho que é Mutinda agora é meu filho, ontem se manifestou, falou que amanhã você tem que fazer essa, essa.[35]

Nesse pequeno trecho, observamos alguns dos princípios colocados acima, que nos auxiliam a compreender a concepção do ser humano dentro da tradição *bantú*: a importância do nome, a participação do ser humano dentro de uma corrente vital, na força vital, como elo de intermediação, e a influência dos mortos nas ações dos vivos.

Há, portanto, segundo Lopes[36], uma personalidade *bantú* perfeitamente definida, sendo que o conceito de personalidade é composto por quatro elementos: o corpo (invólucro corporal), o princípio biológico (órgãos internos, sistemas automáticos e psicossomáticos), o princípio de vida e o espírito propriamente dito – substância imortal. O ser humano situa-se num campo dinâmico definido por três eixos principais de relacionamento, sendo que a personalidade está no ponto em que os três eixos se cruzam. Há o eixo vertical que liga a pessoa aos seus antepassados, ao Ser Supremo e às outras existências invisíveis; há o eixo horizontal, o da ordem social, que mantém a pessoa em ligação com a comunidade cultural; e há o eixo da existência própria da pessoa, da existência terrena, de ser vivente no mundo.

Para a pessoa *bantú*, a vida é a existência na comunidade, participação observada por meio da ligação com o território na vida sagrada dos antepassados e da extensão da vida deles, ao mesmo tempo em que é uma preparação de sua própria vida para que ela se perpetue nos descendentes. A concepção de vida pode ser vista de duas formas: como uma comunidade de sangue (primeiro fator decisivo); como uma comunidade de propriedade (fator concomitante que torna a vida possível):

---

[35] M., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.
[36] Cf. Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural.*

> A ordem social é atravessada de juízos morais a ponto de poder ser perturbada na falta do cumprimento de qualquer obrigação. Essa perturbação se difunde e envolve as relações do grupo com o mundo natural do qual está assim dependente. E ao contrário, quaisquer perturbações do mundo natural, em forma de calamidade como seca, pouca colheita, doença ou incidentes, podem ser atribuídos à perturbação da ordem moral e social que as crenças representam sob a forma de cólera da divindade, dos antepassados ou de maquinações perversas de bruxas ou feiticeiras.[37]

O mundo visível é habitado pelo ser humano, que nele aparece e dele desaparece por meio do nascimento e da morte, experimentando tribulações provocadas pela ação de forças ruins contra as quais buscam a proteção dos poderes voltados para o bem. Todo acontecimento bom ou ruim é explicado com referência ao mundo invisível e sua ação no mundo visível: "O objetivo de todos os movimentos é prevenir a desventura e maximizar a ventura"[38]. A tradição *bantú* é orientada pelo complexo ventura – desventura. A ordem natural das coisas é boa e desejável, envolvendo valores positivos como saúde, fecundidade, segurança e harmonia. O Ser Supremo deu vida a tudo e reina distante, mas benevolente sobre o universo e o ser humano. O espaço entre os vivos e os mortos está ocupado por antepassados e vários tipos de espíritos, portadores tanto de boas intenções quanto más. Porém, forças maléficas desviam a vida do caminho da ventura. Todo mal é provocado por essas forças, a partir de atos conscientes ou inadvertidos de determinadas pessoas.

Podemos notar que todos os seres se relacionam, sendo possível ressaltar que o ser é força e há seres pertencentes ao mundo invisível e, outros, ao mundo visível: humanos, animais, vegetais e minerais. Distinguem-se várias categorias de forças, estando entre elas a força dos espíritos dos mortos. Acima de toda força está o Ser Supremo; seguido pelos primeiros pais dos homens, os fundadores dos diferentes clãs; depois os mortos da tribo, os elos da cadeia que transmitem a força vital dos primeiros antepassados para os vivos (estão hierarquizados, conforme a maior ou a menor proximidade de parentesco dos antepassados e segundo a sua potência vital); na seqüência das forças humanas, as outras forças – animais, vegetais e minerais, hierarquizadas conforme a sua energia.

---

[37] Max GLUKMAN, *Il rituale nei rapporti sociali,* p. 46-47. (Tradução nossa)
[38] Marina de MELLO E SOUZA, *Reis negros no Brasil escravista,* p. 69.

Tal organização nos remete a uma das três grandes leis existentes dentro da tradição *bantú* – Lei da Hierarquia dos Seres ou Pirâmide Vital. Além dela, temos também a Lei do Crescimento e a Lei do Dinamismo Vital: interação e interdependência, conforme colocado por Altuna[39], e que veremos a seguir. A divisão nesses três princípios nos auxilia a organizar e a entender aquilo que foi dito até então, serve-nos como uma base na qual ancoraremos, ainda neste capítulo, a questão da religiosidade *bantú*.

1.2.1 – As três leis existentes dentro da tradição *bantú*

Há um primeiro princípio a ser colocado que é a Lei da Hierarquia dos Seres, a Pirâmide Vital. Segundo essa lei, os mundos visível e invisível estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes, sendo que a hierarquia da vida envolve os dois mundos, conforme já visto neste capítulo. No mundo invisível, no topo, está o Ser Supremo, que é fonte de vida e de todas as suas modalidades; depois os antepassados, os mais categorizados são os fundadores do gênero humano, fundadores dos grupos primitivos e de algumas famílias. Em seguida, os antigos heróis, que não estão presentes em todos os grupos *bantú*, nem parecem ser muito antigos. Em seguida, os espíritos ou os gênios, que estão localizados em lugares ou em objetos materiais, tendo uma influência poderosa sobre os seres humanos. Por fim, os demais espíritos, que podem ser benignos ou malignos, interferindo no mundo visível.

Já o mundo visível é integrado por forças pessoais e impessoais. A força pessoal é o ser humano, centro da pirâmide e único existente ativo inteligente, capaz de aumentar sua vida e de dominar as forças inferiores. Toda criação se centra na pessoa humana, sendo que todos os seres estão destinados a realizar com plenitude a pessoa humana, centro do sistema. Quanto mais próximo o homem se encontrar dos antepassados ou dos seres superiores, mais goza a plenitude vital, pois os antepassados prolongam-se nos seus descendentes. O régulo ocupa o vértice, segue-se: o chefe de tribo, a comunidade, a família, os especialistas da magia e os anciãos. As forças impessoais repartem-se por ordem hierárquica: animais, vegetais e minerais. Estes reinos são constituídos de vida e de energia,

[39] Cf. P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu.*

uma vez que são o prolongamento do seu proprietário e sua finalidade é servir ao homem, acrescentando-lhe a vitalidade com sua contribuição. Na base da pirâmide são colocados os astros e os fenômenos da natureza, que também encerram um princípio vital, que pode ser manejado pelo ser humano.



Figura 4 – Pirâmide Vital
Fonte: Arquivo Pessoal (elaboração própria)

Todas as forças estão relacionadas, exercendo interações que obedecem a leis determinadas: 1) o ser humano (vivo ou morto) pode reforçar ou diminuir outro ser humano no seu ser. A resistência contra esta ação só é conseguida por meio do reforço da própria força, recorrendo à outra influência vital; 2) a força vital humana pode influenciar diretamente seres de forças inferiores (animais, vegetais, minerais); 3) um ser racional (espírito ou ente vivo) pode influenciar um outro ser atuando sobre uma força inferior (animal, vegetal ou mineral). A resistência a esta ação também só se consegue pelo reforço da energia vital, recorrendo a outras forças; 4) para se proteger contra a perda ou a diminuição da energia vital, precisa-se recorrer às forças que possam reforçar a própria força ou aos antepassados. Para aumentar a força é necessária a execução do culto ou ritual destinado ao Ser Supremo e aos antepassados ou por intermédio da magia, que deve ser considerada como o saber a respeito da interação das forças naturais, criados pelo Ser Supremo e postos à

disposição dos seres humanos, como nota-se na entrevista realizada com uma curandeira em Maputo:

> ... nós somos formados na base tradicional, uma medicina tradicional que faz estudo de medicamentos, de raízes e de plantas, saber afinal de contas esta planta serve pra que e no meio deste estudo há um guia que nos guia, que nos conduz que são os tais espíritos, há outros que saem de fato dos espíritos, falam e têm potência de pegar o seu defunto falar consigo assim diretamente, assim como outros que não fazem isso, só trabalham na base de tradição. Assim, aqui, nesta minha palhota aqui, eu tenho espíritos que saem, falam, dizem coisas quando necessária pega o espírito daquela pessoa e fala e indica que tipo de medicamento é que deve se tratar essa pessoa.[40]

A Lei do Crescimento ou Diminuição do Dinamismo Vital afirma que a vida dos seres criados é susceptível de crescimento e de diminuição. Pode ser aumentada, diminuída ou perdida, o que depende do manejo e da apropriação de outras forças. A transformação pode gerar um novo modo de ser, já que o ser humano, com o seu dinamismo, vive aberto à interação:

> Todos os homens são capazes de reforçar ou diminuir o ser de outro homem. O mesmo podem conseguir os seres inferiores impessoais, e qualquer ser racional habitante de um dos dois mundos, se actua sobre uma força inferior que serve de meio, pode influir indirectamente em outro ser racional.[41]

Assim, cada membro da comunidade é consciente de que não vive uma vida egocentrada ou individualista, mas a vida em comunidade que se individualiza em cada novo ser. Cada grupo de parentesco é uma unidade de comunhão, uma comunidade solidária, socialmente eficaz, indestrutível e amparadora. Os vivos e os mortos e os vivos entre si são unidos verticalmente e horizontalmente pela vida, realizando uma comunhão participante na mesma realidade que os solidariza. Com os antepassados, o ser humano está ligado vitalmente através da solidariedade vertical, originária, sagrada e constante; com os membros vivos do grupo, ele está ligado pelo mesmo sangue, sendo esta ligação chamada de solidariedade horizontal:

---

[40] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.
[41] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 63.

> Para os bantu viver significa existir no seio duma comunidade (...) participar da vida sagrada – e toda a vida sagrada, - dos antepassados (...) prolongar os próprios antepassados e preparar a sua própria continuidade através dos descendentes. Há uma verdadeira continuidade através dos descendentes. Há uma verdadeira continuação da família e dos indivíduos depois da morte. Os mortos formam o elemento invisível (...) que é o mais importante. Todas as cerimônias de qualquer relevância – nascimento, casamento, morte, ritos fúnebres, investidura – são presididas pelos antepassados e a sua vontade só é postergada pela do Criador. [42]

A solidariedade vertical é a relação com os antepassados e os seus descendentes. O laço de união vital não se rompe com a morte, permanecendo indissolúvel. Não existe separação entre os vivos e os mortos, havendo uma continuidade qualitativa vital. Tal fato pode ser observado, por exemplo, na escolha do nome, como colocado na entrevista que se segue: "Por exemplo, pra escolha do nome, vamos começar, eu vou pegar aquilo primeiro, eu acho que eu posso responder, a escolha do nome eles consultavam os espíritos, eles nunca davam o nome antes de consultar"[43]. Os mundos visíveis e invisíveis se encontram em influência mútua – na participação e na interação, pois o morto continua vivendo na sua descendência. A pessoa fica aniquilada quando rompe o laço vital com os antepassados ou com os outros membros da comunidade. Compreende-se que um dos maiores atentados aos antepassados seja a renúncia à procriação:

> Por isso quando o cristianismo chegou na África, complicou tudo. O homem não pensava como pode, podia entrar na vida religiosa como eu, aliás. Até agora nem minha mãe entende. Eu sou o caçula da família. Eu poderia, eu na minha cultura significativa eu devo ficar com minha mãe, meu pai, para continuar a linhagem da família, mas eu escolhi entrar na vida religiosa onde o homem não tem descendência, minha mãe não entende, até hoje, porque esse filho perdido, um filho que até morre não pode ser enterrado na casa, porque os padres podem ter os padres o cemitério. Na África não tem assim. Quem morre é enterrado na família. Então onde enterra o padre? Lá no cemitério. Significa o que, que ele não mais pertence à família, então porque ele não quer continuar descendência da família. Então uma coisa muito forte da família. Então descendência determina quem vai ser antepassado.[44]

É interessante ressaltar que em todas as entrevistas realizadas em Maputo, o fato de um casal não ter filhos sempre é entendido como um grande mal. Como

---

[42] V. MULAGO apud Jean Bastide MUNGUELE KIYUNGU, *Dinamismo cultural bantu e religião,* p. 61.
[43] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[44] M., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.

dentro dessa tradição a escolha de não ter filhos é algo impensável, a falta de filhos para uma família é vista como uma mensagem, muitas vezes um aviso por parte dos antepassados ou ainda uma dificuldade imposta por um espírito que quer prejudicar aquela família. Apenas para relembrar, dentro da tradição *bantú,* o fim da existência de alguém está vinculado à falta de descendência. A resolução do problema normalmente se dá pela consulta aos adivinhos que executam algum procedimento específico ou orientam a família para que seja cultuado algum antepassado:

> Aí vamos ver alguém fez alguma coisa pra mim de mal, aí sei lá, eu começo a suar, brigar com o meu marido, eu começo, não consigo engravidar, sei lá, perco o meu trabalho...
>
> Isto também pode te ajudar pode apanhar a gravidez através desse medicamento, quando a pessoa conhece esse medicamento. (...)
>
> Não ter filhos?
>
> É, pode?
>
> Pode, mas não, não é bom, não é bom.
>
> Por que, que não é bom, por que, que é importante ter filhos?
>
> Isso é, quem sabe, nós africanos a nossa riqueza é ter filhos, mas lá no Brasil pode não ter filhos, não é problema, mas nós quando eu com quem vou deixar quando eu envelhecer ou eu morrer, mas quando eu tenho filho pode deixar com os meus filhos.[45]

Tal fato nos remete à Lei do Dinamismo Vital: interação e interdependência. O Ser Supremo marcou para todos os seres a lei da interação e da interdependência, do dinamismo vital como conseqüência da lei da participação. Entre os seres existe uma interação de vida, que os sustenta. Nada se move sem influir com seu movimento em outros seres: “Toda a força vital superior pode influir noutra inferior. Porque todos os seres estão ligados, a criação inteira se move num sistema de relações activas. Os seres influem uns nos outros segundo a modalidade marcada e o seu grau de energia”[46]. Pode-se afirmar que o ser humano encontra-se em relação íntima e permanente com outras forças, sendo que nenhum ser criado existe independente dos demais, vivendo de maneira receptiva e exposto a um aumento ou a uma diminuição da sua vida. Apenas o Ser Supremo não pode ser influenciado:

---

[45] O., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[46] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 61.

> A magia e a actividade religiosa não intentam outra coisa senão controlar ou desviar a inter-acção. O banto admite uma relação invisível que o rodeia. Aqui enraíza a sua religiosidade, porque se submete a esta realidade que o supera. Ali se joga a sua felicidade ou desgraça, se forja seu destino, a certeza de que a sua vida está envolta em forças misteriosas e eficazes, provoca toda a actividade mágica, os mecanismos de ataque e defesa que perturbam a harmonia sonhada e desejada pela pessoa e pela sociedade.[47]

A ordem social, a religião e a vida comunitária fundamentam-se em uma mesma corrente vital, que une, sem possibilidade de separação, os dois mundos. Cuidá-la, defendê-la e aumentá-la constitui a primeira obrigação ética individual e social. Não há evento que não possa ser explicado, interpretado, remediado ou reforçado, porque tudo sucede dentro de uma única corrente vital que não admite riscos nem lugar para aspectos que rompam o equilíbrio.

Em função da necessidade de manutenção desse equilíbrio, a morte é vista como um momento crítico, no qual uma série de cuidados devem ser tomados. A morte implica uma mudança quantitativa do ser, no que diz respeito à força vital, o que interfere nas três leis que regem a tradição *bantú:* o ser que morre passa a ocupar um novo lugar na pirâmide vital, pois se torna um espírito ou, talvez, um antepassado; como antepassado ou espírito ele tem um novo poder de interferência na vida dos seres vivos; ele pode se tornar alguém a ser cultuado, pois deixou descendentes. Logo, a morte nos interessa, pois aquele que morre pode tornar-se um antepassado, a quem se rende culto; pode tornar-se um espírito influenciando e solicitando coisas dos vivos que, muitas vezes, só podem ser resolvidas através de procedimentos específicos.

1.2.2 – A questão da morte

Há uma crença em outra vida, que é vista como a continuação e a perfeição da vida visível. Afirma-se a permanência do ser e não sua destruição. A morte é um passo fundamental e obrigatório para se alcançar um estado definitivo que o indivíduo sempre desejou: o lugar de antepassado. A morte não é considerada como o fim da vida, nem como a ruptura do ciclo vital, mas a continuação da existência sob outras formas e em outras circunstâncias. O ser humano deixa de existir como

[47] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 62.

vivente, passando a existir como espírito. Quando se morre acaba a vida biológica e a vida espiritual, porém permanece a força de vida que criou o ser. O antepassado passa a ser um existente não vivente. Os defuntos vivem em um estado vital degradado, com as forças vitais diminuídas, ao mesmo tempo em que conservam sua força vital superior e paternal, que os fortalecem. Os mortos obtiveram um conhecimento mais profundo das forças vitais e naturais e, por isso, a diminuição de sua força deve ser menos considerada do que seu pode crer em princípio.

A morte é, assim, uma mudança de estado que supõe ruptura e continuidade concomitantemente. O que permanece, fundamentalmente, é a identidade da pessoa, ancorada nos laços familiares e sociais. Ao mesmo tempo em que há continuidade surgem mudanças, já que a pessoa adquire novas características como: estar em um estado invisível e definitivo e se transformar em antepassado da sociedade adquirindo novos poderes, que permitem que atue na comunidade e se torne mediador entre o Ser Supremo e os seres humanos. Os espíritos são presentes, dotados de uma existência que dura para sempre, além de possuírem poderes sobrenaturais, capazes de influenciar a vida da sociedade e dos seres visíveis:

> A vida do além considera-se, em parte, semelhante à vida visível, existindo um série de relações entre os defuntos e os seres vivos: os defuntos precisam de comida, pelo que os vivos do mundo visível devem oferecer-lhes sacrifícios; os defuntos têm sentimentos e reagem perante os acontecimentos da vida dos homens; os defuntos são respeitados e temidos, segundo a sua importância social e o seu procedimento moral. Em geral, na sociedade macua, a morte é vista, não tanto como uma negação essencial (destruição e desaparecimento do indivíduo), mas como privação de alguns elementos existenciais.[48]

Os *bantú* vivem dependentes do mundo invisível e têm de se comportar com retidão para ganhar a companhia dos antepassados. O antepassado, mesmo morrendo, conserva sua personalidade distinta e influente, isto é, são mantidas quase todas as características humanas: "... a verdadeira morte acontece quando alguém cai no esquecimento por não ter mais ninguém, em vida, para dele se

[48] Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 208.

lembrar. Isto explica a grande importância que se dá à fecundidade e geração de filhos como forma de garantir a continuidade"[49].

Além disso, eles conhecem e estimam os valores da comunidade, fazendo parte dela, preocupando-se com ela e se relacionando com ela. Exigem a observância dos deveres dos seus descendentes. Fazem parte da comunidade humana, integrada por eles, pelos vivos e por aqueles que ainda vão nascer. Segundo umas das entrevistadas:

> Aí vai deixar pro defunto ou não?
>
> As pessoas comem, se você vai chamar toda a família, os tios virem reunir ali porque há essa cerimônia, então depois de fazer isso tudo vocês vão preparar aquela comida e vão comer. Os espíritos não vão porque já não existem certo.
>
> E se eu, por exemplo, eu não recordar os meus defuntos, os meus espíritos, o que é que vai acontecer na minha vida?
>
> Não acontece nada, só é que lá em Gaza, o lugar mesmo em Maputo quando você fica muito tempo não recordar os defuntos, quando você tem doença aqui em casa e vai consultar aos curandeiros, vão te dizer que você tem que realizar isto e mais aquilo para recordar os seus defuntos, então você tem que fazer essa cerimônia.[50]

Apesar da morte, ficam na recordação dos vivos como pessoas ativas, principalmente por reviverem na procriação, em função dos descendentes que deixaram. Portanto, o ser existente não vivente continua na sua descendência. Uma das formas do antepassado renascer é através do nome colocado em um descendente. A repetição dos nomes ocorre para que a comunhão seja mais estreita, pois a constante presença dos antepassados na vida comunitária e pessoal confirma o prolongamento da vida:

> E agora que já não está, está falecida, quando ela faleceu é a minha tia que era irmã do meu sogro, ela é que dava o nome, então consultam a esses curandeiros aí, e queremos dar o nome a essa criança aqui, não sabemos o nome que podemos dar, então consultam, depois deles darem o nome de bisavós dele que é Macache ou Cofache, então começam a dar esse nome, então esse nome não querem, os defuntos não querem esse nome, então a criança começa a chorar, então vão procurar saber ao curandeiro de que este

[49] Frei Bernardo AMARAL, *Celebração de mhamba entre os vatonga,* p. 7.
[50] O., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

> nome sempre o bebê está sempre a chorar, mas o que, que pode ser, vão consultar, então vão consultar e vão dizer que este nome que estão a dar os defuntos não querem, queriam dar o nome do, então vão trocar, vão trocar por outro nome.[51]

Os antepassados estão próximos aos vivos, mas a relação mais interativa e próxima se dá com os antepassados recentes, que são personalizados. Com o tempo, os antepassados vão desaparecendo da memória dos vivos, caso não se tornem antepassados tribais ou ancestrais, ou seja, entram em uma esfera mais coletiva:

> Estão mais distantes, então os defuntos mais conhecidos são os mais recentes, sim, os mais recentes agora os outros só se diz: “Bom, de fonte da família Tchaúque, não sei mais, não se sabe quem sabe, porque estão muito mais distantes”. Entretanto, enquanto existir família com o apelido de Tchaúque, por exemplo, todos os defuntos dessa linhagem estão considerando como vivendo naquela família, sim. Agora os outros espíritos que são considerados que vivem na floresta, vivem, são aqueles que são desconhecidos que até, bom isso já é a minha opinião, podem ser também da família, mas como já não tem ninguém que os invoca, não sei quanto, andam aí a pairar e vão vivendo nos lugares que, bom, tradicionalmente dizem que é onde vivem os espíritos que não são recordados, exatamente.[52]

Podemos perceber que há uma mudança constante na corrente vital, uma vez que alguns antepassados, quando não cultuados, acabam esquecidos. Porém, vimos também que esses antepassados acabam renascidos em seus descendentes através dos seus nomes. Com isto, queremos dizer que a corrente é constantemente alimentada pela participação vital, pois a energia é invariavelmente renovada. Os antepassados acabam por desempenhar um papel estabilizador, já que através deles é possível restabelecer a harmonia perdida e a solidariedade.

A morada dos antepassados não é precisa. Há controvérsias a respeito do local para onde vão os antepassados quando falecem. Trabalha-se com a idéia de que eles vão para uma aldeia embaixo da terra, que vivem no seu túmulo e, uma proposta intermediária, é a da permanência em um bosque sagrado, na terra ou até em lugares místicos, normalmente considerados tabus. A crença mais comum é a de que vivem nas profundezas da terra habitada pelos vivos. Vivem agrupados em

[51] O., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[52] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

aldeias. Eles ainda podem ser sepultados junto à aldeia ou a beira do caminho para que os vivos lhe rendam uma pequena homenagem. Há cemitérios em locais solitários ou em florestas. São cemitérios familiares, mas podem pertencer a um grupo. Normalmente, cada aldeia tem um cemitério comunitário:

> Onde é a morada desses espíritos?
>
> Dizem, dizem morar nas grandes florestas, nas montanhas, nos lagos e no mar ou no oceano, ia, então são os locais, mais ou menos, onde se pensam que residem os espíritos e há uma coisa que eu, também, ainda não entendi bem e procuro entender porque é muita das vezes a linhagem pode existir por cem, duzentos anos e as pessoas vão se sucedendo e, entretanto, os mais antiqüíssimos já são praticamente esquecidos.[53]

Uma boa morte[54] é aquela prevista pelos costumes, levando-se em conta vários fatores: tempo (idade avançada do indivíduo), descendência (ter muitos filhos), lugar (morrer na própria comunidade ou na própria casa), e modalidades (morrer sem sofrimento, na presença dos familiares mais próximos, não deixar questões pendentes e estar em paz com a família e com a comunidade). Uma morte ruim é aquela que acontece subitamente (com pouca idade) ou de forma violenta (assassinato, acidente), o indivíduo que morre sem descendentes, tem problemas pendentes na sociedade ou dificuldades econômicas, ocorre à noite depois de um sofrimento prolongado por doença, morre longe da comunidade ou dos familiares. Por fim, a morte de uma criança ou de um recém-nascido também é considerada uma desgraça, pois não é possível a realização de rituais fúnebres, já que eles não são vistos como cidadãos de pleno direito.

É através dos rituais fúnebres, que marcam a posição final que o indivíduo ocupa no mundo dos antepassados, que os povos *bantú* vivem a passagem

---

[53] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

[54] Vale à pena a leitura do interessante trabalho de Cláudia RODRIGUES, *Nas fronteiras do além,* que discute, a partir de testamentos, as modificações pelas quais passou o significado da morte. Discute a construção social da morte no Rio de Janeiro, bem como identifica as práticas e as expressões do catolicismo diante da morte. O que se nota é que no século XVIII e início do XIX havia uma preocupação constante com a boa morte no Rio de Janeiro, comportamento que atravessava todas as classes sociais. Tal fato ocorreu pelo processo de controle das atitudes dos fiéis pela Igreja Católica. Esse processo se deu mediante dois fatos: 1) a substituição da gerência doméstica e familiar do culto aos mortos; e 2) a elaboração da liturgia dos mortos, tendo o clero como o interlocutor entre vivos e mortos. Segundo *Ibid.,* p. 53: "A morte demanda um aprendizado para que o fiel morra bem. Nada melhor para isso do que morrer duas vezes, morrendo antes da morte. O que significa que o fiel deveria morrer em vida, meditando sobre a morte, não deixando esse compromisso para o momento final".

definitiva do estado visível para um estado invisível. Só se morre verdadeiramente quando se realizam os ritos segundo a tradição e a comunidade tem certeza de que o morto foi recebido pela comunidade dos antepassados. A sociedade condiciona a honra dos antepassados ao comportamento ético. As oferendas são feitas para que o morto possa se apropriar da sua essência, com o seu princípio animador. São formas de se entrar em contato com eles, de estabelecer uma corrente vital entre eles e os vivos. As famílias é que organizam e realizam os ritos funerários e o culto dos mortos.

Segundo Ribeiro[55], falando a respeito dos ritos fúnebres entre o povo changana, ele os descreve da seguinte maneira: quando uma pessoa está para morrer, ela chama os parentes; filhos, irmãos, netos e outros que deseje. Despede-se e diz tudo o que tem para dizer. Quando o indivíduo morre, sua morte é anunciada a todos os parentes, que vão chegando. É despido e lavado. A seguir, embrulham-no em um cobertor e atam-no. Fica assim como um fardo muito curto. Fazem a cova, que é orientada no sentido nascente – poente. Aberta a cova, cavam do lado direito de quem olha para o nascente, uma espécie de gaveta grande, onde o morto é depositado, de cabeça voltada para o poente. Tapam essa gaveta com esteiras, peles ou até com capim entrançado e só depois aterram a cova principal. A terra não deve tocar o defunto. No caso de morte da mulher, o marido ou a sogra fazem esta parte do ritual. As irmãs, os filhos e os netos do morto saem da propriedade. A mulher deve pegar o defunto e enterrá-lo. Ela faz da capulana uma espécie de calças e pega o cadáver sozinha. Se não puder, arrasta-o. Batem-lhe, se ela não pode com o marido. Chegando à cova, a mulher desce lá no fundo e deposita o morto. É ela que põe as peles ou as esteiras de maneira a fechar a espécie de gavetão e recebe a terra para segurar tudo. Terminada a função sai do buraco e se aterra a cova. Terminado esse trabalho põem-se sementes de abóbora, milho e outros vegetais, que depois germinam e cobrem a sepultura. Entregam à mulher os utensílios que o defunto utilizava e ela os quebra em cima da sepultura. Só então começam as lamentações. Voltam todos à povoação. Chegam também os que durante o enterro se retiraram para o mato. Lavam as mãos e narram tudo o que se passou com esta morte. Revelam a última vontade do falecido, o que ele deseja que se faça. Despedem-se e cada um vai para a sua casa. Ficam apenas os

[55] Cf. P. Armando RIBEIRO, *Antropologia.*

parentes na povoação. Pegam água e todos os presentes bebem. É então que se acende o lume e se cozinha, pois desde que aconteceu a morte até a sepultura do defunto, apagou-se o lume, não se pegou água, não se comeu, nem se bebeu.

É bastante interessante que uma de nossas entrevistadas mostrou uma preocupação constante com o momento de sua morte. Sua preocupação era poder dizer à família, especialmente, aos filhos aquilo que desejava e, com isto, obter as coisas que necessita à hora de sua morte, tendo, portanto uma boa morte. Vejamos o relato:

> Entendi, a senhora pensa quando for a vez da senhora.
>
> Sim, sim, sim, terei mesmo tempo de avisar os meus filhos?
>
> E o que a senhora acha?
>
> Num sei, vou lutar pra isso, sempre quando recordo do meu pai, recordo dessas palavras, não me saí nada, não me saí.
>
> Mas a senhora acha que teve tempo de fazer essa porta para que ele pudesse entrar?
>
> Sim, sim ele, ele, ele que estava a ver, ele que estava a ver as coisas no seu íntimo que afinal de contas me faltam muitos dias para eu morrer, a ponto de dizer isso, e nesse dia pediu, foi quando me chamou, para eu pedir um professor, porque era pra eu chamar um padre aqui que ele queria se confessar e foi no sábado o padre e confessou e não falou mais porque estávamos a espera de um meu irmão que estava em Kilimaro e ele queria ver o neto e despedir do irmão, do filho, mas quando o filho chegou nem conseguiu já falar com o filho, só levantou a mão e no dia seguinte...
>
> Faleceu.
>
> Ele faleceu. Por isso pergunto-me sempre: - será que eu também terei assim mesmo, terei tempo mesmo de ver os meus filhos que é assim, assim, assim?[56]

O que sabemos, portanto, é que aquele que tem uma boa morte pode se tornar um antepassado, mas também é importante que ele se comunique de alguma maneira, já que uma de suas funções é intermediar a relação entre os seres humanos e o Ser Supremo[57]. Vamos, a seguir, compreender os dois grandes eixos

[56] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

[57] Vemos que a importância da morte se preservou no Brasil durante a escravidão. Nas irmandades religiosas, o cuidado com os mortos assumia uma grande importância, havendo um esmero na preparação, na realização dos rituais fúnebres. Quando alguém morria, os irmãos eram mobilizados e deviam acompanhar o corpo até a sepultura e participar das missas e orações realizadas por sua alma. Muitos africanos ingressavam nas irmandades religiosas para garantir uma boa morte, pois alguns cativos quando morriam eram deixados, abandonados nas ruas, estradas ou praias, ou, ainda, eram sepultados em valas comuns. O que podemos afirmar em se tratando do significado da morte

da religiosidade *bantú:* o Ser Supremo e os antepassados, bem como entender a importância do culto aos antepassados dentro da tradição *bantú*.

1.3 – Os grandes eixos da religiosidade *bantú*

A religiosidade *bantú* pode ser entendida como algo que se encontra presente nas instituições sociais[58]. Dentro dessa lógica, não há distinção entre profano e sagrado[59], secular e religioso. Pode-se falar de uma religiosidade que não necessita de um espaço determinado para o culto, sendo o culto de caráter familiar, exercido dentro da localidade, uma vez que ela está inserida no cotidiano, contando com uma visão espiritualista da existência e da convivência entre o mundo visível e o mundo invisível:

---

para os povos bantos, era que os ritos fúnebres feitos de qualquer maneira, significavam não dar o passo mais importante da existência, ou seja, tornar-se um antepassado. Dessa forma, é possível supor que a preocupação com a morte está para além do simples ritual fúnebre. Vemos também que os meios podem ser modificados, mas aquilo que é central dentro de determinada cultura acaba por permanecer de maneira ressignificada. É também interessante notar que os cortejos fúnebres feitos pelos africanos eram pautados pela alegria e pela festa, uma vez que o sentido da morte para os grupos bantos era diferente do sentido ocidental. Cf. Carlos Eduardo de Araújo MOREIRA; Carlos Eugênio Líbânio SOARES; Flávio dos Santos GOMES; Juliana Barreto FARIAS, *Cidades negras.*

[58] A organização da sociedade era feita a partir da fidelidade ao chefe e das relações de parentesco. O chefe da família, cercado de seus dependentes e seus agregados, era o núcleo básico de organização na África. Todos ficavam unidos pela autoridade de um dos membros do grupo, geralmente um dos indivíduos mais velhos, e que tinha dado mostras de sua capacidade de liderança, de fazer justiça e de manter a harmonia na vida do grupo. Um conselho ajudava o chefe a governar, sendo que os responsáveis pelos assuntos sobrenaturais gozavam de grande importância. As lideranças nas sociedades também eram sustentadas em grande parte pelo sobrenatural. Depois de reconhecidos como líderes pelo grupo, eles precisavam ser confirmados pelos sacerdotes, que consultavam as entidades sobrenaturais e através de ritos apropriados, os chefes eram confirmados e se tornavam os mais importantes intermediários entre elas e os membros da comunidade. Pode-se dizer que a religião era um elemento central em todas as sociedades africanas, presente no exercício do poder, na aplicação das normas de convivência do grupo e na garantia da harmonia e do bem-estar da comunidade.

[59] Quando falamos a respeito da diferenciação entre sagrado e profano, estamos recorrendo a DURKHEIM que apresenta como exemplo de coisas sagradas: crenças, mitos, lendas. O conteúdo do sagrado comporta tudo aquilo que ele associou tradicionalmente com religião, considerando que o conteúdo de profano consiste em tudo aquilo que não é sagrado, aquelas coisas que ele tradicionalmente não associou com religião. A oposição entre sagrado e profano pode ser considerada como uma mera coisa, como a luz pressupõe o escuro, então, o sagrado implica o profano, elas não podem ser estudadas separadamente. Para ele, há uma oposição entre o sagrado e profano: o mundo do sagrado mantém uma relação antagônica com o mundo do profano. O sagrado e o profano são concebidos como coisas separadas, como dois mundos que não tem nada em comum, mas que mantém, dentro de uma dimensão temporal, relações compensatórias. Segundo DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa,* p. 65: “Uma religião é um sistema unificado de crenças e práticas sobre as coisas sagradas (isto é, sobre coisas que estão separadas e proibidas), tais crenças e práticas unem todos aqueles que aderem a elas dentro de uma única comunidade moral chamada Igreja”. Vários autores divergem das idéias propostas por DURKHEIM, mas não podemos esquecer que ele marca uma geração de pesquisadores.

> São, são esses também, estão também, estão inclusos porque o que acontece é que quando há uma epidemia de fome, de, sei lá, pragas, de bicharadas que dizimam as culturas e outras coisas faziam-se cerimônias e a localidade que está em volta, por exemplo, daquele lago reuni todos os líderes tradicionais, matando-se os animais que vai se sacrificar ali e bebidas tradicionais, invocam-se aqui os espíritos todos e pedem que intercedam por aquela população toda junto aos *xi'kwembu* para ver se essa praga desaparece e se é falta de chuva,cai a chuva, se é fome desaparece etc. etc. etc. e muito das vezes, tradicionalmente, em algumas regiões do interior acontecia isso assim.[60]

Portanto, as orientações da vida são dadas pelo contato com o mundo invisível e com os espíritos que lá existem. As coisas são explicadas e resolvidas a partir desse contato, ou seja, girando em torno da relação entre mundo visível e invisível:

> A orientação de como agir diante de várias situações da vida era traçada valendo-se do além, dos antepassados, dos ancestrais, dos heróis fundadores, dos deuses, dos espíritos e da grande variedade de seres sobrenaturais que habitavam dimensões com as quais era possível fazer contato sob certas condições específicas[61].

Uma vez que, para os *bantú*, a vida é vista de uma maneira sistêmica, na qual todas as coisas estão interligadas, existindo uma interdependência entre os dois mundos, a vivência da religiosidade possui uma posição central dentro desta tradição, pois, através dela, é possível que se estabeleça o contato com o mundo invisível e com os antepassados, ao mesmo tempo em que é através de cultos ou de procedimentos específicos que se resolvem problemas práticos:

> ... um intermediário aos *xi'kwembu* a pedir, exatamente, que chovesse porque a população estava a morrer de fome. Olha o que eu saiba é que de fato às quinze horas eles saíram dali cada um em debandada porque já havia trovoada, chuva em todo canto, é verdade, então, bom, eu vi por Deus os *xi'kwembu* também atendem a forma daqueles que ignorantemente não conhecem outra forma de adorar, mas aquela manifestação acho que foi, foi, exatamente, aceita porque o que eles pediam aconteceu, sabe, então deduzi foi uma das cerimônias que eu assisti, que vi diretamente, os *xi'kwembu* na sua força podem, exatamente, persuadir o povo...[62]

---

[60] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.
[61] Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,* p. 45.
[62] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

Podemos afirmar, então, que o mundo invisível se entrelaça com o visível e o penetra por completo. A experiência religiosa é uma vivência permanente. Os dois mundos realizam-se comunitariamente, porque são solidários e hierarquizados. A religiosidade *bantú* é, assim, um conjunto cultual de idéias, sentimentos e ritos claramente definidos. Segundo Altuna:

> A Religião Tradicional está enriquecida com as crenças e manifestações necessárias para ser considerada como autêntica religião: noção clara de Deus, do cosmos e da natureza, da finalidade e destino do homem; com um sistema de representações e uma ética derivada das crenças, que cuida da realização do homem e da estruturação da sociedade segundo um plano previsto e com finalidade clara; com um conjunto de ritos-culto (liturgia) por meio dos quais o homem e a comunidade exteriorizam e celebram suas crenças; e com uma fé actuante ou sensibilidade-espiritualismo que vivenciam esse corpo doutrinal e cúltico, dão sentido à existência da pessoa e harmonizam e dão coesão à sociedade. [63]

A religiosidade *bantú* é a expressão de uma ordem e de uma harmonia entre os seres humanos e as coisas, dos seres humanos entre si e das coisas entre elas. Os grupos de tradição *bantú* temem que a harmonia se perturbe e se desorganize, porque a totalidade dos seres funciona interligada, mas permanentemente ameaçada pela interação desviada. Nasce, assim, a magia, como forma de resolução das constantes perturbações sociais e familiares, que são geradas pela desarmonia. O *bantú* só pode realizar a sua existência em relação com o aquilo que é religioso. A religião dá forma, condiciona e vivifica as instituições e as manifestações familiares, sociais e políticas:

> Há um movimento vertical de Nyambe (Deus) para o Muntu (Homem), em seguida um movimento horizontal do Muntu para os outros homens: Bantu. O equilíbrio de forças é, acima de tudo, espiritual, depois físico, seguidamente social e, por fim, cósmico e universal. Eis porque a determinação religiosa através do social resulta compensação de uma verdadeira função sócio-genética da religião. Todos os seres, segundo os bantu, têm o Ser Supremo por origem. Recebem d'Ele vida e movimento. (...) É no encalço da religião que convém considerar a antropologia bantu. Ela é nambeista: isto é, religiosa. [64]

---

[63] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 370-371.
[64] FOUGEYROLLAS apud Jean Bastide MUNGUELE KIYUNGU, *Dinamismo cultural bantu e religião,* p. 58-59.

Dentro da vivência religiosa existe uma finalidade exclusivamente pragmática, já que os *bantú* procuram conseguir uma vida com bens materiais, fecundidade, saúde, colheita abundante e tranqüilidade no modo de vida. Porém, essa aquisição só é obtida mediante a participação comunitária. A vida participada, a solidariedade vertical e horizontal e a desejada harmonia da interação fundamentam e polarizam a religiosidade. O que está conforme tais princípios é reto e bom, o que está em oposição é desonesto e mau. Todo ato, comportamento, atitude e hábito humano que atentem contra a força vital, o crescimento e a preeminência do ser humano é mau. É boa toda ação que reforça, restabelece ou respeita o dinamismo vital. As coisas se resumem nas relações do mundo visível com o invisível e nas relações interpessoais e comunitárias. Tudo acontece porque o dinamismo vital foi bem canalizado, desviado ou desvirtuado, sendo que a estagnação dá-se pelo contrário. O *bantú* espera viver em plenitude, livre de desgraças, em paz e em harmonia comunitárias e conviver, depois da morte, com os antepassados. Segundo Peixe:

> Uma intuição natural diz-lhe que a ordem social é regulada pelo bem e que a sua existência só pode ser ameaçada por entes sobrenaturais. Há entes sobrenaturais neste mundo e entes sobrenaturais no mundo do Além. Aqueles são os agentes do mal e do ódio; estes são os do bem. Assim, quando estes lhe fazem algum mal, não é por prazer, mas porque estão aborrecidos ou têm alguma pretensão, donde se infere que a existência humana só pelos agentes do mal pode ser ameaçada. Os entes sobrenaturais do Além apenas temporàriamente ameaçam a integridade física, porque neles não tem lugar o ódio, o mal ou a vingança. Não é a eles que se pede a chuva, a saúde e as subsistências? Eles tudo fazem quando se lhes pede, se lhes sacrifica e se lhes canta. O que querem os *psi-kwêmbo* dos antepassados? – Satisfação, alegria e paz. O que pedem os *psi-kwêmbu* dos *va-ngúni*? – Curar os que sofrem. É o reagir do *instinto de preservação*. [65]

Portanto, quando falamos em religiosidade *bantú*, religiosidade inserida no cotidiano, podemos observar dois eixos fundamentais que regem as vivências religiosas das pessoas pertencentes a essa tradição, uma vez que são elas que permitem o contato do ser humano, que se encontra no mundo visível, com as entidades, no mundo invisível.

Um dos eixos é a crença em um Ser Supremo, que possui diferentes nomes:

---

[65] Júlio dos Santos. PEIXE, Ligeiros apontamentos sobre a curandice espírita entre o povo *ba-tswa, Boletim da Sociedade de estudos de Moçambique*, p. 23.

> Religião africana é assim: nós cremos, que eu falo, nós africanos assim, nós cremos que o ser sublime é dono e criador de tudo. O ser sublime é um, único. Aí talvez alguns entram em crise, nós ouvimos que o africano é politeísta, porque o branco escreveu, ou colocou assim, o africano é politeísta. Não, é monoteísta, só que quando o africano coloca os nomes de deuses são diferentes e aí o branco entendeu que vai no lugar dele no Congo, Deus é assim, chama assim, vai no Quênia, Deus chama assim e aí confundiu tudo para o branco e aí resolveu falar que o africano é politeísta, monoteísta. Cremos que Deus é único, só que esse Deus se manifesta em diferentes lugares, se manifesta em diferentes situações e esse Deus tem nomes de acordo de diferentes manifestações que ele tem. Por exemplo, quando a gente tem bênção, boa vida, bem aventurado tem nome de Deus. Quando a gente tá indo mal na vida tem outro nome de Deus. Mas o único Deus que falamos. Quando falamos sobre fertilidade tem nome de Deus, quando falamos sobre fertilidade tem nome de Deus, mas um único Deus, só que os nomes que mudam. [66]

O outro eixo é a questão dos antepassados ou defuntos[67]:

> Começou com os ancestrais que não podemos contar, nós sabemos histórias, mas criamos está o que somos e as coisas estará nos antepassados, que são os, na linguagem popular chamamos de vivos mortos, não sei como é que vai ser porque parece contradição – vivo e morto - mas na igreja chamam divindade, parece uma contradição, mas cremos que são mortos como, porque não existe no corporal, mas são vivos porque sempre influenciam a nossa vida, a família, ou na ajuda ou no outro lado da vida. Esses são os antepassados. Quem é antepassado? Antepassado para nós africanos um homem que viveu uma vida de conduta moral. Morreu uma morte normal em velhice e viveu as condições ou as celebrações tradicionais na sociedade. Esse antepassado. E aí exclui que jovem que morreu sem descendência, exclui que mulher, a menina, exclui que homem que não viveu uma vida de conduta moral, exclui que homem que morreu uma morte condenada como suicídio, se afogou ou uma coisa séria suicídio já falei. Ou foi morto porque era malandro ou tomou veneno, aí exclui todos esses. E quem vai ficar? Esse homem de conduta moral, morreu uma morte normal, feliz e tinha descendência.[68]

O que se nota é que os *bantú* têm uma grande capacidade de absorver, de assimilar, de digerir e de sincretizar com outras religiões, fazendo isso com certa facilidade. De qualquer forma, a religião tradicional sempre se mantém como base e como fundamento das mudanças, fato observado durante o encontro de diferentes povos durante os deslocamentos ocorridos, visto neste capítulo, como também nos

---

[66] M., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.
[67] Cf. Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos.*
[68] M., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.

novos encontros que veremos nos capítulos posteriores. O que se nota é que o dado religioso, transformado ou não, permanece como um eixo fundamental. Veremos, a seguir, cada um destes eixos separadamente.

1.3.1 - O Ser Supremo

Dentro da tradição *bantú,* há uma crença em um Ser Supremo único, mas que possui uma variedade de nomes e de matizes em seus atributos e em sua soberania. Essa crença polariza concepções religiosas do *bantú* e dá origem à sua visão de mundo. O Ser Supremo ocupa o vértice da pirâmide vital, como já vimos, presidindo a ordem do mundo. O ser humano é dependente do Ser Supremo. O que nos permite falar em uma crença em um único Deus:

> Mas ele não foi criado por ninguém?
>
> Não, não foi criado por ninguém, eles têm esse princípio que não foi criado por ninguém, ele é que criou os outros assim, eles entendem isso, ele é que criou os outros, os *xi'kwembu* foram criados por ele que são pessoas que passaram deste mundo etc. e ele é que criou os outros que criou o mundo, por isso em termos de classificação da religião tradicional é de fato, bom, pode-se considerar monoteísta, sim, porque esses *xi'kwembu* que não são considerados aqueles que são poderosos, são considerados intermediários, sim, porque mesmo nas cerimônias, essas que, não sei quanto, não se implora o poder deles, eles são venerados, são invocados como intermediários a este *Xi'kwembu*.[69]

O Ser Supremo pode ser entendido como uma potência e uma força, que se encontra acima dos antepassados e dos ancestrais que os seres humanos conhecem e podem chamar pelo nome. "É uma potencia que actua e se manifesta por várias maneiras. (...) é considerada como inteiramente impessoal"[70]. O Ser Supremo não é uma pessoa, não é um ídolo material e não é como os espíritos.

Para os *bantú*, segundo Lopes[71], o Ser Supremo é a causa primeira e última de todas as coisas, não existindo a possibilidade de manipulá-Lo. Por outro lado, o ser humano é o melhor reflexo do Ser Supremo, entre todos os seres, por sua participação vital. Os seres criados podem definir-se pelo atuar e ser atuado. O ser

[69] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.
[70] Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* p. 393.
[71] Cf. Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural*.

humano, como os demais seres, representa um dinamismo vital, contingente, causado, mantido e desenvolvido pela influência criadora do Ser Supremo. Pode ser chamado de *Nzambi*, *Kalunga*, *Suou*, *Huku*, *Sugu*; o nome expressa a concepção que se tem do Ser Supremo em função dos atributos que lhe são próprios. É a totalidade da vida, a força e a inteligência, superando tudo em todos, por isso não é representado de nenhuma forma em parte alguma.

Portanto, o Ser Supremo é o que mantém o mundo unido: é o centro do universo e conserva a ordem e o dinamismo de todo cosmos. É tão importante que vive longe dos seres humanos. Porém, o aparente distanciamento do Ser Supremo é uma forma de realçar a sua transcendência. Por outro lado, ele se faz imanente, manifestando-se através de fenômenos da natureza, uma vez que se encontra próximo dos seres humanos e intervém diretamente ou por mediações na vida das pessoas e da sociedade: "... está continuamente presente na sua vida como causa da existência, garantia da sua força vital e força de união entre os membros da sociedade"[72]. Em função disso, não há uma reverência ao Ser Supremo com um culto oficial, público e institucionalizado, apenas em situações limites se faz um culto familiar ou comunitário: "Não existem templos, altares, oferendas e sacrifícios públicos, festas, sacerdócio; nem precisam de lugares, momentos fixos ou tempos dedicados ao culto a adoração a Deus"[73]. Como é o dono e o senhor da vida e de todas as coisas do universo, ele não precisa de nada que venha dos seres humanos, como, por exemplo, oferendas materiais. Se lhe prestassem culto oficial, ele seria igualado aos antepassados, o que seria rebaixá-lo. Adoram o Ser Supremo, reconhecendo-o como fonte de benefícios que exigem agradecimento.

Se por um lado não há um culto oficial, por outro, as pessoas se voltam ao Ser Supremo e o adoram sempre que surgem necessidades, assim qualquer espaço e qualquer tempo pode ser um instante de oração. Ao mesmo tempo em que o Ser Supremo vive separado e distanciado do ser humano, também é próximo e familiar, no sentido de que a todo o momento e em qualquer lugar o ser humano pode se comunicar com ele. O culto privado, individual, interior e espiritual é muito freqüente, de caráter íntimo. É um culto íntimo. Porém, quando o ser humano se refere a ele deve-se manter uma atitude submissa, paciente, respeitosa e distanciada. A oração

[72] Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 234.
[73] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p.

individual não precisa de intermediários, pois brota espontaneamente, de maneira pessoal e confiante:

> Os Bantos, (...) crêem num Deus Supremo e o respeitam, mas não o cultuam e só se dirigem a Ele em casos de extremo desespero. E isto porque entendem que o melhor modo de lhe render culto é venerando seus grandes mortos, ou seja, os espíritos dos ancestrais.[74]

Vemos que dentro da tradição *bantú,* o Ser Supremo, os espíritos e o ser humano são entendidos como dialéticos, já que são percebidos tanto o bem, quanto o mal, o certo e o errado, a proximidade e a distância. Não queremos dizer com isso que o Ser Supremo é ruim, por exemplo, mas apenas ressaltar a idéia de que dentro dessa tradição há a existência de polaridades e essas polaridades podem existir ao mesmo tempo em um mesmo ser.

Os antepassados servem de intermediários entre o ser humano e a comunidade com o dinamismo vital e o Ser Supremo. Nesse sentido, o intermediário ocupa um lugar de destaque e sempre se faz necessário, já que a principal forma de comunicação dos seres vivos com o Ser Supremo ocorre através de intermediários. O espírito do morto pode falar, depois da morte, com o Ser Supremo, razão pela qual se desenvolveu um culto aos antepassados, que veremos a seguir.

1.3.2 - Os antepassados

Vimos que os defuntos, os espíritos e os antepassados interferem continuamente na vida dos seres vivos, mantendo uma relação de interdependência. Observamos também que a morte possibilita a alguém tornar-se um antepassado. Assim, quando falamos de antepassados, estamos nos referindo a alguém que viveu no mundo visível, teve uma existência histórica, mas que se encontra na condição de falecido ou de morto. A morte gera, nesse ser, uma profunda transformação, principalmente na questão da força vital, que diminui, configurando-se em uma nova maneira de existir. O antepassado vive no mundo invisível, mas continua membro da comunidade e do grupo familiar a que pertencia durante a vida, presença que é notada na sua participação na corrente vital, com a perseverança do seu existir

[74] Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural,* p. 164.

mediante o nome ou mediante a sua interferência positiva ou negativa na vida dos vivos. Conforme fala do grupo focal:

> ... para nós os antepassados são muito importantes, porque se acontece algo na família que não é bom, as pessoas vão falar: os nossos antepassados não são felizes, não estão felizes, então nós temos de fazer algo para fazermos ficar os antepassados felizes, não estão felizes. Por isso o bisavô meu me falou quando faleceu, o meu avô tinha que ir entregar a comida no túmulo dele, todos os dias durante almoço, porque aconteceu um problema na família e eles falaram que meu avô tinha conflito com pai, o pai dele, e ele tinha que resolver, então ficou um ano inteiro, cada dia entregava comida lá no túmulo. Então, para nós, os antepassados, eles estão lá para nos guardar.(...)
>
> Para nós, apesar da morte, eles continuam vivendo conosco, entre nós e por isso quando nós enterramos, não enterramos longe, lá dentro da casa mesmo. Como ele tava falando o avó dele entregava comida para ele, porque ele já morreu sim, mas ela continua vivendo conosco.[75]

O fato dos antepassados desempenharem a função de intermediários entre o Ser Supremo e os seres humanos faz com que tenham poderes extraordinários, mas limitados, pois dependem da união com a força vital e com o Ser Supremo para exercê-los. De qualquer forma, são superiores aos seres humanos, capazes de intervir com eficácia em assuntos que eles não conseguem enfrentar:

> Os antepassados são chamados de intermediários ou intercessores e como disseram eles são do mundo invisível, então a gente não tem acesso logo aos antepassados. E, por exemplo, Deus na minha cultura *bantú* é nome diferente deles, chama Zambiupungu. Zambiupungu é o nome de Deus na cultura *bantú*, do Congo. O nome de Deus quer dizer que ele é poderoso, ele tem a força, então *bantú* não pode ter acesso logo nele, mas ele tem que se relacionar com os antepassados. Por isso para entender bem como se relacionar com os antepassados, você tem de passar por rito no culto. Você tem um problema na família, você tem a morte prematura jovem, a gente não acredita nisso, então você tem que passar no rito, tem que passar no culto para pedir os antepassados para intercessão, como se diz, ver para você, porque são eles que a gente tem como acesso, porque é todo poderoso e a gente não chega logo para os antepassados, por isso na linguagem cristã, como ele acabou de dizer, são os santos e aonde estão os santos, os nosso santos são os antepassados, por isso para ter o acesso neles temos que passar através dos ritos, através do culto.[76]

[75] Grupo focal, São Paulo, 08/10/08.
[76] IDEM, São Paulo, 08/10/08.

O culto aos antepassados é freqüente e constante, já que eles são intermediários entre o Ser Supremo e os seres humanos, intercedendo em favor dos vivos. Fazem uma ponte entre o mundo visível e invisível, sendo importante mantê-los próximos[77]. A diferença dos *bantú* para outros grupos africanos estaria na importância que eles atribuem aos antepassados: "De fato, parece que em todas as religiões bantas os espíritos dos ancestrais são os intermediários entre a divindade suprema e o homem. Assim, são eles que levam as oferendas dos fiéis e intercedem em seu favor junto a *Nzambi*, *Suku*, *Kalunga*"[78].

Como vimos, o Ser Supremo é colocado no vértice das forças, como espírito criador, dotado de poder por si mesmo, sendo o ser humano um elemento participante de sua força. Os antepassados estariam situados entre ambos. Há divergência de nomenclatura por parte de alguns autores se o culto dentro da tradição *bantú* é voltado aos antepassados ou aos ancestrais. Na experiência que tivemos em Maputo, salvo poucas pessoas, aqueles que morrem são chamados de defuntos, sendo que poucos falaram em antepassados, um termo utilizado mais pelos acadêmicos. O fato é que o culto se dirige aos parentes próximos mortos, por isto, defuntos. É também interessante tomarmos a diferenciação feita por um de nossos entrevistados a respeito do que são ancestrais e antepassados:

> O segundo mundo só para mencionar, depois eu vou falar, mais disso do mundo dos ancestrais ou antepassados que quando vão falar sobre as religiões africanas, tudo, tudo,tudo que a gente fala sobre as religiões africanas, circula neste mundo de antepassados ou ancestrais. Na linguagem inglês que eu falo, o mundo antepassado e ancestrais é diferente, na linguagem português não sei se tem diferença, parece a mesma coisa. Na minha linguagem é diferente. Quando se fala ancestrais quero colocar os que já morreram e ainda, quase você, não tem memória deles então chamamos os fundadores da clã, os fundadores da sociedade que você nem pode contar sobre eles porque não tem nada de história deles. Isso é na língua inglesa ou na minha língua oficial materna,quando se fala assim. Quando se fala sobre antepassados, aí você já coloca os pais e os pais dos vovôs, os vovôs e aí ainda tem conta. [79]

[77] Podemos pensar nos orixás e nos guias na umbanda que são ressignificados e fazem a mediação com Deus. Na umbanda também não se cultua Deus. A construção de um templo amplo e definitivo, público, expõe o dinamismo vital – religioso próprio do grupo ao conhecimento e à interferência mágica de estranhos e de inimigos. Cabe lembrar que grande parte dos terreiros de umbanda é montada dentro da casa das pessoas, muitas vezes, aproximando-se de um culto familiar ou doméstico.

[78] Nei LOPES, *Bantos, malês e identidade cultural,* p. 163.

[79] M., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.

Como vimos, para os *bantú*, todo o ser humano que morreu torna-se um espírito. Alguns deles podem ocupar a categoria de antepassados. Para que isso ocorra é necessário levar-se em conta a conduta do indivíduo em vida, bem como a forma como ele morreu. Segundo P.[80], também é necessário que esse antepassado se manifeste em alguém. Essa manifestação se dá por possessão, quando o antepassado envia uma mensagem. A voz é da pessoa e o tipo de relação que estabelece com os outros é a relação que estabelecia quando estava viva. Assim, dentro da tradição bantú, falamos de antepassados que mantêm uma relação visceral com a família:

> E, por exemplo, senhora Celeste, como é que, a gente tá falando dos defuntos, dos meus defuntos, os espíritos dos defuntos, eles sempre são meus?
>
> São, são, são, são.
>
> Existem defuntos que serão, por exemplo, vamos imaginar que eu e a senhora nascemos no mesmo local, no mesmo sítio, a gente vai ter espíritos ou defuntos que são comuns a mim e a senhora?
>
> Não, não, não, nós não somos da mesma família.
>
> Isso sempre?
>
> Sim, eu, eu quando rezo, quando falo, recordo os meus defuntos, não é, e a esses meus defuntos que eu qualquer coisa de mau que me façam é a eles que posso pedir para me apoiar, então não vou pedir aos defuntos do vizinho meu se nem conheço, como é que vou pedir.[81]

Entre os *bantú* a onipresença dos antepassados é total. Eles não só continuam a fazer parte da comunidade dos vivos, como evidenciam a sua importância. Os mortos, ao passarem pela agonia individual da morte, adquiriram um conhecimento mais profundo do mistério e do processo de participação vital do universo. O antepassado é importante porque deixa uma herança espiritual sobre o mundo visível, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo da sua existência e, por isso, é venerado. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades. Por

[80] P., entrevista concedida à autora, anotação em caderno de campo, Maputo, 13/07/09.
[81] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

força de sua herança espiritual, o antepassado assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo quanto sua coesão no espaço[82]:

> José Tchaúque também conhecido por Ninbembe.
>
> Ninbembe.
>
> Ninbembe, esse nome é, como eu posso dizer, é dum, dum avô ou um ancião.
>
> Esse nome do senhor é do avô do senhor?
>
> Sim, sim e até por não ser o meu próprio avô, mas o avô do meu pai que eles querem perpetuar exatamente esses nomes, sim, e então, e se estiver vivo muito bem, se ele já é falecido é o, é o defunto é protetor da minha pessoa, pode ser até o meu anjo da guarda, sim.
>
> Então deixa eu entender. O senhor teria um defunto que é o avô do seu pai, no caso do senhor, que protege o senhor o tempo todo?
>
> O tempo todo.
>
> Ele tá aqui com o senhor?
>
> Tá aqui comigo, até a minha morte.[83]

Podemos supor que os antepassados têm uma natureza paradoxal; ao mesmo tempo em que possuem atributos da divindade, já que entram no domínio do infinito, fora de um tempo e de um espaço determinado; são onipresentes, pois estão presentes em toda parte; são oniscientes, pois sabem o que fazem os seus descendentes; são onipotentes, tendo domínio sobre as coisas da vida dos seus descendentes. Por outro lado, não passam de seres viventes, pois não são entendidos como seres transcendentes, não são temidos, apesar de respeitados, e as preces que lhes são dirigidas são compostas por elementos de proximidade e de intimidade, pois, muitas vezes, os seres humanos entendem que os antepassados

[82] Segundo Robert SLENES, *Na senzala, uma flor,* havia pressupostos culturais sobre família e linhagem comuns a sociedades da África Central. No que diz respeito ao parentesco, é possível afirmar que o conceito básico de linhagem é mais importante, enquanto princípio cultural mais profundo, do que a maneira específica de defini-lo. Era provável que se mudasse a maneira de definir a linhagem, como matrilinear, patrilinear ou bilateral, mas que mantivesse a linhagem como um princípio organizador da sociedade. Os africanos trazidos ao Sudeste do Brasil, mesmo separados de suas sociedades de origem, tenderiam a organizar suas vidas, de acordo com o esquema da família – linhagem. Buscando condições para manter grupos estáveis no tempo, há a hipótese de que eles se empenharam na formação de novas famílias conjugais, famílias extensas e grupos de parentesco ancorados no tempo. As raízes africanas não eram localizadas num lugar, mas em um grupo de parentesco, nos ancestrais, numa posição genealógica. Os africanos levam seus antepassados consigo quando mudam de lugar, não importando onde esses antepassados estejam enterrados.

[83] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

se encontram no mesmo nível que eles e, apesar de terem poderes divinos, não possuem autoridade moral, sendo espíritos ruins em certas situações:

> *Xi'kwembu chacales*, eles na verdade são os feiticeiros, eles foram feiticeiros quando em vida?
>
> Não, os *xi'kwembu*, entre eles, há aqueles que, até porque há uma, os *xi'kwembu* considerados bons são, como que nós chamamos em português chama-se os defuntos, sim, os defuntos, os familiares que não têm nada a provocar maldade, mas há *swikwembus* que de fato são ao serviço do demônio que não tem nada a ver com a sua familiaridade podem provocar perdas, enfim, acidentes, outros males, está a ver, então esses aí os *chacanas* são chamados *ianquales*.
>
> Como é que é?
>
> São chamados ianquales, defuntos *ianquales*. *Ianquales*, esses são os mortos que exatamente servem de nossos defensores.
>
> Que seriam os defuntos, os antepassados?
>
> Defuntos, antepassados, exatamente, ia, então este *ianquale* é exatamente o nome tradicional que se dá a cada indivíduo. Cada indivíduo tem o seu *ianquale*.[84]

Os antepassados não se mostram aos vivos sob a forma humana. Revelam-se sob formas de animais; nos sonhos, isto é, quando um indivíduo sonha com um antepassado, há uma consulta a um oráculo adivinhatório para saber exatamente o que ele quer[85]; ou ainda, por meio da possessão ou do estado de transe, aspecto que veremos logo a seguir. Por fim, eles também se mostram através de oráculos adivinhatórios, já que, por meio destes, julga-se conhecer o pensamento e o desejo dos antepassados. Segundo o grupo focal, as formas de comunicação dos antepassados...

---

[84] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

[85] Segundo M., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08: "Aí tem outras manifestações de cotidiana dos antepassados que abre-se no sono. Esse é difícil de explicar porque eu já ouvia minha avó falando assim: oh, Mutinda, meu nome é Mutinda, eu tenho nome do meu antepassado, porque até nomear a nossa sociedade é assim, linhagem dos antepassados. Então meu nome é Mutinda, Michael Mutinda e aí minha avó falava assim: oh, meu marido porque, minha avó eu sou marido dela na cultura, aí ela falava o meu marido. O teu filho que é Mutinda agora é meu filho, ontem se manifestou, falou que amanhã você tem que fazer essa, essa. Essa foi ontem no sonho, como que explico, não sei. O que aconteceu no sonho eu não sei como explicar, mas eu vou fazer sim. Porque ela me disse: o antepassado falou para fazer essa, essa e essa e aí se não fazer, aí onde complica a coisas, porque ela fica chateada, talvez ela começa a fazer manifestações que você não entendo, aí pode ser de ficar doente ou pelo menos se você tem gado, começa a ver o gado morrendo ou magoado... Aí fala assim: nossa o que aconteceu e aí ela vai falar: te falei, te falei. O teu filho me disse: temos que fazer esse, esse, esse porque acreditamos que todo gado que temos, todas essas coisas são bênçãos dos antepassados então temos que partilhar com eles".

> São várias. Primeiro você conta com os sonhos. Aparece nos sonhos vamos nos encontrar, então é uma de comunicação. Também os desastres que começa a acontecer na família. Por exemplo: morte prematura, pessoa que fica doente não tem cura, então são meios que eles se comunicam com os antepassados. Vocês têm que ver como saber.
>
> Tem um dado, aquele que tem muito apelo dos animais. Ah, teve um caso, meu antepassado não cria boi, mas, como chama ovelha e cabras. O que você vai perceber naquela semana, você vai tirar as cabras, saem do curral para saída, você vai encontrar diferente da saída da outra semana e como também o deles, você vai tirar desse, sempre tem um lado que sai, aí nessa semana você vai encontrar diferente de saída deles. Sai, desperta não vai comer não vão nem tomar água fica assim, tudo fica assim, porque ele tinha esse apelo de cabra e criava muito. Aí já vai na comunicação dentro desse ou através da cabra. O que você vai fazer vai fazer um culto e sacrifício e aí acaba. (...)
>
> E o que mais toca o corpo para nós, toca mais na comunicação. Como o antepassado vai acordar assim, vai dizer assim: hoje meu olho, como chama assim, piscar o olho é assim, esse já é um sinal de comunicação.
>
> Alguma coisa que acontece no meu corpo que não funcione direito...
>
> Já é uma comunicação. Ele pode acontecer assim não, geralmente os velhos têm dor nesse ombro. Eu acordei com dor nesse ombro, já é uma comunicação da família. Aí ele vai dizer assim, vai falando assim, como vou escutar, a mulher da nossa família contam isso, entendeu é uma desgraça, entendeu, quer dizer que alguém da nossa família ta doente, entendeu. A comunicação do corpo é mesmo muito forte, muito, muito forte, aí o pai pode aparecer assim agora, não tem hoje, acho que não. Tem vezes que eu tinha, não tava bem.
>
> A azia não é só a azia, tem outro sentido?
>
> Tem outro sentido, a comunicação do corpo. Eles falam assim, às vezes, na mesma família talvez o comunico, como aí, eu sou jovem, mas talvez me comunico mesmo, mas porque se hoje minha mãe morre ou meu pai não pode ser mesmo com vocês. O corpo comunica e como, aí onde a gente entra com o mundo dos espíritos, comunica, não vai ser mesmo coisa. Aí vou acordar pra ver se tou com dor muscular, me sentindo mal assim, até na saída posso cair, quer dizer, posso vir a atropelar, quer dizer é comunicação do mundo do espírito que uma coisa pode ser na minha família e aí quando eles, aí vai acontecer entendeu, ai então a comunicação do corpo e acontecimentos com os antepassados é muito, muito forte.[86]

Saber o que querem os antepassados é de extrema importância, pois dessa vontade depende a existência da aldeia e da comunidade e o bem-estar de cada um, já que é "a força espiritual mais poderosa que age sobre a vida do homem. Daí, a necessidade de os tornarmos propícios por meio de preces e sacrifícios"[87]. A saúde, a fecundidade, a prosperidade, a sorte, a felicidade, a benção e a maldição dos vivos dependem da benevolência dos seus antepassados. Os mortos são os

[86] Grupo focal, São Paulo, 08/10/08.
[87] Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* p. 350.

guardiões e protetores dos familiares vivos. Não há nada de bom ou de mal que aconteça na vida dos vivos que não esteja ligado, direta ou indiretamente, com a vontade dos defuntos da família. Se o feiticeiro entra e perturba a vida e a saúde da família, é porque as sentinelas familiares, os antepassados do clã não estão contentes e deixaram de proteger a casa, permitindo a entrada do inimigo. Por sua vez, os antepassados dependem dos seus familiares para se alimentarem e continuarem vivos. Estabelece-se uma relação constante entre vivos e mortos. O auge dessa relação se dá durante o culto aos antepassados, aspecto da tradição que veremos em seguida. Buscaremos não só entender os significados de aspectos do culto, como também faremos uma descrição do ritual baseada em fontes bibliográficas.

1.3.2.1 - O culto aos antepassados[88]

Este culto ocorre nas principais fases do ciclo vital: nascimento, iniciação, casamento, doença e morte; nos ciclos da natureza; e em determinados momentos importantes da vida social, por exemplo, inauguração de uma nova aldeia ou a eleição de um novo chefe. Além disso, há situações especiais na vida da pessoa, quando ela é aconselhada a realizar do culto: doença, desgraça, ajuda na resolução de uma grave necessidade ou antes de uma viagem importante. Também é feito quando os antepassados pedem o sacrifício, através de sonhos, de fenômenos místicos ou de algum acontecimento significativo.

Na clareza da interdependência entre vivos e mortos que se acha a fonte de motivações para a celebração da *mhamba* – o culto aos antepassados. A iniciativa de celebrar os parentes cabe sempre aos antepassados. São eles que pedem e

[88] Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* caracteriza o culto os antepassados dos tongas. Levando em consideração que o texto foi escrito no início do século XX, o autor nos dá pistas interessantes para a compreensão da umbanda. Das características levantadas por ele, podemos observar que algumas delas ainda se mantêm presentes na umbanda, enquanto outras são modificadas na gênese desta religião, aspectos que trabalharemos mais adiante. De qualquer forma, as características levantadas por ele foram: 1) religião espiritualista, uma vez que os espíritos são objetos de culto; 2) religião animista, pois há numerosas categorias de espíritos e deuses, sendo eles, muitas vezes, utilizados para a obtenção de algo (uso da magia); 3) religião particularista da família, porque cada família tem os seus deuses particulares; 4) religião social, já que tende a salvaguardar e reforçar a hierarquia; religião não-sacerdotal, já que não há uma classe sacerdotal fortemente estabelecida; 5) religião amoral, pois a mesma possui pouca relação com a conduta moral do indivíduo; 6) religião eudemonista, pois as cerimônias religiosas visam benefícios materiais relativos à vida terrestre; 7) religião afilosófica, já que não busca responder aos grandes problemas que dizem respeito à origem e ao fim do mundo, bem como ao problema da existência humana; 8) religião ritualística.

exigem que se celebre a *mhamba*. Muitas vezes, os antepassados se servem da linguagem do sofrimento: doenças persistentes nas famílias do clã e falta de sorte. As pessoas afetadas por esses sinais consultam o adivinho para interpretar o verdadeiro sentido e significado de tais sinais. É revelado que um antepassado está insatisfeito, ou seja, tem fome, sente-se esquecido e abandonado, fora do convívio familiar e pede comida. O resultado é comunicado ao chefe familiar que toma as medidas necessárias para a celebração.

Não há um sacerdócio institucionalizado. Os chefes dos grupos familiares assumem as funções sacerdotais. O clã é a base da organização social. Por clã entende-se um conjunto de famílias descendentes de um antepassado comum. Cada grupo de família tem o seu altar de culto familiar. Segundo P.[89], a família tem sempre um altar em casa, que, normalmente, fica embaixo de uma árvore. Essa árvore sempre tem que estar dentro do terreno da família, no caso dos antepassados, que, muitas vezes, podem escolher o local. Se for um altar que tem que ser feito para um espírito que é maligno para aquela família e, muitas vezes, cobra uma dívida, deve ficar fora da propriedade.

Vemos que o culto aos antepassados possui uma ligação com o território, no sentido de que apenas os altares destinados aos antepassados da família ficam dentro da propriedade. Outros espíritos que devem ser cultuados, mas não pertençam à família, têm seu altar fora da propriedade. Portanto, quando falamos de antepassados, falamos de um culto essencialmente familiar, que envolve todos os membros do clã e é dirigido especificamente aos antepassados da família ampla. Esse ato solene reúne toda a família, vivos e mortos, e constitui a forma mais importante e característica do sacrifício e de culto religioso tradicional:

> Os vários nomes por que é conhecida esta celebração revelam a grande riqueza de sentidos e significados que estão na base deste culto: “Gulila Vafi” (lembrar = ‘chorar’ os defuntos); “Gualakanya va nya gufa” (recordar os que morreram); “Guninga guhodza vafi” (dar comida aos defuntos).[90]

Portanto, o culto aos antepassados pode ser considerado uma oferenda direta aos antepassados e, indireta, ao Ser Supremo. “O sentido disto é, segundo me

[89] P., entrevista concedida à autora, anotação em caderno de campo, Maputo, 13/07/09.
[90] Frei Bernardo AMARAL, *Celebração de mhamba entre os vatonga,* p. 6.

parece, considerar-se Deus tão poderoso e misterioso e o homem tão miserável e necessitado que, sendo tão grande a distância entre os dois, é necessária a mediação dos antepassados"[91]. Através dele, o ser humano entra em contato direto e de maneira privilegiada com aquilo que dá consistência, unidade e garantia ao próprio ser, a força vital, por meio da mediação necessária dos antepassados.

As finalidades do culto aos antepassados são variadas. É um sacrifício pela memória dos antepassados e uma celebração em honra dos espíritos. No fundo um sacrifício de relação, que assegura a continuidade da corrente vital, mantendo a união entre os seres do universo, tanto visíveis quanto invisíveis:

> Por isso, à celebração do sacrifício propriamente dito, ao pé da árvore sagrada (dimensão vertical da comunhão), segue-se sempre uma refeição comunitária (dimensão horizontal da comunhão) em casa da família que ofereceu o sacrifício ou em casa do chefe da povoação, se o sacrifício é de toda a comunidade.[92]

É também um sacrifício de pedidos, uma vez que tem como objetivo interceder pelas necessidades dos seres humanos, no sentido de pedir algo bastante concreto. É um sacrifício de satisfação, já que mantém a harmonia e o equilíbrio entre os seres invisíveis e visíveis, satisfazendo-se, através das oferendas, os desejos ocultos ou manifestados dos seres invisíveis. É um sacrifício de agradecimento, no sentido de agradecer os benefícios recebidos.

> Eles podiam dentro de uma casa escolher o recinto, podia ser aqui mesmo dentro da floresta.
>
> Mas o recinto sempre é uma árvore?
>
> E uma árvore sim senhora é ali, então é ali onde se dão bebidas, fizeram muitas coisas, iam pôr ali e comunicar aos defuntos o que nós estamos a fazer, estamos a recordar, enquanto que agora vamos à Igreja, então eles iam ali naquela árvore, dizer aos defuntos o que nós estamos a fazer aí, a missa pra vocês, venham todos e ajudem-nos e se não chove façam com que chove, ali. Por exemplo, quando era tempo de canhiúma, uma bebida que nós bebíamos aqui, canhiúma, essa bebida sempre quando aparece, porque não aparece anualmente, não é, então primeiro iam pôr ali naquela árvore ali.

[91] Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 265.
[92] *Ibid.,* p. 266.

> Desde já estamos na época do canhiúma, davam a eles, isso faziam ao culto.[93]

As oferendas[94] têm o intuito de influenciar os antepassados e os seres humanos, como forma dos segundos obterem o favor e o auxílio dos primeiros. Nessas oferendas podem ser ofertados alimentos, principalmente os animais e os produtos agrícolas; bebidas alcoólicas, fumos e vestuários, que são objetos úteis à existência humana e que são dados aos antepassados; além de objetos mágicos ou mágicos-religiosos que não são dados, mas apenas empregados no ato ritual. No caso de sacrifício, mesmo a vítima sendo oferecida aos antepassados, ela também é compartilhada por todo grupo:

> O que acontece: meu pai tem que falar com os chefes das sociedades, porque nós, sempre que meu pai que tem de fazer culto não tem os chefes das sociedades que vão fazer culto de antepassados, porque é um rito da sociedade, não são da família, tem parte da família, mais da sociedade. Aí chama tudo, aí organiza tudo e eles vão no lugar santo onde eu faço esse culto. O que fazem as mulheres levam comida, comida na mão, aqui tem uma comida que faz mingau, então eles levam, pode levar polenta, leite para oferecer. Os homens, o que leva animal para sacrificar. Essa sacrifício no culto não termina a vida de animal, não conceito de matar, partilhar o que temos de Deus. Partilhamos com que, os nossos antepassados, porque partilha e com Deus, partilhamos e comemos. Aí quando chega lá tem ritual que começa, a das asas, as mulheres não entra dentro daquela lugar santa, dentro, são dos homens selecionados, não todo mundo também, onde se faz esse sacrifício. O outro mundo fica em redor, assim. [95]

Os antepassados não pedem realmente objetos concretos. A oferenda serve como uma prova de que eles não foram esquecidos e que os seres humanos cumprem os seus deveres com eles. Pode-se entender que a oferenda é uma forma dos seres humanos estabelecerem uma ligação com os antepassados, que estão presentes em suas vidas:

---

[93] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

[94] Segundo Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* as oferendas, entre os tongas, podem ser classificadas em: 1) oferendas individuais, familiares e nacionais; 2) oferendas simples e sacramentais; 3) oferendas com efusão de sangue, quando não há a morte da vitima; 4) oferendas regulares, que ocorrem em datas que estão ligadas à vida da família ou do clã, entendidas como eventos especiais.

[95] M., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.

> Não vai apanhar tudo, tudo, tudo porque eu também como viver cá em Maputo, mas quando a pessoa quer fazer alguma cerimônia tradicional, às vezes, vai a um curandeiro tem aqueles ossos que utilizavam e vai fazer consulta então os espíritos começam a falar aí, por exemplo, quero lembrar o meu pai, aí vai sair o espírito do meu pai ali e começar a falar, a me explicar: eu quero que essa missa que você quer fazer, tem que fazer assim, assim, assim ou quer que eu compro cabrito ou compro galinha pra matar aquilo ali para fazer a recordação da morte do meu pai.
>
> Mas, por exemplo, essa recordação a senhora vai fazer quando isso é todo o ano?
>
> Não, escolho eu mesmo, escolho eu mesmo.
>
> Aí, por exemplo, eu pego e aí eu vou fazer isso?
>
> Sim, pelo menos tem que conversar com a família toda, reunir, depois de reunir dizer que: ah, acontece isso e eu queria recordar os meus defuntos, então é isso, então se concordar vão começar a juntar as coisas para começar, por exemplo, comprar animais aí, outras coisas que é preciso.[96]

Com o culto aos antepassados pretende-se satisfazer as necessidades mais amplas da sociedade. Neste culto é oferecido aos antepassados da família e da comunidade um sacrifício[97], já que são considerados vivos e com poderes sobre-humanos. O sacrifício tem como intuito estabelecer a comunhão entre os membros da família e da sociedade com os antepassados e com o Ser Supremo, promover a circulação de vida e fortalecer as energias, ou seja, a força vital. O sacrifício sempre implica uma consagração, isto é, um objeto passa do domínio comum, profano ao

[96] O., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

[97] O sacrifício é um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. Antes da cerimônia, nenhum dos agentes ou dos instrumentos tem caráter religioso no grau que convém. A primeira fase do sacrifício tem como função atribuir-lhes esse caráter: eles são profanos e é preciso que mudem de estado. São necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado. Isto é a entrada no sacrifício. O sacrificante não precisa ser divinizado, mas ele precisa se tornar sagrado. Segundo Marcel MAUSS, p. 29: "Todas essas purificações, lustrações e consagrações preparam o profano para o ato sagrado, eliminando de seu corpo os vícios da laicidade, retirando-o da vida comum e introduzindo-o passo a passo no mundo sagrado dos deuses". É necessário que haja uma confiança inabalável no resultado automático do sacrifício, trata-se de um ato religioso com um pensamento religioso – a atitude interna deve corresponder à atitude externa. O sacrifício exige uma crença, que implica em fé. A aproximação do sagrado e do profano se processa gradativamente na vítima. Com a aniquilação efetua-se o ato essencial do sacrifício. A vítima separa-se definitivamente do mundo profano, fica consagrada e sacrificada. Ela renasce sagrada. Uma forma de realizar a comunicação é entregar ao sacrificante uma parte da vítima para consumi-la. Ele assimila as características do todo ao comer uma parte. Os ritos fazem com que a continuidade entre sagrado e profano seja estabelecida. A vítima é o intermediário pelo qual a corrente se estabelece. Graças a ela, todos os seres que participam do sacrifício se unem. Para que a vítima possa ser utilizada pelos seres humanos, é preciso que as entidades tenham recebido sua parte. Essa parte é portadora de uma santidade que o profano, apesar das consagrações prévias que o elevaram além da sua natureza ordinária e normal, não pode tocá-la sem perigo. Os efeitos úteis do sacrifício foram produzidos, mas o grupo de pessoas e de coisas que se formou em torno da vítima é preciso se dissolver lentamente. Como foram os ritos que criaram o grupo, somente os ritos podem recolocar em liberdade os elementos que o formaram.

domínio religioso – ele é consagrado. Porém, as consagrações não são todas da mesma natureza:

> Nessas condições, deve-se chamar “sacrifício” toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela, é destruída, embora o costume pareça reservar o termo apenas à designação dos sacrifícios sangrentos. (...) Chegamos então à seguinte fórmula: *o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa*. [98]

Dentro do culto aos antepassados, o sacrifício, seja na sua forma animal, seja como oferenda, assume um lugar central no ritual. Através dele manifesta-se o caráter familiar e comunitário do rito, bem como do entendimento do mundo *bantú*. O sacrifício é dividido entre antepassados e seres humanos, quando aceito, uma vez que, dele, os antepassados retiram a força vital, enquanto que o invólucro, a parte material propriamente dita, é deixado para os seres humanos, que o consomem e o celebram em uma refeição ritual. Através do sacrifício entra-se em comunhão com o outro mundo, havendo um intercâmbio entre mundo visível e invisível. Aquilo que é sacrificado ou ofertado transmite força vital e restabelece a harmonia que, por qualquer motivo se desvirtuou ou se quebrou entre os dois mundos, restaurando a ordem. Quando o sacrifício é oferecido por uma família, todos os membros devem participar; no caso de uma comunidade, a mesma coisa:

> Então o mundo como que faz, tem culto dos antepassados e culto varia região da região, mas sempre a ritual quase a mesma coisa, porque inclui sacrifício dos animais, aqui no candomblé tem, acho, ele inclui comida que dá, inclui bebida que dá, inclui palavras que se fala, inclui música e dança que é muito forte na África tem que mexer o corpo bem e aí inclui orações que não são programadas assim, não são de lei, mas de chamar o nome e os antepassados. (...) O que acontece, meu pai tem que falar com os chefes das sociedades, porque nós sempre, que meu pai que tem de fazer culto não tem os chefes das sociedades que vão fazer culto de antepassados, porque é um rito da sociedade, não são da família, tem parte da família, mais da sociedade. Aí chama tudo, aí organiza tudo e eles vão na lugar santo onde eu faço esse culto, o que fazem as mulheres levam comida, comida na mão, aqui tem uma comida que faz mingau, então eles levam, pode levar polenta, leite para oferecer. Os homens, o que leva animal para sacrificar. Essa sacrifício no culto não termina a vida de animal, não conceito de matar, partilhar o que

[98] Marcel MAUSS; Henri HUBERT, *Sobre o sacrifício,* p. 18-19.

> temos de Deus. Partilhamos com que, os nossos antepassados, porque partilha e com Deus, partilhamos e comemos. [99]

As preces, por sua vez, têm um caráter eminentemente cerimonial, no sentido de que são desprovidas do elemento pessoal, tendo como objetivo falar aos antepassados. Não são executadas, necessariamente, em uma atitude de compenetração, há uma série de acontecimentos, tais como: risos, danças, cantos e conversas. Não existe um receio dos antepassados, pois há certa relação de proximidade e de intimidade com eles.[100]

Apresentaremos, agora, a descrição de um culto aos antepassados[101] entre o povo *vatonga,* grupo que se encontra em Moçambique. Como já dissemos, não foi

---

[99] M., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 28/05/08.

[100] É interessante notar que esta intimidade e proximidade com os antepassados não são observadas apenas na cultura africana, mas notamos também na cultura portuguesa, na qual os indivíduos mantém este tipo de relação com os santos. Já no Brasil, dentro da umbanda, esta relação é vivenciada junto aos guias.

[101] Colocamos em nota outra descrição de culto aos antepassados, mais sucinta, mas que não conta com sacrifício animal na sua celebração. Segundo Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e sua cultura,* o lugar mais adequado para esta celebração é fora da povoação, no bosque, ao pé de uma árvore de sacrifício; um lugar recolhido, silencioso e em contato com a natureza. Em volta da árvore cria-se um pequeno ambiente, utilizando-se determinada erva*.,* entre os macuas, para o culto, se limpa esse espaço, tirando toda folhagem e sujeira. Em torno da árvore coloca-se um pano branco para indicar que ela é sagrada, sendo este o altar sagrado. É oferecida farinha de mapira ou, na falta desta, farinha de milho. Como matérias secundárias, são oferecidas bebidas de milho fermentado, uma bebida doce de milho por fermentar e aguardente. Outros produtos também podem ser ofertados: tabaco, arroz em casca, panos e adornos femininos (pulseiras, anéis, braceletes). São proibidos qualquer espécie de animal e alguns alimentos: mandioca seca, frutas e qualquer outro tipo de farinha. A cerimônia ritual é composta de algumas fases que descreveremos a seguir, ainda baseado em MARTINEZ. A **preparação** ocorre na véspera da realização do sacrifício, quando um grupo de anciãos da família ou da comunidade limpa o lugar, arrancado a erva em volta da árvore e varrendo o chão. Atam um pano branco em volta do tronco da árvore, com aproximadamente um metro, e fazem buracos no chão para a colocação do sacrifício. As anciãs preparam a farinha, a bebida e outras possíveis ofertas. O chefe da família ou da comunidade avisa todos que estejam interessados em participar. A noite anterior é passada em vigília de preparação. A **reunião dos participantes** se dá, de madrugada, na casa do chefe da família ou da comunidade, dirigindo-se em procissão para o lugar escolhido. À frente do grupo vão as anciãs, com a rainha, levando nos recipientes adequados, a farinha, a bebida e outras oferendas. Atrás deste grupo vêem o chefe da comunidade, o chefe da família, os anciões e os demais interessados. São excluídos os não-iniciados e os estrangeiros. **A oferta e a oração** ocorrem no lugar escolhido previamente para o sacrifício, quando todos se sentam no chão, em semicírculo, em volta da árvore sagrada, ficando as mulheres de um lado e os homens do outro. Na frente de todos ficam as anciãs com as oferendas e o encarregado de orientar a oração principal. As anciãs dirigem-se à árvore sagrada, depositam as oferendas e voltam para os seus lugares. O presidente da celebração pega um pouco de farinha, joga-a pouco a pouco no chão, enquanto recita a oração principal. A **resposta da assembléia** ocorre quando todos respondem com um leve bater de palmas e, aqueles que desejam, podem fazer invocações e pedidos aos antepassados, que também são respondidas por palmas pela assembléia.
Por fim, há **o regresso à aldeia.** Todos voltam para a refeição comunitária, sinal de comunhão entre os membros da comunidade. Comem e bebem comidas e bebidas tradicionais, sendo que esta refeição continua durante a tarde e não deve faltar comida para ninguém. Em seguida, organiza-se a

possível a realização de trabalho etnográfico no que se refere a esse ritual e, portanto utilizaremos a descrição feita por Amaral[102].

Antes de se iniciar a preparação da celebração, é formada uma comissão que consulta pelo menos dois adivinhos para se certificar que se trata verdadeiramente de um pedido dos antepassados. Sendo confirmado o pedido, o adivinho revela também o tipo de sacrifício que os antepassados pedem. A preparação remota do sacrifício consiste em recolher as contribuições dos familiares e realizar os ritos de purificação dos mesmos, os ritos de purificação dos mortos e os ritos de integração dos recém-falecidos no convívio dos antepassados.

A promessa de celebração feita aos antepassados só ocorre depois que houve um consenso entre todo o conselho dos pais do clã. O sacerdote vai apresentar-se na árvore dos antepassados com um pouco de água e farinha de milho, comunicando aos defuntos que os seus pedidos foram atendidos pelos seus filhos e toda a família está empenhada na preparação de tudo quanto é necessário para a celebração da grande festa. Pede-se aos antepassados que ajudem e abençoem os esforços de todos para que tudo corra da melhor forma possível. Chegando à arvore, ele se ajoelha, bebe um pouco da água misturada com farinha e borrifa no chão, dizendo uma oração. Feito isto são convocados os pais do clã para a apresentação de todo o material comprado e, juntos, decidirem a semana e o dia concreto da *mhamba*. Faz-se uma convocação assinalando o dia de concentração de todos e o programa de celebrações.

No reencontro e na reconciliação da família, os familiares de longe chegam e começam a limpar as ruínas dos seus antepassados, onde permanecem durante os dias da celebração. É como se reconstruíssem miticamente as povoações primitivas. As pessoas são chamadas pelos nomes que invocam os antepassados:

> Os defuntos, agora nos seus descendentes, voltam a acender o mesmo fogo, a habitar as mesmas casas e a percorrer os mesmos caminhos de outros tempos. Entretanto, parentes e familiares que não se conheciam, visitam-se; às novas gerações são feitas apresentações, e se explicam as linhagens genealógicas e as ligações de parentesco e de familiaridades que unem os diversos membros do clã. Assim se vai criando, naquelas pessoas vindas de

---

dança, acompanhada do som de tambores, num ambiente de festa e unidade social. A celebração estende-se até a madrugada.

[102] Cf. Frei Bernardo AMARAL, *Celebração de mhamba entre os vatonga.*

> diferentes lugares, com diferentes preocupações e mal se conhecendo, uma verdadeira consciência de unidade e de pertença a uma origem comum.[103]

A celebração dos parentes aparece como uma ocasião de reencontro do clã, quando vivos e mortos celebram a unidade da família para comemorarem a origem e o passado comum e para renovarem as suas esperanças. Durante esses dias, há gestos de reconciliação e de perdão mútuo entre aqueles que estão brigados. Podemos afirmar que é uma cerimônia de pacificação e de harmonia familiar. Isso pode ser feito espontaneamente ou através de um rito:

> As zangas e desavenças entre os vivos provocam divisões também entre os defuntos, dado que os vivos têm os nomes dos mortos "Nyaline". O nyaline falecido serve como que de anjo protector do seu xará vivo. Se dois irmãos brigam, põem em conflito também os seus "nyaline" (...) A mhamba não pode ocorrer bem se houver uma pessoa zangada.[104]

Quanto às normas para a realização da *mhamba*, temos: fazer abstinência sexual, a partir daquele dia até o fim da *mhamba*, evitar toda e qualquer forma de tensão, conflito ou zanga especialmente durante os dias em que a família está reunida, e não chamar os curandeiros durante o período das celebrações. A seguir é preparada uma bebida – *waputo* – que é feita de milho pelo sacerdote e sua esposa. O rito conjugal da família sacerdotal dá início às celebrações e marca o começo da abstinência total da atividade conjugal das famílias do clã. O rito conjugal no fim das celebrações restitui às famílias o vigor da fecundidade e marca o reinício da vida conjugal normal.

A celebração propriamente dita começa no dia anterior ao da imolação das vítimas, com o convite solene feito pelo sacerdote aos defuntos. De manhã cedo, ele se dirige para o lugar onde ocorrerá a celebração, tomando consigo farinha de milho e água. Ajoelha-se junto à árvore escolhida e faz a oração, convidando a todos, sem exceção, para a grande festa da família. Nesse mesmo dia, ao cair da noite, todos se reúnem na casa do pai do clã. Levam-se os animais a serem sacrificados e outros utensílios para o lugar do sacrifício. Tudo é colocado debaixo da árvore dos antepassados. De joelhos, o sacerdote faz a apresentação de todo material trazido e

---

[103] Frei Bernardo AMARAL, *Celebração de mhamba entre os vatonga,* p. 11.
[104] *Ibid.,* p. 12.

dos filhos do clã reunidos. Todos, pessoas e animais, devem passar a noite junto aos seus antepassados, para serem assumidos e abençoados por eles. Durante a madrugada, começa a preparação da gamela sacrificial.

Todos os produtos trazidos devem ser depositados na gamela do sacrifício. Todos têm que depositar a matéria do sacrifício, começando sempre pela menor casa e terminando com a casa do sacerdote. Coloca-se milho, mapira, amendoim, tabaco, waputo, aguardente etc. Essa gamela é sagrada e contém a comida que os antepassados pediram em sacrifício. Mais tarde será completada com as partes dos animais imolados.

Imediatamente inicia-se a imolação das vítimas. Apanha-se um carvão apagado, que pode simbolizar o fogo dos antepassados, mastiga-o e com o produto obtido unta-se a faca ou a azagaia que serão utilizados na imolação do cabrito e a vara que matará as aves. O instrumento purificado é entregue aos irmãos concelebrantes, como sempre começando pelo mais novo. Cada um faz um gesto de picar o animal, tocando-se apenas com o instrumento e passa-o ao seguinte. Depois de todos, o sacerdote pega o instrumento e sangra o animal, acompanhado do ato da oração. O mesmo é feito com as aves:

> Enquanto isto, a assembléia está em absoluto silêncio de temor e oração, a observar atentamente se os animais “morrem bem”. Dependendo do modo como as aves caem e morrem, assim se sabe se o sacrifício foi ou não aceito pelos antepassados. Também se acredita que se o sacrifício não tiver sido bem orientado, neste momento da imolação, juntamente com a vítima, pode morrer alguém da família.[105]

No fim das imolações, se todos os animais caírem bem ou morrerem bem, a tia grande, uma anciã, solta um grito de júbilo, anunciando que tudo está correndo bem. Corta-se a barriga do cabrito e retira-se um pouco da erva fermentada para por na gamela das oferendas sagradas. As patas e as asas, a cloaca e as vísceras das aves mortas são depositadas na gamela do sacrifício. Corta-se um pedaço da carne, que é assada ali mesmo, para ser oferecida aos defuntos. Com isto, fica completa a preparação da gamela sacrificial.

---

[105] Frei Bernardo AMARAL, *Celebração de mhamba entre os vatonga,* p. 16.

Chega-se então ao clímax, ao auge da celebração. É esse rito que dá o nome e o significado a toda a cerimônia. O sacerdote, sua esposa e todos os pais de clã seguram juntos a gamela sacrificial. Como nem todos podem chegar juntos na gamela, pegam nas costas daqueles que estão à frente. Feitos um só, despejam a gamela, acompanhando o ato com uma oração própria, iniciada e sustentada pelo sacerdote, e retomada por todos, invocando cada um os nomes daqueles que recorda. Nesse momento, toda a assembléia bate palmas. Pronunciam-se as invocações e as jaculatórias mais solenes, rememorando e resumindo os acontecimentos, as glórias e as peripécias que marcam a história e as tradições que dignificam e honram o clã. Depois de completamente virada, o sacerdote tira algum dinheiro e o coloca sobre a gamela virada. Os netos seguem o exemplo, colocando seu dinheiro sobre a gamela. Compram o direito de destapar a gamela e se apoderar da comida sagrada oferecida aos seus avôs:

> Apanham todos os produtos, assam-nos, comem-nos ali mesmo. São eles os representantes legítimos dos antepassados. (...) Fazem-se duas fogueiras ali perto. Numa cozinha-se a carne do cabrito, na outra as aves. Cozinha-se também farinha de milho, mapira, mexueira, conforme os hábitos de cada clã.[106]

Terminado o serviço da cozinha, tudo é trazido para junto do lugar do sacrifício, onde o sacerdote espera para servir o pasto sagrado. Fica-se um tempo em silêncio absoluto para os defuntos comerem serenamente. Depois, os netos são de novo convidados a comerem e beberem todos os alimentos e as bebidas oferecidos em sacrifício. Depois disto, a comida é servida a toda a gente, em folhas. Começa a festa do convívio. É a família em festa. Também os convidados estranhos podem, agora, participar da alegria do clã e se beneficiar das abundantes bênçãos que transbordam do sacrifício.

Depois de todos se divertirem, o sacerdote comunica aos convidados o fim da festa e dá ordem para permanecerem no local apenas os pais do clã e suas esposas, que dormem ali. No dia seguinte consultam o adivinho para saber se tudo correu bem e se o sacrifício foi acolhido pelos antepassados. Se sim, convidam todos para irem a sua casa, levando os utensílios de volta. Assim termina a *mhamba*

[106] Frei Bernardo AMARAL, *Celebração de mhamba entre os vatonga,* p. 17.

com a esperança renovada de que a vitalidade, a harmonia, a paz, a sorte, a prosperidade, a fecundidade e a saúde estão presentes nas famílias do clã.

Vimos, portanto, que a *mhamba* ou o culto aos antepassados carrega consigo a idéia da celebração e do resgate da união familiar. Essa união familiar diz respeito não só à relação dos vivos entre si, mas também dos vivos com os defuntos, o que destaca a interdependência e a comunicação entre os dois mundos. Durante a cerimônia é possível perceber a importância que é dada às relações familiares, especialmente à relação conjugal; à relação de cada membro do clã com a sua ascendência (antepassados) e com a sua descendência (filhos e netos), em suma à sua linhagem; por fim ao território e à comunidade, uma vez que a cerimônia ocorre na localidade onde vive a comunidade, mantendo-se a hierarquia, além de cada família ser responsável pelo local onde os antepassados estão. Sabemos, portanto, que a relação com os antepassados e com os espíritos não se dá apenas durante a cerimônia. Os espíritos estão presentes na vida cotidiana, por vezes de maneira benigna, outras, de forma maligna. De uma forma ou de outra, em certos momentos há a necessidade de certos procedimentos específicos, procedimentos de magia, que, já vimos, também estão presente na *mhamba,* no caso, o adivinho.

1.4 – Os *bantú* e a magia cotidiana

Como colocado no início do capítulo, a magia está inserida no cotidiano daqueles que fazem parte da tradição *bantú,* o que denominamos de cotidiano mágico. A magia é parte constituinte da lógica da estrutura social, como também é parte estruturante de sua visão de mundo. Não há um momento específico no qual se vive a magia, mas ela existe na vivência do dia-a-dia:

> ... Maquelele é o nome tradicional, Maria, mas este significa alguma coisa em casa, sim, é um sofrimento, então pode este nome tem história se é, é porque para ela vir ao mundo os pais sofreram por andar atrás de curandeiros ou pra ela poder conceder ou porque ele tinha algumas doenças que talvez podemos considerar venéreas que, às vezes, vedam a procriação, então neste caso concreto andaram atrás dos curandeiros sofreram bastante de ter esta menina, então quando nasceu deram o nome de ...
>
> Que é sofrimento?
>
> Que é sofrimento.

> E daqui pra frente se eu me chamasse sofrimento eu seria uma pessoa que seria mais fácil pra eu sofrer ou não?
>
> Seria mais fácil porque o sofrimento gerou, exatamente, algo positivo que é a sua presença neste mundo, então é daí que a partir desse momento você também vai procurar ser ótima pessoa pra não poder sofrer, fazer sofrer outras pessoas. [107]

O que há são procedimentos específicos nos quais o aspecto mágico coloca-se de uma maneira mais incisiva, pois o *bantú* teme as influências do mundo invisível, porque a atividade permanente deste mundo condiciona-lhe a existência. A ameaça está presente como resultado das leis vitais que dependem do mundo visível e do invisível. A qualquer momento um antepassado pode fazer algo que prejudique alguém vivo. Teme o castigo por infrações, fica aterrorizado pela ação dos feiticeiros, além de estar suscetível a um ataque vindo da participação vital.

Por magia entendemos todos os ritos, as práticas e as concepções que têm como objetivo atuar sobre influências hostis, neutras ou favoráveis, que podem ser provenientes de forças impessoais da Natureza, de seres humanos, de espíritos pessoais ou hostis (que tomam de possessão os indivíduos) ou de antepassados, sendo tais ações inspiradas pelo emprego utilitário de forças ou de energias.

A magia *bantú* é colocada em ação quando alguém especializado consegue captar e colocar a seu serviço forças vitais, quer do mundo visível, quer do invisível, utilizando-as no ataque e na defesa. Eminentemente prática, a magia é a concretização do poder de um especialista que se apropria e atua sobre e com o dinamismo vital. A influência mágica do dinamismo vital, a partir da força inteligente, pode ser dividida em três regras: influir diretamente nas forças dos seres inferiores não inteligentes; fortificar ou “comer” magicamente outro ser humano, pois pode influir e se apropriar de sua força vital; utilizar a força de um ser não inteligente para influir em outro ser humano ou acontecimento. A força, uma vez dirigida, atua, a não ser que outra força superior neutralize-a ou ultrapasse-a. Essa força, quando maléfica, é chamada de feitiçaria.

Podemos perceber que dentro do entendimento *bantú* de mundo, a magia ocorre quando existe a manipulação da interação, ou seja, das relações de interdependência que fazem com que a força vital ligue todos os seres viventes ou

[107] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

não viventes. A qualidade da magia é a mesma, o que faz com que ela seja utilizada para o bem – restabelecendo ou fortificando a harmonia – e o que faz com que ela seja usada para o mal – prejuízo do ser humano e da comunidade – é a intenção do especialista.

A magia necessita de algumas condições para que seja efetiva. Um destes aspectos é a fórmula mágica com palavras de encantamento. Sem as palavras, o objeto não serve para nada, pois a força vital só é ativada pela conjuração de uma fórmula, que ao possuir uma finalidade produz determinado efeito. O objeto é investido de uma força. A palavra tem o poder de conjurar e de dominar a força vital. No fundo, o que se passa é que um objeto vulgar e inanimado é preparado por um especialista em magia. Por meio de palavras, de ritos e de gestos, ele introduz ou proporciona morada a um espírito, a um antepassado ou a uma força vital, que fica a serviço e sujeito à vontade da pessoa ou da comunidade que o possui. Investido com a força vital, é um instrumento eficaz de magia, mas não passa de um receptáculo, temporal ou permanente, de forças manipuláveis.

A magia ofensiva (feitiçaria) é utilizada para atacar e para comer a vida de outro vivente. É típica dos feiticeiros. É perversa, anti-social, desintegra e profana a vontade do Ser Supremo e a ordem harmoniosa. A defensiva, por sua vez, procura desencadear forças compensadoras, que neutralizam ou protegem contra as ações maléficas. É típica dos adivinhos e dos curandeiros. Ela é imprescindível para restabelecer a harmonia individual e social:

> O curandeiro e o adivinho têm poderes e técnicas semelhantes aos feiticeiros, mas empregam-nos para o bem comunitário. O feiticeiro é um ser anti-social porque se serve de poderes e técnicas mágicas para prejudicar e desintegrar a harmonia individual ou social. Todos utilizam as misteriosas potencialidades da participação vital – inter-acção, mas a magia dos adivinhos e curandeiros é considerada boa, religiosa, lícita e procurada, enquanto que a dos feiticeiros é malfazeja, impura, profanadora, ilícita e punida. (...)
>
> São idênticos os processos de todas as acções mágicas e igualmente idênticas as forças manejadas. Apenas difere a intenção do especialista. (...)
>
> A única magia existente é a manipulação da inter-acção.[108]

[108] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 538.

Portanto, resumidamente, podemos dizer que há um tipo de magia que visa proteger o indivíduo contra certas influências ou tentar voltá-las a seu favor; há outra através da qual o ser humano serve-se dessas forças contra o outro. A magia[109], entre os *bantú*, pode ser dividida em: possessão, adivinhação, medicina tradicional e curandeirismo / feitiçaria, porém antes de falarmos de cada um desses aspectos isoladamente, apresentaremos a história de vida de uma curandeira (assim ela se denomina) entrevistada em Maputo. A apresentação dessa história nos ajuda a entender que a divisão proposta é apenas didática, uma vez que tais aspectos estão relacionados e inseridos no cotidiano, além de podermos perceber a fluência da própria tradição.

1.4.1 – Uma história de vida

A entrevista realizada com C., curandeira, que trabalha com medicina tradicional, ocorreu em Matola, região metropolitana de Maputo. A casa de C. fica em uma tranqüila travessa de uma grande avenida, que possui várias casas térreas. É uma casa como todas as outras, não havendo nenhum tipo de identificação de que, ali, são feitos atendimentos. Fui recebida por uma moça jovem, que me levou até o quintal por uma entrada lateral, não sendo necessário passar por dentro da casa. Além de mim, outras pessoas também estavam esperando para serem

[109] Segundo Silas GUERRIERO, *A magia existe?,* p. 38-43: "Portanto, longe de significar um desconhecimento das relações causais, como diriam os evolucionistas, a crença na magia aponta exatamente o contrário. Há, sim, uma mentalidade voltada às causas. Ela permite estabelecer relações causais onde o pensamento lógico não percebe nenhuma. Mais ainda, ela permite um controle sobre a ordem dos acontecimentos. (...) Sendo um conjunto de crenças que permeia todo o grupo social, acaba por colocar os acontecimentos em relação aos demais indivíduos. Dessa maneira, a magia tem por função controlar, orientar e explicar a ordem das relações sociais entre o grupo. (...) Mesmo tendo surgido entre os indivíduos, a magia só existe quando é um fato social, ou seja, quando podemos enxergar as condições em que produzem os rituais mágicos e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais. Não há magia sem um procedimento específico. Também não há religião sem culto. (...) Todo ritual expressa um mito. Os rituais, sejam aqueles pequenos e cotidianos até os que envolvem a coletividade, dizem a nós mesmos quem somos, a que grupo pertencemos. Trata-se de uma série de atos dispostos em procedimentos rítmicos, mas que vai além da mecanicidade de gestos repetitivos, pois sempre se refere a um significado simbólico, um mito. (...) A magia não é menor do que a ciência. Ela não ignora as causas reais que afetam os fenômenos. Lévi-Strauss afirma que as duas diferem pela ordem de determinações impostas por cada um desses tipos de pensamento. Enquanto a ciência diferencia níveis e formas de determinações, a magia formula uma crença mais global que abarca todo os tipos de acontecimento. Assim, para o pensamento mágico as causalidades que regem os fenômenos já são dadas a priori e estão no nível mágico e sobrenatural. Sendo o mago, ou feiticeiro, alguém que consegue controlar essas forças causais, a magia tem, portanto, sua eficácia. (...) Melhor que opor magia e ciência seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos, mas não pelo gênero de operações mentais que ambas supõem".

atendidas. O quintal lembrava um quintal qualquer a não ser por uma pequena casa, onde C. realiza os atendimentos.



Figura 5 – Casa de atendimento
Fonte: Arquivo Pessoal

Esperei por quase quarenta minutos para ser chamada, pois outras pessoas aguardavam para serem atendidas. Inicialmente, C. me deu uma cadeira para sentar, mas como ela estava em uma esteira, falei que faria o mesmo e me sentei em frente a ela. Além das esteiras que ocupavam grande parte do espaço, havia vários objetos que ficavam atrás dela e pendurados, que faziam parte dos atendimentos, como garrafas, ervas, panos, objetos rituais, dentre outras coisas. Perto dela estavam os ossículos, que ficavam dentro de uma pequena bolsa, utilizados para adivinhação. Começamos, então, nossa conversa. Conversamos basicamente a respeito da medicina tradicional e de temas afins, tais como: possessão, ervas, espíritos malignos e benignos, curas e adivinhação. Ao final, C. fez uma crítica aos curandeiros de hoje em dia e à falta de crédito que sofre a tradição, principalmente no que diz respeito ao dinheiro.



Figura 6 – C. com sua capulana ritual
Fonte: Arquivo Pessoal

Gostaria de apresentar em linhas gerais, a forma como C. tornou-se curandeira. Ela contou que sua avó, falecida em 1968, era curandeira. Naquela época, C. encontrava-se no colégio e ficou muito doente. Ela estava estudando para se tornar freira. Ocorreu que toda noite vinha o espírito dessa avó lhe dizer que ela devia voltar para casa, pois o lugar dela não era ali. C. voltou para a casa e pediu dispensa por dois anos. Depois de um tempo, C. casou-se e o espírito da avó começou a se manifestar novamente. Toda noite ela percebia alguém subir pela janela. Resolveu, então, ir à igreja dos maziones. Os maziones[110] rezaram em uma

[110] Segundo S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09, falando a respeito dos maziones: "É difícil ser curandeiro? Acabou desistindo e ela em vez de estar na Igreja Católica passou pra essas igrejas de maziones, sabe aquelas Igrejas. E na verdade eu ouvi ontem a primeira vez falar dessa Igreja que é maziones. Maziones. Então essas igrejas de maziones trabalham tipicamente com os curandeiros, ia, então ela agora vai pra lá. Mas é uma igreja do bem? É do bem, é que eles estão habituando a igreja para quem não sabe é do bem porque eles utilizam quase aquelas coisas de curandeirismo, aqueles panos, aqueles etc. etc. e depois dizem que são profetas. Profetas porque profetizam podem chegar: a senhora é boa, a senhora não sei que, não sei quanto, não sei

bananeira, plantaram a bananeira na casa dela e o espírito da avó se afastou. Cinco anos mais tarde, C. mudou de residência e novamente caiu doente – não falava. Retornou aos maziones, mas eles lhe falaram que um espírito queria falar através dela e era necessário sacrificar uma galinha, o que foi feito. C. voltou a falar. O espírito da avó começou a falar através dela dizendo que não queria que ela ficasse nos maziones, mas que fosse fazer o curso para ser curandeira. Como não queria ser curandeira, voltou aos maziones para que eles lhe tirassem o espírito, mas lhe foi dito:

> Minha senhora faz favor hoje vou te deixar, amanhã não volta mais aqui comigo porque aquela tua avó é tão má, tão má, que senão vai me fechar algum trabalho. (...) Minha senhora eu gosto muito de pessoas que têm espírito assim porque tornam boas profetas pra mim. Mas quanto a si, desculpa lá, não venha mais aqui porque a tua avó diz que ela te venceu e te renegou, tem todo o direito de fazer tudo quanto pode e assim ninguém pode lhe impedir, por isso eu não posso impedir aquilo que ela quer. Não quero que você trabalhe pelos espíritos, assim, dos maziones. Quero que você pega aquela coisa ali trabalhar tradicionalmente, por isso vai.[111]

Pouco tempo depois, C. ficou grávida de uma menininha. Com dois meses o bebê começou a ficar doente, com muita febre. O espírito quis se manifestar de novo e deu a idéia de C. buscar raízes no mato. Ela voltou com as raízes, raspou-as e as ferveu para dar um banho em sua menina, que ficou curada. A partir daí, C. aceitou ser curandeira e foi atrás de um curso, ou melhor, de uma pessoa, indicada pelo espírito, para se tornar curandeira.

Como vimos na história relatada por C., ao falar sobre essa parte de sua vida, ela atravessa alguns dos temas de magia que encontramos em Moçambique: possessão por espíritos, adivinhação, medicina tradicional e curandeirismo / feitiçaria (dialética entre o bom e o ruim). Agora, falaremos a respeito de cada um destes tópicos, tendo a história de C. e sua visão de mundo como uma forma de ilustração.

---

que, não sei que, então são os tais espíritos que talvez trabalhavam, podiam estar a trabalhar como curandeiro, mas agora ele profetiza. O profetizar é o mesmo que adivinhar? Sim, sim senhora é isso mesmo são como adivinhador".

[111] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

1.4.2 – Possessão

Como vimos no relato feito por C., o primeiro ponto que merece destaque é a presença do antepassado, no caso a avó, em C.. O espírito da avó fala através dela. Momentaneamente, toma o seu corpo para pode comunicar algo. Tal fato chamamos de possessão. Já observamos, neste capítulo, que os antepassados se comunicam de várias maneiras. Não nos deteremos no conceito de possessão, pois o faremos no quinto capítulo. Agora, cabe ressaltar que a possessão pode ser vista como desencadeadora de outros processos de magia.

Há muitas controvérsias a respeito da possessão de espíritos ou de antepassados dentro da tradição *bantú.* Alguns autores, como Martinez[112], afirmam que a possessão normalmente é maléfica e acaba por ter um caráter iniciático, fato que não faz parte dos rituais cotidianos. Outros autores, como Altuna[113], trabalham com a idéia de que a possessão está inserida dentro das manifestações religiosas *bantú.* Apontaremos brevemente as duas vertentes.

Segundo Martinez[114], as possessões têm caráter eminentemente religioso, pois os espíritos figurados como causa da doença, são espíritos de pessoas falecidas, não os antepassados, mas espíritos de membros de outras tribos, aos quais se deve prestar culto. Eles podem abençoar ou amaldiçoar, não tendo uma preocupação de caráter moral. Os ritos para o tratamento da possessão têm um caráter mágico e as pessoas que sofreram as possessões podem se tornar curandeiros, com um poder sobrenatural[115]. Normalmente, a possessão começa com uma crise na qual o indivíduo fica inconsciente, além de uma crise nervosa e certos sintomas suspeitos, como: dor no peito, soluço persistente, bocejos e emagrecimento.

O tratamento ocorre para dispersar os espíritos. Isso pode ser feito através do balanço de folhas na frente da pessoa possuída. Além disso, há um ritual mais complexo, que inclui o toque dos tambores, chegando a provocar e acentuar a

---

[112] Cf. Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura.*
[113] Cf. P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu.*
[114] Cf. Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura.*
[115] É bastante interessante notar que os indivíduos quando chegam à umbanda, normalmente passam por momentos nos quais também são possuídos por espíritos, que eles não controlam. A partir do momento que essa experiência é significada e as possessões passam a ser controladas, o indivíduo passa a desenvolver a própria mediunidade, tornando-se, ele mesmo, um indivíduo com dons especiais, que o diferenciam das outras pessoas. Para aprofundar ver: Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, em especial capítulo I.

manifestação da dupla personalidade – pessoa possuída e espírito possessor; o batismo, que faz com que o ser humano atravesse o mar e chegue ao lugar dos milagres e do poder mágico; a absorção do sangue, que faz da pessoa um ser humano que não teme o que os outros temem, como um renascimento; e a purificação final e o revestimento dos amuletos[116], quando ele entra definitivamente na sociedade dos iniciados, tendo uma vida especial, caracterizada por ritos protetores e propiciatórios, que visam o desenvolvimento de suas qualidades subliminares.

Com a nova identidade, aquele que passa a ter poderes mágicos torna-se o alvo dos seus colegas instruídos nessas artes. Portanto, é importante que ele se mantenha sempre em guarda, sobretudo à noite, momento em que deve defender-se contra os feitiços noturnos. Além de drogas protetoras, o indivíduo também usa um colar feito com determinados tipos de objetos. Tem na sua casa o próprio altar, que fica em um lugar elevado, onde ele deposita as suas próprias oferendas. Ele tem a possibilidade de desenvolver seus poderes subliminares tornando-se adivinho, fazedor de milagres ou profeta. Caso o seu poder aumente e seus trabalhos sejam bem sucedidos, ele pode até fundar uma nova escola, inventando novos ritos e descobrindo drogas mais eficazes[117].

Já para Altuna[118], há a possessão maléfica, que tem o sentido de um castigo com conseqüências funestas, principalmente enfermidades, e, dentro dessas enfermidades, destacam-se as doenças psíquicas. Os protagonistas são os

---

[116] Segundo P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* o feitiço contém mais virtualidades que o amuleto e o talismã, porque eles não possuem animação vital. Não passam de objetos naturais sem iniciativa própria e com ação automática. O amuleto é considerado protetor e o talismã benfeitor. A sua escolha depende de sonhos, visões e formas semelhantes aos fins em vista. O amuleto é um objeto pequeno dotado de um poder secreto, misterioso, imanente e inconsciente que preserva o proprietário de desgraças, afugenta os malefícios e protege contra males existentes ou suspeitos. Atua defensiva e preventivamente e em ações específicas, contra doenças, malefícios, acidentes e toda espécie de infortúnios. Atrai coisas boas. Já o talismã não possui poder, mas certos sinais cabalísticos nele gravados.

[117] É impossível não fazer a relação com a umbanda, uma vez que muitos indivíduos que são médiuns pensam em, um dia, tornarem-se pais ou mães-de-santo, o que permite que eles montem seu próprio terreiro, dando a ele um caráter bastante individualizado. Segundo Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 255: “O que podemos observar é que a mutabilidade simbólica da umbanda está relacionada com as necessidades individuais dos membros do grupo. Há um entendimento de que a evolução espiritual é um caminho individual, no qual não é possível o direcionamento, já que ao fazê-lo, aspectos importantes para aquele indivíduo podem estar sendo colocados de lado. A umbanda muda para satisfazer as necessidades de seus componentes. Portanto, algumas vezes, o que se vê, é uma bricolagem de crenças, que, a princípio, parece sem sentido, porém, o Centro acaba sendo a composição das crenças dos seus integrantes”.

[118] Cf. P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu.*

antepassados não pertencentes ao clã, que devem ser expulsos do corpo da pessoa. Tal fato acaba por prejudicar e por transtornar a solidariedade e também por perturbar a harmonia comunitária. É uma possessão que diminui a força vital.

Por outro lado, a possessão benéfica é aquela considerada legítima e autêntica. No caso, quem possui a pessoa é um antepassado, que fala através dela. Os sintomas são psíquicos e somáticos. Há um desejo de relacionamento por parte dos antepassados, sendo a possessão vista como uma forma de comunicação. Pelo transe, o possesso entra no mundo invisível, pois há um deslocamento da sua personalidade.

Há uma tentativa de restaurar as ligações entre o existencial histórico e o existencial mítico, o que constitui uma forma de diminuir as tensões, estabelecendo uma ponte entre a mentalidade mítica e a mentalidade racional. O transe exprime uma aproximação com modalidades ancestrais do ser e com os antepassados da comunidade. Representa também uma renúncia da personalidade individual em favor de uma realidade maior que é a entidade individuada, expressão do grupo. Significa que a consciência individual cede tempo à consciência da espécie, o corpo liberta-se do histórico e se permite viver o mítico. Daquilo que foi observado durante a pesquisa de campo em Maputo, encontramos dados que vão ao encontro do que foi colocado por Altuna:

> ... há uma guia que nos guia, que nos conduz que são os tais espíritos, há outros que saem de fato dos espíritos, falam e têm potência de pegar o seu defunto falar consigo assim diretamente, assim como outros que não fazem isso, só trabalham na base de tradição. Assim, aqui, nesta minha palhota aqui, eu tenho espíritos que saem, falam, dizem coisas quando necessária pega o espírito daquela pessoa e fala e indica que tipo de medicamento é que deve se tratar essa pessoa.[119]

A possessão, no caso, tanto pode ser benéfica quanto maléfica. O que vemos é que ela está inserida no cotidiano dos grupos *bantú*, mas não é algo que ocorre sistematicamente dentro de um culto organizado. A possessão ocorre quando há a necessidade, por parte do espírito ou de um antepassado, de comunicar algo.

[119] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

1.4.3 - Adivinhação

No caso de C., ela não foi a um adivinho saber o que se passava, mas foi aos maziones, que em vez de adivinhar, profetizam:

> Curandeiro, ele também adivinha, o curandeiro tradicional?
>
> Adivinha, mas ele utiliza alguns materiais ali de ossos, não sei que, não sei quanto, não sabe dizer, às vezes, adivinha quando certas vezes adivinha quando a gente não entende porque pode dizer é isto, isto, isto é isto, isto, isto a gente não entende, não entendemos e pronto deixamos. Agora aqueles que profetizam também dizem, podem dizer: -ah, a senhora veio aqui porque está doente, têm problemas em casa assim, assim, assim e você olha pra ele, não tem esses problemas assim, então quando tens vais então há esses problemas então vai ver que este aqui pelo menos consegue ver, adivinhar imediatamente, mas há outros...
>
> Mas, quer dizer, o profeta do adivinho a diferença é que o adivinho sempre usa um instrumento pra adivinhar?
>
> Sim, sim, sim.
>
> E ele é um curandeiro.
>
> Usa os instrumentos porque fala com aquelas coisinhas dele, enquanto que aquele que profetiza só fala, olha pra ti, comenta e diz as coisas.[120]

De qualquer forma, antes de se saber o que fazer, deve-se utilizar o método de adivinhação para que aqueles sinais sejam decifrados:

> Estas daqui são conchas?
>
> Cada um tem o seu nome aqui. Estão divididas em nome, por isso se eu fazer consulta vou saber que é o fulano que está assim ou é um nome e sobrenome, escrevo o nome da pessoa, mostra que é uma mulher ou um homem, se é uma menina ou um rapaz, se é velho ou ainda nova, se é viúva ou ainda com marido ou com a esposa. Então meio disto aqui é que eu vou adivinhar o que é que tem afinal de contas, dona Brígida, o que é que trava a vida de dona Brígida não ir avante e aparece essa coisa de que não, é porque a dona Brígida tem espírito ou os tais espíritos são naturais que estão a pedir incorporação com aquela pessoa para poder trabalhar ou, então, um espírito maligno
>
> Tá, então quer dizer, a primeira parte do trabalho da senhora é a senhora como é que eu vou chamar isso aqui?
>
> A consulta.[121]

[120] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[121] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

O adivinho possui o poder mágico de penetrar na interação vital, ligando-se a variedade de ações que atuam na comunidade, podendo alterá-las ou fortalecê-las. A adivinhação é uma necessidade para o bom funcionamento da interação vital. É colaborador do Ser Supremo na harmonização da criação. Pode ser considerado um sacerdote intermediário entre os dois mundos. Situa-se entre as tensões do ser humano ou da comunidade e os agentes do mal. É detentor do código que permite interpretar as diversas mensagens destinadas ao ser humano ou à sociedade. É exigida sua intervenção nos acontecimentos importantes da vida: nascimento, imposição do nome, iniciação, preparação do matrimônio, doenças e ritos fúnebres. Em função dessa legitimidade, os adivinhos são consultados para tudo: doenças, casos de morte misteriosa, desgraças, roubos; casamentos, sonhos, mudança de povoação; falta de chuva, pragas, epidemias, antigamente guerras; viagens e negócios; e descoberta de um espírito mal ou feiticeiro.

A adivinhação compreende o uso de técnicas que decifram e apontam indicações. É um técnico e um especialista da magia. Há a categoria dos intérpretes, que julgam e analisam qualquer tema adivinhatório e há a categoria dos mensageiros ou dos médiuns. Só pode ser adivinho aquele que recebeu um dom especial, manifestado por um antepassado através de um sonho, de uma visão, de uma possessão ou de algum acontecimento fora do lugar. A iniciação é imprescindível; o indivíduo passa por uma cerimônia de morte e de ressurreição. Há uma transformação e uma mutação existencial do ser. O adivinho é a única pessoa que pode detectar a ação dos feiticeiros. É possível afirmar, segundo Ribeiro[122], que os adivinhos são basicamente de duas formas: os adivinhos que só utilizam os *tinhololo* (ossículos na língua changana), usando a sua habilidade natural; e os adivinhos que além dos *tinhlolo* são possuídos por um espírito que lhes inspira a interpretação do oráculo.

Existem duas categorias de presságios: alguns objetos são de mau agouro e predizem uma infelicidade, enquanto outros são favoráveis e anunciam a felicidade e a prosperidade. É inegável que a adivinhação seja essencialmente mágica: “... o poder de interpretar os ossículos vem dos antepassados-deuses, que foram, eles

[122] Cf. P. Armando RIBEIRO, cm, *Antropologia:* aspectos culturais do povo changana e a problemática missionária

próprios, deitadores de ossículos, e são eles que se invocam para receber ou fazer reviver esse poder”[123].

O que o adivinho tem é a capacidade de ler os sinais, pois certos objetos, acontecimentos, pessoas, animais, ditos ou frases são sinal de desgraça, de infelicidade ou de morte, ao mesmo tempo em que podem ser sinais de bom agouro. Além desses presságios, também se recorre a vários métodos de adivinhação, desde os mais simples até os mais complicados: um chifre, uma cabacinha, uma pequena esteira e caroços de *mulu*. Os *tinhololo* constitui o método de adivinhação universal que comanda a vida familiar e social dentro dos grupos de tradição *bantú*. Não é constituído exclusivamente de ossos. Há também carapaças de tartaruga ou jacaré, conchas do mar, caroços, pequenos chifres e pedras.



Figura 7 – Ossículos utilizados por C. durante a adivinhação
Fonte: Arquivo Pessoal

[123] Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* p. 523.

A adivinhação é um procedimento mágico de fundamental importância dentro dos grupos de tradição *bantú,* pois ela é usada para o esclarecimento do motivo pelo qual a ventura ou a harmonia foram rompidas. A adivinhação detecta aquilo que está acontecendo ou está sendo pedido pelos antepassados, como também indica o procedimento a ser tomado. Em alguns casos, a medicina tradicional, em outros, a ação de curandeiro contra feiticeiro.

1.4.4 – Medicina tradicional

No relato de C., as doenças e o tratamento para elas não só marcaram o início do seu processo de se tornar curandeira, mas também o momento em que ela se percebe capaz de curar a filha. Vimos que ela trabalha tanto como médica tradicional, como advinha e curandeira, o que é comum em Maputo. Porém, há aqueles que só trabalham como médicos tradicionais:

> Mas, por exemplo, me falaram que existe um tipo de curandeiro que só trabalha com ervas.
>
> É eu estava a dizer que há aqueles curandeiros que não têm espírito que saem. Nós, na nossa língua nativa, chamamos *nhandarumi* essas pessoas que não têm espírito que só trabalham na base de erva, são *nhandarumi*, só conhecem assim como essa senhora que acaba de sair, aquela que eram duas, a outra trabalha também, só que trabalha na base de ervas e não de incorporação de espírito, mas ambos são curandeiros porque afinal de contas estão na mesma luta de curar pessoas doentes ou que tenham problemas.[124]

Os especialistas na medicina tradicional são pessoas dotadas de poder extraordinário, ocupando um lugar bem definido na sociedade, já que são autoridades no seu campo específico e adquirem seus conhecimentos e seus poderes através de processos rituais ou místicos ou, ainda, mediante o esforço pessoal. Têm conhecimento a respeito da natureza, dos animais e das coisas, estudaram a tradição e a vida da comunidade, bem como observaram o comportamento das pessoas e as suas reações:

> Quando o curandeiro faz isso não é diferente ou é a mesma coisa?

[124] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

> Não, não há diferença, não há diferença até porque é a mesma coisa. Ele vai ver que eu, por exemplo, aquela meu neto que eu tenho, eu fui a um curandeiro pedir os medicamentos, eu e a minha comadre pedi porque eu conhecia o que ele tem, pedi, mas eu podia ir aos tamanides. O problema deu não ir...
>
> Desculpa tamanide...
>
> Tamanide é mercado, desculpa é mercado. Eu podia ir ao mercado, mas acontece que eu não conheço os medicamentos. Eles lá podiam me dar medicamentos falsos.
>
> Ou coisa que vai fazer mal para a criança.
>
> Que vai fazer mal pra criança. Então preferi ir a uma pessoa que eu lhe conheço e ele vai me dar os medicamentos que conhece porque um dia a minha mãe até disse: Vocês podiam ir nos tamanides comprar, chegar e dizer quero isso, quero aquilo, quero aquilo trazerem, para eu ver, eu é que vou dizer isto é, isto não é, isto é, agora quando eu vou, quando isto não é e também o dinheiro já está gasto, então eu prefiro ir pedir a uma senhora. Então há uma senhora que eu conheço que é de família, eu peço então dá um medicamento, quando acaba eu volto, quando acaba eu volto, mas a criança tem que tomar até os cinco dias para evitar aquela, principalmente, aquela doença de...[125]

Vemos que o médico tradicional possui um respeito dentro da comunidade, sendo legitimado por ela. A pessoa, que se qualifica como um especialista, tem como principal atributo herdar de um antepassado algumas receitas, que se aplicam com maior ou menor êxito naqueles que são tratados. O conhecimento terapêutico é transmitido de um especialista a outro. Há os que tratam só um gênero de doença ou uma só categoria de pessoas, pois são os únicos a conhecer os remédios indicados. Normalmente, os remédios são compostos por raízes, folhas, cascas, sementes ou ervas medicinais. Adiantando aquilo que trabalharemos no terceiro capítulo, segue um dos relatos encontrados em um dos processos-crimes:

> Ao quinto dice que sabia por ver que a Re curava a alguns enfermos com ervas que lhe aplicava em (**ilegível**) como huma erva a que lhe (**ilegível**) de bicho e que não duvida que tambem curava com outras ervas e suas raizes que senão conhecesse porq. nem todos teem experiencia para conhecer ervas e a raiz de que ella Re usava era a raiz de outeca / vuteca (**sic**)[126] como elle testemunha via com seus olhos.[127]

[125] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[126] A utilização de sic se dá, quando a palavra se encontra legível, o documento não está estragado, mas a palavra lida não foi encontrada nos dicionários consultados.
[127] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Maria (escrava, presa), Itu, 1755, p. 22 - frente.

Além de elementos que podem efetivamente ter um efeito fitoterápico, a arte médica conta também com um tanto de magia[128], uma vez que o medicamento é "todo o meio de produzir um efeito qualquer, natural ou sobrenatural, sobre seja que influência for, hostil ou favorável, pessoal ou impessoal"[129]. Portanto, os medicamentos têm, além do valor terapêutico, um significado simbólico, devendo ser utilizados dentro de um contexto ritual, que assegura a sua eficácia: "Só quando postos em actividade, no contexto do rito e sob a responsabilidade directa do especialista, adquirem as suas virtualidades se tornam, por assim dizer, eficazes, com vista a um acto de cura, que restaura a ordem quebrada pela doença"[130].



Figura 8 – Raízes utilizadas por C.
Fonte: Arquivo Pessoal

[128] Segundo Claude LEVI-STRAUSS, *Antropologia Estrutural,* p. 194-195: "Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça".
[129] Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* p. 418-419. (O grifo é nosso)
[130] Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 191.

Já que dentro da tradição *bantú* todas as coisas se encontram interligadas, a doença é entendida como uma ruptura do ritmo normal de vida e uma diminuição da força vital, sendo que dentro do tratamento busca-se compreender os motivos que levaram a essa ruptura. A experiência da doença é vivida como liminaridade e margem, utilizando-se todos os recursos possíveis para restabelecer a ordem e regressar à normalidade. A doença não é vista somente como algo físico, mas está relacionada com a pessoa no seu conjunto existencial, na sua individualidade e na sua relação com os demais. Não é vista isolada dos outros componentes, possuindo uma incidência social[131]. Nesse sentido, a doença é vista como uma ruptura no equilíbrio das relações da pessoa com o restante da sociedade, ou seja, como desordem existencial[132].

Em vários momentos, as doenças são entendidas como algo material, causado por um objeto introduzido no corpo por pessoas que desejam prejudicar os outros. Os infortúnios são o resultado de uma ação humana imprópria, que desestabiliza a harmonia, que pode ser rompida quando não se cumpre um preceito, quando não se faz uma oferenda a um espírito ou a um antepassado, quando se manipula de maneira mal-intencionada forças sobrenaturais em benefício próprio e prejuízo de alguém.

Quando se pensa nas causas das doenças, a primeira coisa que fazem os médicos é um diagnóstico, mas os sintomas físicos não são os únicos levados em consideração. O grande meio de se diagnosticar as doenças é através de jogos

---

[131] Segundo Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 181: "Como doente, dirigirá os seus passos numa tríplice direção, <família, sociedade e natureza>, de forma a superar positivamente a prova e evitar o perigo de morte que toda a doença traz consigo. Recorrerá às componentes essenciais da sociedade (Deus, antepassados, família e restante da sociedade), para ultrapassar esta agressão existencial e passar de doente a pessoa saudável. Apoiar-se-á em elementos profanos (alimentação e higiene), místicos (ritos, proibições, tradições e prescrições) e comentários (família e sociedade em geral); com o seu apoio, não se sentirá só e abandonado no sofrimento".

[132] Podemos entender a doença na umbanda como uma doença espiritual, que transforma os sinais doentios em signos de desordem abrangente que até então permaneceram, para a pessoa, sem sentido. No momento de entrada na umbanda eles passam a serem vistos como algo mais amplo do que uma disfunção meramente orgânica. Segundo Paula MONTERO, em *A doença como desordem,* a experiência vivida da doença tornar-se concreta e perceptível para o sujeito quando imobiliza o corpo, provoca interrupções no fluxo cotidiano de atividades rotineiras, domésticas ou economicamente produtivas, interrupções estas que trazem resultados nefastos para a própria organização da família. A supressão dos sintomas só ocorre quando há uma ressignificação da experiência vivida. A doença que em um primeiro momento é concebida como desordem torna-se, num segundo momento, positiva, ao se constituir na possibilidade de abertura de um canal de comunicação com os deuses. Sendo assim, conforme afirma *Ibid.,* p. 255: "... a concepção religiosa de doença, ao contrário, é capaz de articular essas várias dimensões da experiência mórbida – o orgânico, o psicológico e o social -, cimentando-as de um sentido mítico mais universal".

adivinhatórios. A doença sempre possui uma causa direta que precisa ser descoberta. Quando se pensa no próprio doente, fala-se em alimentação inadequada, falta de higiene, não cumprimento dos deveres para com a comunidade, transgressão de leis ou violação de uma norma moral da sociedade. Quando se pensa em outras pessoas, fala-se em intervenção punitiva e mística dos antepassados, ação funesta de algum indivíduo dotado de poderes extraordinários, inveja, vingança ou ciúmes. Nesse sentido, é ilustrativa a afirmação de C.:

> É uma pessoa. A tradição é muito fechada, não pode formar uma escola onde todos eles podem estar aí. Por exemplo, perante os medicamentos todos nós conhecemos, mas cada qual a mesma raiz que a dona Brígida pode curar e, por exemplo, cólicas eu posso curar calos, mas nunca eu vou dizer o calo eu curo isso. A mesma raiz que cura, por exemplo, diarréia eu posso utilizar para atenuar o fígado, mas cada qual esconde, não diz. Por que que se esconde? A base da tradição é muito metido na feitiçaria.
>
> O que significa ser metido na feitiçaria?
>
> Quer dizer que os feiticeiros procuram muito os curandeiros do que os próprios médicos da oficiais porque trabalhando no basta eu dizer: - “Brígida eu curo cancro com esta”.

O que notamos, portanto, é que a medicina tradicional ainda é bastante utilizada, mesmo que seja feita uma composição com a medicina científica. Outro dado interessante é que, muitas vezes, no tratamento, além da ervas, atribui-se a cura a interferência de procedimentos mágicos e de espíritos. Por fim, como grande parte das coisas dentro da tradição *bantú,* as ervas também podem ser utilizadas de maneira dialética, pois ao mesmo tempo em que promovem a cura também causam o adoecimento. A coexistência de atributos nos leva ao nosso último tópico a respeito da magia que é a questão do curandeirismo e da feitiçaria, que não podem ser dissociados.

1.4.5 – Curandeirismo e Feitiçaria

Podemos dividir a feitiçaria em dois tipos. Algumas são feitas com o intuito de enfeitiçar pessoas, que, dentro das sociedades de tradição *bantú*, configura-se como um crime, e outras que dizem respeito às operações mágicas, que visam o bem da sociedade. Na origem, é possível afirmar que ambas, e, portanto, as

pessoas que as executam, são da mesma natureza; porém o uso de uma delas é feito objetivando o interesse da sociedade, enquanto a outra é feita em oposição.

1.4.5.1 - Magia prejudicial - feitiçaria

Existe nas sociedades *bantú* uma pessoa que é conhecida pela sua capacidade de prejudicar os outros. Essa pessoa tem poderes sobrenaturais extraordinários que podem causar, por si ou por meio de terceiros, dificuldades para os indivíduos e também para a sociedade. É terrivelmente temida. Sua ação pode ser considerada anti-individual e anti-social. Independentemente disso, pode-se perceber que esse indivíduo possui uma função dentro dessa sociedade, que segundo Martinez: "... tem também certa missão religiosa, em ordem a uma correcção das transgressões do povo. Como uma espécie de função punitiva para restabelecer a ordem social quebrada"[133]. O feiticeiro e o feitiço são uma necessidade, já que, através deles, a sociedade encontra explicação para o mal. É um modelo daquilo que o *bantú* não deve ser. Segundo um dos entrevistados:

> E, por exemplo, vamos imaginar lá os clãs, as localidades, qual é a função que vai ter, então, essa pessoa que é essencialmente ruim dentro desse grupo?
>
> Bom, ele nasce numa família e está naquela família e muitas das vezes é descoberta e aquela, como é que posso dizer: a maldade normalmente, a pessoa começa a vivenciar-se feiticeira quando atinge, por exemplo, trinta e cinco anos pra frente, até pode crescer sem saber que ela é exatamente, então quando é descoberta, claro é acompanhada na sociedade, mas se ela não consegue exatamente conter-se e distingue-se entre muitos que, muitas das vezes é sempre acusada disto, e daquilo etc. acaba, passa a ser vaiada do grupo, da família e da localidade, sim, então essa pessoa vai viver de fato uma vida ruim, ia, pra onde for, pode viver algum tempo, mas como não agüenta conter-se vai se meter a praticar aquelas malícias e se é descoberta, também, vai ser qualquer coisa, então vai viver uma vida...[134]

Portanto, o feiticeiro é especialista em magia maligna, envolvendo o âmbito da magia individual e privada, que se torna clandestina. Ele incute um medo permanente na sociedade, sendo temido por ela. A participação vital é captada por ele e utilizada para praticar o mal, uma vez que ele atenta contra a harmonia, profanando a lei da participação vital. Ainda segundo nosso entrevistado:

---

[133] Francisco Lerma MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 200.
[134] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 14/07/09.

> Aí o senhor fala de feiticeiro, quem é o feiticeiro?
>
> É feiticeiro é uma figura que é tida como maldosa sim, a prática de feiticeiro é sempre criar maledicência, malícias nas pessoas, exato, pode sei lá, provocar sofrimento relacionados com a, da pessoa não conseguir emprego, da pessoa adoecer, a pessoa enlouquecer, a pessoa, quer dizer, essas maldades todas e, por vezes, isto já é muito profundo porque ele, por vezes, tem aquela capacidade de, como é que eu posso dizer: tirar a capacidade de pensamento de um indivíduo.
>
> Tipo fazer enlouquecer?
>
> Enlouquecer, exatamente, mas porque há feiticeiro, há curandeiro e há curandeiro contra feiticeiro.[135]

Os feiticeiros que executam esse tipo de magia obtêm os seus poderes hereditariamente, sendo numerosos em cada grupo. Sua atividade é essencialmente noturna, possuindo a faculdade de se desdobraram durante o sono. Porém, a sua atividade noturna lhe é inconsciente quando na vida ordinária. Veja o exemplo que se segue:

> O senhor pode me contar uma que o senhor viveu que o senhor soube da localidade do senhor era?
>
> São tantas. Por exemplo, mesmo aqui em Maputo tem acontecido em Benfica, é um bairro aqui Benfica, que o pai dum casal, aliás, não o pai, é a mãe da esposa de um casal que depois de morrer o marido em casa etc. e os filhos estão dispersos ele veio a viver junto à filha aqui no bairro do Benfica, veio a viver junto à filha e como ela tava carregada exatamente com esta prática de feiticeira começou, então, a enfeitiçar os filhos do genro.
>
> Mas os filhos do genro não eram os netos dela?
>
> São os netos dela, mas essa prática de feiticerismo como é feito muito das vezes à noite a pessoa não reconhece.
>
> A pessoa que faz não reconhece?
>
> Aliás, pode reconhecer a coisa, aí uma coisa que eles fazem e isso é bem contado, que é sempre, eles apreciam a carne humana e como eles comem só eles é que sabem que nunca matam a pessoa e eles ali comem, comem, mas comem a maneira, sei lá, que até os vampiros eles conseguem ver mais ou menos como é que é, mas eles têm uma forma própria deles, então normalmente são os curandeiros contra feiticeiros que dizem que eles fazem isso, então cada feiticeiro pode ser obrigado no grupo dos seus, quer dizer, dos seus comparsas a oferecer uma pessoa pra matar.[136]

[135] T. entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 14/07/09.
[136] IDEM, entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 14/07/09.

Os crimes que eles praticam são: roubo de produtos agrícolas; assassinato, motivado por inveja ou ódio, através do envio de animais para matar, do oferecimento de comida ou de bebida a alguém com certas drogas (envenenamento); despejo de corpos estranhos ou sangue sobre a pessoa, enfeitiçamento da vontade; e, por fim, enfeitiçamento de um indivíduo para torná-lo seu escravo, empregando-o a seu serviço. O crime de feitiçaria incorre na pena de morte e o culpado é enforcado. Também existem as penas de flagelação e de banimento da sociedade. Porém, o feiticeiro para ser punido ou banido precisa ser antes descoberto. Enquanto ele não é descoberto, suas ações são neutralizadas pela ação do curandeiro.

1.4.5.2 - Magia defensiva - curandeirismo

Apesar de, em essência, os poderes dos curandeiros[137] serem iguais aos dos feiticeiros, sua atividade difere da dos feiticeiros. Eles trabalham durante o dia e tem consciência de tudo aquilo que fazem; sofrem uma preparação ou passam por uma iniciação, que difere segundo a espécie de magia que praticam; fazem uso de ervas medicinais e outros objetos que possuem um poder especial; e, por fim, eles são os sustentáculos da ordem social. Prevêem o futuro, curam os doentes, previnem as desgraças e lutam contra aqueles que praticam a feitiçaria. Todo o poder dos curandeiros se aplica a desfazer os procedimentos mágicos dos feiticeiros. Suas drogas servem para dois fins: proteção e cura, consistindo a última na descoberta do feiticeiro, que é a primeira coisa a ser feita para que a cura se processe. C. nos fala de uma das formas de se descobrir o feiticeiro:

> Aí curou a doença física. E se eu estiver com o espírito maligno?
>
> É no momento que eu vou usar aquela incorporação para pegar aquele espírito que era forte.

[137] Segundo Henrique A. JUNOD, *Usos e costumes dos bantos,* p. 475-476, há diversas categorias de curandeiros entre os tongas. São eles: "1º Aqueles cuja actividade reveste o mínimo de carácter mágico. São os *n'anga* (iin-tin) ou *bá-múri,* que trata da arte médica. 2º Aqueles que, tendo passado pela cerimônia do exorcismo, se tornaram eles próprios exorcistas; são designados pelo termo *gobela.* 3º Aqueles que se chamam *mungoma,* os verdadeiros curandeiros, dotados de poder divinatório e miraculoso, que lutam contra os *bàlóii*, fazem chover, influenciam o Céu, etc., sem que tenham necessariamente de passar pelo episódio do exorcismo. 4º Aqueles cujo poder os qualifica especialmente para descobrir os deitadores de sortes e que, por esta razão, são chamados *chinussa,* os <farejadores>. 5º Os deitadores de ossículos *(ba bula)*".

> Esse espírito que está comigo passa para a senhora?
>
> Não, não passa pra mim. Eu, vai sair o meu espírito no meu trabalho, então aquele espírito, espírito que vai pegar e fica incorporado em mim e fala consigo.[138]

Podemos afirmar, assim, que o curandeiro tem que ser iniciado para que sofra uma mutação quantitativa, que lhe capacite para mergulhar na participação vital com clareza e segurança, dotado de um conhecimento da etiologia das doenças e da terapêutica mágica. Precisa receber a sabedoria médica, herdada dos antepassados.

> Como é que alguém se torna o bom curandeiro, como é que, eu posso chegar pra senhora e falar assim: ah, dona Celeste eu quero ser curandeira, existe isso?
>
> Não, não, não, não. O curandeiro parte dos seus espíritos é a minha cunhada, ela é curandeiro também, a minha cunhada começou saia aqueles espíritos, quando sai aqueles espíritos ele até fala línguas diferentes. Ele fala zulu, fala a minha cunhada, às vezes, falava dois, nós não percebíamos o que ela estava a dizer, aquilo andou, quando começa a sair os espíritos e então tens que ir a um outro curandeiro mais velho que é pra te ensinar como é que tu vais trabalhar, ta bem. Então, ele, o outro curandeiro é que deve te ensinar como é que deves fazer como você sabe é bom. Por exemplo, eu tenho o dom quer ser padre, quer ser padre, então tem que estudar e tenho que fazer aquelas cerimônias, as cerimônias.[139]

Para neutralizar a ação do feiticeiro, segundo Altuna[140], a primeira coisa que ele tem que fazer é diagnosticar a doença, como forma de conduzir à terapêutica médica-mágica e acalmar o doente e a comunidade. Durante o diagnóstico, o curandeiro comporta-se como um adivinho. As ações do curandeiro são três: 1) médico-mágica – utilização de aptidões médicas, que dependem do diagnóstico, principalmente com o uso de vegetais e minerais. Às vezes, faz-se necessário o uso de práticas rituais mágicas, como oferendas, confissões, adivinhação, possessão; 2) psico-moral – destrói a falta de ética do doente ou repara a falta do agressor com um rito compensatório. O doente deve reparar suas faltas perante a comunidade e os antepassados através da purificação e reparação-sacrifício. É necessário aplicar uma psicoterapia eficaz; 3) religiosa – continuação das anteriores. Depois da cura é

[138] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.
[139] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[140] Cf. P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu.*

comum haver um ato puramente religioso: um sacrifício com refeição – comunhão coletiva, simbolizando que a harmonia foi restabelecida e a dupla solidariedade consolidada.

Como relatado por C., o curandeiro carrega consigo a possibilidade de execução dos procedimentos mágicos, como a possessão, a adivinhação e a medicina tradicional. O que podemos afirmar é que os procedimentos de magia são utilizados para o restabelecimento da força vital e da harmonia na sociedade, uma vez que normalmente há uma explicação para além do próprio fato para determinado evento. O que queremos dizer com isso é que ao praticar a magia, o *bantú* executa um ato de religiosidade, já que a magia está visceralmente relacionada à ação dos antepassados e à vontade do Ser Supremo. A magia atravessa o *bantú* no seu dia-a-dia, tal como a religiosidade. Pudemos observar também que a tradição passou por modificações, aspectos que ficam claros nas entrevistas realizadas. Porém, ao mesmo tempo em que a tradição passou por transformações, já que não podemos entendê-la como fixa, há alguns aspectos que precisam ser mantidos, alguns núcleos que, independentemente, dos encontros ocorridos permaneceram, mesmo que de maneira ressignificada.

Observaremos que a tradição tão cara aos grupos de tradição *bantú* foi sendo esfacelada com o início da escravidão mercantil dentro do continente africano, causando uma mudança identitária. Assim, no próximo capítulo, buscaremos apontar de que maneira o processo que vai da captura à chegada ao Brasil foi vivenciado pelos *bantú*, com destaque para a perda de algumas das estruturas tradicionais, e também para a forma como esse fato colaborou para as transformações sofridas por ela dentro da própria África, fruto de diálogos culturais e de hibridismos, antes do embarque para o Brasil, pois a vivência da diáspora: "... não foi, (...) [uma simples] experiência destrutiva traumática que separou os negros da África, rompendo seu sentimento de história e de tradição, mas uma via ou um canal entre essa tradição e o que se vem desenvolvendo no novo solo"[141]. O que veremos é que as pessoas de tradição *bantú,* quando transportadas ao Brasil, procuraram estabelecer a sua tradição em um novo ambiente, usando os instrumentos disponíveis e as lembranças de sua herança para conceber algo novo.

[141] Edward Kamau BRATHWAITE apud Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana,* p. 12.

CAPÍTULO II: A TRADIÇÃO *BANTÚ* NA DIÁSPORA: HIBRIDIZAÇÕES RELIGIOSAS E DIÁLOGOS CULTURAIS OCORRIDOS NA LIMINARIDADE

Agoniza mas não morre

Samba, / Agoniza mas não morre, / Alguém sempre te socorre, / Antes do suspiro derradeiro. / Samba, Negro, forte, destemido, / Foi duramente perseguido, / Na esquina, no botequim, no terreiro. Samba, / Inocente, pé-no-chão, / A fidalguia do salão, / Te abraçou, te envolveu, / Mudaram toda a sua estrutura, / Te impuseram outra cultura, / E você nem percebeu, / Mudaram toda a sua estrutura, / Te impuseram outra cultura, / E você nem percebeu.[1]

No capítulo primeiro, fizemos uma descrição da tradição *bantú*, que não é fixa, transformando-se ao longo do tempo. Focalizamo-nos especialmente no que diz respeito à religiosidade, que se encontra presente no cotidiano, seja através da presença dos espíritos na vida dos vivos, seja através da magia em suas múltiplas facetas. Descrevemos também o culto aos antepassados e de que forma esta prática religiosa congrega em si vários aspectos da tradição. Para tanto, recorremos à revisão bibliográfica, bem como ao trabalho empírico, composto por entrevistas com africanos realizadas em São Paulo e em Maputo e grupo focal.

Tal empreitada tornou-se necessária, uma vez que a religiosidade de tradição *bantú* é o nosso objeto de estudo, além de ela ter sido trazida ao Brasil por aproximadamente trezentos anos, através de homens, de mulheres e de crianças, já que a África Central ou África Subsaarina foi a grande área fornecedora de escravizados, não só nas incursões junto aos povos do litoral, mas também em cidades localizadas a quilômetros da costa atlântica, como, por exemplo, no interior de Angola ou em Moçambique. Segundo Heywood, houve uma presença cultural precoce e contínua dos centro-africanos na diáspora americana:

[1] Nelson SARGENTO; Teresa CRISTINA. *Casa do samba.* s. n. Zeca Pagodinho Discos, Manaus, 2007.

> ... eles representavam 45% ou aproximadamente 5 dos 11 milhões de africanos importados como escravos para as Américas entre 1519 e 1867. (...) O Brasil, por exemplo, foi o principal importador de escravizados oriundos da África Central. Durante o período em que este comércio era legal entre África e Brasil, foram importados entre 3,5 e 3,6 milhões de escravos originários da África Ocidental e da parte ocidental da África Central.
>
> Estudos (...) e as estimativas aproximadas (...) sugerem que mais da metade dos escravizados – 15 mil por ano até 1790 – que alcançaram a região sudeste do Brasil, entre 1595 e início de 1800, procedia da parte ocidental da África Central. Esse banco de dados, porém, não representa uma fonte definitiva para a questão do comércio escravocrata ou das populações envolvidas.[2]

Wissenbach[3], ao examinar as nuances daquilo que se convencionou chamar de *infame comércio*, defende que a complexidade do tráfico negreiro remete os africanos à condição de agentes históricos. Os barracões, os fortes e as embarcações, nesse aspecto, podem ser considerados mundos sincréticos, multiétnicos e transculturais, onde ocorriam hibridismos religiosos e diálogos culturais. Tal fato nos leva a estabelecer a idéia de que as práticas religiosas chegadas ao Brasil não eram puras, mas já haviam passado por processos de ressignificação cultural. Mesmo assim, várias expressões religiosas, práticas culturais e religiões formadas no Brasil sofreram a influência *bantú*, dando-lhes algumas especificidades, com destaque para o seu caráter híbrido e continente, no sentido de acolher e de transformar saberes e fazeres.

Neste capítulo temos como objetivo aprofundar a compreensão dos processos de hibridismo religioso e de diálogos culturais ocorridos antes da chegada dos escravizados de tradição *bantú* ao Brasil, bem como discutir, de modo preliminar, a forma como essa experiência marcou e transformou essa tradição que desembarcou no Brasil, tendo clareza de que no processo de ressignificação alguns elementos podem ser operacionalizados, enquanto outros não, uma vez que determinada tradição não pode dar sentido para todas as experiências vividas, quando transportada através da diáspora:

> Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o

[2] Linda M. HEYWOOD, Introdução, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 18-19.
[3] Cf. Maria Cristina Cortez WISSENBACH, Prefácio, In: Jaime RODRIGUES, *De costa a costa.*

> seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes.[4]

Para tanto, trabalharemos, inicial e brevemente, a escravidão doméstica que já existia na África, mas que de certa forma, preservava a humanidade da pessoa, fazendo um contraponto com a escravidão mercantil, instalada com a presença de Portugal em Angola, que foi deflagrada pelo tráfico e pela necessidade de sustento do sistema colonial, cujo objetivo era a acumulação do capital por meio da transferência de renda gerada nas colônias para a metrópole. Em seguida, falaremos sobre a constituição do comércio de escravos na África, apontando a importância do tráfico de escravos para a formação do Brasil, já que, segundo Forentino[5], desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. Estas duas partes unidas se complementaram num só sistema de exploração colonial cuja singularidade marca o Brasil contemporâneo, bem como as expressões religiosas *bantú* aqui presentes.

Finalmente, percorreremos o caminho dos escravizados, desde a sua captura até a chegada ao Brasil, passando pelos barracões, pelos fortes[6] e pelos navios negreiros, focalizando-nos nas possíveis ressignificações religiosas e culturais

---

[4] Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana,* p. 19.
[5] Cf. Manolo FORENTINO, *Em costas negras.*
[6] A viagem ao interior demorava um tempo considerável e quando retornavam à costa, eram trazidos até seiscentos escravos, além de cobre, marfim, sal e ferragens. Dadas as condições de viagem, apenas dez por cento dos escravos sobrevivia e os que chegavam, estavam, muitas vezes, feridos e machucados. A forma de colonização portuguesa, baseada no terror e na violência: "... além de intimidar e controlar chefes e tribos, causava uma desorientação psicológica do grupo, pois, às vezes, destruía a raiz da autoridade e da segurança na tribo e no estado, transformando, neutralizando e/ou eliminando forças oponentes" (Roy Arthur GLASGOW, *Nzinga,* p. 76). Caso existissem navios disponíveis eram imediatamente embarcados. Em Luanda, homens, mulheres e crianças eram encarceradas em barracões, onde esperavam a chegada dos navios negreiros, que podia demorar até cincos meses. Segundo Mugur VALAHU, *Angola,* p. 49: "Os Negros capturados eram levados, após algumas centenas de quilômetros de marcha, para o porto de embarque de Luanda onde, em estado bastante miserável, esperavam, dentro de barracões, os barcos que deviam conduzi-los à América. Devemos dizer que, uma vez instalados nesses barracões, os negros eram bem tratados e alimentados pelos compradores e traficantes os quais tinham todo o interesse em apresentar homens e mulheres saudáveis, resplandecentes de saúde, se possível fosse, pois seu preço pagava-se à vista e conforme o estado físico. Antes de embarcarem, padres brancos baptizavam os grupos de escravos; cada um recebia então um papel com o seu futuro nome cristão. Nos barracões os cativos eram engordados e untados com óleo de dendê, antigo costume Mbundo; por vezes, eles eram utilizados no cultivo da mandioca, o que aumentava o seu valor. Alguns, por outro lado, eram dizimados pela varíola.

ocorridas durante este trajeto, bem como nos processos de diálogos culturais. O que percebemos é que esse trajeto pode ser entendido simbolicamente como a fase limiar de um rito de passagem, logo, de transformação de identidade, uma vez que muitas medidas foram tomadas para transformar a pessoa livre em escravizada, alterando seu status social, o que também destruiu visceralmente as bases da tradição *bantú.*

2.1 - Escravidão doméstica

No mundo antigo, inclusive na África, a escravidão era considerada um fenômeno natural e espontâneo que diferiu, sobremaneira, da escravidão instalada, a partir do século XV, com as grandes navegações ultramarinas, principalmente no que se refere ao fato de os indivíduos escravizados serem considerados meros instrumentos de trabalho. Mas cabe a ressalva feita por Costa e Silva[7], de afirmar que as formas de escravidão integrativas e domésticas, possivelmente as primeiras que se conheceu na África, têm sido qualificadas de benévolas ou de brandas, mas muitos autores admitem o seu rigor.

Segundo Serrano e Waldman[8], já havia um tráfico de escravizados diversificado em várias partes da África antes da chegada dos europeus. O processo que convertia os indivíduos em escravizados possuía diversas origens, mas o escravizado não se apresentava como uma propriedade no seu sentido ocidental, sendo, antes de tudo, um ser social que estava envolto em relações, colocando alguns grupos da sociedade em uma situação de servidão e, não, de mercadoria. Pode ser entendida como uma escravidão doméstica, uma vez que contribuía para complementar o trabalho associado ao cotidiano de um grupo ou de uma comunidade. A escravidão doméstica encontrava-se ancorada no princípio da participação vital, no qual estão baseadas as instituições políticas, sociais, econômicas, artísticas e religiosas dos grupos de tradição *bantú*. Como, para eles, existe apenas uma única corrente vital, forma-se uma unidade de todos os seres, uma comunhão coletiva, constituindo um circuito de comunicações vitais. Ao transformar uma pessoa em mercadoria, como na escravidão mercantil, sua força vital é diminuída, o que interfere no bem-estar de toda comunidade.

[7] Cf. Alberto da COSTA E SILVA, *A manilha e o libambo.*
[8] Cf. Carlos SERRANO, Maurício WALDMAN, *Memória d'África.*

Ainda conforme os dois autores[9], é possível enumerar seis situações nas quais um indivíduo podia adquirir a condição de escravizado: 1) escravos cativos em batalhas feitas contra povos vizinhos, em momentos de ruptura da estabilidade política; 2) escravos nascidos de mulheres escravas, que não fossem resgatados; 3) escravos provenientes de comércio de longa distância; 4) escravos que não eram cativos, mas se encontravam em uma situação de dependência ou de servidão originadas por castigo imposto, após julgamento por quebra de regras culturalmente estabelecidas; 5) quando um indivíduo ou grupo tinha dívidas de tributo, colocava-se em relação de dependência do devedor; 6) quando um homem julgava em perigo a sua existência por vingança ou quando se considerava incapaz de subsistir no seu grupo, colocando-se voluntariamente na condição de escravo.

De acordo com Costa e Silva[10], o número de pessoas aprisionadas e colocadas para trabalhar à força variava de região para região, de cultura para cultura e de grupo para grupo. Em comunidades pequenas, regidas por formas desconcentradas de mando, a escravização tinha como principal objetivo aumentar o número de braços de uma família, de uma linhagem ou de uma tribo. Ao ampliar o número de dependentes, o escravizado incrementava a riqueza e fortalecia o poder do dono. Sua função era aumentar o trabalho da família do seu dono, o que permitia que ele ocupasse e cultivasse mais terras, expandisse as construções e levasse mais produtos ao mercado.

Ainda segundo o autor, em quase toda parte, o percurso de ascensão social passava pela aquisição da escravaria. Era a posse de um crescente número de escravizados o que abria a porta aos títulos de prestígio, às posições de influência nas sociedades secretas, às chefias honoríficas e às insígnias de mando. Na África, as portas da classe dominante eram abertas pela quantidade de escravizados. O ser humano comum tinha na posse do escravizado o meio mais rápido de melhorar de vida. Com o escravizado desobrigava-se de certas tarefas e trabalhos, ao mesmo tempo em que juntava algumas economias. Metaforicamente, o escravizado era moeda de poder.

Mesmo incorporados à linhagem do amo, os descendentes de escravizados continuavam a ser estigmatizados e como tais podiam até compor um ramo especial

[9] Cf. Carlos SERRANO, Maurício WALDMAN, *Memória d'África.*
[10] Cf. Alberto da COSTA E SILVA, *A manilha e o libambo.*

de uma família: ramo escravo ou ex-escravo. De qualquer forma, na maioria dos casos, o fato de alguém ter sido escravizado deixava uma marca indelével, uma marca que se transmitia de geração em geração, como se fosse sua principal herança. Mesmo no início do século XIX, o grosso da escravaria, ao ser, após uma ou duas gerações, absorvido na sociedade, entrava nos patamares mais pobres e menos considerados da população livre. Como vimos, para Altuna, a escravidão na sociedade *bantú* era monitorada por regras totalmente diferentes das que vigoraram com o tráfico mercantilista, pois mesmo como escravizados, as pessoas: "... permanecem membros da comunidade com plenos direitos" [11]. Os escravizados não podiam ser vendidos, mas passavam por herança.

Neste aspecto, a escravidão européia trouxe conseqüências devastadoras, pois se perdeu o respeito pela pessoa, criou-se o ódio, instalou-se o império do terror, debilitou-se a autoridade e a vida comunitária desintegrou-se. Muitos grupos foram dizimados, sendo que a maioria ficou reduzida à insignificância, isolados e encerrados em regiões inacessíveis. Apesar da escravidão não ser um tipo de relação nova para os africanos, a forma como foi concebida e gerenciada com o tráfico atlântico era um fenômeno original, que em muitos aspectos era incompatível com a forma de vida *bantú.* Tomaremos, a seguir, o caso da presença de Portugal em Angola, que nos parece exemplar para entender o que dissemos acima. Além disso, Angola nos interessa, pois foi de um de seus portos que grande parte dos escravizados foi embarcada para o Brasil.

2.2 – A presença de Portugal em Angola e o tráfico de escravos

Mesmo a Costa Atlântica sendo a última região da África que teve contato com povos vindos de fora do continente e começando a ser explorada por navegadores portugueses a partir do início do século XV, o contato com outros povos já existia, seja pelo oceano Índico, seja pelo mar Mediterrâneo e seja pelo mar Vermelho. Porém, a presença dos portugueses provocou mudanças nas sociedades africanas, conforme constata Souza: "O fato novo que interferiu radicalmente nas sociedades locais depois da chegada dos portugueses foi a busca de escravos, que

[11] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 181.

eram cada vez mais solicitados pelas colônias americanas"[12]. Portanto, entre os séculos XVI ao XIX, foi em torno do tráfico de escravos que se deu a relação entre os africanos, com destaque para os angolanos, e os europeus, com destaque para os portugueses. Cabe notar que este contato foi regido por relações desiguais de poder[13].

O contato dos portugueses com Angola deu-se um pouco antes de 1504, quando alguns mercadores chegaram em Ndongo, reino existente na área hoje compreendida como Angola. O local oferecia alguns atrativos: região fértil e populosa; área produtora de aguardente, de azeite de dendê e de frutas; fabricante de materiais de construção e de estabelecimentos fortificados; e regada por numerosos rios que facilitavam o acesso ao interior. A tudo isso, somou-se a idéia errônea dos portugueses de que a sociedade existente não era complexa e organizada, o que facilitaria a implantação de um modelo ibérico na região[14].

O contato com líderes africanos fez com que muitos deles fossem recebidos em Lisboa e servissem como auxiliares no processo de evangelização dos africanos, além de permitir que os portugueses interviessem nas disputas dentro da própria África. Durante o século XVI, Portugal iniciou, na costa africana ocidental, uma política colonial baseada no proselitismo cristão, na imposição da própria língua e nos bons resultados comerciais:

---

[12] Marina de MELLO E SOUZA, *África e Brasil africano,* p. 28.

[13] Importante ressaltar que os autores diferem quanto ao caráter da presença de Portugal em Angola. Apenas para fazer um contraponto, gostaríamos de citar Américo BOAVIDA, *Angola,* p. 13-14, quando afirma que: "Numa primeira fase, sob o panegírico de cristianização dos selvagens, os governantes, em Portugal, atiraram para os exércitos e para as caravelas a gente rude dos campos, os condenados e os aventureiros, para defender as conquistas de uma civilização que se dizia ameaçada pelos bárbaros e infiéis. Depois, sob a bandeira da "dilatação da Fé e do Império", procurou-se justificar a política de expansionismo e de conquista que se seguiu à Independência. O progresso das ciências e da técnica na Europa realizou as condições que facilitaram a tarefa de "dar novos mundos ao mundo" – quando se partia em demanda de ouro e das especiarias. Sob o imperativo da defesa de uma herança e de territórios nos quais a missão civilizadora não havia ainda sido completada, ocuparam-se pela guerra e pela fôrça países e territórios que constituíam unicamente o mercado de trabalhadores forçados e de escravos para as minas e as plantações do Nôvo Mundo. E agora, é "a missão divina de um povo eleito", bastião da civilização ocidental na luta contra o comunismo que serve de justificação à oligarquia financeira em Portugal e aos seus associados para tocar a mentalidade simples do povo português, para arrancar das suas terras e o atirar às colônias e colaborar na opressão e exploração de povos que se levantaram contra a dominação estrangeira".

[14] Tal idéia é fruto do etnocentrismo existente na época, que considerava que culturas diferentes necessariamente eram inferiores. Segundo MARCONI, PRESOTTO, *Antropologia,* p. 18: essas culturas "... são vistas dentro de um prisma de inferioridade cultural, sendo consideradas selvagens, bárbaras e de mentalidade atrasada".

> Por volta de 1600, a influência e o poderio dos jesuítas proliferavam em tal extensão, que, além de seu papel de clérigos, educadores e mercadores, ocupavam posições quase seculares como embaixadores e conselheiros junto aos Mbundos. Sua versatilidade é testemunho de sua importância na vida comercial, espiritual e política da época.[15]

Como católicos, os portugueses tinham o desejo de propagar sua fé. Seu ideal comercial e migratório ia ao encontro da posição da Igreja Católica, o que a fortalecia: "Ao penetrar em África, Portugal criou rapidamente as bases de uma autêntica política mercantil e missionária. Comércio e proselitismo cristão, tal parece ser sua divisa nessa altura"[16]. Tal situação fez com que valores culturais portugueses fossem incorporados pelos angolanos, inclusive os aspectos religiosos, mas não por existir instabilidade no seu sistema religioso, já que possuíam um sistema religioso e cerimonial bastante estável. A maior mudança procedeu da introdução do cristianismo:

> ... a estrutura básica da religião original permaneceu em todos os lugares, certamente modificada pelas idéias cristãs em algumas áreas, formando um padrão bastante uniforme no qual as variações regionais eram, provavelmente, tão grande quanto aquelas entre cristãos e não-cristãos. [17]

De qualquer forma, cabe lembrar que os valores técnicos, materiais, econômicos, culturais e religiosos foram utilizados contra a população angolana, com o fim de estabelecer relações, cujo objetivo era a exploração comercial e mercantil das riquezas do país e a exploração física do próprio africano. Um dos principais efeitos da presença portuguesa em Angola foi a tentativa de liquidar as estruturas da tradição *bantú* presentes nas tribos e nas comunidades. Porém, essa presença não ocorreu sem movimentos de resistência, como, por exemplo, a rainha Nzinga[18].

---

[15] Roy Arthur GLASGOW, *Nzinga,* p. 61.
[16] Mugur VALAHU, *Angola,* p. 23.
[17] John K. THORTON, Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 100.
[18] Segundo GLASGOW, *Nzinga,* a rainha Nzinga representou um dos primeiros e efetivos oponentes à dominação portuguesa em Angola, uma forma de resistência africana no século XVII, sendo uma personalidade de destaque dentro de Angola. Por outro lado, a posição da rainha Nzinga perante a escravidão era ambivalente, pois, às vezes, ela participava do tráfico, enquanto que em outros momentos fechava tais mercados. Era também controversa no que se refere à questão religiosa, muitas vezes, pautada em função de sua conveniência política. Em 1622, Nzinga foi batizada na

Luanda foi fundada em 1576, por Paulo Dias Novaes, sendo que os portugueses já tinham edificado na África verdadeiros centros de vida européia. Luanda e Benguela serviam de pontos de partida para a infiltração portuguesa no interior de Angola e na África. Segundo Boavida[19], os portugueses traziam produtos alimentares nos porões vazios dos navios negreiros e trocavam pelos escravizados que durante quatro séculos foram comercializados em Angola. Cerca de um milhão trezentos e oitenta e nove mil escravos foram tirados de Angola entre 1486 e 1641, cerca de nove mil por ano. De 1580 a 1836 mais de quatro milhões de homens, mulheres e crianças foram levados de Angola e do Congo.

Angola, já no século XVI, era um dos mais importantes mercados de escravizados. Eram obtidos, não só no litoral como também no interior, por meio de troca, quer como prisioneiros, quer como tributo, retirados normalmente de maneira violenta. Portugal e Angola tiveram um papel fundamental no tráfico de escravos, sendo impossível compreender esse processo sem pensar no triângulo – Portugal – Brasil – Angola. Pode-se falar de uma organicidade ímpar entre a formação social brasileira e o continente africano.[20] O consumo da mercadoria humana estava intrinsecamente ligado à sua produção na África. Se a reprodução física corresponde à reprodução da força de trabalho, o comércio negreiro internacional é um elemento central para o cálculo econômico escravista, dependendo dele a própria reprodução da empresa colonial. A África ofereceu escravos ao Brasil durante um longo tempo a custos baixos, em fluxo contínuo e barato.

No século XVII o tráfico de escravos, que estava na mão dos portugueses, passou também a ser feito pela Inglaterra e pela Holanda[21]. “Angola tornava-se

---

igreja em Luanda. Seu contato com os portugueses provocou mudanças no seu estilo de se vestir e em suas atitudes. Em 1623, Nzinga torna-se rainha, mas para exigir lealdade e apoio do povo, ela rejeita o catolicismo e retoma a sua herança cultural. Segundo *Ibid.,* p. 92: “Portanto, seus primeiros atos foram os de reformar aquelas leis que haviam perdido a integridade étnica devido à influência européia, tais como a proibição às mulheres Mbundo de terem filhos no quilombo e a adoração de Temba Ndumba, seu Deus”. Porém, com o passar do tempo e com a necessidade de negociação com os portugueses, Nzinga, novamente, converte-se ao catolicismo. Em 1663, o catolicismo ganhava muito prestígio, sendo que seus súditos desejavam ser batizados e houve um aumento na extensão e na freqüência das cerimônias.

[19] Cf. Américo BOAVIDA, *Angola.*

[20] Cf. Manolo FORENTINO, *Em costas negras.*

[21] Segundo Pedro PUNTONI, em *A guerra dos holandeses,* os holandeses comerciavam com Portugal açúcar e outras mercadorias produzidas no Brasil desde o século XVI. As relações amistosas e lucrativas entre portugueses e holandeses foi rompida, quando Portugal ficou sob o domínio da Espanha, que através de Filipe II, em 1605, proibiu o comércio entre holandeses e as colônias da Espanha. Este ato fez com que os holandeses reagissem. Primeiro através do contrabando e do comércio ilegal. Segundo, com a criação da Companhia das Índias Ocidentais em

genuinamente o grande mercado fornecedor de braços negros pelos seus portos de Zaire, Luanda, Cuanza e Benguela"[22]. Em 1700, o bispado de São Salvador é transferido para Luanda, como forma de impulsionar os objetivos portugueses na região:

> É certo que os indígenas não assimilavam grande parte do dogma cristão, mas, de qualquer modo, o que interessava era começar. Em São Salvador existiam doze igrejas, numa época em que na própria Europa numerosos territórios não possuíam sequer uma igreja ou uma escola.[23]

Durante o século XVIII, os portugueses consideravam Angola como uma de suas províncias, ou seja, parte do seu território nacional. Ainda nesse século, quase metade do clero angolano era composto por africanos e mestiços oficiando em mais de vinte igrejas. Essa foi uma das estratégias utilizadas pelos portugueses para converter os angolanos, já que entendiam que negros e mestiços eram aceitos com mais facilidade[24]. Também se contava com sacerdotes que tinham a capacidade de contatar outra visão de mundo. A ocupação de Angola só se tornou verdadeiramente efetiva a partir do século XIX, pois, anteriormente, a implantação dava-se apenas na costa. Inicialmente, o engajamento dos portugueses na atividade integrou-se à rede

---

1621 para reunir e para organizar os comerciantes, fortalecendo os negócios com as colônias espanholas e portuguesas. A Companhia das Índias Ocidentais tinha também um caráter militar, estando autorizada a promover a guerra para garantir seus interesses. A Companhia das Índias faz tentativas de conquistar regiões brasileiras. Em 1637, os holandeses controlavam áreas das capitanias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande do Norte. Neste mesmo ano foi enviado ao Brasil o governador João Maurício de Nassau, que consolidou o domínio da Companhia no então chamado Brasil holandês. Apesar de Nassau ter a imagem de bom governador, segundo *Ibid.,* p. 10: "Na verdade, Nassau era um homem de seu tempo, com interesses concretos. Sabia que tinha de reconstruir a economia açucareira, para que a Colônia desse o lucro esperado. Para tanto, não descartou o uso do trabalho escravo, já criticado na época. Com a conquista de São Jorge da Mina, na Guiné (1637), e de São Paulo de Luanda, em Angola (1641), importantes centros de fornecimento de escravos, Nassau procurou garantir mão-de-obra farta e barata para os engenhos".

[22] Américo BOAVIDA, *Angola,* p. 52.

[23] Mugur VALAHU, *Angola,* p. 60.

[24] É interessante notar que Angola teve certo contraste com o Brasil, uma vez que o negro e o mestiço tiveram mais dificuldade de entrar na Igreja Católica (ministério). Caberia indagar os motivos pelos quais a Igreja Católica utilizou estratégias diferentes em cada uma das localidades. Podemos pensar na possibilidade de que em Angola o negro era visto como um sujeito ativo, enquanto que no Brasil a sua visão era de sujeito passivo. O negro em Angola constituía a população autóctone, enquanto que no Brasil essa população era formada pelos índios. Abordaremos com mais detalhes esta questão no capítulo III. Também é sugestiva a afirmação de John K. THORTON, Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 96, ao falar a respeito da inserção do cristianismo no Congo: "No final de contas, o cristianismo, apesar de sua forma sincrética, segundo os modelos do Congo, penetrou profundamente em todas as regiões, embora somente no Congo e áreas ob a administração portuguesa ele estivesse fortemente enraizado como parte da identidade local".

preexistente de comércio de escravizados ligada aos muçulmanos no Norte do continente, construindo feitorias, fortes e presídios para servir como ponto de apoio para a compra e venda de cativos africanos para as colônias americanas.

Com o tempo, os portugueses enviaram comerciantes e missionários para fazer incursões ao interior. Tentou-se submeter os chefes angolanos, quer pela força, quer pela persuasão, enquanto a Igreja Católica tentava convertê-los e os comerciantes os atraíam com as suas mercadorias. Durante a ocupação do interior, os comerciantes viajavam com artigos destinados aos mercados, onde eram trocados por escravizados. Alguns deles também desenvolviam contatos mais íntimos com os chefes e com os seus familiares, estabelecendo sistemas de tráficos próprios no interior do continente. Segundo Miller:

> Muitos mais escravizados do interior profundo da África Central alcançaram o Rio durante a parte final do século XVIII. Em Luanda, negociantes construíram redes comerciais para além do controle governamental da colônia que se tornaram os eixos por meio dos quais os escravizados eram trazidos para o porto colonial até data bem avançada no século XIX.[25]

Angola tornou-se o combustível da produção brasileira, estando sua vida econômica e comercial mobilizada e baseada na escravidão. Tal situação gerou um desequilíbrio econômico nesse país, uma vez que, dele, apenas tirou-se pessoas e produtos, sem que houvesse um investimento efetivo no seu desenvolvimento. Primeiro, porque houve uma concentração muito forte no tráfico de escravos, o que exigia pouco gasto e muita violência e, segundo, ele foi utilizado como depósito de sentenciados (degredados). O tráfico de escravos interferiu negativamente no sistema social angolano, rompendo com o padrão de vida *bantú* e com seu sistema tradicional de entendimento do mundo:

> Criada e desenvolvida como um complemento econômico do Brasil, a principal função do Ndongo, ou seja, o fornecimento de seres humanos à colônia brasileira, violentou a forma interna de sujeição e servidão, que fora caracterizada como escravidão pelos europeus.[26]

---

[25] Joseph C. MILLER, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 65.
[26] Roy Arthur GLASGOW, *Nzinga,* p. 48.

Realizando a reprodução dos produtos da época colonial, o tráfico negreiro se apresentou como um instrumento de montagem e de desenvolvimento do Império Português. Esta atividade transcendeu o quadro econômico para se incorporar ao arsenal político metropolitano: "... o exercício do poder imperial no Atlântico – como também as trocas entre o Reino e as colônias – equaciona-se no âmbito do trato negreiro"[27]. Se no século XVIII, 85% da navegação para Angola, carregando mercadorias brasileiras, saía do Rio de Janeiro, da Bahia e do Recife, temos que uma porcentagem maior voltava para o litoral brasileiro, sem passar por Portugal, trazendo os escravizados – mercadorias vivas –, pois tinham que chegar logo ao litoral brasileiro:

> ... o trato negreiro não se reduz ao comércio de negros. De conseqüências decisivas, na formação histórica brasileira, o tráfico extrapola o registro das operações de compra, transporte e venda de africanos para moldar o conjunto da economia, da demografia, da sociedade e da política da América portuguesa.[28]

Portanto, frente ao que falamos até agora, podemos afirmar que a partir do final do século XVI, o comércio negreiro deixou de ser apenas mais uma atividade ultramarina para ser o principal esteio da economia do Império Português. Além disso, o tráfico negreiro também foi visto como um instrumento da conquista portuguesa de Angola, uma vez que...

> No caso da região congo-angolana, as instalações físicas, além de demarcarem precariamente a posse do território português, introduziram as primeiras transformações na forma de capturar escravos: a violência cometida diretamente por europeus sobre os povos do litoral passou a ocorrer paralelamente aos acordos com os soberanos locais.[29]

Tal estratégia permitiu que fossem feitas aproximadamente, segundo o autor, duas mil viagens dos portos africanos para o Brasil a fim de vender ao longo de três séculos cerca de quatro milhões de escravizados. Portanto, pode-se dizer que a presença de Portugal em Angola caracterizou-se pelo ciclo: guerra – comércio –

---

[27] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 28.
[28] *Ibid.,* p. 29.
[29] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 46.

guerra – comércio, sendo que o trato foi extremamente predatório, gerados a partir das guerras, das extorsões perpetradas contra os chefes africanos avassalados e as feiras. “Todos esses fatores consolidam a presença portuguesa em Angola, transformando-a na mais importante fornecedora de escravos do tráfico atlântico europeu”[30].

O que cabe ressaltar é a forma como o comércio de escravizados encadeou a oferta de uma série de outros produtos africanos. O cativo tinha um valor agregado, apresentando-se como uma mercadoria capaz de carregar outras. Se através do prisma econômico o comércio de escravizados tornou-se agregador, o mesmo não pode ser dito em relação à questão cultural, já que a forma como se estruturou a escravidão mercantil, diferentemente da escravidão doméstica, mostrava-se inconciliável com a vivência dos grupos de tradição *bantú*. O que observamos é a ruptura das bases culturais *bantú* e a transformação do ser humano em escravizado.

2.3 – Vivendo na liminaridade

O processo de transformação do ser humano livre em cativo ou de africano em escravizado podia demorar meses, desde sua captura no interior do continente até o seu desembarque no Brasil. Podemos afirmar que durante este período, a pessoa que era capturada encontrava-se na fase de liminaridade, pois ela possuía um comportamento concreto e simbólico e foi afastada do seu grupo, a partir de um ponto na estrutura social e de um conjunto de condições culturais. Pode-se dizer que ela se encontrava em uma posição de suspensão.

Na fase limiar, segundo Van Geenep[31], as características do sujeito são ambíguas, uma vez que se passa através de um domínio cultural no qual se tem pouco ou nenhum dos atributos do passado e ainda não se possui as características do estado futuro. Quando pensamos nas pessoas que se encontram na liminaridade, observamos que os seus atributos são ambíguos, uma vez que elas escapam da rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e de posições em um espaço cultural.

[30] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 109.
[31] Cf. Arnold VAN GEENEP, *Os ritos de passagem.*

Durante o trajeto, da captura à chegada ao Brasil, as pessoas de tradição *bantú* deixaram de ser africanas e seres humanos livres, mas ainda não eram cativas e escravizadas, fato que ocorreu, principalmente, após a sua venda no Brasil. Simbolicamente buscou-se reduzidas ou oprimidas até uma condição uniforme para serem modeladas de novo e dotadas de outros atributos – cativas e escravizadas - que as capacitassem a enfrentar sua nova situação de vida. O que se tentou criar foi um ser humano diferente, um estrangeiro por natureza, concebido como distinto e inferior, desenraizado, e só de modo lento, e quase sempre de maneira incompleta, inserido em outro conjunto social:

> A esse estrangeiro absoluto, busca a comunidade dominante aviltar, despersonalizar, infantilizar e despir de todas as relações grupais. E é o fato de ser um estranho, que perdeu a família, a vizinhança, os amigos, a pátria e a língua, e a quem se nega um passado e um futuro, o que permite a sua redução de pessoa a algo que pode ser possuído. Só em casos extremos, contudo, aceita o escravo essa despersonificação e essa dissociação e as internaliza psicologicamente. Ele se sabe homem e só se resigna à escravidão porque é constrangido à força.
>
> A relação entre senhor e escravo é baseada na violência. Desde a origem. Desde o momento em que se desnuda quem vai ser escravo de sua identidade social. Desde o instante em que ele se torna "socialmente morto". Como regra, é arrancado do meio em que nasceu e transferido para outro lugar, longe, com outros costumes, outra fé e outro idioma. Onde também como regra, é humilhado e sujeito à peia e ao chicote.[32]

Ainda, segundo o autor, no fundo, nada diferenciava o escravizado do senhor, a não ser o fato da degradação de pertencer a outra pessoa, o não contar com o arrimo de uma linhagem, o de não possuir deuses-lares, o de ser considerado sem honra e dignidade, o de não dispor de qualquer influência sobre o seu destino, o de se saber solitário como um morto que ninguém vela, e o de estar desamparado de descendência e, portanto, sem vida futura. Em suma, estar separado das estruturas da tradição *bantú*. Porém, além daquilo que desejavam os dominadores, as pessoas de tradição *bantú* também tinham seus desejos e lutaram por aquilo que lhes era caro. Logo, a seguir, falaremos a respeito do jogo de poder estabelecido em terras africanas, no qual um lado buscava destruir os alicerces da tradição, enquanto o outro recompunha aquilo que era possível com os produtos disponíveis.

---

[32] Alberto da COSTA E SILVA, *A manilha e o libambo,* p. 86-87.

Assim, esta tentativa de recomposição dos aspectos da tradição *bantú,* pode ser vista nos dizeres de Bloch[33], quando o conseqüente e o objetivamente possível tornaram-se visíveis, uma vez que se identificou na história e na natureza, pela fantasia associada ao concreto e ao antecipatório, o sonho de uma causa, o sonho que a causa tem sobre si mesma e faz parte de sua tendência, bem como do resultado. O interesse revolucionário, com seu conhecimento de como está ruim o mundo e seu reconhecimento do quanto ele poderia ser bom como outro mundo, é o que fecunda o sonho desperto da melhoria do mundo. A esperança se projeta no momento da morte, orientada para a luz e para a vida, como aquela que não cede a última palavra de fracasso. Ela fala de um conteúdo intencional, que percebe que ainda há salvação no seu horizonte: "Quando da esperança surge a *confiança,* então está efetiva ou praticamente presente o *afeto expectante que se tornou absolutamente positivo,* o pólo oposto do desespero"[34]. A estrada desejada, sendo estrada da esperança, não é mais rica, mas é mais preferida do que a estrada indesejada ou do medo. As intenções voltadas para o futuro adentram uma classe de consciência que é antecipatória. Caminham para um campo utópico ou daquilo que ainda não veio a ser pleno, mas que um dia pode vir a ser.

2.3.1 - Captura

Até o século XIX, como já vimos neste capítulo, a dominação de Portugal na África limitava-se à costa e alguns territórios próximos. Porém, com a constante captura de escravizados, as populações da costa estavam sendo dizimadas, o que tornou necessária a ocupação de novos territórios pelos portugueses, muitas vezes, no interior do continente, longe da costa. A dominação do território, além de ser uma forma de conquistar novos cativos também se configurava como uma estratégia de dominação portuguesa.

As colônias portuguesas na África serviram principalmente para produzir cativos e alimentar o tráfico de escravos, o que fez com que outras atividades e investimentos fossem preteridos nestas regiões. Resumidamente, os objetivos de Portugal em Angola eram dois: tráfico de escravos e domínio do território. Tendo

[33] Cf. Ernest BLOCH, *O princípio esperança.*
[34] *Ibid.,* p. 114.

esses dois objetivos como prioridade, Portugal fincou presença no território angolano, estabelecendo relações complexas e duradouras com os povos nativos:

> Único país europeu que empreende operações diretas, oficiais, de caça de africanos, Portugal – econômica e militarmente auxiliado pelo colonato da América portuguesa – obtém na África Central seu maior domínio africano, sua maior reserva de escravos, da qual se serve para desenvolver seus domínios no outro lado do Atlântico: a destruição constante de Angola se apresenta como a contrapartida da construção contínua do Brasil.[35]

Apesar das ligações duradouras estabelecidas com os grupos de tradição *bantú*, as mesmas eram pautadas em uma relação de poder desigual, o que fez com que não houvesse uma preocupação com o diferente e, conseqüentemente, com sua cultura e com sua religião. No limite, podemos, inclusive, afirmar que para os portugueses, os angolanos eram apenas uma forma de mercadoria. Portugal foi, então, obrigado a produzir socialmente o cativo, produção, essa, marcada por duas dimensões:

> A primeira, de conteúdo político-social, tinha por móvel a cristalização da hierarquia social e das relações de poder nas regiões africanas mais ligadas à exportação de homens. A segunda, econômica, *stricto senso*, está relacionada à forma através da qual se dava esta produção (a violência), que permitia ao fluxo de mão-de-obra realizar-se a baixos custos.[36]

Esta violência esteve presente como o principal instrumento através do qual o ser humano era transformado em cativo, qual seja, as guerras, já que elas eram constantes entre os pequenos reinos, que se relacionavam com as estruturas econômicas e sociais vigentes em cada região, cujos elementos de conflito eram suficientes para suprir a demanda por escravizados. Havia uma ligação estreita entre a escravidão no interior da África e o tráfico atlântico: “O tráfico emergia como o mais eficiente mecanismo de acumulação de homens e recursos, acentuando e/ou cristalizando a diferenciação social”[37]. O que se vai notando com o desenvolvimento

[35] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 325.
[36] Manolo Garcia FLORENTINO, *Em costas negras,* p. 36.
[37] *Ibid.,* p. 103.

do tráfico é que cada vez mais a produção de cativos era uma atividade que se justificava por si mesma, dada a sua natureza econômica, ou seja, lucrativa:

> Em Angola, o Estado colonial português não foi capaz de levar adiante o projeto de colonização pragmática implementado com êxito do outro lado do Atlântico. Afirma-se que isto ocorreu, pois o Estado lusitano atendendo ao 'sentido' da colonização mercantilista, se esforçou para criar ali uma economia complementar à brasileira, desestimulando qualquer atividade que pudesse concorrer com a agroindústria exportadora do Brasil. Tal complementariedade só poderia traduzir-se em uma estrutura voltada em primeiro lugar para a exportação de escravos. E mais: dominando através do controle do tráfico, pólos que se interligavam organicamente – a esfera exportadora de escravos e a esfera consumidora dos mesmos -, o Estado português lograva transformar o comércio negreiro num utilíssimo instrumento de controle colonial.[38]

Portanto, o tráfico de escravos pode ser entendido como um mecanismo que se reproduz estruturalmente na África e no abastecimento da força de trabalho no Brasil. O papel dos traficantes era fundamental nesse processo. Os portugueses, diferentemente de outros europeus, se estabeleceram e viveram na África, mantendo relações regulares com os africanos que os abasteciam de escravos. Era um tráfico afro-americano, não simplesmente, porque houve uma migração forçada de seres humanos da África para o Brasil, mas porque desempenhava funções importantes nos dois continentes. Por isso, o contato entre africanos e europeus em diferentes lugares do continente africano criou uma nova dinâmica social que permitiu a consolidação do tráfico como negócio legítimo e socialmente aceito.

Nem sempre a captura do escravizado derivava da violência dos outros, do adversário ou do estrangeiro, muitas vezes ela era fruto da coação da sua própria gente. Segundo Costa e Silva, a captura ocorria quando eles estavam cumprindo suas tarefas ou se divertindo perto da aldeia:

> Os assaltantes tinham que ser rápidos: sair da área, com a presa, o mais rápido possível, antes que os parentes e a aldeia dessem pela falta. Se possível, sem serem identificados, para evitar represálias. A prática, embora viesse a multiplicar-se durante o tráfico transatlântico, era bem antiga e possivelmente fora estimulada pelas trocas transaarianas.[39]

---

[38] Manolo Garcia FLORENTINO, *Em costas negras,* p. 98-99.
[39] Alberto da COSTA E SILVA, *A manilha e o libambo,* p. 110.

O que se nota é que havia um envolvimento das sociedades locais neste processo, sendo que o tráfico já havia interferido profundamente na organização social e política desses povos, especialmente naqueles que viviam no litoral. Declinavam-se antigas formas políticas baseadas na manutenção de dependentes e ascendera um tipo de Estado que floresceu escravizando e exportando seus dependentes através do Atlântico, conforme afirma Florentino[40]. Podemos inferir que no processo de captura, algumas das principais estruturas político-sociais *bantú* foram esfaceladas. Uma delas é a separação da família:

> Sabemos que era prática comum a escolha dos negros nos barracões pelos oficiais dos navios. (...) indica um aspecto importante da experiência dos escravos no tráfico: a divisão das famílias, que podia ocorrer já no litoral africano, durante a escolha das peças a serem embarcadas. As conseqüências disso eram marcantes para o resto da vida dos cativos. [41]

No que se refere à separação da família, sabemos que a primeira célula social *bantú* é a família elementar ou nuclear, mas que não se configura como a verdadeira família *bantú*. A família nuclear não forma um grupo autônomo, vivendo imersa e dependente do sistema de parentesco, da família alargada e da comunidade, apesar de ser um elemento básico das estruturas sociais. É o pilar da sociedade, mas isolada, individualizada e fechada sobre si mesma, não existe. A verdadeira família *bantú* é a família alargada. Os princípios religiosos, éticos, sociais e políticos exigem a permanência e a vivência de uma comunidade ou de uma família ampla, pois a personalidade do ser humano de tradição *bantú* forma-se na unidade comunitária. O ser humano só se realiza pela comunidade e na comunidade. A família extensa é uma comunidade composta pelos membros da família nuclear, aparentados por relações sanguíneas, que engendra a solidariedade vertical e horizontal. Forma um conjunto ativo, composto por vivos e mortos, que são descendentes de um antepassado comum. Conforme coloca uma de nossas entrevistadas: “É importante porque são eles que, como eu posso dizer, são eles que nasceram então sem eles você não podia existir, então essa família é importante pra mim, porque senão eles não nasceu, eu não podia estar”[42].

---

[40] Cf. Manolo Garcia FLORENTINO, *Em costas negras.*
[41] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 81.
[42] O., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

A família alargada tem a função de se prolongar, de comunicar a vida recebida dos antepassados, de onde emana a sua religiosidade. Converte-se no centro de relações e de intercâmbios vitais, encontro do mundo visível e invisível, no receptáculo da participação vital e no centro de unidade que dirige e impulsiona as pessoas e as instituições sociais nas suas relações com os antepassados, os parentes e os estrangeiros. As diversas famílias alargadas formam uma rede que dá base às comunidades e às solidariedades, estruturando a sociedade que é essencialmente comunitária. Tal afirmação está clara quando uma de nossas entrevistadas fala a respeito do régulo, como chefe comunitário:

> Do régulo? Nunca ouviu falar do régulo? Régulo é aquele que mais ou menos tomava uma determinada área.
>
> Um tipo de dirigente, de líder?
>
> De dirigente, de líder dessa área, então quando faz essa bebida, ao chegar ao esquema da bebida, primeiro as pessoas não podiam preparar bebida em casa, beber antes que se bebam em casa do régulo, do dirigente, o dirigente é que tinha que dar ordem para toda a gente beber, mas ultimamente já não acontece isso, cada qual está na sua vida, mas antigamente era isso. Então, antes de se beber em casa do régulo as pessoas tinham que apanhar essa fruta, juntavam na casa do régulo, preparavam e o régulo, também, ia deitar os defuntos, dizia: - Cuidai deste meu povo que eu estou a dirigir.[43]

A captura e a separação da família alargada e nuclear desestruturam visceralmente a pessoa de tradição *bantú*, que perde, neste momento, a possibilidade de dar continuidade à participação vital, uma vez que foram rompidos os laços de solidariedade vertical e horizontal. Rompendo esses laços, a pessoa tem desfeita a ligação com a participação vital, havendo também a quebra da corrente vital. O ser humano tem, portanto, a sua força vital diminuída. Esgotam-se os motivos pelos quais se vive, uma vez que dentro da tradição *bantú*, só se existe pela e na comunidade. Se a pessoa não existe fora do grupo e o individualismo é um conceito estranho aos *bantú*, o que se pode fazer? Questiona-se de que maneira o dado comunitário e a família extensa podem ser recriados em novas terras. Costa e Silva[44] nos auxilia neste sentido ao afirmar que formar família, ainda que desse lucro ao senhor e gerasse o risco permanente de vê-la desfeita, equivalia a construir um

[43] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.
[44] Cf. Alberto da COSTA E SILVA, *A manilha e o libambo.*

entorno de afeto, mitigar o desamparo e, sobretudo, romper com a solidão e desmanchar a estranheza da nova terra para a qual o levaram.

Outro aspecto é o território. Para os grupos de tradição *bantú,* o território demarca o espaço da estrutura social. A terra é um aspecto do grupo. Cada família alargada e cada clã possuem territórios bem delimitados. “O território, a terra permanecem inalienáveis porque são propriedade colectiva de vivos e antepassados e herdado para usufruto. (...) a terra adquire um carácter sagrado, aumenta a coesão social, e garante a consciência comunitária”[45]. O vínculo com a terra serve de elemento de união à comunidade de sangue ou de parentesco. Existe uma participação análoga entre o grupo e a sua propriedade. Pode falar-se de participação coletiva entre o grupo e o seu prolongamento. A inserção do grupo no espaço fortifica a coesão, a solidariedade e a consciência comunitária. Ao sair da terra rompe-se a participação coletiva e a relação que se possuía com o território. Isto ocorre segundo Miller, pois as pessoas de tradição bantú pensavam ser as identidades sociais construídas em termos de laços familiares e de comunidades locais. Portanto, ainda segundo ele:

> ... eles teriam capitalizado suas experiências compartilhadas ao longo das trilhas – experiências que se estenderam por meses de sofrimento passados juntos a cobrir cada vez maiores distâncias que tinham de viajar de suas terras natais no remoto interior – e nos portos em que haviam começado a Passagem do Meio (Travessia do Atlântico). Dessa maneira, apropriaram-se das designações genéricas e geográficas que os europeus lhe davam, como base para as comunidades que criaram sob a escravidão.[46]

Vemos, portanto, que mesmo de forma incipiente houve a reestruturação da relação com a família e com a terra, mesmo antes do embarque. Após a travessia, quando se chegou às propriedades dos senhores, ainda sob a escravidão, esses elementos foram retomados, aspectos que veremos no capítulo quatro, quando se busca criar um sentido comum de identidade, baseado na comunidade, na família e no território.

---

[45] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 140.
[46] Joseph C. MILLER, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 67.

2.3.2 - A estada nos barracões e nos fortes[47]

Podemos notar que a economia colonial africana baseava-se fortemente no tráfico de escravos, cada vez mais pelo aumento da demanda e pela dizimação dos povos do litoral, sendo que a captura passou a ser feita cada vez mais longe dos portos de embarque[48]. Portanto, tornou-se necessário reunir condições favoráveis anteriores à travessia de milhões de homens, de mulheres e de crianças. Porém, de toda a operação "... o ponto mais delicado era a etapa dos portos africanos (...) esperas para completar a lotação, falhas nos estoques de alimentos e água, sobrecarga nos navios, aumentavam exponencialmente as taxas de mortalidade durante a travessia"[49]. Por isso, as fortalezas, os fortes, os barracões e os presídios, além de suas funções usuais, cumpriam o papel de depósito de escravizados em trânsito, seja para o litoral, seja para o navio negreiro. Segundo Rodrigues:

> Grandes ou pequenos, próximos ou distantes da costa, os barracões destinados ao confinamento de escravos eram campos férteis para a disseminação de doenças e epidemias. Se os barracões cumpriam o papel de armazéns de escravos e muitos se perdiam devido às moléstias provocadas pela superlotação e pelos maus-tratos, não se deve desconsiderar que a existência deles reduzia o tempo de volta dos navios negreiros, na medida em que os capitães já encontravam os escravos reunidos – o que teve um peso incalculável em números relativos ou absolutos na diminuição da mortalidade durante a viagem transatlântica.[50]

Além dos estabelecimentos oficiais, havia outros lugares onde os traficantes se instalavam e negociavam seus carregamentos com os chefes locais na época do tráfico legal ou serviam de esconderijo na época da ilegalidade. Estes estabelecimentos também tinham como função diminuir o tempo em que os navios

---

[47] Segundo Rosa CUNHA-HENCKEL, *Tráfego de palavras,* p. 45: "É necessário, porém, levar em consideração que o processo de mistura e modificação das línguas maternas dos africanos não foi um processo que começou a ocorrer no Brasil e sim já na África, antes de serem embarcados. Também é preciso assinalar que estas línguas não eram, necessariamente, a língua materna dos escravos transportados, mas sim a língua veicular usada na região onde o comércio de escravos era efetuado e onde eles eram armazenados antes do embarque".

[48] A questão dos locais de procedência dos escravizados que chegaram ao Brasil ainda é um tema a ser estudado. Nas palavras de Carlos Eugênio Marcondes de MOURA, *A travessia do Calunga grande*, p. 17*: "*... os locais de procedência de várias etnias, em torno das quais se estabeleceu grande confusão, posto que, muitas vezes, as designações dos povoados, aldeias e cidades de proveniência dos escravizados ou os portos onde eles eram embarcados são interpretados como nome dessas etnias, uma generalização sem cabimento e um dos temas sobre a história do afro-negro e seus descendentes no Brasil que necessita de profunda revisão".

[49] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 98-99.

[50] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 70.

negreiros ficavam ancorados, o que, de certa forma, era conveniente ao tráfico: “Era nesses lugares – os barracões ou feitorias privados – que muitos africanos escravizados vindos do interior tinham seus primeiros contatos com os europeus ou americanos que os levariam através do Atlântico”[51].

Podemos entender que os barracões e os fortes eram espaços com funcionamento próprio, constituindo um microcosmo, não só no momento em que se encontravam lotados, mas também em outros momentos, como aqueles da entressafra, quando eram preparados para receber um novo carregamento. Nos barracões havia os escravizados domésticos que cuidavam da criação de animais e da limpeza, consertavam e tomavam cuidado das armas. O trabalho era intenso quando os barracões estavam cheios, mas nos intervalos entre a saída de um lote e a chegada de outro, era preciso reparar os estragos provocados pelos cativos e pelo tempo, classificar as mercadorias recebidas em troca dos escravizados, desinfetar o solo dos hangares infestados de vermes, consertar as gamelas e os ferros, que mantinham os escravizados presos, e reforçar as paliçadas.

Os grandes barracões da África Ocidental podiam abrigar de quatro a seis mil escravizados, porém o número era variável, sendo mais comum a manutenção de quinhentos ou seiscentos. O abastecimento das embarcações que zarpariam à América era feito nos próprios barracões, o que indica que eles armazenavam mantimentos e água, além do necessário para o sustento dos cativos à espera de embarque. Apesar disso, a vivência dos escravizados pautava-se em outro modo de ver esta experiência:

> Meses havia, portanto, em que 1500 indivíduos deixavam para sempre sua gente, sua aldeia, sua terra, empurrados para dentro dos tumbeiros. Outros tantos indivíduos aguardavam encurralados nas cercanias da cidade, sendo escolhidos, alimentados e, muitas vezes, sepultados ali mesmo. Cansaço físico, mau tratamento no percurso terrestre, subnutrição e as doenças do porto luandense ceifavam boa parte dos escravos forasteiros, arrancados do platô Ovimbundo e de mais longe. Durante quase três séculos, multidões de gente em pânico eram levadas acorrentadas do interior para ser enfiadas nos navios que partiam de Luanda, maior porto negreiro de toda a história, sem que os europeus ali presentes tenham deixado testemunhos desses fatos.[52]

[51] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p.67.
[52] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 83-85.

Estas pessoas, que ficavam meses convivendo dentro do mesmo barracão, tinham origens étnicas diferentes, podendo ser até mesmo rivais. Independentemente disso, a convivência fazia-se necessária e era imprescindível para a sobrevivência dentro de uma situação-limite. Na África Central atlântica, as línguas *bantú* mantinham diferenças entre si, mas não impossibilitavam a comunicação entre os povos. A comunicação entre os escravizados da África Central teria começado ainda no trajeto entre o ponto de apresamento e o litoral, pois mesmo a diversidade de línguas entre os cativos não teria impedido a troca de idéias, uma vez que, como colocado no capítulo primeiro, os povos de tradição *bantú* são provenientes de um mesmo tronco lingüístico. Um dos critérios que marca a unidade cultural das zonas é o sistema de línguas com classes e a comunidade evidente do vocabulário básico. A unidade cultural tradicional africana intensificou-se com o tráfico de escravos e com o colonialismo, consolidando a chamada *comunidade de sofrimento*. Havia um fundo cultural comum, que fecundou as instituições africanas.

Como vimos, algumas das bases de sustentação das pessoas de tradição *bantú* já haviam se esfacelado, porém a questão comunitária e criativa ainda se encontrava presente. Não poderíamos supor que um primeiro diálogo cultural entre as diversas tradições deu-se no momento anterior ao embarque? Conforme afirma Vansina, a visão de mundo transcultural litorânea foi absorvida pelos escravizados desde o momento de captura e da caminhada em direção ao litoral até o momento de espera para o embarque dentro dos fortes e dos barracões:

> Os dados existentes mostram que entre o tempo de sua captura e o momento de seu embarque, ou melhor, até sua chegada, a maioria dos imigrantes provenientes do interior aprendeu Congo, Quimbundo ou Umbundo, e com a aquisição da língua veio também a familiaridade com a cultura litorânea: uma única cultura, na medida em que ao longo desses anos Congo e Quimbundo influenciaram fortemente um ao outro, assim como o Quimbundo e Umbundo.[53]

Sabemos que os povos de tradição *bantú* empreenderam uma migração pela África em um tempo bastante antigo, conforme visto no capítulo primeiro. Durante essa migração, conservaram características originais e intercambiaram aspectos

[53] Jan VANSINA, Prefácio, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 8.

culturais. Neste sentido, conforme afirma Slenes[54], há razões para pensar que as pessoas de tradição *bantú*, quando misturadas e transportadas para o Brasil, não demoraram em perceber a existência de elos culturais profundos, que estavam para além da linguagem. Apesar das diferenças, eles guardavam uma identidade cultural, que possuía uma estrutura sólida, que estava subjacente aos setores da vida, fundamentando e motivando as manifestações existenciais. É uma forma de se pensar em como elas começaram a se entender entre si. Neste sentido, para o autor, é totalmente inadequado afirmar que entre os povos de tradição *bantú* a comunicação só teria se iniciado depois da viagem ao Brasil, com o aprendizado de um idioma europeu ou de uma língua *pidgin* (linguajar simplificado). Segundo Miller: "As distinções subjacentes entre as línguas africanas, não as suas amplas semelhanças, forneceram o ponto de partida para colaborações efetivas, se não também para sentimentos de grupo"[55].

Cabe, portanto, falarmos a respeito da palavra dentro da tradição *bantú,* pois uma vez estabelecida a comunicação através da palavra, novas formas de solidariedades, de saberes e de fazeres estavam se constituindo. A tradição *bantú* expande-se e permanece pela palavra, fundamentando-se na oralidade. A palavra tem primazia e nada se mantém nem vive sem ela. A palavra é como um símbolo eficaz, capaz de produzir efeitos e influir em outros seres depois de contatá-los. Ela realiza magicamente a participação vital. Sustenta a vida social e política e dinamiza as expressões religiosas. Sem ela, nem os ritos vivificam, nem as ações mágicas são eficazes. Uma vez dita, somente perde efeito pela eficácia de outra palavra.

Assim, mesmo os escravizados sendo considerados mercadorias, havia uma atribuição de identidade e, portanto, uma humanização (mercadoria humana) por aqueles que gerenciavam o tráfico de escravos. Podemos perceber isto, quando os senhores exigiam escravizados jovens e bonitos, sendo eles os mais procurados pelos compradores em qualquer porto. Além disso, requeriam escravizados semelhantes, com as mesmas características físicas, pois um lote com muitas diferenças dificultaria a venda em função de possíveis comparações:

---

[54] Cf. Robert SLENES, Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP.*
[55] Joseph C. MILLER, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 49.

> Essa exigência quanto à semelhança demonstra que os senhores talvez não fizessem tábua rasa dos africanos recém-chegados; acredito ser esse um indício de que eram reconhecidos como portadores de identidades definidas, entre outras coisas, pelos traços físicos – e que os senhores, os traficantes e os tripulantes sabiam disso.[56]

Portanto, diferentemente das outras mercadorias por eles transportadas, era claro que os escravizados possuíam identidades próprias que ao mesmo tempo em que os identificava, também os diferenciava, fato que também foi percebido pelos gerenciadores do tráfico. Os oficiais sabiam que os africanos carregavam marcas étnicas em seus corpos antes de deixarem seus lugares de origem. Esta identidade também estava presente no nome de cada um, aspecto que foi modificado durante aquilo que chamamos de pseudo-conversão ao catolicismo.

2.3.3 - A pseudo-conversão

Antes de ser feito o embarque, em grande parte das vezes, uma última ação colaborava para que a pessoa de tradição *bantú* fosse transformada em escravizada. Isso diz respeito à questão do batismo e, conseqüentemente, da troca de nome:

> Nas docas de Luanda e Benguela, milhares e possivelmente milhões de escravos eram metamorfoseados em seres humanos. Eram batizados por um padre que caminhava entre as vítimas infelizes, lançando primeiramente um pouco de sal sobre a língua de cada um e depois espargindo água benta com um hissope. Dando a cada africano uma tira de papel com um nome, o padre dizia a cada um, “Seu nome é João, o seu é Francisco, o seu nome é Pedro”, enquanto ia colocando um pouco de sal sobre a língua do cativo. Por fim, com um aceno de mão, o sacerdote entoava “Agora vá, com boa vontade”.[57]

O fato de muitos serem batizados não atingia a grande maioria, uma vez que era crescente o número de cativos que chegavam para serem embarcados, fruto dos negócios oriundos das guerras e das invasões no interior distante. Apesar da facilidade de pseudo-conversão ao catolicismo, notava-se que era mais difícil mantê-los na fé, pois muitos eram conversos por conveniência e não por convicção:

---

[56] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 117.
[57] Roy Arthur GLASGOW, *Nzinga,* p. 59.

> Muitos participavam regularmente da missa quando era celebrada – freqüentemente milhares de pessoas corriam às capelas a céu aberto ou às cruzes rurais para ouvir a missa ou recitar o rosário. Batizavam seus filhos, dando-lhes nomes cristãos, usavam a cruz e se consideravam cristãos. No entanto, também continuavam a visitar os túmulos de seus ancestrais e a procurar por sorte, saúde e bênçãos.[58]

Tal fato apontava certa resistência às investidas lusitanas, sejam elas militares ou religiosas. Porém, independentemente da resistência, seja ela passiva ou ativa, esta pessoa passou a ser chamada, nomeada daquele momento em diante pelo nome recebido no batismo, um nome ocidental. Porém, para as pessoas de tradição *bantú,* o nome é parte constitutiva, que completa a pessoa, pois explica a natureza própria do ser individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade. Encerra alguma coisa da essência pessoal, até identificar nome e ser. Faz parte da personalidade, revelando o ser da pessoa. O nome está carregado do dinamismo vital presente na comunidade. A imposição de um nome obedece a motivações que afetam vitalmente a pessoa e a comunidade. O recém nascido só se torna um *muntu* quando o pai ou o adivinho lhe dá o nome ou o pronuncia. A união vital do nome com a essência da pessoa entra no campo da magia, estando exposta à interação vital:

> Dar o nome a uma coisa ou pessoa, ou conhecer o seu nome secreto equivale a descobrir a sua natureza. O conhecido fica, de alguma forma, em poder ou pelo menos sujeito a possíveis acções mágicas do conhecedor. Entre ele e o objecto ou pessoa assim conhecidos, brota uma relação vital que propicia a inter-acção. O conhecido fica desamparado e vulnerável no seu ser.
>
> Como a palavra é poderosa e inseparável do pronunciado, quem sabe pronunciar o verdadeiro nome de um ser, influencia-o e domina-o, actua sobre a sua realidade profunda. Por isso se esconde o nome real.[59]

Caberia perguntar, portanto, como o escravizado, ao ser batizado e receber um novo nome, lidava com a situação. Como fica a troca de nome? A adoção de nomes de uma cultura por outra, cria uma contradição, uma violência, pois o nome está ligado à cultura e é nela que o nome encontra a sua explicação e o seu sentido.

---

[58] John K. THORTON, Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 95.
[59] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 269.

Perder o sobrenome equivale a perder o verdadeiro nome, pois significa perder a a linhagem e a família, portanto, é perder o clã:

> É quase como se através do meu nome esse nome revelasse um pouco da minha história.
>
> Sua história é verdade.
>
> Ou nem só a minha história, mas a história da minha família.
>
> Exatamente, história da família é, é isso. Depois outra coisa que é interessante, talvez possa saber é que os apelidos têm a ver com os lauditórios.
>
> Tem a ver com quê?
>
> Lauditórios.
>
> Que que é lauditórios?
>
> Lauditórios é, como é que posso dizer: na chama-se tocozelas. Tocozelas é quase que um poema que narra o que, narra o que, narra a honra e a dignidade daquela família, ia, a partir daquilo talvez mostrou a sua elucidade assim, nas primeiras conquistas fez dos primeiros e das pequenas, como eu posso dizer, chefatura, chefaturas aí, porque foi havendo sempre conquista.
>
> É quase como se fosse assim uma história, um conto...
>
> Um conto, exatamente, e muitos nomes estão ligados a animais ou com que esses primeiros grupos sociais das famílias se alimentavam ou admiravam a força desses animais, a esperteza desses animais, então foram, foram ligando, exatamente, seu apelido a esse tipo de animais. Por exemplo, os tchaúques, estamos aqui os tchaúques. Os tchaúques, este no seu relatório são considerados indivíduos ligados a caracóis e durante as guerras eles alimentaram-se bastante de caracóis e isto é uma forma de os povos mais fortes não lhes mandarem criar o gado.[60]

Poderíamos entender que, talvez, ao esconder o nome verdadeiro e se relacionar a partir do nome recebido seria uma forma de preservação, uma vez que ao escondê-lo a pessoa de tradição *bantú* deixa de estar vulnerável a ação de outro ser? Não seria esta uma forma de resistência simbólica? O colonizador negou categórica e abertamente os nomes locais. Face a esta recusa, o povo adotou a prática de dar dois nomes ao mesmo indivíduo, fato que observamos em Maputo: um nome (tradicional) usado em casa e na vida do dia-a-dia e um segundo nome (ocidental) para o registro oficial e o batismo. Apesar da questão simbólica colocada pelo batismo e da questão prática, no sentido de negar um nome local, não

[60] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

podemos dissociá-lo do negócio do tráfico de escravos, da ocupação do território e da expansão da doutrina cristã, uma vez que ele mascarava a existência social:

> Se o catolicismo funcionava precariamente no atendimento dos fiéis que habitavam a capital angolana, um de seus sacramentos transformou-se em pomo de discórdia entre a administração colonial e os traficantes – o batismo. Por lei, a obrigatoriedade de batizar os cativos africanos era bastante antiga, vindo das ordenações manuelinas e filipinas e confirmada por determinações posteriores. A legislação determinava que os negros deveriam ser catequizados e batizados por sua própria vontade e que o senhor negligente seria punido com multa ou perda do escravo.
>
> O batismo dos cativos a serem exportados era pago por cabeça e realizado nos barracões, e tornou-se a principal fonte de rendimentos para o clero de Angola. Essa questão dividiu os traficantes brasileiros, os comerciantes luso-africanos e o clero local, pois, até o embarque, muitos dos escravos batizados morriam, revertendo o prejuízo para os traficantes. Nos barracões de Luanda, os africanos recebiam o sacramento de forma coletiva. (...)
>
> O batismo continuava a ocorrer coletivamente, sem instrução prévia, nos lugares onde havia agentes coloniais portugueses na África – como em Angola e Moçambique. Os demais escravos recebiam o sacramento quando aportavam no Brasil ou, eventualmente, nos poucos navios negreiros que levavam sacerdotes a bordo.[61]

Notamos, portanto, que a Igreja Católica era mais um agente que lucrava com o tráfico de escravos, seja simbolicamente, abocanhando novas almas, seja financeiramente, recebendo pagamento pelos batismos realizados. De qualquer forma, a transformação da pessoa *bantú* em escravizado realizou sua última etapa durante a travessia atlântica, travessia, essa, que carregada de simbolismo para essas pessoas de tradição *bantú*, consolidou a constituição de uma nova identidade.

2.3.4 - O navio negreiro e a travessia do Atlântico (do *Kalunga* grande)

Com o incremento do comércio de escravizados, Luanda se transformou em um grande porto negreiro. Durante três séculos produziu, importou e estocou alimentos para sustentar os nativos que eram trazidos do interior e deportados para o Brasil. O fluxo de cativos do interior dependia daqueles que podiam ser alimentados até o embarque. Portanto, é possível afirmar que Luanda tornou-se um lugar híbrido, onde existia uma multiplicidade de origens étnicas. Como exemplo

[61] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 61.

deste hibridismo, temos a formação de línguas *pidgins*, fruto de uma comunicação própria da transação do tráfico na costa africana, sendo também utilizada por tripulantes e africanos a bordo dos navios negreiros.

O processo de escravização foi pautado por diversas revoltas, sendo que o africano não aceitou passivamente a sua condição, como visto anteriormente. Esta resistência se iniciava em território africano estendendo-se até a travessia, envolvendo os chefes de estado, os comerciantes, os intermediários do tráfico e os próprios escravizados. Porém, o momento de maior resistência dava-se no embarque, já que a questão da morte estava efetivamente colocada.

Os grupos de tradição *bantú* são conscientes de que a morte deve se dar desde que haja vida. Não há vida sem morte, que é um componente essencial do ciclo vital: antepassados – comunidade – pessoa – antepassados. A morte é vista como um fracasso na solidariedade, causando uma perturbação na participação vital, conseqüência da fragilidade humana. Ela ocasiona uma desordem social, pois a participação foi perturbada e a interação transtornada. Ela é dolorosa, o que denuncia as ameaças à comunidade, pois, para eles, a morte sempre possuía uma causa. É vista como uma viagem, que quando feita faz com que a pessoa se encontre com os seus antepassados, já que os laços vitais não se rompem. Morrendo, uma parte da pessoa deixa de existir, finalizando a realidade humana e a sua plenitude. O ser humano deixa de existir como vivente, tornando-se um espírito. Assim sendo, quando se morre acaba a vida biológica e a vida espiritual, porém permanece a força vital que criou a pessoa. Há uma destruição do corpo, mas a realidade fundamental, a personalidade permanece, não se deteriorando, como vimos no primeiro capítulo.

O ser morto transforma-se em outro ser, existindo de um modo diferente, fruto de uma mudança de estado. Algo se depreende, desaparece ou se liberta, conduzindo a um novo estado do ser, a uma nova maneira de existir. A morte é apenas outra modalidade da existência. Pela morte, a pessoa de tradição *bantú* sabe que se nasce de novo, de outra forma:

> Como mutação, trânsito e passagem, a morte não se opõe à vida, mas “muda-se de vida” como conseqüência do optimismo existencial da participação vital.

> No pensamento banto, a morte, apesar de destruição e desordem, aparece como um momento necessário da vida que brota no nascimento e culmina no estado de antepassado. Entre “ser vivo” e “ser antepassado” dá-se uma continuidade ontológica.[62]

A morte dos anciãos, rodeados de numerosa descendência e gozando de bem-estar material, é a única que pode ser considerada natural. As mortes restantes são anormais, pois a participação vital foi violentada. Além disso, só se tem uma boa morte, quando se realizam os ritos segundo a tradição e a comunidade tem certeza a de que o morto foi recebido pelos antepassados. O que podemos perceber é que apesar da morte não ser vista como um mal para as pessoas de tradição *bantú,* a forma como se morre pode ser considerada uma morte negativa, no sentido de que não se morre no momento e na situação adequada, nem se faz os rituais adequados. A pessoa corre o risco de não se tornar um antepassado, o que significa morrer de fato, já que não será cultuada.

Durante o processo através do qual os africanos eram transformados em escravizados, a travessia atlântica era considerada o momento mais difícil, seja pelo seu significado concreto – o abandono da própria terra, da própria família, da própria comunidade e a possibilidade real da morte – seja pelo significado simbólico – a travessia do *Kalunga* grande, ou seja, a vivência simbólica da morte. Portanto, a questão da morte esteve presente durante todo o processo de travessia do Atlântico, concreta e simbolicamente. Concretamente, o que observamos é que:

> ... quando se iniciava uma viagem de volta aos portos americanos, muitas vezes os tripulantes e parte dos escravos já haviam esperado durante muito tempo no litoral africano pelo carregamento completo do navio. Essa espera, que poderia durar meses, certamente debilitava todos os envolvidos nas transações, e seus efeitos podem ter sido agravados pelo fato de que muitas vezes era preciso percorrer mais de um porto africano para encher o porão de um navio negreiro. A longa espera e o percurso feito com escalas ampliavam o risco de exposição a doenças, que também era agravado pelos raros cuidados médicos e higiênicos e pela má qualidade e pequena quantidade de água e comida disponíveis. (...) Essas condições não se alteraram, pressionando as taxas de mortalidade e morbidade e, por vezes, neutralizando o papel da redução do tempo das viagens em função das alterações técnicas.[63]

---

[62] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 440-441.
[63] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 157.

Segundo Alencastro[64], muitas são as causas de morte em alto-mar. Ressalta-se, no entanto, a desidratação, em função das altas temperaturas no navio, o que gerava transpiração excessiva e falta de água potável para a viagem, problema crônico em Luanda, que é uma área mal servida de poços e infiltrada de água salobra. Havia também os surtos de escorbuto, que eram causados por uma subnutrição dos africanos ao serem embarcados. Destacavam-se ainda:

> Disenterias bacilares e amebianas, freqüentes entre os deportados, assim como tipos mortais de anorexia e apatia – uma forma de *banzo*[65] -, que os negreiros ingleses denominavam *mortal melabcholy*, deriva da desidratação continuada do corpo humano. [66]

[64] Cf. Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes*.

[65] Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 39: "**BANZO [1]**, s.m. (1) Nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil. / (2) adj. Triste, abatido, pensativo. (3) Surpreendido, pasmado; sem jeito, sem graça (BH). Do quicongo *mbanzu*, pensamento, lembrança; ou do quimbundo *mbonzo*, saudade, paixão, mágoa". Ainda segundo Clóvis MOURA, *Dicionário da escravidão negra no Brasil*, p. 63-64: " **BANZO**. Estado de depressão psicológica que se apossava do africano logo após o seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nessa situação de nostalgia profunda terminavam morrendo. Atribui-se tal estado depressivo à saudade da aldeia africana da qual provinham, de modo que o banzo atingia somente a primeira geração de escravos, isto é, aqueles diretamente importados da África. Há, porém, quem explique o banzo sem recorrer a causas psicológicas, alegando que os africanos assim ficavam porque já estavam contaminados, antes de embarcar, pela "doença do sono", enfermidade decorrente da picada da mosca tsé-tsé. No entanto, não nos parece muito plausível essa hipótese, sendo preferível a explicação da depressão psicológica, mesmo porque muitos dos escravos acometidos de banzo terminavam suicidando-se, o que não ocorreria no caso da doença do sono. (...) Era, portanto, uma síndrome psicopatológica que somente se manifestava no escravo em decorrência da sua situação de homem que era corrente de relações escravistas". Gostaríamos de destacar dois aspectos sobre as citações acima. O primeiro diz respeito ao fato de se levantar a hipótese de que o escravizado era passível de ter depressão, portanto era um ser humano. O segundo refere-se à própria depressão que pode ser entendida como uma introversão de energia psíquica. Significa que a libido está sendo congestionada pelas dificuldades da existência. Essa introjeção conduz à recuperação de possibilidades não aproveitadas e às elaborações anteriores de problemas represados, mas também a uma autêntica renovação. Portanto, ao se deprimir o ser humano tem a possibilidade, ao sair de determinada situação, de encontrar soluções criativas para as situações conflituosas que vivem. Tal situação nos remete à questão da utopia e da consciência antecipatória, pois em todo presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser. Portanto, segundo Bloch, a concepção e as idéias da intenção futura são utópicas, no sentido do sonho para frente, da antecipação: "Assim, portanto, a categoria do utópico possui, além do sentido habitual, justificadamente depreciativo, também um outro que de modo algum é necessariamente abstrato ou alheio ao mundo, mas sim inteiramente voltado para o mundo: o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos" (Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 22). Não é isto que vemos no desembarque de escravizados no Brasil, quando tendo sobrevivido à experiência diaspórica criaram em solo brasileiro as formas novas e criativas de lidarem com a situação que se apresentava? As religiosidades afro-brasileiras não seriam, também, o resultado da superação do *banzo*?

[66] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 253.

A tendência de queda do número de mortes que ocorreu depois de algum tempo foi conseqüência não só das melhorias desencadeadas pelo avanço da tecnologia, o que fez com que as viagens se tornassem mais curtas, mas principalmente pelo fato de serem embarcadas pessoas que tinham condições físicas mais adequadas de passar pela experiência da travessia.

Já no que se refere à morte simbólica, havia uma crença entre os escravizados de tradição *bantú* de que um destino horrível os esperava na travessia do Atlântico, uma vez que existia um significado simbólico para a travessia do mar. *Kalunga* é entendida como a linha divisória que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos. Portanto, atravessar o *Kalunga* significava morrer, se a pessoa vinha da vida, ou renascer, se o movimento fosse no outro sentido. A resistência ao embarque podia ser algo que eles imaginavam ser o início de uma viagem sem volta, a um destino que nenhum deles planejara ou desejara, até, porque, morrer naquelas condições era considerada uma morte ruim:

> Essa análise nos aproxima da compreensão do sentido da travessia transatlântica e dos laços que uniam os escravos da África Central que a faziam na mesma embarcação. Considerando que um dos alimentos básicos da dieta dos embarcados era a carne salgada, e tendo em mente as implicações do consumo de sal na visão de muitos povos de Angola, a possibilidade de manter a pureza do espírito tornava-se limitada e agravava o pânico quando se pensava no destino ao qual aquela viagem levava. Os malungos estariam associados em uma vivência-limite, e a palavra teria, assim, um significado profundo – baseado na experiência do tráfico na cosmologia banta (...)
>
> Para os homens e as mulheres que compartilhavam a crença de que seu destino após a travessia da *kalunga* era morrer, embarcar num navio negreiro era motivo de pânico. Não é exagero imaginar que esses homens desejassem evitar a morte a qualquer custo. E não se tratava de uma morte qualquer: alguns brancos que estiveram na África informaram que os negros julgavam que essa morte seria o fim de um processo doloroso.[67]

Kalunga também significava a linha divisória ou a superfície. Portanto, atravessar a *Kalunga* (simbolicamente representada pela água do rio ou do mar, ou qualquer tipo de água, por uma superfície refletiva como de um espelho) significava morrer. A cor branca simbolizava a morte (os seres humanos eram pretos, os espíritos brancos). Fruto desta crença, do tráfico de escravos e da associação do

[67] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 242-243.

oceano com a barreira da *Kalunga* identificava-se a terra dos brancos, *mputu*, com a dos mortos. O tráfico de escravos é lembrado como uma forma de feitiçaria, pela qual um grande número de africanos foi transportado à outra costa (margem), a outro lugar. Por outro lado, o *Kalunga* também tinha um significado de retorno, uma vez que se considerava que o lugar dos espíritos era junto com os vivos, com seus descendentes e que, um dia, eles voltariam para ficar perto de seu povo e de sua aldeia de origem, aspecto que veremos no sexto capítulo. Portanto, havia uma crença de que:

> ... a pessoa poderia voltar da América para a África, através da *kalunga,* não apenas como "alma", depois da morte física, mas ainda durante a vida, se ela guardasse sua pureza de espírito. (...) Como resultado de crenças desse tipo, (...) escravos que abandonaram a esperança de voltar à África ainda nesta vida freqüentemente recorriam ao suicídio através do afogamento, ou seja, da imersão na água, numa espécie de "batismo" que liberasse a alma para a travessia para a África. [68]

O navio negreiro também se configurou como um espaço de diálogos e de trocas culturais e religiosas durante a travessia, uma vez que havia encontros entre diversos povos africanos e de outros continentes. Criou especificidades na forma como as pessoas participantes deste processo expressavam a sua religiosidade. Inicialmente, temos inúmeras filiações religiosas como o catolicismo e o protestantismo, passando pelas religiosidades africanas, asiáticas e indígenas. Dentro deste espectro religioso, temos vivências mais ou menos ortodoxas da fé. Soma-se a tudo isto, um imaginário permeado pelo sentido mágico, fruto da sociedade européia do século XVI, em especial da sociedade portuguesa.

Os escravizados teciam novas solidariedades através da palavra. Durante a travessia, os falantes de língua *bantú* perceberam que a comunicação entre eles era possível. Na viagem também apreenderam que o entendimento não ficava apenas na superfície das palavras, mas alcançava significados mais profundos, uma vez que havia semelhanças culturais. Se pudermos pensar na formação de uma religiosidade híbrida dentro dos navios negreiros com empréstimos e com negociações, também podemos perceber a existência de um núcleo fundamental e estruturante para as pessoas de tradição *bantú,* aspectos dessa tradição que eles

[68] Robert SLENES, Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP,* p. 54.

tinham a intenção de preservar. Observamos, por exemplo, a recusa em aceitar a medida preventiva contra a varíola dos terapeutas brancos, que é coerente com a visão de mundo desses povos: a purificação e a cura estavam na própria doença. Para as pessoas de tradição *bantú,* a terapêutica e a religião caminhavam unidas:

> ... terapêutica e ritualismo não se dissociavam nos costumes dos povos centro-africanos, assim como ocorria com os da África Ocidental. Quando os negros de Angola recusavam os remédios europeus e confiavam apenas em "feiticeiros" de sua comunidade – que tratavam também de homens brancos que ali viviam -, os curandeiros locais comprovavam sua eficácia e conquistavam reconhecimento. A ação deles não parece ter sido transformada de acordo com o desejo de alguns colonizadores portugueses. Assim, os africanos que embarcavam em navios negreiros nos portos angolanos e se deparavam com sagradores e barbeiros negros (ainda que minas), de alguma forma poderiam identificar esses homens, suas práticas e seus medicamentos rituais existentes em sua cultura e sentir-se mais seguros do que quando entregues aos cuidados de cirurgiões ou médicos brancos.[69]

A reticência aos cuidados dados pela terapêutica branca estava fundamentada no fato de que os povos de tradição *bantú* temiam as influências do mundo invisível, porque a atividade permanente daquele mundo condicionou-lhes a existência. A ameaça esteve presente como resultado da interferência nas leis vitais, das quais dependiam o mundo visível e o invisível. A qualquer momento um antepassado podia fazer algo que prejudicasse o ser humano, assim eles temiam o castigo por infrações, ao mesmo tempo em que ficava aterrorizado pela ação dos feiticeiros. Magia e doença, como vimos, estavam visceralmente ligadas.

Apenas para relembrarmos a magia *bantú* é colocada em ação quando alguém especializado consegue captar e colocar a seu serviço forças vitais, quer do mundo visível, quer do invisível, utilizando-as no ataque e na defesa. Eminentemente prática, a magia é a concretização do poder de um especialista que se apropria e atua sobre e com o dinamismo vital. A influência mágica do dinamismo vital pode ser dividida em três regras: a força inteligente pode influir diretamente nas forças dos seres inferiores não inteligentes; pode fortificar ou *comer* magicamente outro ser humano, pois pode influir e se apropriar de sua força vital; e pode utilizar a força de um ser não inteligente para influir noutro ser humano ou acontecimento. A

[69] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 282.

força, uma vez dirigida, atua, a não ser que outra força superior neutralize-a ou ultrapasse-a. Essa força, quando maléfica, torna-se feitiço, como já vimos.

Apenas para recordar, a magia é religiosa, uma vez que faz parte deste universo e uma vez que coloca fim à desordem e aos abusos das forças vitais desencadeadas, gerando a tranqüilidade e a harmonia do ser humano e da comunidade. É parte constituinte da lógica da estrutura sócio-religiosa. A doença, dentro deste entendimento de mundo, é provocada por um agente mágico, por uma força vital que prejudica. Muitas doenças têm sua origem em comportamento imoral, transgressão de tabus, descuido dos deveres religioso-cultuais, atentado contra a solidariedade e faltas éticas. Também se atribui a culpa aos feiticeiros e às pessoas da comunidade que manejam a magia destrutiva. A explicação da doença sempre é espiritualizada, tendo um valor simbólico negativo, pois é sinal de perturbação social, sinal de perturbação na participação vital.

A ação de recusa da terapêutica branca pode ser vista dentro deste sistema simbólico. Uma pessoa que não tinha conhecimento das causas da doença não era capaz de curá-la, ou seja, sua ação não era eficaz. O navio negreiro, portanto, apresentou-se como o ponto culminante do processo de transição vivido pelos povos de tradição *bantú*, não só pela angústia que causava, mas também pela possibilidade de renovação criativa que insinuava, intensificada pelos diálogos culturais e pelos processos de hibridismo, que falaremos a seguir.

2.3.5 – A chegada ao Brasil

A religiosidade *bantú* não chegou pura da África, já que, desde o século XV, houve o contato entre africanos e europeus. Além disso, na chegada ao Brasil, também aconteceu o encontro deste grupo com a população indígena que aqui vivia. O encontro entre diversas etnias africanas também ocorreu, conseqüência do tráfico luso-brasileiro, que segundo Carneiro[70], agrupou africanos das mais diversas procedências, o que possibilitou a fusão de diversas expressões religiosas, a formação de outras e a extinção de outras tantas. Na maior parte das vezes, não foi possível aos africanos escravizados permanecerem com indivíduos que falavam sua língua, eram de sua etnia ou de sua família, como já visto neste capítulo.

[70] Cf. Edison de Sousa CARNEIRO, *Religiões negras.*

Altas taxas de mortalidade caracterizaram o tráfico atlântico, fruto das inúmeras mortes que ocorriam nos navios negreiros. Aqueles que chegavam ao Brasil com vida, normalmente estavam em péssimas condições de saúde: magros, debilitados, com problemas de pele e, por vezes, com doenças mais graves. Antes de ocorrer a venda desses escravizados, eles, mais uma vez, ficavam em galpões próximos aos portos brasileiros, para recuperar peso e aparência. Tal procedimento era fundamental para garantir bons negócios. Com o fluxo intenso de navios negreiros, as cidades portuárias, em especial o Rio de Janeiro, nos séculos XVIII e XIX, caracterizavam-se como cidades de grande insalubridade, lugares propícios ao surgimento e à manutenção de diversas doenças, tais como: tuberculose, disenteria, varíola, tétano e malária. Tal situação fazia com que, muitas vezes, os escravizados morressem ou se debilitassem, ainda mais, após o desembarque, conforme afirma Rodrigues[71].

Ainda segundo este autor, a formação dos mercados de escravos tinha como objetivo solucionar o costume dos escravizados recém-chegados da África ao adentrar nas cidades, pois eles andavam pelas ruas com as moléstias citadas anteriormente e além de tudo nus. Os mercados também se configuraram como um local centralizado de compra e venda de escravos. Já vimos que a travessia transatlântica era vista pelos escravizados como uma viagem para a morte. Quando desembarcados, havia uma mudança nos seus sentimentos. Alegria, cantos e danças eram indicadores de boa saúde, sendo uma forma de comemorar a própria sobrevivência: "... para os africanos, rever seus conterrâneos vivos depois de terem feito uma viagem na qual acreditavam que encontrariam a morte era motivo de enorme alegria, o que explica a ausência de dor ou de desespero nessa ocasião"[72]. O motivo de cantarem talvez fosse a certeza de que, vencida a atribulada travessia do oceano, os que sobreviviam, e ainda tinham forças, podiam comemorar. No desembarque, os escravizados tinham possibilidades de reencontro:

> De qualquer forma, os africanos recém-chegados tinham em comum práticas culturais dadas, no mínimo, pela língua e pela cosmologia. Cantar e dançar nos mercados de escravos do Brasil eram demonstrações de que a

[71] Cf. Jaime RODRIGUES, *De costa a costa.*
[72] *Ibid.,* p. 309.

> identidade étnica ainda não fora perdida e que o reencontro era, no fundo, o grande motivo da festa"[73].

Porém, antes mesmo do desembarque, os processos de hibridismo já estavam ocorrendo, sendo que novas solidariedades eram tecidas através da palavra[74], por exemplo, dentro dos navios negreiros. Precisamos lembrar, como faz Slenes, que a escravidão que ocorreu para o Centro-Sul do país era *bantú:*

> Enfim, se num primeiro momento, na travessia da África e do Atlântico, os falantes de línguas bantu começaram a perceber que podiam trocar idéias com outras pessoas "liminares" como eles – isto é, pessoas em trânsito de uma sociedade para outra -, no Brasil eles se deram conta de que sua liminaridade provavelmente iria durar para sempre.
>
> Ao mesmo tempo em que as vias de acesso à nova sociedade provavelmente não lhes pareciam muito abertas, os africanos no Brasil viam suas ligações com seu continente de origem constantemente renovadas pelo tráfico.[75]

Durante a travessia, os falantes de língua *bantú* perceberam que a comunicação entre si era possível, sendo que o entendimento e a possibilidade de comunicação não ficavam apenas na superfície das palavras, mas alcançavam significados mais profundos:

> Sugeri que para muitos africanos esse processo iniciou-se, não na experiência compartilhada da terrível travessia para a América, mas antes disso, no suplício da viagem para a costa; e começou pela descoberta de que a comunicação com os companheiros dessa viagem não era impossível. A continuação ou rompimento desse processo, contudo, teria dependido da experiência dos escravos no Novo Mundo, e das suas possibilidades de encontrar outras afinidades entre si, para além da comunidade da palavra.[76]

No Brasil, perceberam que estavam sujeitos ao mesmo tipo de domínio e que passariam a vida na nova sociedade como seres liminares. Com isso, teriam notado a possibilidade de construir, a partir de uma herança cultural em comum, de uma mesma tradição, uma nova sociabilidade: "... a palavra que os escravos detinham

---

[73] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 312.
[74] A título de consulta ver: Adélia Bezerra de MENESES, *Do poder da palavra.*
[75] Robert SLENES, Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP,* p. 56.
[76] *Ibid.,* p. 55.

em comum pode ter deixado de ser para eles apenas um significante, relevando afinidades mais profundas, para tornar-se, ela mesma, um dos elementos constitutivos de sua nova identidade"[77].

Outra solidariedade que começou a ser desenhada ainda na travessia é a reconstituição da idéia de família. Já vimos neste capítulo que o pior momento da liminaridade era o momento da travessia pelos significados que ela carregou. *Malungo*[78] nos fala sobre o processo através do qual os escravizados descobriram-se como irmãos e puderam, a partir disto, construir novas relações familiares:

> Senhores de escravos e viajantes que vieram ao Brasil do século XIX notaram a existência de um sentimento de solidariedade e companheirismo entre os escravos que haviam compartilhado a experiência da viagem transatlântica a bordo da mesma embarcação negreira. (...)
>
> ... "'malungo não teria significado apenas 'meu barco' e, por extensão, 'camarada da mesma embarcação', mas forçosamente também 'companheiro na travessia do *kalunga'".* Para boa parte dos povos do Congo e de Angola, "a cor branca simbolizava a morte; os homens eram pretos, os espíritos brancos" e, por conseguinte, a terra dos brancos era a terra dos mortos. (...)[79]

Portanto, mais do que companheiro de viagem, *malungo* foi aquele que compartilhou a vivência da transformação e da morte e que, juntos, puderam renascer. Um dos primeiros laços sociais formados nos comboios, nas feitorias e na travessia foi, principalmente, de natureza diádica, ou seja, entre duas pessoas. A relação do parceiro a bordo tornou-se um princípio fundamental da organização social, que durante um longo tempo moldou as relações sociais correntes. Segundo Mello e Souza[80], houve o estilhaçamento das relações familiares provocado pelo tráfico, mas os africanos de tradição *bantú* reconstruíram em novas bases laços fundamentais que uniam as pessoas, sendo a ligação entre *malungo* a primeira

---

[77] Robert SLENES, Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP,* p. 59.
[78] Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 135: "**MALUNGO**, s.m. (1) Companheiro, camarada. (2) Nome com que os escravos africanos tratavam seus companheiros de infortúnio no navio negreiro. (3) Irmão de criação (BH) – A etimologia tradicionalmente aceita prende-se a vocábulos bantos correspondentes ao português "barco": o quicongo *lungu,* o quimbundo *ulumgu* etc. Nascentes faz derivar de um quimbundo "*ma'luga",* camaradas, companheiros, que não confirmamos: conhecemos, sim, no quioco, *malunga,* pl. de *lunga,* homem, marido, macho. Interessante analisar, também, no quicongo: *ma-lùngu,* pl. de *lùngu,* sofrimento, pena, morte, dificuldade; *na-lùngu,* aquele que sofre; e *madungu,* estrangeiro, pessoa desconhecida. A origem da palavra, então, na segunda acepção poderia estar num cruzamento de todas essas idéias, expresso em algo como "aqueles homens que não se conheciam e que sofreram no mesmo barco (o navio negreiro)"".
[79] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 241-242.
[80] Cf. Marina de MELLO E SOUZA, *Reis negros no Brasil escravista.*

alternativa encontrada ainda na travessia. A reunião de grupos de uma mesma tradição ou de regiões próximas, pertencentes a um mesmo complexo social, foi outra, gerando uma forma de recriar afinidades antes fundamentadas nas relações de parentesco. Formaram-se vínculos essenciais no processo de redefinição de solidariedades, fundados em relações de linhagens.

Tal fato deu a possibilidade de geração de novos tipos de princípios. A maioria das religiões da África ocidental e central era permeável às influências estrangeiras e tendia a ser agregadora em sua orientação para outras culturas, mas manteve a organização baseada na família e na linhagem. O início de determinada religião no novo mundo pode ser vista quando pensamos na idéia de uma pessoa necessitada receber ajuda ritualística de outra, que pertencia a uma tradição diferente. Agora, quando trabalhamos com os grupos de tradição *bantú,* sabemos que havia diferenças, mas também uma série de semelhanças, que poderiam implicar em laços mais profundos. Após esta troca cultural – a assistência ritualística – já existia uma pequena comunidade com uma religião nascente. Os escravizados acabaram por aceitar práticas culturais estrangeiras, o que implicou em uma reformulação gradativa de seus próprios modos tradicionais de fazer coisas:

> Com a destruição desses laços, a "bagagem cultural" de cada indivíduo sofre uma transformação fenomenológica, até que a criação de novas estruturas institucionais permita a refabricação do conteúdo, baseado no passado – e muito distante dele.[81]

A heterogeneidade cultural inicial dos escravizados produziu entre eles uma receptividade geral às idéias e aos costumes de outras tradições, ou seja, uma tolerância especial às diferenças culturais. As religiosidades e as religiões afro-brasileiras nasceram com um dinamismo fundamental e uma expectativa de mudança cultural como aspecto integrante de seus sistemas. Dentro dos limites impostos pela escravidão, aprenderam a valorizar a inovação e a criatividade individual. O compromisso com uma nova tradição desde o início incluiu a expectativa do dinamismo contínuo, da mudança, da elaboração e da criatividade. "A vontade utópica autêntica não é de forma alguma um almejar infinito, ao contrário: ela quer o meramente imediato e, dessa forma, o conteúdo não possuído do

[81] Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana,* p. 71.

encontrar-se e do estar-aí [*Dasein*] finalmente mediado, aclarado e preenchido"[82]. O mundo está repleto de disposição para algo, de tendência para algo e de latência para algo. A nova tradição significou um mundo mais adequado aos escravizados de tradição *bantú,* que tinham o novo diante de si e que se importaram com aquilo que se situava na linha de frente.

Um exemplo desta criação foi a aproximação dos africanos e dos afro-descendentes da comunidade brasileira, que favoreceu a mestiçagem biológica entre os grupos existentes, mesmo que feita através de relações hierarquizadas e de poder desigual. A miscigenação[83] combinou-se com a aculturação para dar lugar ao processo social de mestiçagem. Práticas de favorecimento aos mestiços tiveram curso no Brasil desde as primeiras décadas da colonização, ou seja, o favorecimento dos mestiços em detrimento dos africanos. Dentro deste contexto histórico, as pessoas de tradições africanas perceberam que as suas chances de melhorarem suas condições de trabalho e de ganharem sua liberdade eram relativamente menores que as dos mestiços. Por isso, eles acabaram por pautar muito de suas vidas em projetos de assimilação, no sentido de aprender, com o outro, formas de sobrevivência e de inserção social:

> No volver da morte social padecida na África, o escravo é inserido no Novo Mundo valendo-se de uma relação existencial mediatizada pelo trabalho organizado pelo seu senhor. Dessa forma, para que o processo produtivo colonial não se interrompesse ao agarrar novos fatores de produção, o africano devia ser ressocializado no seu novo status de escravo luso-brasileiro. Senhores, feitores e velhos escravos tinham de travar entendimento com os recém-chegados para integrá-los, no mais curto prazo possível, aos trabalhos de cooperação ampliada da agricultura comercial. Por esse motivo, a cultura escravista preexistente na comunidade condiciona a procura de novos escravos.[84]

---

[82] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 26.

[83] Interessante notar que em Angola, por sua vez, houve miscigenação, mas não havia mestiçagem, pois quando os pais se afastavam ou morriam, as mães retornavam às suas aldeias com seus filhos mulatos, levando de volta à comunidade tradicional e à africanização. A sociedade luso-angolana conservava povoados nativos, núcleos etnogênicos que absorviam os mulatos transformando-os em negros. Segundo Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 353: "Entretanto, houve no Brasil um processo específico que transformou a miscigenação – simples resultado demográfico de uma relação de dominação e de exploração – na mestiçagem, processo social complexo dando lugar a uma sociedade plurirracial. O fato de esse processo ter se estratificado e, eventualmente, ter sido ideologizado, e até sensualizado, não se resolve na ocultação de sua violência intrínseca, parte consubstancial da sociedade brasileira: em última instância, há mulatos no Brasil e não há mulatos em Angola porque aqui havia a opressão sistêmica do escravismo colonial, e lá não".

[84] *Ibid.,* p. 150.

Os escravizados tinham uma estratégia de se tornar cada vez mais ladino[85] aos olhos dos senhores, mas, ao mesmo tempo, o grande volume do tráfico combinava com as exigências de sua ocupação para obrigá-los a renovar constantemente sua identidade *bantú*. É uma identidade africana que não era aquela de suas origens, nem das de qualquer outro escravizado, mas uma identidade paradoxal, no sentido de que atributos aparentemente opostos coexistiam em uma mesma pessoa. Era um momento conflitivo, já que não podiam olhar para frente, para o dia em que seriam assimilados pela sociedade, nem para trás para a vida deixada na África, o que implicou no desafio da sobrevivência diária e cotidiana. Desta necessidade, formaram-se laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre as tradições, com vistas a reconstruir uma identidade *bantú*, fruto de um processo complexo.

2.4 - A identidade construída na liminaridade

Vimos, portanto, que desde o processo de captura no interior da África até a chegada aos portos brasileiros, o ser humano africano passava por:

> ... cinco transações, no mínimo, desde sua partida da aldeia africana até a chegada às fazendas da América portuguesa. Trocas pontuadas por etapas mais ou menos longas. Até o final do século XVII, a maior parte dos angolanos provém de zonas situadas a dois meses de caminhada dos portos de trato. Adicionando-se a espera antes do embarque, que por vezes alcançava cinco meses, e os dois meses necessários à travessia atlântica, se constata que esses escravos tinham, no mínimo, quase um ano de cativeiro ao desembarcar no Brasil.[86]

Segundo Alencastro, aspecto marcante de todo este processo de liminaridade foi a tentativa de dessocialização e de despersonalização da pessoa capturada na África e transportada ao Brasil:

---

[85] Segundo Clóvis MOURA, *Dicionário da escravidão negra no Brasil,* p. 234: "LADINO. Nome dado ao africano já instruído na língua portuguesa, na religião e no serviço doméstico ou do campo, para distinguir do negro novo, recém-chegado, a que se dava o nome de boçal (V.). Segundo Pereira da Costa, também ao índio em iguais condições se dava o mesmo qualificativo. Ladino é corruptela de latino*,* equivalente a letrado, culto, inteligente; segundo Gonçalves Viana, o termo ladino foi aplicado originalmente em Portugal e Espanha ao mouro bilíngüe e portanto inteligente, pois além do árabe, ou berbere, falava o romance da Península, que nos séculos VIII e IX se chamava latino".

[86] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 147.

> Dado fundamental do sistema escravista, a *dessocialização*, processo em que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa, se completa com a *despersonalização*, na qual o cativo é convertido em mercadoria na seqüência da reificação, da coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas.[87]

É possível afirmar que os africanos durante o processo de captura até a chegada ao Brasil vivenciavam uma situação limite, na qual eles, muitas vezes, achavam que morreriam. Esta experiência marcou os escravizados, mesmo que ela tenha sido amenizada pelo fato deles permanecerem vivos após a travessia e, no Brasil, encontrarem pessoas da mesma origem e em situação semelhante.

Com este processo, estamos falando da possibilidade do ser humano de se superar, de se transformar, morrendo para uma posição segura e cômoda para se colocar ou ser colocado em uma situação desconhecida, que traz a sensação de morte, ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade de transformação e de renovação, logo, utópica. A transformação significa que se vinha pensando de certo modo e, a partir de determinado momento, tem-se que pensar de uma maneira diferente. Da vida sacrificada nasce uma nova vida, um novo caminho de ser ou de vir a ser. Deve-se abandonar o velho e partir em busca de uma idéia germinal, que tenha a potencialidade de fazer aflorar algo novo. No fundo, o que se empreendeu foi a tentativa dos escravizados de se salvarem a si mesmos e aos elementos que eles consideravam fundamentais da sua tradição e, para isto, houve o empenho de um esforço fundamental. Segundo Miller:

> As experiências recentes de sua escravização, a urgência de escravos no Brasil e as culturas afro-brasileiras que eles encontraram nas ruas e nas plantações teriam fornecido bases mais razoáveis para a formação de comunidades próprias, em meio à nostálgica consciência de raízes de vários locais da África. Caracterizações crescentes de culturas escravas no Sudeste brasileiro genericamente como “bantos”...“[88]

Ao longo do caminho, o africano de tradição *bantú* descobriu novas identidades sociais, que foram gestadas no momento em que se encontravam presos e acorrentados com pessoas de origens culturais e lingüísticas diferentes da

[87] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 144.
[88] Joseph C. MILLER, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 66.

sua. Foram obtendo um senso de familiaridade uns com os outros, dada a situação-limite e criando alianças. Houve a ampliação de características da tradição *bantú* durante a colaboração mútua, com vistas à sobrevivência. A violência, característica da escravidão, forçou consolidações políticas e depurou identidades, "... convertendo complementaridades difusas em convincentes "etnias" coletivas defensivas e mesmo hostis"[89].

Os africanos tiveram que sobreviver e recriar suas identidades no mundo escravista brasileiro no qual foram inseridos. Para eles, iniciava-se um novo aprendizado: ser escravizado em terras brasileiras. Apesar de terminado o processo da travessia, observamos que tal situação marcou esta população em seus significados e em suas dimensões, dando origem não só a um novo modo de existir, mas também a uma nova religiosidade que começava a se formar:

> ... embora a escravização se iniciasse na captura, era ao longo do processo que ele se transformava de *traficado* em *escravo* no sentido atlântico da palavra – e, ainda assim, contando com a possibilidade de fugir ou rebelar-se em diversos momentos desse processo. Nesse ínterim, os africanos certamente percebiam as mudanças ocorridas quando trocavam de senhor provisório, e é provável que essa percepção tenha marcado suas vidas após a venda para senhores "definitivos" – que os punham a trabalhar em lavouras, minas, manufaturas ou serviços domésticos. Uma vez tornados escravos no Brasil, ainda que seus destinos e seus senhores pudessem mudar, o estigma da escravidão vivenciada em terras estrangeiras ganhava outros contornos e exigia outras estratégias de sobrevivência e de luta.
>
> De costa a costa, as experiências africanas no tráfico permitem entrever como, depois de serem capturados, vendidos e transformados em escravos, os sobreviventes de diferentes idades e culturas recriavam suas identidades em outras terras. Se essas experiências eram repletas de sofrimento, sair delas com vida tinha um significado marcante.[90]

Portanto, o processo de construção da identidade *bantú* passou por um processo contínuo, mas não acabado. Materiais étnicos, culturais e religiosos foram sendo sincretizados e combinados segundo as exigências do momento, variando conforme a demanda de afirmação das especificidades e ao mesmo tempo da sua manutenção. Consumou-se a passagem e o escravizado, ao término desse processo, permaneceu em um estado relativamente estável, tendo direitos e

[89] Joseph C. MILLER, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,*p. 55.
[90] Jaime RODRIGUES, *De costa a costa,* p. 316.

principalmente obrigações claramente definidas perante os outros. Esperou-se, a partir de então, que ele se comportasse de acordo com determinadas normas e padrões éticos, que vinculavam o escravizado a certa posição social. Mas...

> Arrancados de suas comunidades de afinidades e de parentesco, patronos e clientes, amigos e família, vizinhanças e parceiros comerciais, colocavam uma intensa energia para encontrar lugares de respeito e dignidade entre outros africanos com os quais estavam aprisionados na escravidão americana. O próprio fervor de sua necessidade de reconquistar um sentido de humanidade básico advindo de reconhecimento social fez deles pragmáticos culturais, ansiosos para se apoiarem em quaisquer recursos que considerassem efetivos nas circunstâncias desnorteantes nas quais se encontravam.[91]

Vimos, portanto, que o encontro dos grupos *bantú* com outras religiões deu-se bem antes de sua chegada ao Brasil, o que nos faz supor que as misturas e as ressignificações simbólicas ocorridas no Brasil tiveram sua origem na própria África. Desde o século XV, havia o encontro entre a cultura portuguesa e a tradição *bantú*, permeado por relações de poder. Mas, chama-nos a atenção, o fato de que além deste encontro, outros estavam se dando nos fortes e nos navios negreiros, mas agora entre as diversas tradições africanas. Isto, é claro, influenciou as expressões religiosas afro-brasileiras de tradição *bantú*, que puderam ser observadas no Brasil durante a escravidão. Assim, a seguir, veremos tais expressões religiosas ancorados nos processos-crimes eclesiásticos dos séculos XVIII e XIX, buscando destacar os aspectos da tradição *bantú* presentes nelas.

[91] Joseph C. MILLER, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850, In: Linda M. HEYWOOD (org.), *Diáspora negra no Brasil,* p. 71-72.

CAPÍTULO III: A RELIGIOSIDADE *BANTÚ* DURANTE A ESCRAVIDÃO NO BRASIL VISTA ATRAVÉS DOS PROCESSOS-CRIMES ANTIGOS

Vou botar o seu nome na macumba[1]

Eu vou botar / Teu nome na macumba / Vou procurar uma feiticeira / Fazer uma quizumba / Prá te derrubar / Oi, Iaiá! / Você me jogou um feitiço / Quase que eu morri / Só eu sei o que eu sofri / Deus me perdoe / Mas vou me vingar / Eu vou botar! / Eu vou botar / Teu nome na macumba / Vou procurar uma feiticeira / Fazer uma quizumba / Prá te derrubar / Oi, Iaiá! / Você me jogou um feitiço / Quase que eu morri / Só eu sei o que sofri / Que Deus me perdoe / Mas vou me vingar / Eu vou botar teu retrato / Num prato com pimenta / Quero ver se você "güenta" / A mandinga que eu vou te jogar / Raspa de chifre de bode / Pedaço de rabo de jumenta / Tu vai botar fogo pela venta / Comigo não vai mais brincar / Eu vou botar! / Eu vou botar / Teu nome na macumba / Vou procurar uma feiticeira / Fazer uma quizumba / Prá te derrubar / Você me jogou um feitiço / Quase que eu morri / Só eu sei o que sofri / Que Deus me perdoe / Mas vou me vingar / Asa de morcego / Corcova de camelo / Prá te derrubar / Uma cabeça de burro / Prá quebrar o encanto / Do teu patuá / Olha, tu podes ser forte / Mas tens que ter sorte / Prá te salvar / Toma cuidado comadre / Com a mandinga / Que eu vou te jogar.

Na situação anômica e liminar, resultante de um sistema de escravidão totalmente diferente do conhecido na África, que ao invés de integrar o ser humano, o exclui da sociedade a ponto de negar a sua humanidade, coisificando-o, ao escravizado de tradição *bantú* restou criar novas formas de solidariedade num mundo que era governado pelo colonizador. No Brasil processou-se uma forte interação entre os grupos. Códigos e leituras da realidade foram compartilhados e símbolos se interpenetraram e se influenciaram mutuamente num processo permanente de trocas culturais, pois o africano escravizado:

[1] *Vou botar o seu nome na macumba,* Zeca PAGODINHO, Dudu NOBRE. Millennium – Zeca Pagodinho. n. 538224-2. Mercury – Polygram. São Paulo, s.d. CD-ROM.

> ... mesmo despojado de todos os seus bens materiais, arrancado da sua rede familiar e dos seus espaços ancestrais, mantém-se portador de um imaginário próprio, de uma carga simbólica agora fundamental para sua reorganização, visando a domesticar uma natureza nova, restabelecendo um novo cosmos no seu universo temporariamente desestruturado. [2]

Durante o processo de diáspora aumentou-se a chance de apego às tradições, mesmo que não tenha sido possível levar todos os elementos culturais, mas apenas aquilo que pôde servir à sobrevivência física, emocional e cultural. O que vamos observar é que a tradição *bantú* foi constantemente reinventada e investida de novos significados por africanos. A religiosidade *bantú,* mesmo que fragmentada, pôde doar aos escravizados uma identidade africana de tradição *bantú*, resgatando ritualmente certos aspectos que foram esfacelados durante a etapa de liminaridade vivida desde o processo de captura até a chegada ao Brasil. A pessoa de tradição *bantú* foi inserida na sociedade brasileira, como escravizada, tendo sua vivência marcada por tensões e por contradições, baseadas na violência:

> A construção de instituições deve ter envolvido a consciência contínua da desigualdade de oportunidades, do poder opressivo dos senhores e da necessidade de gerar formas sociais que fossem adaptativas, mesmo nessas condições imensamente difíceis. (...) a maneira precisa como se podia recorrer a esse passado para gerar novas instituições dependeria, em parte, das circunstâncias específicas em que se encontrassem os escravos no Novo Mundo – o grau em que o regime escravagista controlasse, proibisse ou interferisse na recriação de soluções institucionais, da estabilidade proporcionada a determinado grupo de escravos em seu novo contexto, e assim por diante.[3]

Dentro deste quadro que se desenhou no Brasil durante o período da escravidão, a religiosidade pôde ser vista como um símbolo, uma vez que permitiu à pessoa de tradição *bantú* tomar consciência de sua identidade, fornecendo um instrumento eficaz para ela absorver e se compreender dentro de uma situação de conflitos internos e externos. Veremos que, tal como outras expressões culturais, a religiosidade foi reconstituída de uma maneira diferente da forma como ela se

---

[2] Carlos SERRANO; Maurício WALDMAN, *Memória D'África,* p. 142.
[3] Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana,* p. 93.

expressava nas regiões de tradição *bantú* na África, fruto não só da realidade encontrada no Brasil, como também do momento histórico que estamos tratando.

Nenhum grupo é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida, suas crenças e seus valores. As características do meio humano e material que o acolhe restringem a variedade e a força das transposições eficazes. Quando trabalhamos com as tradições africanas, Mintz e Price nos alertam sobre alguns pontos importantes no que se referem às possibilidades de transposição cultural, que aplicamos à tradição *bantú* no Brasil: 1) apesar de haver certo número de entendimentos e de pressupostos culturais subjacentes, as heranças culturais africanas eram variadas; 2) os cativos africanos e seus descendentes permaneceram como escravizados, o que fez com que houvesse uma diferença de status e de poder, que significaram problemas de continuidade ou de reordenação cultural, assumindo sentidos diversificados; 3) houve um número reduzido de mulheres, o que afetou o desenvolvimento da sociedade colonial.

Veremos, então, quais foram estas novas formas simbólicas e, porque não dizer religiosas, criadas pelos africanos de tradição *bantú* chegados ao Brasil, levando em consideração o fato de que as expressões religiosas daquele momento contavam com grande influência da Igreja Católica. Ao mesmo tempo em que houve a apropriação de novos produtos culturais, também ocorreu a manutenção daquilo que se configurou como fundamental. O que estamos querendo dizer com isto é que alguns componentes da herança cultural podem também ser transmitidos inconscientemente entre indivíduos ou, talvez, de geração para geração. Pode ocorrer que alguns traços tenham desaparecido na superfície de uma tradição específica durante certo período histórico. Após algum tempo, quando as circunstâncias são favoráveis e a necessidade aparece, como nas mudanças sociais incisivas, o traço perdido é reinventado. Em alguns casos, alguma coisa estava sendo transmitida durante todo o tempo, como uma estrutura de modelos de comportamento, a qual também contém, de uma forma condensada, a possibilidade de uma nova manifestação do traço perdido.

No tempo da escravidão e da opressão, alguns traços culturais específicos eram forçados a desaparecer, mas, de fato, eles não desapareceram. Eles apenas foram retraídos para uma área segura da psique humana, transformados em um

conjunto de dinâmicas comportamentais. Desta forma, eles continuaram a ser transmitidos de mães e de avós para as crianças através do trabalho, da forma não verbal ou da consciência de um estilo de vida. Quando um momento histórico favorável surgiu, o traço apareceu novamente, porém de outra maneira. A implicação disso é que no Brasil existia uma grande quantidade de material cultural africano debaixo da superfície visível:

> Testes de compreensão cultural estão baseados na experiência de entendimento de objetos, traços culturais, que está, ele mesmo, determinado pela herança cultural. *Como* uma pessoa entende e o que ele entende constituem expressões de seu repertório cultural. Compreensão cultural normalmente trabalha com um processo inconsciente; a pessoa testada deve ser largamente inconsciente de sua verdadeira herança cultural.[4]

Portanto, houve continuidade e mudança, uma vez que uma parcela relativamente complexa da tradição pode ser levada, substancialmente intacta, de um local para outro, havendo substituições materiais. As instituições surgidas em qualquer população escravizada podiam ser vistas como uma espécie de arcabouço em que era possível empregar, padronizar e transformar materiais culturais em novas tradições. Cabe-se perguntar de que maneira o material cultural que foi preservado contribuiu para a criação de instituições que os escravizados se dedicaram, a fim de introduzir coerência, sentido e certo grau de autonomia à sua condição. Com isto, estamos querendo dizer que continuou a se processar um hibridismo na tradição *bantú*, iniciado já na estada dos fortes, como vimos no capítulo dois, envolvendo princípios inconscientes da tradição, no que se refere à sua estrutura profunda, que gerou padrões culturais específicos. Esses princípios sobreviveram ao tráfico negreiro e regeram a escolha seletiva de elementos e a adaptação das pessoas de tradição *bantú,* através dos atores sociais no Brasil. Aparentemente criou-se uma nova língua, uma nova religiosidade, ou seja, uma nova cultura. Porém, olhando com cuidado para o novo é possível apontar elementos de permanência. Afirmamos que as expressões são novas, mas os princípios inconscientes continuam os mesmos.

---

[4] Gerhard KUBRIK, *Angolan traits in Black music, games and dances of Brazil,* p. 51. (Tradução nossa)

As escolhas criativas possibilitaram o surgimento, o crescimento e a capacidade de retomar a religiosidade africana e criar as religiões afro-brasileiras. Portanto, as expressões religiosas e as religiões afro-brasileiras de tradição *bantú* devem sua existência não a remanescentes passivos, mas a uma história de lutas, nas quais a capacidade de recuperação deveu-se tanto às transformações inovadoras forjadas em novas terras quanto à manutenção ou à preservação de aspectos da tradição *bantú*.

Lembramos que a religiosidade *bantú* caracteriza-se por dois grandes eixos fundamentais: o Ser Supremo e os antepassados. Essa religiosidade encontra-se inserida na vida cotidiana, perpassando aspectos tais como a possessão, a advinhação, as possessões, a medicina tradicional, a feitiçaria e o curandeirismo, aspectos que, entendemos, foram mantidos. Tal religiosidade passou por intensos processos de hibridismo com a chegada dos portugueses na costa africana e com o contato com outros grupos africanos; seja nos fortes nos quais eles esperavam o embarque, seja no próprio navio negreiro durante a travessiva para o Brasil. A Igreja Católica, já na África, envolvida no projeto evangelizador que se articulava em torno da catequese, teve papel fundamental na conversão ou na pseudo-conversão dos africanos de tradição *bantú* que vivenciaram o processo de diáspora e, portanto, marcou as novas religiosidades forjadas no Brasil.

A dinâmica do comércio atlântico negreiro tornou a reprodução mercantil dos escravizados mais rápida e efetiva do que a reprodução demográfica. Por mais de dois séculos, a economia brasileira se apropria da maior reserva africana de mão-de-obra. Ao introduzir regularmente novos instrumentos de trabalho, o tráfico negreiro foi além da simples reprodução demográfica, o que nos leva a pensar em uma reposição cultural constante. Assim, neste capítulo, abordaremos os processos de hibridismo religioso, que acarretaram uma vivência sincrética e ocorreram desde a chegada dos grupos *bantú* ao Brasil no século XVI até meados do século XIX.

Como estamos cobrindo um período muito extenso e não nos é possível recontar a história dos grupos de tradição *bantú*, nos focalizaremos na relação entre a Igreja Católica e a religiosidade *bantú* e afro-brasileira, nascente em São Paulo, porque ao nos determos neste encontro observaremos os processos de ressignificação simbólica vivenciados por esses grupos. Trabalharemos com a

instituição religiosa para explicar as sobrevivências *bantú* que existiram no Brasil durante o período da escravidão. Abordar apenas uma instituição traz consigo limites e possibilidades; limite no sentido de observar somente um dado da tradição; possibilidade, pois temos a chance de nos aprofundarmos nesta expressão.

Ao falarmos a respeito de instituição, estamos acatando o conceito desenvolvido por Mintz e Price[5]. Os autores afirmam que os escravizados criaram novas instituições para atender a seus objetivos cotidianos. Instituição, para eles, pode ser definida como qualquer interação social regular ou ordeira que adquira um caráter normativo e possa ser empregada para atender às necessidades reiteradas. No início da escravidão, apenas algumas instituições puderam ser desenvolvidas pelos escravizados, isto é, somente aquelas cujo âmbito se restringia ao grupo escravizado ou aquelas que serviam para a formação de vários tipos de vínculos ou de pontes entre escravizados e homens livres. Apesar de serem vistos como bens, era exigido dos escravizados que agissem de maneiras articuladas e humanas, aspectos que veremos nos processos-crimes antigos. A classe senhorial sabia que estavam lidando com semelhantes humanos, apesar de não admitir. A resistência se dava de várias maneiras – passiva ou ativa – uma vez que os escravizados sabiam que os senhores possuíam uma dependência em relação a eles. Assim, os escravizados, de certa forma, afetavam e controlavam partes importantes da vida dos senhores. Os processos de formação cultural não foram unilaterais, nem homogêneos, levando-se em conta que os pontos de contato entre pessoas escravizadas e pessoas livres e os tipos de instituições que foram desenvolvidas por cada grupo buscavam favorecer seus interesses.

Para tanto, trabalharemos com os processos-crimes antigos[6], do estado de São Paulo, que nos falam a respeito dos crimes eclesiásticos, bem como de algumas expressões religiosas que foram constituídas durante o período da escravidão, o que é entendido como uma instituição, uma vez que, apenas de maneira limitada, era possível aos africanos e aos afro-brasileiros de tradição *bantú* vivenciar as suas crenças e a sua tradição. Neste sentido, o diálogo com as

[5] Cf. Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana.*

[6] A escolha pelos processos-crimes antigos se deu basicamente por dois fatores. Primeiro pelo fato de não contarmos com a possibilidade do trabalho com a história oral, o que pode ser compensado em parte pela documentação; e segundo porque os processos-crimes se configuram como um acesso à religiosidade *bantú* existente em São Paulo na época, mesmo que de maneira indireta.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707, publicado em 1719, se faz fundamental, uma vez que este documento regeu e orientou a prática da Igreja Católica no Brasil até, aproximadamente, meados do século XIX.

Trabalhamos com a idéia de que a forma como cada tradição vivencia a experiência religiosa pode se dar de várias maneiras, comportando ambigüidades, fragilidades e contradições, que nos parecem essenciais. O que podemos notar é que é inevitável o hibridismo religioso em situações de necessidades culturais extremas. Porém, o hibridismo, ao mesmo tempo em que possui ambigüidades, também é a forma encontrada por determinada tradição de manifestar a sua religiosidade e a maneira de dar sentido à realidade vivida. Portanto, a forma como cada tradição expressa a sua religiosidade, normalmente, é polivalente, remetendo-nos à necessidade de inseri-la dentro de um contexto histórico. Cabe, assim, neste capítulo, fazermos um esforço no sentido de compreender o significado das práticas *bantú*, expressas durante os séculos XVIII e XIX, reconhecendo que cada uma delas é única, tendo como intuito reconstruir o sentido da vida da população *bantú* diaspórica e escravizada.

Com isso, inicialmente, abordaremos a posição da Igreja Católica frente à escravidão, principalmente no que diz respeito às justificativas teológicas utilizadas, para que ela também usufruísse do trabalho escravo. No que se refere à confluência entre Igreja Católica, escravidão e *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* nos deteremos em duas formas de entender o sujeito escravizado: como sujeito passivo e como sujeito ativo. Entendemos ser de grande importância abordarmos a posição da Igreja Católica frente à escravidão e de que forma ela deu ao escravizado a possibilidade de ser entendido como um sujeito dentro da sociedade com direitos e deveres, aspecto que é revelado através das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* e também no processos-crimes antigos. É importante relembrar que ainda durante o transporte nos navios negreiros, os traficantes e os comerciantes já percebiam diferenças identitárias entre aqueles que eram transportados, logo estamos falando de sujeitos.

Feito isto, apresentaremos os documentos coletados no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, procurando estabelecer pontos de contato entre aquilo que se encontra descrito nos documentos e as práticas religiosas *bantú* encontradas

na África. O que pretendemos fazer é ler os processos-crimes mediante uma chave de leitura *bantú.* Por fim, falaremos a respeito de uma possível expressão religiosa afro-brasileira e, portanto, também *bantú* – o calundu – expressão, essa, que não se encontrava sob o legado da Igreja Católica e do Estado, diferentemente, por exemplo, das irmandades negras[7], que apesar de terem um aspecto de resistência, estavam tuteladas pela Igreja Católica. O calundu é entendido como uma ressignificação das práticas *bantú* existentes na África, ao mesmo tempo em que pode representar algo que intitulamos, provisoriamente, de proto-umbanda. Com isso, queremos afirmar que, mesmo de maneira desorganizada, o germe daquilo que no início do século XX chamou-se umbanda, já se encontrava presente em São Paulo e em outros bispados no século XVIII.

3.1 – A posição da Igreja Católica frente à escravidão

Na questão da escravidão, os primeiros religiosos chegados ao Brasil viram-se frente à sua legalidade jurídica, à capacidade da Companhia de Jesus de possuir

[7] Segundo Antônia Aparecida QUINTÃO, *Irmandades negras,* as irmandades tiveram seu apogeu na época colonial e ainda tiveram algum destaque no período imperial. Na segunda metade do século XIX, sob a influência do catolicismo romanizado, este tipo de associação foi marginalizado e substituído por outras formas de organização, mais coerentes com os princípios do catolicismo ultramontano. Segundo *Ibid.,* p. 33: "As irmandades significavam para os negros a possibilidade de resgatarem a sua humanidade e viverem a esperança de dias melhores. Em vista disso, constituíam-se funções essenciais destas associações – proteger, socorrer e prestar auxílio a seus membros nos momentos de dificuldades ou de doença". Se por um lado a classe senhorial e as elites quiseram transformar as irmandades em meio de controle e integração do negro numa sociedade escravocrata, eles souberam transformá-la num espaço de solidariedade, de reivindicação social e de protesto racial, salvando sua identidade e sua dignidade. A realização das festas religiosas traduzia a preocupação da igreja em atrair os africanos e seus descendentes. Aceitavam seus costumes desde que pudessem adaptá-los ao catolicismo, recebendo uma nova interpretação e um novo significado. É o caso da tradição africana da sucessão hereditária dos reis, substituída nas irmandades pelo sistema eletivo. Os reis passaram a ser eleitos pelos seus membros, o que lhes possibilitava maior obediência de seus súditos. No final do século XVIII, as congadas, os batuques e as sambas ainda se realizavam pelas ruas da cidade. Ainda segundo *Ibid.,* p. 43: "As irmandades com seus santos negros ofereciam aos bantos uma concepção de intermediários, que podia se adaptar a sua própria. De um lado, a visão dos santos como intercessores entre o homem e Deus, identificava-se com a própria idéia de que os ancestrais eram encarregados de levar seus pedidos a Zumbi. Em segundo lugar, a existência de virgens negras e de santos negros podia fazê-los pensar que esses tivessem sido ancestrais de suas raças, não apenas ligados ao circuito familiar, mas também à esfera nacional. A noção de família para os bantos não estava circunscrita apenas ao núcleo constituído por pais e filhos, mas estendia-se também aos defuntos, considerados seres atuantes". Para ela, os negros conseguiram transformar as suas irmandades em espaços de luta e de resistência. Segundo *Ibid.,* p. 104: "Ao participar dessas associações, os negros poderiam reconhecer um significado para as suas vidas, na medida em que estas estimulavam a solidariedade, possibilitavam o culto aos mortos, garantiam um enterro aos seus membros, auxiliavam materialmente os irmãos mais necessitados, compravam de uma forma cooperativista cartas de alforria e realizavam grandiosas festas coletivas".

escravizados e ao título justo ou injusto dos escravizados adquiridos. Em 1574, a Companhia de Jesus abriu mão de possuir escravizados em seus colégios na Europa, porém, no Brasil e nas Índias, como não havia outro tipo de mão-de-obra adequada, os jesuítas serviram-se dos mesmos, mas os tratando de maneira diferente daquela que era feita pela classe senhorial. De qualquer forma, a Companhia de Jesus aceitou a escravidão[8] no Brasil: "Os Padres ou tinham de renunciar à sua missão ou aceitar as condições econômicas que a terra lhes oferecia. E a terra, como trabalhadores seguros, só lhes oferecia escravos. Trataram, pois, de angariá-los, tanto da Guiné como da terra"[9]. Segundo Torres-Londonõ[10], nos séculos XVI e XVII não houve uma preocupação da Igreja Católica em defender os africanos[11], em questionar a legitimidade da escravidão ou em definir formas de atendimento religioso[12].

---

[8] A temática da Igreja Católica e da escravidão é algo a ser estudado. O que se observa são posições divergentes e polêmicas, sendo ainda necessário que se abra a documentação e que se busque uma maior fundamentação para aquilo que está sendo escrito. De qualquer forma, vale a pena a leitura de Flavius Lucilius Buratto NUNES, *A senzala e o claustro a escravidão e a Ordem Carmelitana na cidade de São Paulo no século XIX - 1840-1888*.

[9] Serafim LEITE, Assistência religiosa aos escravos negros, In: Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* tomo II, p. 347.

[10] Cf. Fernando TORRES-LONDONÕ, Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, *Revista Eclesiástica Brasileira.*

[11] Segundo Rosa CUNHA-HENCKEL, em *Tráfego de palavras*, no Brasil, a chegada dos jesuítas e a implantação do governo-geral fizeram com que fossem estabelecidas normas para defender os interesses das populações ameríndias, principalmente aquelas que haviam se convertido ao cristianismo, limitando o número de ameríndios a serem escravizados. Além da proteção religiosa que tinham, os ameríndios também estavam susceptíveis a outros fatores que dificultava a sua utilização no trabalho das lavouras, tais como: fugas às regiões interioranas do país, surto de epidemias que provocavam a sua mortalidade e inadaptação a um certo tipo de trabalho. Isto fez com que a importação de escravos da África fosse vista como desejável e imprescindível, colocada oficialmente em prática a partir do século XVI. Era verdade que já havia experiências bem sucedidas de utilização de escravos em outras colônias portuguesas, como as ilhas de Cabo Verde e Madeira, de São Tomé e Príncipe, além da exportação para o Império Espanhol no Novo Mundo. O escravo negro foi o suporte da economia brasileira por todo o período colonial e pós-colonial em que durou a escravidão.

[12] Apesar dos textos teológicos sobre a questão da escravidão no Brasil-colônia serem escassos, HOORNAERT recupera alguns deles, nos dando alguns indícios de como o catolicismo presente no Brasil, neste período, entendia a escravidão. Ao citar o texto teológico de Antônio VIEIRA, *Sermão vinte-e-sete do Rosário à Irmandade dos pretos em um engenho,* fica claro que o cativeiro na América é um meio-cativeiro, pois atinge apenas o corpo, uma vez que a alma encontra-se livre do poder do diabo que governa a África. Por isso, os cativos devem aceitar a sua condição de escravizados, pois ela representa a sua salvação. A escravidão em si não é questionada pela Igreja Católica, uma vez que até o século XVIII a escravidão era considerada natural pelos Estados (nações) e pela Igreja Católica, o que se questiona é a forma brutal de como os senhores de escravos tratam-nos. Por outro lado, o texto de Manuel Ribeiro da ROCHA, *Etíope resgatado, empenhado, sustentando, corrigido*, *instruído e libertado*, traz um discurso novo, o que mostra uma grande sensibilidade pelo sofrimento do negro no Brasil, propondo, entre outras coisas, que o tráfico seja declarado pirataria, que os escravos possam resgatar a sua liberdade depois de cinco anos de cativeiro, que a escravidão é injusta, que os comerciantes negreiros estão em estado de condenação, que os negros possam ter um casamento cristão, que seja dada liberdade aos negros que trabalhem

A vulnerabilidade dos índios ao choque epidemiológico constituiu um fator restritivo à extensão do cativeiro indígena e, inversamente, facilitou o incremento da escravidão negra. Além disso, antes do preparo dos roçados e das primeiras colheitas, a má alimentação acentuava a morbidade e a mortalidade dos índios que viviam em aldeias. Os africanos, por sua vez, haviam adquirido resistência às doenças, como febre amarela e malária, tendo mais tolerância a elas do que os índios. Tudo isto fazia dos africanos uma peça mais rentável: "... os índios pareciam inaptos ao cativeiro colonial porque, entre outras razões, não possuíam uma resistência imunológica similar a dos africanos"[13]. Além disso, havia uma complementaridade entre o tráfico negreiro e as leis régias e bulas papais editadas em favor da liberdade dos índios nos séculos XVI e XVII.

A presença de escravos dentro da Companhia de Jesus justificava-se, pois, caso não os tivesse, caberia aos religiosos fazer os serviços domésticos, tais como: limpar, pegar lenha e água e cozinhar, o que, de certa forma, dentro desta leitura pragmática, retirá-los-ia dos seus afazeres espirituais:

> A questão da legalidade não chegou sequer a levantar-se para os escravos africanos. Sendo legal essa escravatura, a oposição dos Jesuítas equivaleria a uma revolta, e nunca os Jesuítas se colocariam contra as leis. Se se pusessem em oposição ao Govêrno que a legalizou, logo no início da sua catequese, inutilizá-la-iam; antes mesmo de a iniciar. O exame jurídico da escravatura ninguém pensou em instituí-lo nesse momento. Seria facto estranho. Ela, que nos causa hoje tanto horror, era, naquele tempo, uma instituição universalmente admitida, em cujas aras sacrificavam todas as nações civilizadas. Aos Jesuítas nada mais restava que aceitá-la e... suavizá-la.[14]

Como observamos na citação acima, o autor justifica a posição dos jesuítas frente à escravidão, no sentido de afirmar que um posicionamento contra ela representaria um aborto na sua missão catequética, missão pela qual tinham vindo

---

bem e com fidelidade e que seja dada sepultura cristã aos escravos. Porém, o que afirma Eduardo HOORNAERT, em A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia *(in inventário),* In: Eduardo HOORNAERT; Sebastião A. G. SOARES; Agostinha Vieira de MELLO; José COMBLIN, *Os negros e a Bíblia,* p. 15, é que "... sempre houve uma corrente alternativa, silenciada e esquecida, condenada pela memória oficial". Tal trecho nos mostra que existiu uma corrente de interpretação bíblica da escravidão que questionava, assim, como o comportamento dos próprios religiosos.

[13] Luis Felipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes,* p. 138.

[14] Serafim LEITE, Assistência religiosa aos escravos negros, In: Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* tomo II, p. 350-351.

ao Brasil. Essa missão pode ser percebida desde as primeiras relações estabelecidas entre a Igreja Católica e os africanos, sendo que o objetivo da primeira era converter os segundos. A conciliação entre escravidão e catequese dos africanos afligia a Igreja Católica desde o século XVI, já que em 1574 existia a presença de escravizados no Brasil, o que implicava na necessidade de catequese. Porém, esta conversão enfrentava algumas dificuldades, tais como: a dispersão dos escravizados pelas fazendas e pelos engenhos; a proibição, por parte dos brancos, da entrada dos africanos e dos afro-descendentes nas igrejas; e a necessidade dos mesmos de complementarem a sua escassa alimentação através da busca de peixes, de frutas e de legumes aos domingos, o que os impedia de estar na missa.

Por outro lado, os escravizados, pertencentes aos religiosos, encontravam-se em uma situação privilegiada, no que se referia à conversão, uma vez que lhes era dada certa assistência moral e religiosa. Segundo a própria Companhia de Jesus, ao fazer isto, ela prestava um serviço a toda comunidade, pois aos instruí-los, ajudava-os e consolava-os, tornando-os mais tranqüilos, promovendo a paz, e fazendo o Brasil prosperar na agricultura e na indústria açucareira:

> Se os Jesuítas, vivendo em terra em que ùnicamente existia como base da vida econômica a escravatura, a aceitaram sob pena de não poderem manter-se na terra, contudo, procuraram, como puderam, colocar-se acima do ambiente e, promovendo a salvação de todos, olharam para os seus escravos com humanidade, considerando-os não simples coisas (*res*), mas seres racionais, criados à imagem de Deus. Nem recusavam, a homens de cor, graças que dificilmente concedem, e em geral, só a bemfeitores insignes. Um dos modos práticos de elevarem os escravos, foi reconhecer nêles personalidade jurídica e capacidade para possuírem bens. Davam-lhes prêmios, a eles e aos filhos; e, aos que se portavam com maior fidelidade, consentiam que criassem 10 cabeças de gado nas suas fazendas.[15]

Apesar dos jesuítas referirem-se aos escravizados como indivíduos e não como coisas, informação a ser questionada, podemos perguntar-nos se os mesmos não eram entendidos como pessoas de segunda ordem. Existiam idéias defendidas e colocadas em prática pelos jesuítas, que se embasavam em um pressuposto teológico a respeito do negro e da escravidão, formando uma doutrina comum, que

[15] Serafim LEITE, Assistência religiosa aos escravos negros, In: Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil,* tomo II, p. 359.

foi aceita por quase todos ou pelo menos pela opinião pública[16]. A doutrina, como já dissemos, tinha como principal preocupação os abusos, os castigos e as torturas infringidos aos escravizados pelos seus senhores, uma vez que a escravidão em si não era questionada[17]. Ocorre que tal doutrina estava baseada em alguns temas bíblicos, tais como: a dupla criação; a maldição de Noé; o etíope, a transmigração babilônica; Cam, a escravidão como meio de salvação; a penitência e a disciplina necessária.

No que se refere à dupla criação, embasadas nos textos científicos escritos por Darwin[18], a Igreja Católica justificou a soberania dos brancos sobre os negros, uma vez que, na luta pela sobrevivência, os brancos foram considerados mais aptos e melhores, já que no:

> ... século dezenove o negro era assimilado ao pré-humano, o que resultou na comparação dele com o macaco, sendo que na evolução darwiniana das espécies o negro devia estar mais próximo do macaco do que o branco. Daí resulta que o homem branco nada tem a aprender do negro que lhe é inferior, genética e biologicamente.[19]

Em concordância à idéia de que os africanos eram inferiores, a venda de um irmão foi vista pelos portugueses como um ato de caridade, uma vez que, com isso,

---

[16] Segundo Eduardo HOORNAERT, A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia *(in inventário),* In: Eduardo HOORNAERT; Sebastião A. G. SOARES; Agostinha Vieira de MELLO; José COMBLIN, *Os negros e a Bíblia,* p. 21: "Talvez seja oportuno lembrar aqui que foi só em 1964, no documento *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, que a Igreja Católica condenou formalmente a instituição da escravidão".

[17] Antonio VIEIRA, em *Carta do Pe. Antonio Vieira a certo fidalgo,* discutindo acerca da possibilidade de um padre italiano ir ao quilombo de Palmares, dá certas razões sobre a impossibilidade de tal empreitada. Chama-nos a atenção, a seguinte justificativa: "Quinta: fortíssima e total, porque sendo rebellados e cativos, estão e perseverão em pecado continuo e actual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deos, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer. Só hum meyo havia efficaz e effectivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendolhe sua Mag.^{e} e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naquelles sítios como os outros Indios e gentios livres, e que então os padres fossem seus Parocos e os doutrinassem como aos demais. Porem esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brazil, porque conhecendo os demais negros que por este meyo tinhão conseguido o ficar livres, cada cidade, cada villa, cada lugar, cada engenho serião logo outros tantos Palmares, fugindo e passandose aos matos com todo o seu cabedal, que não he outro mais que o próprio corpo". (J. Lúcio D'AZEVEDO, *História de Antonio Vieira,* p. 374)

[18] Cf. Charles DARWIN, *A origem das espécies e a seleção natural.*

[19] Eduardo HOORNAERT, A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia *(in inventário),* In: Eduardo HOORNAERT; Sebastião A. G. SOARES; Agostinha Vieira de MELLO; José COMBLIN, *Os negros e a Bíblia,* p. 18.

auxiliava o escravizado, introduzindo-o no mundo da salvação através do batismo administrado. O batismo e a entrada na vida cristã eram vistas como um valor transcendente em relação ao paganismo e, portanto, uma forma de redenção do africano. Somando-se a isto, tinha-se o fato de se entender que alguns escravizados eram obtidos de maneira justa, pois eram considerados vencidos em guerras tribais na África.

Já o texto presente no livro do Gênesis[20], que fala sobre a maldição de Cam, pode ser considerado como o gerador da ideologia escravista cristã, servindo para justificar a existência da escravidão como instituição dentro do próprio corpo social. Deu margem a formulação da idéia de que o mundo encontrava-se dividido em três: os filhos de Jafé (europeus), de Sem (semitas) e de Cam (africanos), sendo que os filhos de Jafé tinham o direito sagrado de utilizar os filhos de Cam para certos fins, pois colaboravam com a redenção daqueles que eram marcados por dois pecados originais: serem filhos de Adão e de Cam. O modelo bíblico de transmigração babilônica fez com que o Brasil fosse entendido como algo pertencente aos planos de Deus, comparável à Babilônia. Assim, os escravizados que chegavam ao Brasil eram, ao mesmo tempo, castigados, para se apagar a maldição de Cam, e iluminados pela fé. O Brasil, neste sentido, era comparável ao purgatório[21]:

---

[20] O texto afirma que: "***Benção e maldição*** – Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram estes: Sem, Cam e Jafé; e Cam é o antepassado de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé, e a partir deles foi povoada a terra inteira. Noé, que era lavrador, plantou a primeira vinha. Bebeu o vinho, embriagou-se e ficou nu dentro da tenda. Cam, o antepassado de Canaã, viu seu pai nu e saiu para contar a seus dois irmãos. Sem e Jafé, porém, tomaram o manto, puseram-no sobre seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez do pai; como estavam de costas, não viram a nudez do pai. Quando Noé acordou da embriaguez, ficou sabendo o que seu filho mais jovem tinha feito. E disse: "Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos para os seus irmãos". E continuou: "Seja bendito Jafé, o Deus de Sem, e que Canaã seja escravo de Sem. Que Deus faça Jafé prosperar, que ele more nas tendas de Sem, e Canaã seja seu escravo". (BÍBLIA SAGRADA, Edição Pastoral, *Gênesis,* 9: 18-27, p. 22)

[21] Segundo Laura de MELLO E SOUZA, *Inferno atlântico,* no século XVI, as colônias portuguesas passaram a ser vistas como terras nas quais se cumpriam penas, mas das quais se podiam voltar com as penas expurgadas. A própria travessia marítima assumia contornos de exílio ritual, iniciando-se, aí, o longo trajeto da purificação. Nas práticas dos degredados observavam-se um substrato comum europeu e traços que gradativamente se alteraram e assumiram uma coloração específica mais moderna. Havia uma matriz portuguesa, que aos poucos foi tornando-se uma síntese. Ainda segundo IDEM, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* Enxerga-se a colônia como domínio de Deus – Paraíso – ou do Diabo – Inferno. Para o Novo Mundo se deslocaram as projeções do imaginário europeu. É basicamente na relação com o sobrenatural que o homem da colônia paga tributo ao Diabo e confirma seu caráter de humanidade diabólica. Segundo *Ibid.,* p. 70: "Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio – seu primeiro objeto – para a do escravo, ganhando, por fim, os demais colonos. Para se esquivarem dos castigos rigorosos, os escravos negros recorriam a "artes diabólicas"". Nos fins do século XV, a expansão ultramarina levou a cabo uma fusão

> Ora, uma das grandes obras de Deus no "novo mundo" foi a de trazer os negros, perdidos que estavam nas trevas do paganismo africano, à luz da fé através da "transmigração babilônica que tem decerto um aspecto negativo (filhos do fogo de Deus), mas, sobretudo um aspecto sumamente positivo (irmãos da preparação de Deus).[22]

Portanto, dentro desta leitura teológica, para o escravizado, a sua salvação encontrava-se dentro da própria escravidão, restando a eles se habituar a sofrer com paciência e com humildade, pois, assim, poderiam ser redimidos dos pecados existentes já na sua concepção. Tal idéia faz supor que para a Igreja Católica a escravidão, enquanto instituição, não era algo a ser questionado, porém, dependendo do lugar e do senhor, a forma como este indivíduo era entendido pela instituição poderia se alterar. A evangelização, tanto no aspecto doutrinário quanto no institucional, como nas formas mais próximas da religiosidade popular, contribuiu para a reprodução social escravista.

Com relação às ordens religiosas, ao longo do século XIX, o Estado Imperial reafirmou um procedimento legislativo, que restringia a atuação das ordens, mas que começou a ser elaborado já no século XVIII: "Tais leis visavam o controle do poder eclesiástico e criaram uma prática que interferiu no cotidiano interno dessas ordens e em suas atividades junto às comunidades onde se estabeleciam"[23]. O debate dava-se em torno da delimitação dos espaços do poder público e do poder privado, sendo que o foco de combate do Estado Imperial eram as ordens mais tradicionais, que com seu poder e sua influência, insistiam em instituir um estado

---

importantíssima para a história da cultura européia: articulou, recombinando, as formulações européias acerca do Purgatório, da função purificadora da travessia marítima e do degredo enquanto purificação – desdobramentos de um rito de passagem. O Novo Mundo era inferno por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca e era purgatório por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos. Na justificação teológica do sistema colonial, o Brasil é colônia / purgatório. Portugueses cristãos escravizaram seus semelhantes, teve grande peso o papel da Igreja Católica como formuladora e veículo de uma teologia justificativa. O Brasil seria uma espécie de transição entre a terra da escravidão e do pecado – África – e o céu, lugar da libertação definitiva. A escravidão é interpretada como uma pedagogia. Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório. Estas foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nela, fundiram-se mitos, tradições européias seculares e o universo de ameríndios e africanos. O habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de capturar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno, não poderia se relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética.

[22] Eduardo HOORNAERT, A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia *(in inventário),* In: Eduardo HOORNAERT; Sebastião A. G. SOARES; Agostinha Vieira de MELLO; José COMBLIN, *Os negros e a Bíblia,* p. 25.

[23] Sandra Rita MOLINA, Na dança dos altares, *Revista de História*, p. 114.

dentro do estado. Este não era o objetivo do estado em formação. Portanto, a partir da Independência do Brasil, inaugurou-se um momento de reordenação da realidade social, religiosa e política existente no Brasil, mas que já se processavam durante o século XVIII[24].

As restrições às ordens justificavam-se por uma ideologia em construção, baseada no discurso da idéia de nação e de cidadania. Se antes da Independência, o clero era responsável pela educação moral, após isso, o clero passou a ter uma participação política no processo de formação das leis do Estado que se constituía, o que nos leva a pensar em uma relação quase visceral entre o Estado e o clero, criando vínculos de dependência:

> As funções desses religiosos estão então delimitadas: enquanto funcionários remunerados pelo Estado, o clero deveria assegurar a educação civil do cidadão e que se atrelava à idéia de educação moral. Apenas por meio do ensino de princípios de moralidade contidos na doutrina cristã e nos exemplos dados cotidianamente pelos sacerdotes é que a ordem social seria preservada. Tratava-se da necessidade do Estado moderno que se construía, ou seja, a secularização da vida civil dos brasileiros utilizando-se de uma parceria já tradicional na dominação da população, ou seja, a instituição católica.[25]

Gostaríamos, portanto, de nos atentarmos às *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* e de suas colocações a respeito dos escravizados, uma vez que este documento dirigiu aquilo que estava dentro e fora da legalidade durante o século XVIII e parte do XIX. O que observamos é que até a Declaração da Independência, Igreja Católica e Estado[26] não se constituíam em instituições muito

---

[24] Segundo Carlos Eduardo de Araújo MOREIRA; Carlos Eugênio Líbânio SOARES; Flávio dos Santos GOMES; Juliana Barreto FARIAS, *Cidades negras,* p. 136: "Na Constituição de 1824, o catolicismo aparece como a religião oficial do Estado, a única que podia celebrar cerimônias públicas e construir abertamente seus templos. Além disso, estabelecia-se o direito à liberdade religiosa, mas apenas quando exercida privadamente, e sobretudo por estrangeiros livres, em geral brancos europeus que residiam no Brasil".

[25] Sandra Rita MOLINA, Na dança dos altares, *Revista de História*, p. 117.

[26] Segundo Antônia Aparecida QUINTÃO, *Irmandades negras,* p. 96, o Decreto de 07 de janeiro de 1890 do Governo Provisório, constituído em 15 de novembro de 1889, separou a Igreja do Estado e constituiu a ampla liberdade de culto aos brasileiros: "Art. 2º - A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto. Art. 5º - A todas as Igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto".

diferentes, estando ligadas visceralmente. Logo, o direito canônico tinha em vários momentos o efeito civil.

3.2 – A religiosidade no Brasil escravista e as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707*

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* foram formuladas dentro de um contexto bastante específico dado o catolicismo implantado no Brasil. Apenas para recordar, o catolicismo implantado com a colonização brasileira era basicamente leigo, social e familiar. Além disso, o catolicismo brasileiro era sincrético, caracterizando-se pela mistura de diversas tradições, dentre elas a portuguesa, a africana e a indígena, o que acarretou religiosidades diversas que coexistiam em um todo específico e multifacetado concomitantemente. Traços católicos, africanos, indígenas e judaicos misturaram-se na colônia tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial, que não pode ser compreendida como remanescente ou como sobrevivente, pois era vivida e se inseria no cotidiano das populações, respondendo, muitas vezes, às demandas concretas do dia-a-dia:

> Para a maioria esmagadora dos habitantes da colônia, as doenças, as forças e armadilhas da Natureza apresentavam-se como indomáveis, irredutíveis. A fé mostrava, por isso mesmo, contornos tradicionais, arcaicos, onde a demanda de bens materiais e de vantagens concretas assumia grande importância.[27]

A Igreja Católica se opunha não apenas à separação, mas também à liberdade de culto e pelo nivelamento dela com as outras confissões religiosas, uma vez que até então era a religião oficial. Também, a partir do decreto, propunha-se a sujeição dos bens da Igreja à lei da mão morta, reconhecia a obrigatoriedade do casamento civil, a laicização do ensino público, a secularização dos cemitérios e proibia a subvenções governamentais a qualquer culto religioso. Proibia a abertura de novas comunidades religiosas e estabelecia a inelegibilidade dos clérigos e religiosos de qualquer confissão para o Congresso Nacional. Na Constituição de 1891, os bens da Igreja não foram atingidos, as ordens e congregações religiosas obtiveram ampla liberdade para entrar no Brasil e as questões relativas à subvenção foram gradativamente regulamentadas. Ainda segundo *Ibid.,* p. 97: "A Igreja aceitou a separação, mas nem por isso conformou-se com o fato de estar fora do poder. Utilizou todas as suas forças para garantir presença em todos os níveis e manter seu esquema doutrinário, o que frustrou os esforços para a construção de uma sociedade laica e anticlerical. O estado era laico, mas a sociedade deveria continuar católica".

[27] Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* p. 109.

Assim, é dentro deste contexto que até 1707, a Igreja no Brasil se regia pelas Constituições do Arcebispado de Lisboa. Não faltaram adatações e complementações oriundas dos Sínodos da Bahia no tempo de D. Pedro Leitão (século XVI) e de D. Constantino Barradas (século XVII); em parte das Constituições e dos Regimentos das circunscrições eclesiásticas existentes. “Mas a cada dia que passava saltava à vista a insuficiência da legislação canônica, pois no Brasil surgiram novas circunscrições que reclamavam novas determinações jurídicas”[28]. É importante ressaltar que quando surgiram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* podemos pensar que elas aparecem tardiamente, já que a Igreja Católica no Brasil já se encontrava instituída, com as suas especificidades, ao mesmo tempo em que as práticas religiosas de caráter híbrido de africanos e de índios, também estavam sendo formadas.

No século XVIII, o Brasil possuía um Arcebispado, a Bahia e seis bispados: Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Pará, Mariana e São Paulo e duas prelazias: Goiás e Mato Grosso. As atividades sacramentais e evangelizadoras tinham como ponto de referências as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, elaboradas em 1707, por D. Sebastião Monteiro da Vide, por motivo das Constituições de Lisboa não poderem deliberar sobre muitos assuntos pertinentes ao Brasil. Foram elaboradas para a direção e o governo do arcebispado e promulgadas em 21 de julho de 1707.

Segundo Torres-Londonõ[29], as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* foram a grande compilação eclesiástica do período colonial, seguida pelos bispos até meados do século XIX[30]. Em 1853 foram feitos novos adendos, nos quais alguns livros, títulos e números[31] foram revistos, como forma de responder às mudanças ocorridas dentro da sociedade brasileira. Para o autor, este documento

---

[28] Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil,* p. 231.
[29] Cf. Fernando TORRES-LONDONÕ, Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, *Revista Eclesiástica Brasileira.*
[30] Segundo Arlindo RUPERT, em *A Igreja no Brasil,* D. Sebastião da Vide marcou para o dia 12 de junho de 1707, na Bahia, festa do Espírito Santo, a reunião do Sínodo Diocesano. Concluído o Sínodo, em 20 de junho, iniciaram-se as reuniões com procuradores do clero até 8 de julho. Neste período ordenaram-se as *Constituições Primeiras* esboçadas no Sínodo. As *Constituições Primeiras* só foram publicadas em 1719, em Lisboa, com nova edição em Coimbra em 1720. Além dos assuntos referentes à parte jurídica, as Constituições Primeiras também tratam de outros assuntos pastorais, por exemplo, a liberdade dos índios e o bom trato e catequização dos escravos.
[31] As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* estão compostas por livros, que são divididos por títulos, sendo que cada título encontra-se subdividido em números.

representou uma reflexão teológica e pastoral do Brasil colonial, buscando adaptar o Concílio de Trento[32] à realidade da sociedade brasileira:

> Embora obrigassem somente os súditos da arquidiocese da Bahia, aos poucos foram aceitas pelos bispados sufragâneos e outros, regendo a Igreja do Brasil até o fim do período colonial e mesmo depois. (...) Outros bispos, principalmente o do Rio de Janeiro, procuraram sanar lacunas por meio de Cartas Pastorais e determinações por ocasião da visita canônica.[33]

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* podem ser vistas, em relação aos escravizados, a partir de dois enfoques. Um deles trata os escravizados como um ser passivo, tal qual um objeto e, enquanto tal, os livros e os artigos falam sobre eles, se referem a eles, mas não são dedicados a eles. Por outro lado, outros livros e outros artigos não são designados diretamente aos escravizados, mas, neles, eles são tratados como sujeitos, sujeitos que possuem uma postura ativa, com deveres e, portanto, podem ser criminalizados por alguns de seus atos. O escravizado tomado como sujeito é um fato que adveio dos costumes e não da lei.

Segundo Thompson[34], na interface da lei com a prática, encontramos o costume. O próprio costume é a práxis, pois podemos considerá-lo como práxis e como lei. Os costumes devem ser interpretados segundo a percepção cotidiana, porque os costumes se desenvolvem, são produzidos e são criados entre pessoas comuns. Ainda segundo o autor, os costumes repousam sobre dois pilares – o uso em comum e o tempo imemorial. Em casos extremos, o costume era nitidamente

---

[32] Segundo Jean-Yves LACOSTE, *Dicionário crítico de teologia,* O Concílio de Trento engendrou uma reforma profunda na Igreja Católica que valeu, de modo geral, até o Vaticano II, dando uma base doutrinal que foi a forma como o catolicismo pensou e agiu durante quatro séculos. O Concílio de Trento desdobrou por quase vinte anos: primeiro período – 1545-1547; segundo período – 1551-1552; terceiro período – 1562-1563. “Em 4 de dezembro de 1563, T. se encerra com a aprovação do conjunto dos textos precedentemente votados, confiando ao papa numerosas tarefas, como o estabelecimento de um catecismo e a revisão dos instrumentos da reforma católica, breviário, missal ou índex dos livros proibidos” (*Ibid.,* p. 1756). Foi entendido que a doutrina e a reforma estavam entrelaçadas, mas os trabalhos se iniciaram pelo fundamento teológico, abordando aspectos como: a revelação, o pecado original, a justificação e a doutrina sacramental. O Concílio de Trento reafirmou a doutrina católica diante das negações dos protestantes. “A teologia de T. é assim marcada por duas características: dar uma resposta clara aos reformadores protestantes, uma preocupação sempre presente no plano de fundo das discussões, mas também manter certa reserva em relação a toda questão da escola. Essa posição prudente foi, certamente, a causa dos debates sobre a graça que agitaram a Igreja durante os dois séculos seguintes, mas também permitiu ao ensinamento de c. servir de referência doutrinal à Igreja para uma verdadeira reforma católica” (*Ibid.,* p. 1759-1760).

[33] Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil,* p. 234.

[34] Cf. E. P. THOMPSON, *Costumes em comum.*

definido, tinha força de lei e era uma propriedade. Em condições comuns, o costume era menos exato: dependia da renovação contínua das tradições orais. Neste sentido, o costume pode ser entendido a partir do conceito de hábito, que diz respeito ao ambiente vivido, que inclui práticas, expectativas herdadas e regras que não só impunham limite aos usos, como revelavam possibilidades, normas e sanções tanto da lei como das pressões dos grupos. Diante disto, os grupos tentam maximizar suas vantagens, cada um aproveitando-se dos costumes do outro.

A idéia dos escravizados serem criminalizados pelos seus atos surge da idéia dos costumes. Apesar de formalmente serem entendidos como bens ou mercadorias é inegável que em suas práticas cotidianas mostravam-se como sujeitos, com identidades, portadores de saberes e de fazeres. Como o costume não era algo fixo e imutável, o seu significado variava de acordo com os grupos em questão, no caso, escravizados e Igreja Católica, o que, muitas vezes, mais do que o consenso, gerava o conflito. O costume de criminalizar os escravizados pode ser definido como uma lei ou um direito não escrito, que foi estabelecido pelo longo uso e pelo consentimento dos grupos, sendo praticado cotidianamente.

Esta contradição nos ajuda a entender os processos-crimes antigos e, mais do que isso, pode nos auxiliar a explicitar algumas práticas de influência *bantú* presentes no estado de São Paulo durante os séculos XVIII e XIX. Abordaremos, portanto, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* a partir de duas facetas: uma que vê o escravizado como um sujeito passivo a ser convertido; e outra que vê o escravizado como um sujeito ativo a ser controlado. O controle da população escravizada ocorreu, pois, cada vez mais, as expressões religiosas da vida cotidiana existentes no Brasil vinham sendo demonizadas e, aos poucos, se expandindo da figura do índio para a figura do escravizado. “O Demônio representa a *oposição fundamental*, dialeticamente relacionada com o *ethos* dominante, ao qual se opõe virtualmente, freqüentemente como força de rebeldia”[35].

A associação dos escravizados com o demônio pode estar nos falando de uma ameaça percebida pelas classes dominantes – senhores de engenho e Igreja Católica -, já que o comportamento das classes populares revelava-se através de regras invisíveis, expressando-se de maneiras simbólicas. Não houve a percepção

[35] Carlos Roberto F. NOGUEIRA, *O Diabo no imaginário cristão,* p. 12.

de que as ações cotidianas, os ritos e as crenças explicitados pelo costume não estavam sendo mantidos por uma tradição, associada e arraigada às realidades materiais e sociais da vida e do trabalho, que não se mostrava de modo direto? Não poderia estar a preservar a necessidade de ação coletiva, do ajuste coletivo de interesses, da expressão coletiva de sentimentos e de emoções dentro do terreno e do domínio da sociedade da qual os escravizados participavam, servindo como uma fronteira para excluir os diferentes?

As práticas religiosas africanas e afro-brasileiras poderiam ter gerado um campo para a mudança e para a disputa, um lugar onde interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes, uma vez que houve a transmissão da tradição através das experiências sociais e da sabedoria comum que passaram a ser notadas, apesar de todo esforço feito, desde a África, para acabá-la. As práticas e as normas se reproduziram ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes, através da tradição oral. Criou-se uma prática cultural costumeira que não esteve sujeita, muitas vezes, em seu funcionamento cotidiano, ao domínio ideológico da classe dominante.

A religião, seus símbolos e seus dogmas ocupavam espaço considerável nas preocupações do ser humano colonial, sendo que as coisas estavam permeadas pela magia. Num universo não racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: Deus e/ou Diabo. Nenhuma delas parecia anormal e a mentalidade popular aproximava uma da outra. A atribuição de grande força nefasta e desorganizada ao Diabo permeava os discursos eclesiásticos. Segundo Mello e Souza, a escravidão causava transtornos tanto aos senhores quanto aos escravizados: os primeiros compactuando com os métodos africanas; os segundos, mantendo suas práticas religiosas, consideradas satânicas. Para ela, a vida na colônia parecia demonizada:

> No cotidiano da colônia, Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e européias ora se aproximavam, ora se apartavam violentamente. Na realidade fluida e fugidia da vida colonial, a indistinção era, entretanto, mais característica do que a dicotomia. Esta, quando se mostrava, era quase sempre devida ao estímulo da ideologia missionária e da ação dos nascentes

> aparelhos de poder, empenhados em decantar as parte para melhor captar as heresias. O que quase sempre sobrenadou foi o sincretismo religioso.[36]

Cabe lembrar que os portugueses que chegaram ao Brasil tinham a figura de Satã como algo profundamente marcante[37], sendo que neste ambiente formaram-se práticas mágicas e feitiçarias complexas e originais, que simbólica e praticamente foram associadas à figura do demônio. Reprimindo-se a magia africana, cerceavam-se as possibilidades de manifestação de uma tradição específica, que era a do africano e do afro-brasileiro escravizado, sendo ameaçadora à ordem vigente. A feitiçaria colonial mostrava-se estritamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos: faina diária, brigas, conflitos, ódios, amores, anseios de comunicação com outro mundo e espera de revelações vindas do além. Avançando pelos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento do processo colonizador propiciava maior interpenetração entre religiosidade européia, africana e ameríndia.

Com isso, queremos dizer que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* foram elaboradas apenas no século XVIII, o que indica que, talvez, antes disso, houvesse certa tolerância e, até mesmo, o incentivo da Igreja Católica para outras práticas religiosas. Porém, precisamos pontuar que os vários momentos históricos pressupõem mudanças de orientação e é certo que, a partir do século XVII, apareceu a incompatibilidade entre certas crenças e universos religiosos, mesmo que ainda houvesse certas concessões e facilidades para a manutenção de

---

[36] Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* p. 149.

[37] Cf. *Ibid.,* a representação européia do demônio não é alheia a transformação operada com o advento do cristianismo medieval, que o coloca no lugar central da reflexão teológica da existência do mal e do problema do pecado. Sempre que o cristianismo deixou marcas de sua influência, está presente a crença no diabo. Segundo Luís Adão da FONSECA, Prefácio, in: Carlos Roberto F. NOGUEIRA, *O Diabo no imaginário cristão,* p. 8: "Este de acordo com tradição cristã plasmada na Idade Média, é espírito insinuador, de mil modos mascarado; ruidoso ou silencioso está sempre atuante, nunca descansa; o orgulho e ódio dominam a sua incansável atividade"[37]. O demônio é uma criatura maravilhosa na sua inteligência e na sua vontade, existindo pela necessidade de explicar a existência do mal e dar sentido aos permanentes dilemas da vida, buscando encontrar coerência entre a fé num Deus único e os demônios herdados de ancestrais. Ainda de acordo com *Ibid.,* p. 9: "Sendo agente tentador, força o homem a optar, cria condições que o obrigam a decidir, o que, em última análise, tem um sentido potencialmente positivo. Assim, a existência do demônio reveste-se, para a humanidade, de dupla face: ele, o rival de Deus, transformado em inimigo do mesmo homem, constitui-se – suma contradição – em *criador* de oportunidades de elevação moral". De acordo com a tradição cristã, os efeitos diabólicos são de ordem moral e, portanto, de desgraça, de sofrimento e de morte, que não são agradáveis ao demônio. Em cada circunstância, tudo depende da opção escolhida por cada um.

alguns elementos. Sobre as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* podemos afirmar que:

> Através da catequese, das medidas normatizadoras e da ação do Santo Ofício, a Igreja Católica, regulando a vida das pessoas, era capaz de definir, criar e orientar atitudes e ações, formando verdadeiras consciências. Isso, todavia, não era feito de forma mecânica, mas através de um lento processo criativo, onde muitos fatores interagiam e novos elementos eram definidos e reelaborados conforme as urgentes causas daquele momento.[38]

Para a Igreja Católica a causa urgente era batizar índios e africanos, já que o batismo estava ligado ao seu projeto colonial, ou seja, à conversão religiosa. Para o escravizado, o batismo era um fator imprescindível mesmo antes dele se integrar e se mover em uma sociedade onde este ritual era uma iniciação ao mundo dos vivos, mas também, dadas suas crenças, uma iniciação no mundo dos mortos – os antepassados. O batismo "... para o negro abria-lhe a sociedade dando-lhe condições de movimentar-se no seu interior e interagir ao lado dos outros indivíduos que a compunham"[39]. Ao ser batizado, o africano ou o afro-descendente tinha a possibilidade de receber um enterro digno, o que dentro do seu sistema de significados simbólicos implicava na possibilidade de se tornar um antepassado, conforme vimos no capítulo primeiro. A partir das perguntas feitas aos africanos antes de serem batizados, vemos que o escravizado é visto pela Igreja Católica como um pecador, condenado a insistir no erro e a manter uma relação íntima com o demônio. As medidas normatizadoras, presentes nos processos-crimes, redefiniram as novas práticas religiosas a serem combatidas e tentaram delimitar o espaço que o demônio[40] ocupava. A partir desta breve introdução, abordaremos as *Constituições*

---

[38] Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR, *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé,* p. 152.
[39] *Ibid.,* p. 154.
[40] Segundo Núbia Pereira de Magalhães GOMES; Edimilson de Almeida PEREIRA, *Mundo encaixado,* o demônio é o aliado com o qual se estabelecem pactos, numa busca de anulação temporária da ordem do mundo. A ele se pede riqueza, juventude, beleza, poder, numa tentativa de desfazer o papel destinado à pessoa. A vitória do Mal sempre é provisória, já que à desordem antecede uma nova ordenação, motivo pelo qual o demônio sempre é perdedor. O demônio, como grande desorganizador, representa uma incompletude ou uma ruptura, indicativo de desarmonia e da tentativa de retirar um elemento significativo do todo. Com uma função tão importante dentro da sociedade era importante que o demônio ocupasse um lugar de destaque dentro do que é definido como crime pela Igreja Católica.

Primeiras do Arcebispado da Bahia, através do entendimento do escravizado, seja como ser passivo ou ativo.

3.2.1 – As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* e o escravizado como ser passivo, alguém a ser convertido

Segundo Torres-Londonõ, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* encontram-se vinte e seis (26) números de mil trezentos e dezoito (1318), que fazem referências aos escravizados e à sua condição em relação à Igreja Católica. Para a Igreja Católica, a elaboração das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foi um passo importante para organizá-la no Brasil, apontando para os deveres cristãos de toda a sociedade colonial:

> Seu número e a especificidade dos assuntos, principalmente a administração dos sacramentos e o ensino da doutrina, revelam que o esforço de adaptação das *Constituições Primeiras* considerou a presença dos escravos nos territórios portugueses com naturalidade, como um dado pressuposto.[41]

Portanto, ao falar dos escravizados, a classe senhorial era peça fundamental, até porque ela não se empenhava e nem incentivava os escravizados a participarem dos sacramentos. A idéia, mais do que questionar a escravidão, como já vimos, era transformar o comportamento dos proprietários de escravizados, uma vez que o cumprimento dos deveres cristãos dos mesmos era uma responsabilidade dos seus senhores. Só assim se implantaria o catolicismo no Brasil de maneira clara e inequívoca:

> As obrigações religiosas fundamentais dos senhores para com os escravos são duas: ensinar-lhes a doutrina cristã e cuidar da administração dos sacramentos, em especial do batismo. Também se espera que, como cristãos, os senhores respeitem o casamento dos escravos, corrijam as mancebias que estes praticam e os façam assistir à missa aos domingos. Além disso, os senhores ficam obrigados a dar aos escravos um enterro decoroso em lugar sagrado.[42]

---

[41] Fernando TORRES-LONDONÕ, Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, *Revista Eclesiástica Brasileira,* p. 611.
[42] *Ibid.,* p. 613.

Trabalhava-se com a idéia de que não se podia, por exemplo, batizar, sem que ao menos fosse feita uma breve catequese. Como os escravizados eram considerados boçais e rústicos, assim que tivessem algum conhecimento da língua ou um intérprete, os escravizados deveriam passar por um tipo de instrução. O que se nota, já neste primeiro momento, é que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pelo menos no que se refere aos aspectos tratados até então, não era um documento dirigido aos escravizados, mas um documento sobre os escravizados, isto é, sobre a conversão dos mesmos ao catolicismo, pelo menos no que diz respeito aos vinte e seis números. Os livros tinham como objetivo garantir que esta conversão ocorresse, mediante a compreensão da fé e dos seus mistérios, mesmo que de maneira relativa. O documento desconhece tradições africanas e, portanto, segundo Torres-Londonõ:

> Na *Breve Instrução,* acredito que esteja longe de qualquer diálogo com tradições religiosas africanas. (...) A matriz teológica, como em todas as *Constituições Primeiras,* continua sendo Trento. A simplicidade responde pela cristianização dos negros por parte dos brancos. Também estão ausentes esforços catequéticos de tradução.[43]

Em relação a isto, é possível pressupor que a conversão[44], em si mesma, já se dava de maneira sincrética. Mais do que uma conversão de fato, muitas vezes, o que se processava era a utilização dos rituais católicos como uma maneira de

[43] Fernando TORRES-LONDONÕ, Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, *Revista Eclesiástica Brasileira,* p. 619.

[44] Interessante notar o que nos fala Marina de MELLO E SOUZA, em *Reis negros no Brasil escravista,* a respeito da apropriação dos símbolos católicos pelos africanos. A cruz era um símbolo dentro da cultura *bantú* nas relações entre o mundo natural e o sobrenatural e a representação básica da cosmologia *bacongo*, organizada a partir da divisão entre o mundo dos mortos e o dos vivos, um sendo reflexo do outro e estando separados pela água. Ao adotarem a cruz católica, os congoleses estavam expressando suas crenças tradicionais, ao mesmo tempo em que levavam os portugueses a acreditar que eles estavam abraçando uma nova fé. Quanto à questão do encontro cultural, afirma *Ibid.,* p. 63: "Diálogos de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dado como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos". Esta relação baseou-se em pressuposições falsas, mas eficazes, tomando-se conceitos análogos como idênticos. As estruturas nativas foram em grande parte conservadas, cada povo lendo a realidade segundo as suas concepções. O cristianismo africano não foi fruto de uma combinação de cosmologias e, sim, dinamicamente construído, resultando da forma de interação e validação das revelações ocorridas.

inserção social[45]. A pouca preocupação com o entendimento da doutrina por parte dos escravizados deixou margem para espaços, profundos hiatos, os quais permitiram que os africanos e seus descendentes reconstruíssem, de maneira ressignificada, o seu sistema simbólico e religioso, fato ocorrido durante o processo de diáspora, como vimos no segundo capítulo. No sentido de apreender características básicas de tradições religiosas em circuitos afro-brasileiros, compreendemos que apelar à tradição significa ver como ela se atualiza e se renova em determinado momento histórico[46], pois a mesma é reinventada, produzindo sinais e signos não pensados anteriormente:

> A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O "direito" de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão "na minoria". O reconhecimento que a tradição outorgada é

[45] Segundo Antonia Aparecida QUNITÃO, *Irmandades negras,* as primeiras festas de coroação do Rei e da Rainha na Irmandade do Rosário eram monopolizadas pelos angolanos, já que no compromisso era determinada a tradição que os concorrentes deveriam pertencer. Em um primeiro momento pode-se dizer que predominou na irmandade os *bantú* de Angola. Já na segunda metade do século XIX predominou os *bantú* do Congo. Os *bantú*, segundo a autora, foram os grupos que predominaram nas irmandades. Para ela, a penetração do catolicismo foi mais eficaz no caso *bantú*, ligado ao culto dos antepassados e dos mortos, facilmente rompida com a perda da linhagem. Os *bantú* foram mais permeáveis às irmandades, pois, para eles, nenhum ser é fecundado no ventre materno sem a vontade de um antepassado das longas linhas de descendência, disposto a assumir o compromisso de protegê-lo. A geração da vida não é fruto da decisão dos pais, nem produto do acaso. Os *bantú* condenam o suicídio e todo ato de violência contra a vida humana, desde o primeiro momento da concepção. Preservar a vida nas circunstâncias mais extremas significava preservar o patrimônio da vida recebida dos antepassados. Cultuam-se os antepassados familiares, sendo que o pai de família que exerce o sacerdócio, por exemplo, em Moçambique, pois servem de intermediários entre os seres humanos e o Ser Supremo. O culto dos antepassados domina as religiões de Angola, quando as mulheres são possuídas, durante as cerimônias, pelos mortos de sua família. Portanto, mesmo dentro das irmandades católicas, os rituais eram assimilados como forma da pessoas de tradição *bantú*, vivenciar aquilo que era importante para ela.

[46] Segundo Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* em termos de controle social e ideológico, era fundamental que a Igreja Católica deixasse aflorar manifestações sincréticas. Uma colônia escravista estava fadada ao sincretismo religioso. O sincretismo afro-católico dos escravizados foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das religiões africanas. Através da religião, os negros procuravam nichos em que pudessem desenvolver integradamente suas manifestações religiosas: "Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio" (*Ibid.,* p. 94). A religião africana vivida pelos africanos no Brasil tornou-se diferente da dos seus antepassados, que se originou à luz de necessidades e de realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um sincretismo africano e afro-ameríndio.

> uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição "recebida". [47]

Em uma sociedade escravista, como o Brasil, a tensão era permanente, constitutiva da própria formação social, como já vimos neste capítulo, que se refletia em muitas práticas mágicas exercidas, também, pelos escravizados. Através delas buscava-se ora preservar sua integridade física e sua tradição, ora provocar malefícios aos outros.

As identidades religiosas, logo, não se posicionaram em polaridades primordiais. A passagem aberta entre identificações fixas estabeleceu a possibilidade de um hibridismo cultural que acolheu a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta, produzidas a partir da perspectiva das minorias destituídas. A base foi alterada para o estabelecimento de conexões, que se mostraram como descontínuas ou em desacordo com aquilo que é dominante. Por outro lado, elas colocavam em campo o hibridismo cultural e suas condições fronteiriças de traduzir e, portanto, de reinscrever o imaginário social em determinado momento histórico. Este trabalho fronteiriço da tradição cultural exigiu um encontro com o novo, como ato insurgente, renovando o passado, que inovou e interrompeu a atuação do presente. Assim, um ato individual, como o curandeirismo ou a possessão, pode ser visto como um ato de doação ou um ato de conquista, podendo evidenciar tentativas prolongadas de defender antigos usos de direitos comuns, por parte das pessoas ou defender os ganhos sancionados pelo costume, pois:

> ... torna-se possível reconstruir uma cultura popular costumeira, alimentada por experiências bem distintas daquelas da cultura de elite, transmitida por tradições orais, reproduzidas pelo exemplo (talvez, com o transcorrer do século, cada vez mais por meios letrados), expressa pelo simbolismo e pelos rituais, e situada a uma distância muito grande da cultura dos governantes da Inglaterra[48].

---

[47] Homi K. BHABHA, *O local da cultura,* p. 20-21.
[48] E. P. THOMPSON, *Costumes em comum,* p. 69.

Frente a isso, o que se vê é que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* apresentaram uma forma de doutrina simples, apesar de objetivar a inserção dos escravizados nos dogmas católicos, para garantir, com isso, o ensino da doutrina cristã para os mesmos. Entendiam que os escravizados eram aqueles que mais precisavam dela, pois, no imaginário católico, estavam próximos da bestialidade. O que se exigia dos escravizados, em termos doutrinais, era muito pouco, o mesmo se diga da prática: confessar, comungar e se preparar para a boa morte[49]:

> Os vinte e seis números referentes aos escravos nas *Constituições Primeiras* refletem a dinâmica cotidiana da escravidão, marcada por duas situações. Primeira, a exploração do trabalho escravo que se dava nas mais diversas atividades, todas as horas e todos os dias da semana, incluídos os domingos, quando os escravos trabalhavam cuidando das culturas que os sustentavam. Segunda, a imposição de regimes de senzala caracterizados pelo rigor cotidiano, o controle sobre o tempo dos escravos, a violência nos castigos físicos e o desconhecimento de qualquer obrigação moral ou de piedade, como poderia ser, numa sociedade cristã, o enterro cristão. Tais situações respondiam à dinâmica da existência da escravidão na América portuguesa e às condições do tráfico atlântico, e, para o projeto reformador que as *Constituições Primeiras* encarnavam, representavam abusos graves. A lei de Deus, os mandamentos da Igreja, as disposições conciliares e as ordenações eclesiásticas estavam sendo desobedecidas pelos senhores, que não se ocupavam em salvar sua alma e a de seus escravos.[50]

---

[49] Cf. Cláudia RODRIGUES, em *Além das fronteiras,* abre o livro examinando o testamento de três escravos que seguem os manuais do "bom morrer". Além disso, Amanda Aparecida PAGOTO, no livro *Do âmbito do sagrado ao cemitério público,*nos auxilia a entender os passos do bem-morrer. São eles: 1) elaboração do testamento – disposições e vontades registradas, o que prejudicaria a Salvação da Alma. Os testamentos tinham a mesma estrutura, nos quais eram relatadas as últimas vontades terrenas, mas servia como um mecanismo de confissão, como forma de alcançar a Salvação da Alma; 2) sepultamento – a Alma do cristão só estaria protegida se estivesse em solo sagrado. Desde a Idade Média havia o costume de enterrar os mortos dentro das igrejas ou próximo a ela. Tal fato estava baseado na crença de que o morto só ressuscitaria no Juízo Final se estivesse perto de um santo. Quanto mais próxima à imagem do santo, maior a possibilidade de salvação; 3) mortalha – os cristãos cultivavam o hábito de enterrar seus mortos com mortalhas semelhantes às roupas usadas pelos santos ao longo de suas vidas. Também podem ser colocadas as vestimentas utilizadas nas irmandades e nas confrarias, que demarcava a posição social do morto e trazia pompas ao cortejo fúnebre; 4) missas – temendo uma grande estadia no Purgatório tornaram-se comum a realização de missas em intenção da Alma do defunto e quanto mais missas celebradas, menores as penas sofridas antes de alcançar o Céu. A quantidade de missas entre os santos de devoção era feita nos inventários e nos testamentos; 5) sinos – a passagem da morte era anunciada através do som dos badalos. As pessoas de posses utilizam este recurso para demarcar sua posição privilegiada dentro da sociedade; 6) outras pompas fúnebres – a realização dos cortejos se dava durante a noite e se utilizava velas e tochas acesas. A importância do defunto era medida pela quantidade de velas durante o funeral.

[50] Fernando TORRES-LONDONÕ, Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, *Revista Eclesiástica Brasileira,* p. 624.

O que observamos, mais uma vez, é a tentativa de se fazer valer os princípios cristãos para os escravizados e para seus senhores, mas, em momento algum, vemos o questionamento da instituição chamada escravidão, o que nos inclina a pensar, no que se refere aos vinte e seis números, que os escravizados não eram sujeitos das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* sendo tratados como coisas. As citações, que vimos, dizem respeito aos senhores de escravizados e não aos escravizados propriamente ditos, apesar dos mesmos serem citados. Porém, existiam alguns livros que não eram dirigidos diretamente aos escravizados, mas através dos processos-crimes antigos levantados, podemos supor que eles eram, sim, sujeitos desses livros. Antes de entrarmos nos processos-crimes propriamente ditos, gostaríamos de nos deter em alguns destes livros.

3.2.2 – As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* e o escravizado como ser ativo, alguém a ser controlado

Quando abordamos os artigos e os números que não se referem diretamente aos escravizados, notamos que algumas práticas foram entendidas e enquadradas pelo Santo Ofício como diabólicas, tais como: orações, benzimentos, curas, adivinhações (prática bastante comum) e uso de mandingas[51], que perduraram durante séculos e dentro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* eram entendidas como feitiçaria, prática, essa, associada ao demônio:

> TITULO IV.
>
> QUE NEM-UMA PESSOA TENHA PACTO COM O DEMONIO, NEM USE DE FEITIÇARIAS: E DAS PENAS EM QUE INCORREM OS QUE O FIZEREM.
>
> * 896 Fazer (1) pacto com o Demonio contêm em si grave malicia, assim pela insimisade, que Deos no principio do mundo poz entre elle, e os homens, como tambem porque é fazer concerto com um inimigo de Deos. Por tanto ordenamos, (2) e mandamos, que o que fizer pacto com o Demonio, ou o invocar para qualquer effeito que seja, ou usar de feitiçarias para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de Aras, Corporaes, e cousas sagradas, ou bentas, a fim de legar, ou deslegar, (3) conceber, mover ou parir, ou para quaesquer outros effeitos bons, ou máos, incorreráem excommunhão maior *ipso facto.*[52]

[51] A respeito de mandingas, consultar a tese de doutoramento de Vanicléia Silva SANTOS, *As bolsas de mandingas no espaço Atlântico: século XVIII.*
[52] Sebastião Monteiro da VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 313-314.

Dentro dos documentos coletados, isto é, no texto apresentado pelos processos-crimes fica claro que muitos denunciados mantinham relações íntimas com o diabo, como no exemplo que se segue:

> P. que conforme os de dirto. tem as ReR. incorrido nas penas de feiticeiras, e de ter pacto com o Demonio, com as quaes penas devem ser rigurosam.te castigadas, não só para sua emenda, mas tambem p. que os mais cathólicos se abstenhão de commeterem tão horrendas culpas. (...)
>
> E de septimo dice: que sabia que os parentes do marido da Re no tempo da doenca por andarem com odio com a ditta chamava esse negro feiticeiro para curar o ditto defunto, o qual vivia de enganos, e embustes, fingindo que na aguardente com dinheiro via a sombra de quem fazia os maleficios e culpava as RR. e a instancia dos Parentes esteve algum tempo apartado da Re, o que sabia por ver e ir a caza muitas vezes, e mais dice deste. E do oitavo dice: que sabia por ordem do Doutor Ouvidor fora açoitado o ditto negro no pelourinho, e que todos ficavam certos na tal cidade que o ditto negro levantara as RR. e mais não dice deste. [53]

Notemos, pois, no trecho citado, que mais do que sujeitos ativos, estes indivíduos escravizados serviram como modelo, um modelo a não ser seguido pelos católicos. O escravizado é entendido, neste momento, como um sujeito de direitos e de deveres, que possui consciência dos seus atos e, portanto, pode ser penalizado por eles. A noção de escravizado, assim entendida, vai ao encontro daquilo que vimos até então. Como lembra Sousa Junior:

> Os livros das denúncias nos permitem visualizar como os diferentes atores sociais e suas tensões se conjugavam. O Santo Ofício criava a possibilidade de, se não uma reversão de papéis, uma intervenção de personagens socialmente definidos como inferiores na ordenação social. [54]

Ainda, segundo o autor, no século XVIII, alguns homens e mulheres vão ser denunciados por curarem, usarem orações fortes ou portarem algum elemento que os ajudavam a conseguir determinado fim:

---

[53] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Teresa Leite; Escolástica Pinto da Silva, Jundiaí, 1754, p. 13 – frente; p. 11 - verso.
[54] Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR, *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé,* p. 101.

> * 902 E ainda que Deos em sua Igreja deixou graça para curar, (5) a qual se póde achar não sómente nos justos, mas ainda nos peccadores; com tudo, porque no modo com que se costuma usar desta graça se podem instruduzir perniciosas superstições, e peccaminosos abusos, (6) estreitamente prohibimos, sob pena de excommunhão maior, (7) *ipso facto incurrenda,* e de vinte cruzados, que ninguem em nosso Arcebispado benza gente, gado ou quaesquer animaes, nem use de ensalmos, e palavras, ou de outra cousa para curar feridas, e doenças, ou levantar espinhela sem por Nós ser primeiro examinado, e approvado, e haver licença nossa por escripto. E son a mesma pena prohibimos, que nem-uma pessoa secular intente (8) deitar Demônios fora dos corpos humanos. [55]

Dentro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707* tais práticas também eram entendidas como feitiçaria:

> Que a Re nesta vila custuma curar enfermos, que se suspeitão emfeitisados isto com ervas desconhecidas, e palavaroes de embuste fazendose supersticiosam.te morta ao tempo que faz as d.as curas com as d.as ervas, e raizes desconhecidas proferindo os seguintes palavarões imbusteiros mal p.ª vos, bem p.ª mim tanto asim que P. que a dita Re se ofereceo a matar (..)ssoa que dizia havia enfeitisado a hum dos enfermos que curava, e o não fez pelo d.t enfermo (...)
>
> Ao quarto dice que sabe por ouvir dizer vulgarmente que a Re usava com ervas a pessoas que se presumião emfeitisadas mas não que elle testemunha viu as tais curas. Ao quinto dice que sabe por ouvir dizer vulgarm.te que a Re fazia estas curas, mas que sabe lealmente que de curar feitiços não entendia a dita Re porque elle testemunha curou hum enfermo que estava nas maos da Re presumindo que tinha feitiços, e ella por lhe dar alguma cousa o andava curando com as ditas ervas e o enfermo o que padecia era huma obstrução que elle testemunha em poucos tempos (**ilegível**). (...)
>
> Ao quinto dice que sabia por ver que a Re curava a alguns enfermos com ervas que lhe aplicava em (**ilegível**) como huma erva a que lhe (**ilegível**) de bicho e que não duvida que tambem curava com outras ervas e suas raizes que senão conhecesse porq. nem todos teem experiencia para conhecer ervas e a raiz de que ella Re usava era a raiz de outeca / vuteca (**sic**)[56] como elle testemunha via com seus olhos.[57] (...)

O que vemos dentro deste processo-crime é que a feitiçaria praticada pelos escravizados munia-lhes de certo poder dentro da sociedade, na qual estavam

---

[55] Sebastião Monteiro da VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 315-316.
[56] A utilização de sic se dá, quando a palavra se encontra legível, o documento não está estragado, mas a palavra lida não foi encontrada nos dicionários consultados.
[57] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Maria, Itu, 1755, p. 10 – frente; 22 – frente.

inseridos. Há dois opostos, curar e matar, considerados atos de feitiçaria[58] que se encontram nos processos-crimes. Além do entendimento do escravizado como sujeito, o mesmo é investido de um poder, seja por africanos ou afro-descendentes, seja por brancos, que procuravam seus serviços. Segundo Reis, "... a gente católica, inclusive os brancos, também apostava na manipulação de certos recursos simbólicos, materiais e rituais para controlar, atacar, defender e fazer adoecer ou curar pessoas"[59]. Cabe nos perguntarmos das origens de tais práticas e, mais do que isto, sendo algo pelo qual os escravizados eram reconhecidos, valorizados (por um lado), por que eles haveriam de deixá-las? Se, por um lado, as práticas mágicas eram consideradas diabólicas, normalmente vinculadas, no nosso caso, aos escravizados ou aos libertos de origem africana, por outro, a crença na eficácia de tais práticas perpassava todos os estratos da sociedade, estando ancorada no imaginário brasileiro constituído. Outros crimes nos quais os escravizados eram enquadrados diziam respeito às danças desonestas, folguedos e batuques, como no exemplo abaixo:

> ... da Ritta da Silva do mesmo bairro do coal he fama publica que as denunciadas a tinhão enfeitiçado asim como tao bem e publico e notório sahirem muito pelo bairro com hua imagem de Santa Anna a pedirem esmolas e como lhes formarem batuques e outras as pessoas (**ilegível**) capaminosas, com ajuntamento de pessoas a quem se diz que costumão insinarem as mesmas feiticarias e mais nao dice (...)
>
> ... com hua imagem de Santa Anna (...) formavão batuques e folguedos em que se ajuntavam (**ilegível**) dos feitiços (**ilegível**) a denunciada Ignacia que hua boca que tinha na (**ilegível**) a dera hum sapo que lhe avia introduzido e que não sararia (...) o sapo não saísse e mais não dice... [60]

Mais uma vez no processo-crime citado acima, vemos que o escravizado era portador de consciência, de capacidade de planejamento e de organização de suas

---

[58] Segundo João José REIS, *Domingos Sodré,* p. 128: "O uso do termo *malefício* denota uma mentalidade policial ainda radicada nos princípios da Inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos assim definidos como feiticeiros, ou sua capacidade de fazer mal através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecações. De fato, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo inofensivas e até benéficas – o curandeirismo inclusive -, seriam reduzidas à categoria de *maleficium* pelos inquisidores. Aqui também incluía a prática de "dar ventura", como o subdelegado se referiu – e era comum fazê-lo na época – à arte de adivinhar. Tal arte seria igualmente competência do feiticeiro".

[59] *Ibid.,* p. 107.

[60] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira Itapetininga, 1770, p. 3 – verso; p. 4 – frente.

ações, no sentido de conseguir o seu objetivo. É verdade que tais ações eram vistas como ilícitas e, porque não dizer, anti-religiosas, uma vez que, normalmente, tais práticas eram executadas em função do pacto feito com o demônio, além de haver a utilização de subterfúgios para atingir o seu intuito.

Neste período, a grande questão ainda estava vinculada às práticas associadas ao demônio. Cada vez mais o conceito de demônio se ampliava e a ele eram coligadas as tradições indígenas e africanas, tais como feitiçarias, calundus, mandingas e batuques. Era uma tentativa da Igreja Católica de circunscrever alguns elementos e impor limites a conceitos que já se encontravam arraigados no cotidiano das populações, conseqüência de um lento processo de reelaboração dos diversos universos simbólicos existentes. Ao lado dessa situação impositiva "... havia uma igreja bastante permissiva, ou melhor, uma religião na qual era possível não só integrar, mas também conjugar diversas práticas"[61]. As diversas tradições religiosas que coexistiam no Brasil possuíam a capacidade de preencher determinados espaços de maneira imprevisível.

Também é certo que muitas pessoas chamadas pelo Santo Ofício[62] omitiram informações, trocaram dados, ou deixaram práticas subentendidas, seja, podemos supor, como uma forma de resistência, seja como uma maneira de preservar a si mesmo e à pessoa denunciada. Vemos que a vizinhança tinha um papel importante nas denúncias feitas, uma vez que tudo era observado, sendo que muitos hábitos ou comportamentos tornavam-se motivos de dúvida. A vizinhança também servia como testemunha, seja de acusação ou de defesa:

> ... alem diso sabe elle testemunha por ver e ser publico naquele bairro que os denunciados costumão sahir pelas vezinhanças a pedirem esmolas com hua imagem de Santa Anna, e com as esmolas fazem seos (**ilegível**) com batuques e ajuntamento de pessoas da mesma coalidade e insinando nelles algumas pessoas (...) dos mesmos feitiços, das quais fracoente da mesma sem valia aprendendo os tais feitiços huma Maria molher de Martinho

[61] Vilson Caetano de SOUSA JUNIOR, *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé,* p. 138.

[62] Primeira visitação do Santo Ofício (1591-1595) - visitador Heitor Furtado de Mendonça percorreu Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Outras visitações foram enviadas ao Brasil, mas só é conhecida a documentação relativa à visitação de 1618-1621 restrita à Bahia tendo como visitador Marcos Teixeira e a tardia visitação de 1763-1769 confiada ao prelado Geraldo José de Abranches.

> Rodriguez e fazendo outros insultos dos quais elle testemunha sabe por ser publico e notorio naquele bairro e por presenciar o que tem deposto...[63]

Em relação ao processo acima, é interessante observar que libertos e escravizados eram chamados como testemunhas. É possível supor que quando se tinha interesse, os escravizados tornavam-se sujeitos? Ou melhor, por tudo o que foi colocado até então, podemos entender que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* constituíram-se em um instrumento político elaborado pela Igreja Católica, no sentido de obter aquilo que desejava? Conforme as circunstâncias, nos parece que, a perspectiva em relação ao escravizado se alterava. Esta ambigüidade gerada no seio da própria Igreja Católica e na sociedade colonial, talvez tenha sido um dos motivos que colaborou para manutenção de elementos *bantú* nas práticas religiosas vivenciadas por grupos de africanos e de afro-descendentes, fato que observaremos a seguir.

3.3 – Os processos-crimes antigos: expressão da religiosidade *bantú*?

O trabalho com os processos-crimes ocorreu em 2008 no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Dentre a documentação existente no arquivo[64], compreendemos, logo de início, que talvez, os processos-crimes poderiam nos auxiliar na nossa busca, uma vez que pretendíamos encontrar alguma descrição de rituais, que naquele período eram condenados pela Igreja Católica. Como vimos anteriormente, a Igreja Católica, baseada em preceitos bíblicos, tinha a intenção de tirar o escravizado da sua condição de paganismo e de domínio pelo demônio. Portanto, podemos supor que as práticas que tivessem associações com a religiosidade *bantú* entrariam no rol de crimes eclesiásticos. No caso, trabalhamos com os processos-crimes dos séculos XVIII e XIX. A ausência de processos-crimes

[63] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira Itapetininga, 1770, p. 3 – frente.

[64] Dentro do Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo (A.C.M.S.P.) no que se refere à escravidão e aos escravizados, conta-se com os seguintes documentos: livros de batismo; livros de casamento; livros de óbitos; livros de assuntos diversos: a) irmandades, b) registro geral de provisões, c) livro de rol de desobrigas; processos: a) auto-civeis, b) crimes; exponsais; processos de casamento; inventários / testamentos; e processos para ordenação de padres.

do século XVI ocorreu, pois não existiam processos que se referissem aos tipos de crimes procurados. O fato de muitos destes processos-crimes serem escritos por brancos e, muitas vezes, portugueses, nos mostrou a necessidade de fazer a leitura *por dentro*, uma vez que os fatos são descritos de maneira parcial. Segundo Dias:

> ... a documentação é especialmente difícil pela natureza dispersa das fontes e também por estarem, em geral, como toda fonte escrita, comprometidas com valores outros, de dominação e poder (...). É uma história do implícito resgatada das entrelinhas dos documentos, beirando o impossível, de uma história sem fontes...[65]

Quando fizemos a primeira triagem, procuramos por palavras como: feitiçaria, batuques, lundus, calundus e quaisquer outras palavras correlatas. É interessante ressaltar que tais crimes não se constituem na maioria. Apesar de não termos feito um levantamento sistemático, é possível afirmar que o crime mais comum à época era o cuncubinato[66], o que nos remete às *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e aos artigos relativos aos sacramentos. Feita esta primeira triagem, começamos a ler os processos-crimes selecionados, objetivando encontrar algum tipo de descrição, principalmente por parte das testemunhas, que nos apontasse aspectos que poderíamos relacionar com a religiosidade *bantú*. Este trabalho nos tomou um longo tempo, não tanto pelo volume da documentação, mas, muito mais, pela dificuldade de leitura e pelo estado que se encontravam os documentos, apesar de todo o cuidado com que são mantidos e manuseados e das restaurações feitas.

Antes de trabalharmos com as descrições presentes nos documentos, apresentaremos alguns dados referentes à documentação pesquisada, uma vez que é um material precioso, não só para o entendimento da religiosidade afro-brasileira, que se encontrava em formação, mas também para compreender um tipo de ilegalidade eclesiástica cometida no período.

---

[65] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 17. (O grifo é nosso)

[66] A respeito do concubinato ver: Eliane Cristina LOPES, *O revelar do pecado.* Os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*,* e Fernando TORRES-LONDONÕ, *A outra família:* concubinato e escândalo na colônia*.*

3.3.1 – Processos-crimes séculos XVIII e XIX: uma breve apresentação

Inicialmente, gostaríamos de apresentar, em forma de tabela, o material coletado e trabalhado, de maneira que possamos levantar alguns pontos referentes aos processos-crimes pesquisados. Optamos por fazer uma divisão por séculos, tipo de crimes, cidade, nome do acusado (gênero) e o fato do réu ser ou não escravizado (situação social). A partir deste dados, podemos ter um panorama da posição da Igreja Católica neste período no que diz respeito a certos tipos de crimes e de que maneira dava-se a sua relação com os escravizados:

Tabela 1– Processos-crimes século XVIII

Século XVIII	Crime	Cidade	Nome	Escravizado
1723	Sinomia (negro benzedor)	Mogi das Cruzes	Luis	Nação mina
1749	Feitiçaria (magia para matar gente)	São Paulo	Páscoa	De Maria de Serqueira
1749	Feitiçaria (curava mordida de cobra)	Santana de Parnaíba	Patrício Bicudo da Silva (mulato escravo)	Do capitão-mor José Bicudo de Brito
1754	Lenocínio, consentir no concubinato de sua mulher, danças e folguedos[67]	São Paulo	José de Almeida	Não
1754	Feitiçaria (acusadas da morte do citado e de outras mortes)[68]	Jundiaí	Teresa Leite, Escolástica Pinto da Silva	Sim
1755	Feitiçaria (cura de enfermos, morte de pessoas)	Itu	Maria	Sim
1756	Concubinato incestuoso, falta de sacramentos, ofender fregueses na missa, dançar em folguedos, mandou agredir um marinheiro	Iguape	Pe. Antonio Ribeiro (vigário colado)	Não
1757	Feitiçaria (o réu usava de "mandingas[69]" para solicitar mulheres e ganhar no jogo)[70]	Taubaté	Manoel da Silva	Não

[67] Hildebrando LIMA; Gustavo BARROSO, *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa,* p. 536: "Folguedo (guê), *s.m.* Ato de *folgar;* brincadeira; pândega".
[68] Observação: processo originário de Devassa da Visita.
[69] Hildebrando LIMA; Gustavo BARROSO, *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa,* p. 735: "Mandinga, *adj.* e *s.m.* (Bras.) Diz-se de uma raça de negros cruzada com elementos bebere-etiópicos e que sofreram a influência maometana (eram considerados grandes mágicos e feiticeiros); *s.f.* feitiço; bruxaria". Ainda segundo Edison de Sousa CARNEIRO, *Religiões negras,* p. 72: "Os mandes (*mandingas*), por meio dos quais o culto malê veio para aqui, eram conhecidos como grandes feiticeiros, e como tal temidos, - estando mesmo incorporada ao dialeto brasileiro a palavra

1758	Idolatria e falsa identidade[71]	Mogi-mirim	Joana Dias, Lucrécia Dias	Sim
1759	Feitiçaria	Santos	Joana, Isabel	Sim – crioula de Ubatuba; nação congo
1765	Feitiçaria	Porto Feliz	Pascoal José de Moura	Não
1766	Concubinato, cumplicidade no concubinato de sua mulher, batuques pecaminosos em sua casa	Bragança Paulista	Eugenio Bicudo	Sim
1767	Feitiçaria	São Paulo	Isabel Pedrosa Alvarenga	Não
1769	Folguedos ilícitos, pacto com o diabo, feitiçarias e sortilégios.	Santos	Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro	Sim, os três.
1770	Feitiçaria (malefícios), usavam imagens de santos para pedir esmolas, danças e batuques ilícitos	Itapetininga	Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira	Sim
1771	Feitiçaria, lenocínio	São Paulo	Leonor de Siqueira e Moraes; Ana Francisca de Moraes	Não
1771	Fazer feitiço para matar o marido (falecido) da concubina, não dar sepultura cristão a seu escravo Simão	Nazaré Paulista	Domingos Góes Maciel; concubina: Rosa Maria de Oliveira, viúva (sogra do réu)	Não
1784	Concubinatos, uso de magia e de simpatias para "vencer as mulheres", consentia em concubinatos em sua casa, fazia e assistia a danças e batuques desonestos,	São Roque	Antonio de Lima (casado); Lucinda (solteira e concubina); Escolástica (forra e	Sim – uma ex-escrava

mandinga (por que eram conhecidos entre os negros), no sentido de feitiço, *despacho,* coisa-feita, etc". Já Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil*, p. 137: "**MANDINGA**, s.f. (1) Bruxaria; feitiço, talismã (BH). (2) Qualidade de jogo de capoeira (SC) – A etimologia tradicionalmente aceita é a que vê a origem do etnônimo Mandinga ou Mandingo. Mas a nossa opinião é a de Raymundo (1936:57): "O termo (...) é mais certo que se prenda à prática do fetichismo entre os congueses. Estes não só se utilizavam, como amuleto, de uns pacotilhetes, que tinham pendentes do pescoço: *masalu ma- (e) dinga,* embrulinhos ou breves do colo; mas, igualmente, enraivecidos, quando contrariados, praguejavam aos brados; era a gritaria das injúrias, eram os convícios do clamor, *mayanga ma-ndinga.* As duas expressões conjugaram-se certamente, restando apenas os determinantes que se plasmaram: *ma-(e)dinga* + *ma-dinga* > mandinga"".

[70] O processo contém a seguinte observação: Título original: "Autos de Culpa que resultou na Devassa da Visita da freguesia e vila de Taubaté".

[71] O processo possui a seguinte observação: a denunciada Joana achava-se com poderes sobrenaturais (conversava com imagens de santos, previa o futuro, revestia-se de um caráter santificado, era visionária de demônios e catástrofes, etc.). Além disso, existia um afluxo razoável de pessoas interessadas em curas e milagres na freguesia.

	alcoviteiro, abrigava meretrizes em sua casa, era acostumado a embebedava-se, maltratava sua mulher		concubina)	
1788	Concubinato, batuques[72] e forrunduns[73]	São Paulo	Antonio Damasco; Maria Antonia	Não

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

Tabela 2 – Processos-crimes século XIX

Século XIX	Crime	Cidade	Nome	Escravizado
1844	Desacatos e insultos a Igreja, toma de facas e armas, falta de sacramento, participa de festas	Paraibúna	Pe. Modesto Antonio Coelho Netto	Não
1853	Charlatanismo	Santos	José Maria de Souza	Não
1860	Apoderou-se das caixas de esmolas, falta de sacramentos, recusa em desobrigar seus fiéis, mancebia com filhos, participa de batuques, embriaguez	Santa Branca	Pe. Manoel José de Oliveira Santos vigário encomendado	Não
1860	Embriaguez, concubinato, palavras desonestas e ameaças, participar de batuques e fandangos, atos imorais, outros	Nazaré Paulista	Francisco de Assis do Monte Carmello (vigário aposentado)	Não

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

[72] Segundo Francisco da Silveira BUENO, *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa,* p. 175: "BATUQUE s.m. Dança de negros, de ritmo cadente, com sapateado e palmas". Ou ainda, segundo Hildebrando LIMA; Gustavo BARROSO, *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa,* p. 155: "Batuque, *s.m.* Ato de martelar, de fazer bulha; (Bras.) nome genérico das dansas negras acompanhadas por instrumentos de percussão; - *de jaré: batuque* dansado no interior baiano. Ainda segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 40-41: "**BATUQUE**, s.m. (1) Designação comum a certas danças afro-brasileiras. (2) Batucada. (3) O ato de batucar (BH). (4) Culto religioso afro-gaúcho – Etimologia controversa. Para Nascentes, é deverbal de bater. Para Ribas (1979: 214) trata-se de "fusão deturpada da expressão quimbunda *bu-atuka* (onde se salta ou se pinoteia)". Raymundo (1933: 106) escreveu: "É bailado originário de Angola e do Congo, mas, em que pese a opinião de Cardeal Saraiva, não lhe chamavam os negros batuque, mas os portugueses; a dança é feita com cantos em que entra a expressão *kubat' uku*, nesta casa aqui. Daí, proveio batucu, alterando em batucum e batecu, já por influência do verbo português bater". Cf., no quimbundo, o verbo *tuka,* saltar. Teríamos, então uma etimologia para a dança, outra para o ato de percutir o tambor?".

[73] Segundo Hildebrando LIMA; Gustavo BARROSO, *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa,* p. 554: "Furrundú, *s. m.* (Bras.) Espécie de doce feito de cidra ralada, gengibre e açúcar mascavo; especie de dança roceira". Ainda segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 105: "**FURRUNDU**, s.m. (1) Música de origem africana (MA). (2) Furrundum". **FURRUNDUM [1]**, s.m. (1) Espécie de dança roceira (BH). (2) Confusão, barulho (AA). (3) Doce de cidra ralada (VS) – De provável origem banta. Veja-se, no quicongo, *mfulu,* reunião e *ndungu,* panela".

Frente aos dados apresentados, é possível fazermos os seguintes apontamentos. Do total de vinte e três processos-crimes, dezenove são do século XVIII e apenas quatro são do século XIX. Esta situação pode estar relacionada com a Declaração da Independência e o surgimento de um Estado Liberal, que contava com a existência de outras entidades, entidades de caráter civil, responsáveis pelo julgamento de certos crimes, estando os processos eclesiásticos vinculados, principalmente, aos padres. No século XIX, dos quatro processos, três têm como réu um religioso, o que não acontece com os processos do século XVIII, nos quais apenas um deles refere-se a um religioso. Palavras como câmara, direitos, polícia, eleição só são encontradas nos processos do século XIX, o que aponta a presença de outras instituições detentoras do poder ao lado da Igreja Católica.

Dentre os processos do século XVIII, encontramos os seguintes crimes: doze de feitiçaria, que dizem respeito tanto à cura quanto à morte de pessoas; sete de danças desonestas, incluindo folguedos, batuques e furrunduns, um de sinomia e um de idolatria. É importante notar que, por vezes, um réu é acusado por mais de um crime. Já no século XIX, temos três de festanças, danças e batuques e um de charlatanismo. Quanto ao local em que se supunha que eram cometidos os crimes, no século XVIII, cinco crimes são de São Paulo e quatorze do interior, na seguintes cidades: Santos (dois), Mogi das Cruzes, Jundiaí, Taubaté, Mogi-mirim, Porto Feliz, Bragança Paulista, Itapetininga, Nazaré Paulista, São Roque, Iguape e Itu. Já no século XIX, todos os crimes foram cometidos no interior, nas seguintes cidades: Paraibuna, Santos, Santa Branca e Nazaré Paulista. Quanto aos indivíduos que são acusados pelos crimes, temos no século XVIII, dezessete homens e dezoito mulheres. Já no século XIX, são quatro homens. Do total de trinta e cinco indivíduos acusados, independente do século, dezessete são escravizados, quinze são civis e quatro são padres.

3.3.2 – Uma possível interpretação dos processos-crimes: a presença de elementos *bantú*

Nos detendo apenas nos processos, nos quais os escravizados se configuravam como reús, todos ocorreram no século XVIII, o que mostra que a partir do século XIX, provavelmente, tais crimes passaram a ser julgados por outras

instituições, que não a Igreja Católica, como lemos em um processo-crime do século XIX: "... junta ainda a do exercicio de actos reprovados pela moral, e expressamente prohibidos pela Policia, como por exemplo, os batuques ou fandangos, causa principal do maior numero de delictos neste Districto"[74]. Como vemos, alguns crimes julgados durante o século XVIII pela Igreja Católica passaram a ser julgados, por exemplo, pela polícia, fato que se manteve até o início do século XX[75].

Dentre os tipos de crimes, observamos sete de feitiçaria, quatro de danças, batuques e folguedos, um de idolatria e um de sinomia. As mulheres escravizadas (doze) representam praticamente o dobro de homens (cinco) que são acusados, o que nos faz pensar em uma visibilidade maior da mulher, no sentido dela carregar, dentro do cristianismo, relação com o pecado e com o demônio[76], além de entendermos que as mulheres são responsáveis, muitas vezes, pela manutenção e pela transmissão do dado cultural:

> As mulheres escravas exerceram um papel de importância vital nesse processo, simultâneo, de aculturação e de resistência: a família de mulheres sós facilitava a substituição e a renovação do culto dos ancestrais, que, por sua vez, lançava as bases de um novo convívio social entre escravos. As tradições culturais africanas delegavam às mulheres as tarefas de alimentação e circulação de gêneros de primeira necessidade e, desta vocação ou habilidade de suas escravas, usufruíram as pequenas proprietárias emboprecidas.[77]

Ainda para Dias, quando fala a respeito dos papéis históricos de mulheres das classes oprimidas não se refere: "... a papéis sociais normativos e prescritos, mas a mediações sociais continuamente improvisadas no processo global de

---

[74] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Manoel da Silva, 1860, Nazaré Paulista, p. 3 – frente.
[75] Cf. Lísias Nogueira NEGRÂO, *Entre a cruz e a encruzilhada.*
[76] Aos olhos cristãos, surgia a certeza da existência de uma conspiração sobrenatural contra o Salvador. O poder de Satã sobre a humanidade havia sido quebrado, mas ele ainda se mantinha como um oponente. Ele odiava a Deus e todos os seres humanos, sua imagem e semelhança e busca capturar o maior número possível de almas, para despojá-las de sua divina semelhança, vingando-se de sua queda: negando os homens a Deus e Deus aos homens. Todos os acontecimentos para os quais não havia explicação eram atribuídos ao Diabo. O ser humano participa de uma história que tem sua origem na dicotomia entre o representado e o vivido, não podendo pensar no Bem sem antes pensar no Mal. Incorporando as crenças da Antiguidade, amplificadas pelo discurso da Igreja Católica, o Diabo preside a vida da comunidade cristã, já que em toda parte se vê o diabólico, sendo que todo mundo é invadido por ele. Segundo Carlos Roberto F. NOGUEIRA, *O diabo no imaginário cristão,* p. 42: "E sua vítima é, por excelência, a *mulher*. Porque a mulher está mais predestinada ao Mal que o homem, segundo os textos bíblicos".
[77] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 157.

tensões e conflitos, que compõem a organização das relações de produção, o sistema de dominação e de estruturação do poder"[78]. O que se nota é uma experiência de improvisação, na qual se buscava a sobrevivência dos grupos aos quais elas estavam ligadas. A presença das mulheres se manifestava na vida cotidiana, quando elas procuravam elaborar e manejar mecanismos diversos de enfrentamento, visando modificar suas vidas e de seus familiares. Agiam visando à integridade física e psíquica de seus filhos, de seus companheiros e da sua comunidade:

> Ajudam assim a manter a riqueza e a originalidade da cultura escrava. É possível mesmo argumentar que as mulheres são os primeiros agentes da emancipação das comunidades afro-descendentes na diáspora. (...) Elas representavam a reconstrução e a recriação permanente de aspectos culturais e, portanto, a edificação de sólidas comunidades escravas. Uma das características fundamentais das culturas escravas em toda a América é a manutenção da família, na qual a mulher tinha papel chave na transmissão oral das crenças e valores[79].

No que se refere aos locais, temos uma variabilidade muito grande, sendo que cada crime ocorreu em uma cidade diferente, sendo elas: São Paulo, Mogi das Cruzes, Santana do Parnaíba, Jundiaí, Itu, Mogi-mirim, Itapetininga, São Roque, Bragança Paulista e dois em Santos. Santos pode ser uma cidade que aparece com certa freqüência, só sendo, em número de crimes, inferior à capital, talvez, em função do porto lá existente, o que nos remete ao tráfico de escravos e a troca de produtos.

Quando buscamos elementos *bantú* dentro dos processos-crimes, podemos dividir tais práticas em dois grandes grupos: um que diz respeito às danças e aos batuques e outro que fala sobre o uso da magia. Ainda de forma hipotética, pensamos nos dois eixos fundamentais da religiosidade *bantú* (Ser Supremo e culto aos antepassados) e magia *bantú.*

---

[78] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 13.
[79] Carlos Eugênio Líbano SOARES; Flávio dos Santos GOMES, Negras Minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX In: Mariza de Carvalho SOARES (org.), *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro, p. 192.

Tabela 3 – Processos-crimes: uma leitura *bantú*

Ano	Crime	Nome	Situação da pessoa	Religiosidade *bantú*	Magia *bantú*
1723	Sinomia (negro benzedor	Luis	Escravizado (nação mina)	----------	Medicina tradicional
1749	Feitiçaria (magia para matar gente)	Páscoa	Escravizada	----------	Magia prejudicial Medicina tradicional
1749	Feitiçaria (curava mordida de cobra	Patrício Bicudo da Silva	Escravizado (mulato)	----------	Medicina tradicional
1754	Feitiçaria (morte do citado e de outras mortes)	Teresa Leite, Escolástica Pinto da Silva	Escravizada	----------	Magia prejudicial Adivinhação
1755	Feitiçaria (cura de enfermos, morte de pessoas	Maria	Escravizada	----------	Medicina tradicional Magia prejudicial
1758	Idolatria e falsa identidade	Joana Dias, Lucrécia Dias	Escravizada	----------	Arte médica Magia defensiva Possessão Adivinhação
1759	Feitiçaria	Joana, Isabel	Crioula de Ubatuba, nação congo	----------	Magia prejudicial
1766	Batuques pecaminosos em sua casa	Eugenio Bicudo	Escravizado	Batuques com agrupamento de pessoas	----------
1769	Folguedos ilícitos, pacto com o diabo, feitiçaria e sortilégios	Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro	Escravizados	Folguedos com batuques	Feitiçaria
1770	Feitiçaria (malefícios), uso de imagens de santos para pedir esmolas, danças e batuques ilícitos	Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira	Escravizados	Batuques com agrupamentos de pessoas Folguedos Ensinamento de feitiços	Magia prejudicial Medicina tradicional
1784	Uso de magia e de simpatias para “vencer as mulheres”, fazia e assistia a	Antonio de Lima (casado), Lucinda (solteira e	Ex-escravizada	Batuques Danças com batuques e semelhantes,	Mágicas e simpatias diabólicas para vencer

	danças e batuques desonestos	concubina), Escolástica (forra e concubina)		com pessoas de ambos os sexos	mulheres Ofensas a Deus

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo

Fazendo, agora, uma leitura *bantú* dos processos-crimes que se referem aos escravizados, podemos dividi-los da seguinte maneira: em sete deles observa-se aspectos da magia, em um apenas aspectos da religiosidade e em três elementos de religiosidade e de magia ao mesmo tempo. Naqueles que dizem respeito à magia, destacamos: seis sobre medicina tradicional, oito sobre feitiçaria / curandeirismo, sendo sete de magia prejudicial e um de magia defensiva, dois de adivinhação e um de possessão.

A primeira coisa que nos chama a atenção é o fato de existir uma presença maior de aspectos relacionados à magia em comparação com os aspectos relacionados à religiosidade. Um das hipóteses levantadas é que a visibilidade de tais práticas era menor, pois não correspondiam a uma prática utilitária, elemento presente à época no Brasil. Outra hipótese para essa pouca presença de danças e de batuques ocorre, uma vez que em todos os processos levantados, tais práticas aconteciam dentro da casa das pessoas, nos remetendo a um espaço privado e, por que não dizer, escondido. O fato das danças e dos batuques ocorrerem em lugares privados, inicialmente, nos remete à ilegalidade das mesmas, já que eram consideradas de natureza herética, tendo que ser executadas de maneira discreta:

> TITULO I.
>
> DO CRIME DA HERESIA. QUE SE DENUNCIEM AO TRIBUNAL DO SANTO OFFICIO OS HEREGES, E SUSPEITOS DE HERESIA, OU JUDAISMO.
>
> 866 Para que o crime da heresia, e judaismo se extinga, e seja maior a gloria de Deos nosso Senhor, e augmento de nossa Santa Fé Catholica, e para que mais facilmente possa ser punido pelo Tribunal do Santo Officio o delinqüente, conforme os Breves Apostolicos (1) concedidos á instancia dos nossos Serenissimos Reis a este sagrado Tribunal, ordenamos, e mandamos a todos os nossos súditos, que tendo noticia de alguma pessoa Herege, Apostata de nossa Santa Fé, ou Judeo, ou seguir doutrina contraria áquella que ensina, e professa a Santa Madre Igreja Romana, a denunciem (2) logo ao Tribunal do Santo Officio no termo de seus Editaes, ainda sendo a culpa secreta, como for interior.

> 887 E quando por justa razão, que tenhão, o não possão fazer, serão sem embargo disso obrigados a nos dar conta, (3) para que ordenemos o que for conveniente em ordem a ser delatado o tal delicto, e se proceder segundo a justiça pedir. E o mesmo se guardará, tanto que qualquer pessoa for notada de suspeita na Fé, (4) ou fautor dos Hereges (5) Em quanto taes, ou der indícios prováveis de approvar elle os seus erros; porque o castigo de todas estas penas pertence ao dito Tribunal da Inquisição.[80]

A situação de ficar longe dos olhares das elites e dos brancos e, conseqüentemente, do Tribunal da Inquisição nos remete ao que Moreira, Soares, Gomes e Farias chamam de casas de *zungú*, que podem ser consideradas moradias escravas e negras, que redefiniam as cidades, produziam novos territórios e tinham como uma das funções ocultarem a sociabilidade africana e afro-descendente. Segundo os autores, podem ser definidas como:

> ... um tipo de moradia, para onde convergiam homens e mulheres negros. E igualmente constituía um espaço de invenção de práticas culturais prontamente reprimidas se praticadas à luz da lua. Um esconderijo, um reduto bem protegido na imensidão de corredores e becos dos labirintos urbanos. Para onde convergiam silenciosamente centenas de africanos, escravos, pardos, mulatos, libertos, crioulos e pretos. Em busca de amigos, festas, deuses e esperanças...[81]

Falando a respeito das casas de *zungú*, para Soares[82], o angu foi o elemento central que levou a criação das casas de angu ou de *zungú*. Por meio da alimentação, os escravizados encontravam uma justificativa importante para se encontrarem, se socializarem, trocarem experiências e reabastecerem velhas lembranças de sua terra. Essas casas tinham a capacidade de reunir grupos e pessoas que antes estavam dispersos e mesmo em conflito, agregando os diferentes. O *zungú* era um espaço clandestino e proibido, perseguido durante o período escravista. Era um espaço mais de hospedagem do que de estadia, onde se

---

[80] Sebastião Monteiro da VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 34. (O grifo é nosso)

[81] Carlos Eduardo de Araújo MOREIRA; Carlos Eugênio Líbânio SOARES; Flávio dos Santos GOMES; Juliana Barreto FARIAS, *Cidades negras,* p. 84. Interessante notar, fato que veremos no capítulo IV, que nos terreiros, chamados por nós de familiares, o local onde acontece a gira, normalmente, é na edícula da casa ou no final do corredor, não sendo o espaço do terreiro exposto publicamente.

[82] Cf. Carlos Eugênio Líbano SOARES, *Zungú.*

agenciavam negócios ou se fugia de perseguições. Reis[83] vai ao encontro do que coloca Soares quando afirma que se utilizava o termo quilombo para definir os cortiços urbanos, talvez, por ter o mesmo papel de resistência cultural que tinham os quilombos rurais. O morar junto resultava do desejo de viver no meio dos seus, associados à discriminação que sofriam como negros estrangeiros:

> ... a *casa de angu,* ou *zungú.* Estas casas eram normalmente conhecidas como pontos de encontro para cativos, africanos e crioulos, onde eles encontravam músicas, comida, prostituição, além da companhia dos seus iguais, buscando fugir da interferência senhorial ou policial. Mas além destas finalidades aparentemente "inocentes", o *zungú* era também temido pelas autoridades como foco de rebeliões, levantes, ou mesmo para acobertamento de fugas de escravos, as famosas *seduções...*[84]

Criavam-se, assim, microcomunidades, nas quais se mantinham rituais, prescreviam-se feitiços, juntavam companheiros de cativeiro e se davam proteção a *malungos* perseguidos. As casas de *zungú* surgiram, inicialmente, como um local de refeição, mas expandiram o seu significado, tornando-se uma rede de ajuda mútua, mais um elemento na formação da identidade urbana diaspórica, que constantemente se renovou, caracterizando-se por uma instituição cultural: "O somatório *zungu* e *batuque* pode indicar que essas casas eram muito usadas para eventos e práticas religiosas"[85]. Quando olhamos para as casas de *zungú* como uma rede de ajuda mútua entre africanos e afro-descendentes, podemos nos referir à idéia de reconstrução da estrutura familiar e comunitária e da criação de um novo território. O fato das danças e dos batuques realizarem-se dentro de espaços domésticos nos faz lembrar do culto familiar, tal como ocorria na África.

Dias também aponta a formação de comunidades escravas, onde eram reconstruídos laços primários para além do espaço doméstico, ocasionando uma resistência que permitia sobrevivências e devolvia à vida a dimensão social. Mas, para a autora, as mesmas eram formadas a partir do pequeno comércio clandestino:

---

[83] Cf. João José REIS, *Domingos Sodré.*
[84] Carlos Eugênio Líbano SOARES, *Zungú,* p. 16.
[85] Carlos Eduardo de Araújo MOREIRA; Carlos Eugênio Líbânio SOARES; Flávio dos Santos GOMES; Juliana Barreto FARIAS, *Cidades negras,* p. 87.

> A urdidura dos contatos sociais dos escravos, seus pontos de encontro e de circulação de informações eram organizados em torno do pequeno comércio clandestino, e contra este se voltavam postura, decretos e leis nem sempre muito fáceis de serem devidamente implementados. Muitas dessas medidas repressivas focalizavam em especial os movimentos das mulheres escravas, vendedoras, em virtude do papel importante que desempenhavam na vida comunitária dos escravos.[86]

Quando pensamos nestas comunidades e nos espaços de culto, nos remetemos a Ramos[87] que afirma que a vida religiosa dos grupos de tradição *bantú* tem como base o culto aos antepassados. Esse culto, inicialmente, é familiar, mas se estende ao grupo, formando uma religiosidade dos antepassados. Os ritos funerários, por sua vez, são compostos por uma grande festa, com batuques, comidas e bebidas, que duram vários dias. Há uma variedade de cerimônias, onde intervêm a dança e a música, como vimos no primeiro capítulo. Ainda para ele, o nome das danças de caráter geral em Angola é batuque, quando, em círculos, as pessoas executam sapateados em ritmo marcado com palmas e instrumentos de percussão.

Falando a respeito do culto aos antepassados, podemos notar que eles são constituídos por alguns rituais preparatórios, pelo culto propriamente dito e por rituais que ocorrem depois do culto, compostos por danças e por músicas. Os rituais preparatórios dizem respeito à preparação do local, bem como da entrega das oferendas. Recorrendo aos processos-crimes, notamos a preparação de alguns elementos e a presença de animais, que também poderiam ser ofertados:

> ... com hua imagem de Santa Anna (...) formavão batuques e folguedos em que se ajuntavam (**ilegível**) dos feitiços (**ilegível**) a denunciada Ignacia que hua boca que tinha na (**ilegível**) a dera hum sapo que lhe avia introduzido e que não sararia (...) o sapo não saísse e mais não dice...[88]

Ou ainda:

---

[86] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 155.
[87] Cf. Artur RAMOS, *Introdução à antropologia brasileira.*
[88] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira, 1770, Itapetininga, p. 4 – frente.

> ... Manoel de Freitas Mattos, Familiar do Santo Officio, e morador nesta (...) dita villa foi ditto, que por ser informado que no sitio chamado dos Barris o escravo chamado Antonio do capitão Francisco (...) de Menes(...) e Souza com mais tres de Ma(...)el Jozeph da Silva chamados Manoel, Pedro e Antonia sua mulher todos de presente presos no Forte desta Praça a ordem do comandante della tinha convocado outros varios escravos e haviam feito uns folguedos ilicitos com demonstrações de que neles tinha parte o diabo por meio de feitiçarias ou sortilégios de que tratavam (...) forão presos, e que devendo como (...)
>
> E sendo perguntado pelo contiudo do auto de denuncia atras declarado que tudo lhe foi lido, disse que sendo mandado pelo seo Capitão Mandante em companhia do capitão Francisco Cardozo ao Sitio chamado dos Barris distrito desta villa, e ahi acharão em hua casa varios negros, todos mensionados no autto atrás (...) estavam com hum folguedo de batuque... [89]

Ao final do culto aos antepassados, vimos que existe uma confraternização, uma espécie de comunhão, que é regada à música e à dança, prática que nos processos-crimes está associada às danças e aos batuques. Chama-nos a atenção o fato de tais batuques e danças em ter uma importância grande para as pessoas, sendo que elas se colocavam em risco para poder realizar tais práticas, como no exemplo que se segue. As esmolas eram pedidas como uma forma de garantir recursos para a execução do ritual:

> ... alem diso sabe elle testemunha por ver e ser publico naquele bairro que os denunciados costumão sahir pelas vezinhanças a pedirem esmolas com hua imagem de Santa Anna, e com as esmolas fazem seos (**ilegível**) com batuques e ajuntamento de pessoas da mesma coalidade e insinando nelles algumas pessoas (...) dos mesmos feitiços, das quais fracoente da mesma sem valia aprendendo os tais feitiços huma Maria molher de Martinho Rodriguez e fazendo outros insultos dos quais elle testemunha sabe por ser publico e notorio naquele bairro e por presenciar o que tem deposto..." (p. 3 - frente)
>
> ... da Ritta da Silva do mesmo bairro do coal he fama publica que as denunciadas a tinhão enfeitiçado asim como tao bem e publico e notório sahirem muito pelo bairro com hua imagem de Santa Anna a pedirem esmolas e como lhes formarem batuques e outras as pessoas (**ilegível**) capaminosas, com ajuntamento de pessoas a quem se diz que costumão insinarem as mesmas feiticarias e mais nao dice)... [90]

[89] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro, 1769, Santos, p. 2 – frente / p. 4 – frente.
[90] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira, 1770, Itapetininga, p. 3 – frente / verso.

Outro aspecto que cabe destacar é que a maioria dos processos-crimes que falam a respeito da religiosidade também traz aspectos da magia. Dentro da tradição *bantú* não há separação entre sagrado e profano, bom e ruim, religiosidade e magia; ambas estão inseridas na vida cotidiana:

> Aseverou também, ter ouvido de varias pessoas, e hua vez delle proprio denunciado mesmo, estar praticando com outros que usava, de magicas, ou simpatias diabólicas afim de vencer as mulheres para ofensas de Deos, e que elle testemunha, supunha asim praticava o dito denunciado porque sabia; de algumas mulheres, com quem o dito tem tido copula, as quais só se sujeitaram a isto por similhantes meios por que são de outras qualidades, que não hé o tal denunciado.
>
> Dice mais que agora proximamente andava mal encaminhado com hua forra xamada Escolatica, que aqui apareseu vindo de fora desta Freguesia, e julgava que viera da cidade de San Paolo. Dice mais que o denunciado era costumado a fazer e andar em danças desonestas, como batuques e outras similhantes, com pessoas de mesmo e diverso sexo.[91]

A magia pôde ser encontrada nos processos-crimes nas suas quatro expressões: medicina tradicional, possessão, adivinhação e curandeirismo / feitiçaria – prejudicial e defensiva. Ocorre que, no caso, os rituais relacionados com a magia possuem uma visibilidade maior do que outros rituais, mesmo havendo a sua proibição. A magia, mesmo na África, tem uma visibilidade maior social ou comunitariamente, uma vez que é algo utilizado para resolver um problema imediato, dizendo respeito a todo o grupo, já que garante a harmonia e a coesão comunitária. Já o culto aos antepassados é um ritual fechado, dirigido a um grupo específico de pessoas, normalmente à família extensa.

Segundo Mello e Souza, no início do século XVIII, as práticas mágicas sincréticas se achavam arraigadas na vida cotidiana das populações coloniais. Recorria-se a feiticeiros e a curandeiros para resolver questões amorosas e incômodos; soluções mágicas encontradas variavam da magia invocativa de cunho europeu ao curandeirismo corrente entre populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas: “Mas, constituindo energia vital (cabelos e unhas, em particular, pois continuam crescendo após a morte do indivíduo),

[91] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Antonio de Lima, Lucinda, Escolástica, 1784, São Roque, p. 18 – frente / p. 19 – frente.

poderiam ser usados tanto positiva como negativamente"[92]. As curas, para ela, envolviam procedimentos mágicos complexos de caráter semi-ritual. Adivinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis.

De qualquer forma, o que percebemos é que de uma forma ou de outra, tais práticas eram condenadas pela Igreja Católica durante o século XVIII e segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* as penas para aqueles que praticavam heresia e àqueles que faziam uso da medicina tradicional era a não administração dos sacramentos, o que significava estar à margem da sociedade e não ter nenhuma garantia de um enterro digno. Sabemos que não ser enterrado dignamente para as pessoas de tradição *bantú* era algo que implicava em várias perdas, pois, após da morte, a pessoa tornar-se-ia um antepassado. Segundo Dias:

> A preocupação de escravas e forras mais velhas em garantir um ritual fúnebre para si e seus familiares infiltrou-se na documentação escrita das classes senhoriais. O medo de "sobrar" como assombrações, presente nos testamentos, perpetuou-se no costume da "missa das almas". As próprias escravas ou forras lideravam as cerimônias fúnebres, intermediárias entre o mundo dos vivos e dos mortos; como tais lavavam os corpos de escravas defuntas, rezavam e intermediavam a sua passagem para o reino dos mortos, assegurando que não ficassem vagando, como "almas penadas", por falta dos rituais adequados. [93]

Vejamos o texto que fala sobre a proibição de administração dos sacramentos e, conseqüentemente, da possibilidade de não se ter um enterro digno:

> TITULO XXIV.
>
> DAS PESSOAS, QUE SÃO OBRIGADAS A RECEBER O SANTISSIMO SACRAMENTO DA EUCHARISTIA, E EM QUE TEMPO, E A QUE PESSOAS SE NÃO PÓDE, NÉM DEVE DAR.
>
> 88 Assim como é louvável, e santo, que os Christãos, verdadeiros penitentes, recebão muitas vezes este Divino Sacramento; assim é justo, e decente, que não administre aos peccadores públicos. Pelo que mandamos, que não sejão admittidos á communhão os públicos (18) excommungados, interdictos, (19)

[92] Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* p. 172.
[93] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 161.

> feiticeiros, (20) mágicos, (21) blasfemos, (22) usurários, (23) e publicas (24) meretrices, e os que estão publicamente (25) em ódio, e outros quaesquer (26) públicos peccadores, se não constar (27) publicamente de sua emenda, e arrependimento, e que tem primeiro satisfeito ao publico escândalo, que com seu máo viver tiverem dado. E quando secretamente (28) constar de sua emenda, secretamente se lhes administrará o Santissimo Sacramento, porque tambem então secretamente não há escândalo. Porêm no artigo (29) da morte se administrará á aquelles, que estavão antes em peccado publico, posto que publicamente não conste de sua emenda, tendo-se primeiro confessado (30) com a devida disposição. Declaramos, que para este effeito serão havidos sómente por peccadores (31) públicos aquelles, cujos peccados constão por sentença, que passou em cousa julgada; ou confissão feita em juízo, ou cuja infâmia foi tão notória, que se não póde encubrir, nem desculpar. Tambem mandamos, se denegue aos peccadores (32) occultos, quando consta não estarem emendados, se o pedirem occultamente: mas pedindo-o (33) publicamente se lhes administrará, (ainda que secretamente conste, que nelles não ha emenda) para se evitar o escândalo de lhes ser negado. [94]

Apesar do risco que corriam, Mello e Souza[95] afirma que os grandes curandeiros do Brasil colonial eram os africanos, os índios e os mestiços, que tinham conhecimento de ervas e de procedimentos rituais específicos, os quais se associaram às práticas européias de medicina popular:

> Ao quarto dice que sabe por ouvir dizer vulgarmente que a Re usava com ervas a pessoas que se presumião emfeitisadas mas não que elle testemunha viu as tais curas. Ao quinto dice que sabe por ouvir dizer vulgarm.te que a Re fazia estas curas, mas que sabe lealmente que de curar feitiços não entendia a dita Re porque elle testemunha curou hum enfermo que estava nas maos da Re presumindo que tinha feitiços, e ella por lhe dar alguma cousa o andava curando com as ditas ervas e o enfermo o que padecia era huma obstrução que elle testemunha em poucos tempos (**ilegível**). (...)
>
> Ao quinto dice que sabia por ver que a Re curava a alguns enfermos com ervas que lhe aplicava em (**ilegível**) como huma erva a que lhe (**ilegível**) de bicho e que não duvida que tambem curava com outras ervas e suas raizes que senão conhecesse porq. nem todos teem experiencia para conhecer ervas e a raiz de que ella Re usava era a raiz de outeca / vuteca (**sic**)[96] como elle testemunha via com seus olhos. [97]

---

[94] Sebastião Monteiro da VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 56. (O grifo é nosso)
[95] Cf. Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz.*
[96] A utilização de sic se dá, quando a palavra se encontra legível, o documento não está estragado, mas a palavra lida não foi encontrada nos dicionários consultados.
[97] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Maria, 1755, Itu, p. 18 – verso; p. 22- frente.

As curas, para ocorrerem, contavam com a ajuda sobrenatural:

> ... por se dizer que curava mordidas de cobra do q. acusa que o Supp.do fazsão com ervas e que (...) implicito ou explicito, e por esta razão (...) nos ttrmos. da Const. L. 5 nos. 896.897.898 (...) foi cometido algum crime de feitiçaria (...) e seu Livram.to por elle referidas (...) e não doutro Tribunal algum (...) ditas feitiçarias, sortilégios e superstições...[98]

Curavam-se doenças, mas também se faziam feitiços, o que implicava em uma ação ambígua. “No Brasil colônia, curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo a saúde aos que tinham perdido, como desencadear malefícios”[99]. Na tradição *bantú* havia aquela pessoa que fazia a magia visando o bem comunitário, como também existiam outras pessoas que buscavam a desintegração social. Sabemos, de qualquer forma, que a qualidade da magia era a mesma, o que mudava era a intenção. O que observarmos no Brasil, diferentemente da África, é que, muitas vezes, as polaridades da magia ficaram centradas em uma mesma pessoa:

> ... cavar em três partes do chão dos (**ilegível**) apousento, e em todas tirou a denunciada ossos de galinha, de vaca, e leitão e um osso que parecia ser de gente; e de hum buraco da parede do mesmo apousento, tirou mais a denunciada huas unhas ou aparas dellas, embrulhadas em um papel escrito pella filha della testemunha que se achava emferma e assim, mais tirou hum pouco de escarmento seco, que a mesma denunciada confessou ser da mesma enferma, dizendo que tudo ella tinha (...)[100] porque lhe tinhão emsinado mas nao disse quem que quando de todo secassem aquelles ossos, e o mais, havia de acabar a dita emferma, porem que prometia que agora logo havia de sarar; e outro sim, disse ella testemunha que com (**ilegível**)[101] estando a emferma com dores intratáveis nas unhas dos pés e mãos, de tal sorte que não podia consentir lhe tocassem nellas, nem o mesmo o lensol da cama, e sem evacuação algua do curso natural, nem ainda da ajuda de remédios...[102]

---

[98] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Patrício Bicudo da Silva, 1749, Santana de Paraíba, p. 6 – frente.
[99] Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* p. 168.
[100] (...) corresponde às partes do processo que se encontram “comidas”.
[101] Corresponde aquilo que não foi possível ler no processo, mas que se acha escrito.
[102] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Páscoa, 1749, São Paulo, p. 9 – frente.

A ambigüidade e as acusações feitas aos escravizados eram, na maioria das vezes, reflexo de uma situação tensa, constitutiva da própria formação social, que se refletia em práticas mágicas e de feitiçarias. Feitiços para provocar danos ou até mesmo a morte de pessoas eram comuns:

> E sendo perguntado pelo conteudo no autto de denuncia a folhas dice ser certo, quanto neste se declarava, e que havendo discórdias entre os escravos de Bento de Castro Carneiro Sogro delle testemunha, viera hum deles contar a hua das filhas do dito Bento de Castro Carneiro que a denunciada Joana Crioula era feiticeira, e que com seus feiticos e maleficios tinha morto a seos senhores; e que com esta notícia segurando-se a dita denunciada para confessar, com efeito o fizera, declarando que no cítio do dito seu senhor pusera cinco panelas para efeito de amanssar e matar aos ditos seus senhores, (...)
>
> ... que vinha do porto para casa em hua encruzilhada, que ai havia se achava hua panella, e que mandando elle testemunha desenterar lhe por hum escravo seo, a vira cheia de raizes, ossos, folhas, arros com casca, e outras cousas, que senão percebião e que aquela panella dita confessara tão bem a mesma dita denunciada, era para matar seu senhor, o dito Bento. [103]

Os casos de envenenamento praticados por africanos e por afro-descendentes, principalmente na época da escravidão, deixaram de constituir um simples estudo de criminologia para se emparelhar com outras práticas mágicas oriundas das religiões da África. Havia um tipo de feitiço – amansar os senhores[104] – que encobria o horror de uma tragédia doméstica em que o escravizado era o algoz e o senhor a vítima:

> Palavras de encantar, benzer, curar, mandingas contra furtos, crendices e patuás, recolhidas da tradição oral ou mesmo dos processos contra feitiçaria, às vezes incorporados às atas da Inquisição ou das devassas de bispos. Maus-olhados, impropérios e ameaças, como a dos aguadeiros nas fontes contra as mucamas dos sobrados, transcendem os limites dos ajuntamentos

[103] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Joana, Isabel, 1759, Santos, p. 5 – verso; p. 7 – verso.

[104] Segundo João José REIS, *Domingos Sodré,* p. 147-150: “A idéia de lançar mão de recursos rituais para controlar o poder senhorial, para “amansar senhor”, por exemplo, tinha uma certa idade, como mostram alguns estudos sobre o período colonial. (...) O amansamento de senhores por seus escravos no período imperial chegou a fazer parte do (...) “imaginário do medo”. (...) Os casos de envenenamento de senhores por escravos – assim como de escravos que envenenavam outros escravos e até animais – se repetem na documentação policial, embora raramente se informe sobre qual o ingrediente ministrado. Muitas vezes eram ervas e raízes da medicina africana, outra venenos comprados ou roubados a boticários e taberneiros, sendo o rosalgar o mais comumente usado”.

> e batuques de escravos para revestir-se das tensões da sociedade como um todo. (...) cometer pequenos furtos, alguns rituais de feitiçaria, difamar a casa dos senhores eram característicos e muitos freqüentes nos anais da escravidão urbana no Brasil colonial. [105]

Para Ramos, ainda havia um feitiço que consistia em mudar a cabeça, isto é, transmitir os males de uma pessoa a outra. O feiticeiro preparava o despacho, fixando nele as atribulações da pessoa que desejava enfeitiçar e o despacho era colocado em um lugar público: o malefício era transmitido à pessoa que pisasse no despacho, que o tocasse ou que o examinasse. Neste caso se dava a troca de cabeça. A série de feitiços era enorme, crescendo cada vez mais com a assimilação das práticas supersticiosas do ameríndio e do europeu, pois a "... magia torna-se sobrevivência"[106]. As denúncias de feitiçaria também refletiam a tensão entre a vizinhança, amigos e inimigos, os quais compunham o rol de testemunhas. Segundo Dias, falando a respeito das mulheres: "A sua subsistência baseava-se em relações tensas, de vizinhança e convívio, entre escravas, livres e forras; convívio marcado, de um lado, por necessidade de auxílio mútuo e, de outro, por um inserção forçada"[107].

Havia uma precaução dos senhores em relação ao potencial mágico dos escravizados, e também em relação a uma forma de resistência ao sistema e a tudo aquilo que ele, senhor, representava: "... a feitiçaria, tornou-se uma *necessidade* na formação social escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda (...) contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo"[108]. Tomemos como exemplo o seguinte processo-crime:

> P. que conforme os de dirto. tem as ReR. incorrido nas penas de feiticeiras, e de ter pacto com o Demonio, com as quaes penas devem ser rigorosam.te castigadas, não só para sua emenda, mas tambem p. que os mais cathólicos se abstenhão de commeterem tão horrendas culpas...
>
> E de septimo dice: que sabia que os parentes do marido da Re no tempo da doenca por andarem com odio com a ditta chamava esse negro feiticeiro para

[105] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 59.
[106] Arthur RAMOS, *O negro brasileiro,* p. 170.
[107] Maria Odila Leite da Silva DIAS, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX,* p. 74.
[108] Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz,* p. 204.

> curar o ditto defunto, o qual vivia de enganos, e embustes, fingindo que na aguardente com dinheiro via a sombra de quem fazia os maleficios e culpava as RR. e a instancia dos Parentes esteve algum tempo apartado da Re, o que sabia por ver e ir a caza muitas vezes, e mais dice deste. E do oitavo dice: que sabia por ordem do Doutor Ouvidor fora açoitado o ditto negro no pelourinho, e que todos ficavam certos na tal cidade que o ditto negro levantara as RR. e mais não dice deste.[109]

Vários processos-crimes citados falam a respeito da presença de vários elementos que são constituintes dos procedimentos mágicos. Altuna[110] nos lembra que as comunidades *bantú* estreitam-se em uma solidariedade característica a partir da vivência da união vital. Dentro da comunidade, esta participação vital é entendida como uma relação de ser e de vida de cada um com os seus descendentes, sua família, seus irmãos e suas irmãs do clã, sua ascendência e o Ser Supremo. Toda a sociedade pode ser considerada do ponto de vista da participação vital. Também é uma relação de cada um com o seu patrimônio, o seu haver, com tudo aquilo que contém ou produz, com tudo aquilo que cresce e vive. A vida une e faz com que haja solidariedade entre os vivos e destes com seus antepassados. Como estão relacionados no constitutivo, podem influir um nos outros para aumentar a vida ou para debilitá-la e, até, aniquilá-la. A pessoa está relacionada, interdependente, interativa com todos os membros da sua comunidade.

A magia *bantú* atua sobre unhas, cabelos, roupas, sombra, objetos usados, terra pisada e, até, fotografias, pois estes elementos prolongam a personalidade. Há um sistema invisível de forças e de energias, que aparecem no mundo exterior encadeadas com ordem e com regra. Os especialistas de magia podem interferir neste circuito vital: “Assim se explica o terror banto às forças ocultas, o exercício contínuo da magia e os variadíssimos ritos que intentam fortificar, detectar e manejar a vida em constante inter-acção”[111]. Vejamos o processo-crime abaixo:

> Malefícios para lhes tirar a vida: e que despois de feita a dita confissão da dita denunciada Joana Criola, a que tão bem assitira a denunciada Izabel de nação congo levara elle testemunha, as ditas denunciadas, ao dito citio e as testemunhas acima declaradas, e que em presença destas declararão as

[109] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Teresa Leite, Escolástica Pinto da Silva, Manoel Garcia, 1754, Jundiaí, p. 13 – frente; p. 11 – verso.
[110] Cf. P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu.*
[111] *Ibid.,* p. 57.

> ditas denunciadas os lugares em que estavão as sinco panellas acima mencionadas, e que nellas se achavão vários imundices, como ossos, cabellos, raizes, folhas e outras cousas mais, de que se não podia ter conhecimento por razão de estarem sorr(...)ls; e que além de tudo isto confessarão tão bem a denunciada Izabel, que tirara a vida ... [112]

O ritual, que engloba todos os seus atos, elabora-se no mundo visível para ser cumprido no invisível:

> ... sempre que um vegetal ou um ser inorgânico ocasionam um mal ou beneficiam uma pessoa, tal efeito deve ser atribuído a um ser inteligente que arrancou tal propriedade e a soube utilizar. E sempre magicamente, já que pressupõe uma incursão, por meio da inter-acção, na realidade "misteriosa" da participação vital.[113]

Por isso, a maioria dos feitiços é repleta de ossinhos, cabelos, pêlos, sangue de defuntos e de animais, pedaços de plantas e restos de minerais, que exteriorizam a sua força segundo a sua aparência e a sua natureza. Os seus donos recebem o seu poder e a sua energia para atacar ou para se defender:

> E não vio elle testemunha mais do que hua cabra attada ainda viva, hua garrafa cheia de agua e varias raizes dentro, como tão bem hua cestinha com huns cascos de câgado; e logo de fora da porta ja seria hu cheiro tão mao que sahia da casa que por insuportável nao pode elle testemunha distinguir se era inxofre, ou de, bode: o que tudo sabe, elle testemunha pela razão dita física, e (**ilegível**) não disse, e se asignou com o Muito Reverendo... [114]

Não podemos falar em uma religião ou religiosidade *bantú,* uma vez que havia uma proibição de tais expressões, por isso, optamos por chamá-las de práticas rituais e religiosas. A constituição de expressões afro-brasileiras e seus diferentes sentidos deve ser buscada nas relações que os africanos e afro-descendentes conseguiram estabelecer numa outra sociedade, a partir das condições que lhes eram oferecidas. Como africano ou afro-descendente

---

[112] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Joana, Isabel, 1759, Santos, p. 6 – frente.
[113] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 60.
[114] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro, 1769, Santos, p. 4 – frente / verso.

escravizado, ele não pôde expressar as suas práticas sociais, sexuais, familiares e religiosas, como era feito na África, mas dentro dos limites que lhe foram impostos, exercia opções, utilizando os resultados em proveito próprio. Africanos e afro-descendentes conviveram de perto com o branco, o que facilitou o intercâmbio entre as práticas religiosas dos grupos existentes, sendo que a população branca e indígena fazia uso e se beneficiava das práticas de origem *bantú*.

As formas religiosas e culturais condenadas como idolátricas e/ou demoníacas foram sendo canalizadas para uma religiosidade que foi transformada em instrumento de resistência e de manutenção da identidade ante às violências do opressor, compondo um acervo singular. Por um lado, os grupos oprimidos aceitavam as práticas sacramentais e, por outro, mantinham no cotidiano, de maneira discreta, condutas consideradas transgressoras no que tange às determinações eclesiásticas.

Portanto, trabalhamos com a idéia de que a identidade cultural não é algo fixo. A experiência da colonização, da diáspora e da escravidão exerceu forte influência na formação da identidade das pessoas de tradição *bantú* no Brasil: "... temos consciência de que a percepção da diversidade cultural carrega a descoberta das relações assimétricas entre as culturas. É inegável a tensão entre as culturas ameaçadas de morte e as culturas dominantes"[115]. Apesar dos encontros apontarem na direção da homogeneidade cultural, o que prevaleceu foi a heterogeneidade, que tem a ver com a forma do encontro das tradições, marcada pela ameaça, que toda a irrupção súbita do desconhecido traz consigo.

O sistema cultural como teia de significados permitiu aos africanos e aos afro-descendentes de tradição *bantú*, mesmo escravizados, reestruturar seu universo fragmentado, reconstituindo uma religiosidade modificada pela experiência da diáspora e da escravidão. As relações com o catolicismo e com as tradições indígenas inserem-se no esforço de construir algo vinculado às suas tradições. Os sistemas simbólicos são construídos e reconstruídos o tempo todo, como um sistema de símbolos capaz de estabelecer disposições e motivações nas pessoas através da formulação de uma identidade social.

---

[115] Ênio José da Costa BRITO, *Anima brasilis,* p. 79.

Nas pessoas de tradição *bantú* que chegaram ao Brasil, havia valores que os motivavam, bem como certas orientações de como lidar com os outros em situações sociais, além de pressupostos e de expectativas básicas sobre o modo como atuavam existencialmente no mundo. Tais aspectos serviram como norteadores das reconstruções elaboradas por eles durante a época da escravidão:

> ... certas orientações comuns para a realidade talvez tendessem a concentrar a atenção de indivíduos de culturas africanas ocidentais e centrais em tipos semelhantes de eventos, muito embora as maneiras de lidar com esses eventos pudessem afigurar-se muito diversificadas em termos formais.[116]

Logo, há alguns princípios filosóficos e psicológicos, porque não dizer, essenciais à tradição, que se mostraram mais persistentes e tenazes. A comunidade afro-brasileira, contudo, só passou a existir e a compartilhar uma mesma prática cultural, na medida em que ela mesma a foi criando. Só com o tempo um grupo transforma-se em comunidade, mediante os processos de ressignificação cultural. Há uma inovação verdadeiramente afro-brasileira, construída de maneiras particulares e em circunstâncias específicas por determinados escravizados e perpetuada por gerações sucessivas. No começo o que se compartilhava era a escravização, todo resto foi criado por eles. Mesmo que o conhecimento, as informações e as crenças tenham sido transportadas em suas mentes, eles não puderam transpor os complementos humanos de suas instituições tradicionais. A tarefa foi criar instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha. Por isso, é possível afirmar que em relação aos aspectos culturais existam princípios abstratos disseminados dentro de cada tradição:

> ... parece sensato presumir que, sendo reais as semelhanças percebidas, deveriam existir princípios subjacentes (que, muitas vezes, seriam inconscientes) passíveis de identificação, descrição e confirmação. Ao considerar as continuidades culturais afro-americanas, talvez seja bom que os elementos mais formais frisados por Herskovits tenham exercido menos influência nas instituições nascentes dos africanos recém-escravizados e

[116] Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana,* p. 28.

> transplantados do que fizeram seus pressupostos fundamentais comuns sobre as relações sociais ou o funcionamento do universo.[117]

As continuidades entre África e Brasil devem ser determinadas com base na compreensão das condições básicas em que ocorreram as migrações de africanos escravizados. A proliferação de novas instituições sociais no regime escravagista foi a precondição e a base das continuidades da tradição. Os empréstimos feitos de outras tradições nunca foram obtidos sem a mudança na coisa emprestada e sem incorporar elementos originados nos novos hábitos, que deram à nova forma seu caráter distintivo. Houve uma criação ou uma remodelação para que os grupos de tradição *bantú* criassem seu estilo de vida como uma forma de enfrentar suas necessidades cotidianas. Ao mesmo tempo em que Brasil foi refeito pelos povos que aqui chegaram, eles também se refizeram a si mesmo, num processo claro de reconstrução identitária.

Afirmamos que houve uma série de permanências da tradição *bantú,* ao mesmo tempo em que essas permanências expressaram-se de maneira diferente no Brasil durante a época da escravidão. Vimos também que as práticas religiosas constituídas durante este período serviram como uma forma não só de simbolizar aquilo que era conflitivo para os africanos e os afro-descendentes no Brasil, mas também como uma forma de superação e de manutenção da tradição. A Igreja Católica, com seu projeto evangelizador e com o poder institucional que detinha, marcou profundamente não só a identidade do escravizado, como também a sua condição social e as possibilidades de recriação em solo brasileiro.

Entendemos que as práticas religiosas, por nós encontradas, nos processos-crimes, podem ser compreendidas como o que foi chamado de calundu. Dizendo de outra forma, trabalhamos com a idéia de que estas expressões religiosas de tradição *bantú* podem ser denominadas calundu[118]. A seguir buscaremos compreender de

---

[117] Sidney W. MINTZ; Richard PRICE, *O nascimento da cultura afro-americana,* p. 28-29.

[118] Laura de MELLO E SOUSA, no seu texto, *Revisitando o calundu,* ao falar a respeito dos processos pesquisados por ela, traz algumas contribuições sobre o calundu, entendendo-o como um aspecto ritual, que obedecia a um cerimonial complexo e internamente articulado. Era composto por adivinhações, cura de feitiços, repetição de danças e cantorias, que levavam à perda de sentidos e a ida a terras africanas. A autora fala de **modelos possíveis**. A autora trabalha com um universo de 32 casos de práticas religiosas e os divide da seguinte maneira: calundus evidentes (15 casos), calundus sugeridos (4 casos) e elementos dispersos de calundus (13 casos). Sempre, nos **calundus evidentes**, há referências a danças, embaladas por instrumentos musicais, associadas a práticas

maneira mais clara o que foi entendido por esta prática ritual, a partir de um processo-crime

3.4 – Expressões religiosas *bantú*: o surgimento de uma proto-umbanda?

Mais do que uma expressão religiosa *bantú,* o calundu mostra-se como um elo de ligação, o elo perdido, entre as práticas religiosas *bantú* modificadas pela experiência da diáspora e da escravidão e aquilo que durante o século XX convencionou-se chamar umbanda. Ao fazermos esta afirmação temos clareza de que estando indo de encontro a alguns autores que entendem o calundu como a semente do candomblé. Mais uma vez vemos uma soberania da tradição iorubá em relação à tradição *bantú*, não em função da sua importância no contexto da escravidão, mas, muito mais, em função da idéia de pesquisadores[119] que marcaram uma geração posterior, que buscavam nas culturas a noção de pureza, trabalhando com a idéia de que aquilo que não se manteve intacto, na verdade, desapareceu. Assim, como forma de não polemizar, utilizamos uma frase de Gonçalves: "O nome mais frenquente para as religiões de origem africana no Brasil até o século XVIII parace ter sido *calundu,* termo de origem banto..."[120]. Estamos querendo dizer com isto que, talvez, o calundu pudesse abranger as expressões religiosas de matriz africana. Precisamos lembrar também que independentemente da tradição que contemplasse, a mistura entre elas já havia ocorrido há muito tempo, aspecto que já ressaltamos neste trabalho.

---

mágico-religiosas, que parecem independentes do rito, referindo-se à manipulação de objetos – panelas, tigelas, espelhos, esteiras, cruzes – e ao conhecimento tradicional de frutos da natureza – caramujos (animais), ervas, paus, pós mágicos. Nos **calundus sugeridos**, a autora fala em adivinhação ritual, dança de batuques, ventos de adivinhar, adorar danças, domar as vontades dos senhores, esfregar os doentes com raízes e ervas no intuito de curá-los, feitiçaria e curandeirismo. A identificação com os calundus é feita através da alusão às danças, batuques, sujeição de vontades, recursos a espíritos mortos. Já nos que apresentam **elementos dispersos de calundu**, temos: cura ritual com manipulação de objetos, animais, invocação de espírito, investigação da causa de patologias (feitiços causadores de doenças), um complexo mágico distinto dotado de traços que, mesmo se aparentando aos do calundu, talvez apresentem especificidade própria. Há casos de migração do âmbito das curas mágico-religiosas para os dos malefícios, que se remetem exclusivamente ao lado negativo. Para a autora, talvez, o último grupo se relacione, muito mais, com as feitiçarias de origem africana do que com o ritual do calundu.

[119] Cf. Roger BASTIDE, *Os africanos no Brasil;* Arthur RAMOS, *O negro brasileiro;* Edison CARNEIRO, *Os africanos no Brasil.*

[120] Vagner Gonçalves da SILVA, *Candomblé e umbanda,* p. 43.

3.4.1– O calundu[121]

Para Silveira[122], desde o século XVII, os calundus funcionavam normalmente no Brasil. Os adeptos dos calundus organizavam festas públicas na residência de uma pessoa da comunidade ou em casas destinadas a outras ocupações, como no exemplo que se segue:

> P. que não só consente o R. na vida pecaminosa de sua mulher Arcangela, ou tinha, Como tº. Henrique Pereira, mas tambem admitte, e da occasiões de pecado, a homens vadios e, a mulheres mal procedidas, preparando lhe e dispondo batuques e danças deshonestas, da cujas occasiões resultão muitas offensas de Deos.
>
> ... pela inimizade q. fazem certo todas, as que o R. produzio, e se colhe do seu próprio Juramento, ser a 2ª de mera ouvida na vizinhança, e depor sem a precisa declaração de nomear a quem a ouvio, sendo só a q. affirma pela mesma mattendível (**sic**) razão as danças e batuques em casa do R. q. prova superabundantemente não ser capaz de consentir a sua m.[he] desonestidade nem de admitir em sua casa homens e mulheres de qu resultem offensas de Deos. [123]

Ainda para Silveira, os calundus *bantú* detinham um saber ritual acumulado e bem adaptado ao meio. Não havia templos propriamente ditos, mas não se tratavam de cultos domésticos, havia calendários de festas, vários tipos de adeptos, além de serem freqüentados por um bom número de pessoas. O sacerdote podia se tornar independente financeiramente, executando tarefas que o Estado não realizava:

> Desse lado do Atlântico, os calundus de diversas origens africanas, como a banta (das regiões ao Sul da África, como Angola, Congo, Moçambique) e jeje (da África Ocidental, atual República do Benin), por exemplo, acabaram aderindo ao Catolicismo. Já o sincretismo com os cultos ameríndios deu-se apenas com os bantos. Alguns, como o de Luzia Pinta[124], misturaram

[121] Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 57: "**CALUNDU**, s.m. (1) Amuo (BH). (2) Denominação de antigos cultos afro-baianos. (3) Local onde se realizavam esses cultos – Abon.: "Que de quilombos que tenho / com mestres superlativos / nos quais se ensinam de noite / os calundus e feitiços. (Gregório de Matos, *Obra poética,* 1990 I, pág. 42) – Do quimbundo *kilundu*, ancestral, alma de alguém que viveu em época remota, e que no caso da primeira acepção, entrando no corpo de uma pessoa, a torna irritadiça, mal-humorada, tristonha".

[122] Cf. Renato da SILVEIRA, Do Calundu ao Candomblé, *Revista de História da Biblioteca Nacional, http:/www.revistadehistoria.com.br/v2/home.* Acesso em: 22 maio 2008.

[123] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Eugenio Bicudo, 1766, Bragança Paulista, p. 6 – frente, p. 25 - verso

[124] Segundo Laura de MELLO E SOUZA, em *O diabo e a terra de Santa Cruz,* p. 352-355: "... era uma preta forra e solteira que, sendo natural de Angola, morava na Vila de Sabará, Minas Gerais. Viera da

> tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar umbanda.[125]

Segundo Mello e Sousa, tanto *candomblé* como *lundu* vem do *kalundu,* palavra *bantú* que significa obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos com música e dança. *Lundu* vai ser entendido como dança de par solto, de origem africana, acompanhada de canto, que teve seu esplendor no final do século XVIII e começos do XIX, mesma época dos processos-crimes por nós estudados. Ainda para ela, calundu é palavra de muitos significados, extrapolando o campo das crenças e dos comportamentos. É possível afirmar que uma das primeiras expressões religiosas africanas no Brasil recebeu o nome *bantú* de calundu. *Lundu* pode ser visto como sinônimo de *calundu.* A autora ainda nos auxilia no entendimento do que seriam os calundus e, mais do que isto, nos alerta para o fato de não se configurar com uma prática religiosa institucional, mas por fragmentos de pequenos ritos:

> ... a denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos, mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos e unhas.[126]

Podemos entender o calundu como ritos de filiação *bantú*, enraizado no ritual *xinguila* da nação Angola. O calundu-angola poderia ser a matriz primordial dos rituais denominados umbanda, que ao lado dos orixás, apresentaram um sincretismo de origem africana, lusitana, ameríndia e brasileira. O calundu deve ser entendido como uma constelação de práticas variadas e não como rito acabado e bem

---

África por volta do início da década de 20 do século XVIII. (...) Luzia era publicamente tida como calundureira. Os habitantes de seu arraial procuravam-na para que fizesse adivinhações, esclarecesse sobre o paradeiro de oitavas de ouro furtadas, promovesse curas. (...) Original de região de língua bantu – a Angola portuguesa -, Luzia calundureira, foi antepassada cultural das mães-de-santo do Brasil contemporâneo. Como elas, acreditava na inevitabilidade dos dons que o destino lhe dera: predestinação existe, o que cabe a cada um é *trabalhar*".

[125] Renato da SILVEIRA, Do Calundu ao Candomblé, *Revista de História da Biblioteca Nacional, http:/www.revistadehistoria.com.br/v2/home.* Acesso em: 22 maio 2008 (O grifo é nosso)

[126] Laura de MELLO E SOUZA, Revisitando o calundu, *http:/www.fflch.usp.br/dh/posgraduacao/social/pag.profs/LauraSouza*, p. 2. Acesso em: 22 maio 2008.

definido. Dentro do calundu, podemos perceber vários elementos de um ritual *bantú*, já que se desenrolava em um espaço privado, que podia ou não ser aberto ao público, mas não ocorria em um espaço aberto; o que é diferente, em um primeiro momento, do culto aos antepassados:

> ... a existência de um complexo cultural africano, possivelmente banto, onde a possessão, o êxtase, a transmissão de saberes mágico segundo linhagens, os dons divinatórios e curativos tinham papel de destaque.
>
> Neste ponto, há elementos para detectar uma aparente contradição. Trata-se, por um lado, de um caso onde o ritual e as práticas mágicas se combinam num todo articulado, que é denominado calundu. Por outro, do seio deste complexo emerge uma definição específica de calundu, referida antes a um dom, virtude ou qualidade individual do que a um rito. [127]

O calundu ainda pode ser entendido como uma faceta significativa da religiosidade de africanos e de afro-descendentes de tradição *bantú*, que ajudava a resolver anseios e necessidades dos praticantes e das pessoas que o procuravam, contando também com práticas adivinhatórias:

> ... percebemos que há uma repetição de três elementos rituais em especial: os “batuques” e danças; a indução ao transe e a possibilidade de efetuar adivinhações, mais tipicamente vinculadas à cura de doenças. O que acusa a centralidade desses vetores para o conjunto de práticas que apareciam sob o nome de calundus. (...) Neste contexto, a despeito de alguns elementos se refazerem em vários casos, talvez seja impossível forjar uma definição padrão dos calundus, uma vez que aparentemente esse termo genérico seria usado para designar um sem número de diferentes procedências e formas de condução[128].

Porém, é possível afirmar que algumas influências religiosas vindas da África Centro-Ocidental (*bantú*) estão inseridas no conceito de ventura e desventura, no qual a ênfase é dada na necessidade de garantir o bem-estar e a saúde, a partir de rituais marcados pela dança, pela música e pelo uso de magia. Vimos no primeiro capítulo que esta tradição é orientada pelo complexo ventura – desventura. A ordem

---

[127] Laura de MELLO E SOUZA, Revisitando o calundu, *http:/www.fflch.usp.br/dh/posgraduacao/social/pag.profs/LauraSouza*, p. 1. Acesso em: 22 maio 2008

[128] André NOGUEIRA, O que digo nessas danças / Satã tem parte ligada: os calundus das Gerais, *Revista Museu,* SILVEIRA, *http:/www.revistamuseu.com.br/em foco*. Acesso em: 22 maio 2008.

natural das coisas é boa e desejável, envolvendo valores positivos: saúde, fecundidade, segurança e harmonia. O Ser Supremo deu vida a tudo e reina distante, mas benevolente sobre o universo e o ser humano. O espaço entre os vivos e os mortos está ocupado por antepassados e vários tipos de espíritos, portadores de boas intenções. Porém, forças maléficas desviam a vida do caminho da ventura. Todo mal é provocado por estas forças, a partir de atos conscientes ou inadvertidos de determinadas pessoas.

Os batuques eram executados para garantir aos clientes boa fortuna, cura para as doenças e, através de adivinhações, conhecimento de algo obscuro. Alguns indivíduos tinham a capacidade de manter o contato com o sobrenatural, como o exemplo da curandeira C.[129], sendo, muitas vezes, vistos como líderes, ou ainda segundo o seguinte processo-crime:

> ... huma publica vós e fama de que a dita denunciada desfrutava favores e merces do céo, quais erão sahirem as imagens de Cristo e da Virgem Maria, que estavão no seo oratorio por virtude propia e irem ter de noite com a dita denunciada em sua cama, estando ella dormindo, e fazerem se vistas ditas imagens em sima do peito, e man da mesma denunciada, e que ella despeitando (**sic**) declarava haverem vindo as ditas imagens sobre ella em sua cama por virtude sobrenatural; o que tudo sabia e lhe testemunha por ser notorio e ppr lho haver manifestado este facto ...[130]

Havia o culto a divindades ou a espíritos familiares (antepassados), geralmente representados através da confecção de estátuas ou de máscaras. Trabalhando com aquilo que observamos na África, a cultura *bantú* passou por uma série de releituras e de recriações para atender as novas demandas, colocadas pela experiência da diáspora, da escravidão e da sociedade brasileira.

Conforme colocado, quando falamos do calundu, observamos que diferentemente dos *bantú* que na África executavam suas práticas em um espaço aberto ao pé de uma árvore sagrada, como vimos no primeiro capítulo, o calundu ocorria em um espaço fechado, até porque, era considerada uma prática ilícita. As casas de *zungú* nos auxiliam a compreender o espaço onde ocorria o calundu, pois

[129] Cf. C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/2009.
[130] A.C.M.S.P., Processos gerais antigos: crime: Joana Dias, Lucrecia Dias, 1758, Mogi-mirim, p. 6 – frente.

para além da arquitetura e da disposição urbana, havia significados culturais reinventados nos espaços físicos e simbólicos das moradias[131]. Assim, as casas de *zungú* eram freqüentadas por negros cativos, libertos e livres e ainda eram locais de festas, confraternizações, batuques ou qualquer pretexto para os africanos e os afro-descendentes da Corte se encontrarem. Essas casas, além de exercerem papel importante na construção de uma comunidade escrava no meio urbano, também era um elo fundamental que ligava os africanos e os afro-descendentes da cidade aos do campo:

> ... os *zungú* eram um ponto de encontro entre libertos, livres e escravos, onde estes encontravam solidariedade. Mas também eram locais importantes de sobrevivência cultural e principalmente religiosa, pois ali se reproduziam com maior segurança as práticas coletivas religiosas vindas da África, transformadas pela escravidão, mas ainda repositórios vivos de memórias étnicas. [132]

A partir do entendimento do calundu e das casas de *zungú,* começamos a entender a forma como o candomblé, isto é, o culto aos orixás, foi inserido dentro da proto-umbanda e da macumba. É verdade que, ainda no século XIX, não podemos falar de umbanda, mas já podemos pensar em uma primeira, ou melhor, uma segunda forma sincrética, uma vez que o primeiro processo de sincretismo, dentro da umbanda, nos faz supor, tenha acontecido, primeiramente no Brasil, com as populações indígenas. Vejamos a citação abaixo:

> Trata-se de uma chave política e de uma das chaves para entender mais um processo histórico de construção de evidências para Porto Alegre – só fez crescer a partir da década de 1830. Ao contrário da cidade baiana, a composição étnica da população africana na Corte era majoritariamente banto, principalmente antes de 1830. Esses afro-baianos tinham assim um quê de estrangeiros na capital do Império, mesmo compartilhando condições sociais e barreiras muito semelhantes para o conjunto da população negra. Entretanto, além do espírito comunitário, de apoio mútuo, que esses "estrangeiros" tinham de cultivar entre si naquela terra nova (formando como

[131] Segundo Carlos ENGEMANN, *De laços e de nós,* p. 143: "A produção de sentidos, que auxilia na compreensão e na partilha das experiências vividas, é talvez o bem mais precioso da vida comunal. A capacidade de tornar o lugar da escravidão, estranho e hostil pela sua própria natureza, sem um lugar com alguma familiaridade é uma das maiores vantagens na construção de uma coletividade. E é possível que seja um dos seus maiores motores também".
[132] Carlos Eugênio Líbano SOARES, *Zungú,* p. 48. (O grifo é nosso)

> se fosse uma colônia de afro-baianos na cidade), eles também precisavam se aproximar das maiorias. Precisavam compartilhar suas culturas e seus significados, seus símbolos e seus recursos. Até para poderem, irmanados com africanos de várias procedências, resistir melhor aos desmandos do poder público e dos senhores. (...) Dessa forma, participar dos *zungus*, ou mais do que isso, patrociná-los, promovê-los, era um ato político da maior importância na integração dos afro-baianos com a população negra da Corte.[133]

Podemos afirmar que os *zungú,* apesar de serem forjados por africanos urbanos de tradição *bantú*, não eram mundos fechados, estando abertos para receber novos indivíduos com outras culturas e outras linguagens, já revelando certa porosidade da tradição *bantú*, fato que se confirma na formação da macumba e da umbanda. Apesar de termos, no século XIX, uma maioria de afro-descendentes freqüentando os *zungú,* também observamos a presença de africanos, que mesmo em menor número, possuíam uma importância cultural. É possível afirmar que havia uma ponte cultural permanente entre África e Brasil. Freqüentar os *zungú,* caracterizava-se como uma atividade de risco, mas que, mesmo assim, valia a pena lutar por ela, tal como afirmam os autores:

> Talvez um chamado. Um chamado distante da cultura, do rito, da cerimônia, da aldeia, da tribo, da gregaridade natural de povos e sociedades, em que o papel do grupo é tão importante. (...) as tradições africanas não foram mantidas no ambiente da escravidão na América em sua plenitude original, mas recriadas. A essência do ato cultural podia se manter, mas a morfologia, o recorte externo e mesmo a amplitude sofrem variações profundas. Eles cunharam a expressão reinvenção cultural e étnica como conceito explicativo central dessa nova visão, não buscando mais permanência, sobrevivências puras, como ilhas de africanidade num mar de ocidentalização, mas sim a versatilidade, a plasticidade cultural dos africanos para adaptar-se ao quase sempre hostil ambiente da escravidão.[134]

O que observamos, mediante os processos-crimes, é que os africanos e os afro-descendentes de tradição *bantú* encontraram espaços e possibilidades rituais e concretas para continuar a vivenciar sua religiosidade, mesmo que de forma ressignificada dentro dos próprios vácuos deixados pela Igreja Católica durante a

---

[133] Carlos Eduardo de Araújo MOREIRA; Carlos Eugênio Líbânio SOARES; Flávio dos Santos GOMES; Juliana Barreto FARIAS, *Cidades negras,* p. 91.
[134] *Ibid.,* p. 97-98.

escravidão. Essa religiosidade, muitas vezes, ainda não ingressada no espaço e no tempo da maneira desejada, mesmo assim serviu como um reflexo, como um retrato de uma vida melhor deseja e antecipada, podendo torná-la compreensível. Porém, no momento histórico estudado, vivia-se dentro da instituição da escravidão e dos regimes colonial e imperial. O final da escravidão e a Proclamação da República recolocaram, pelo menos teoricamente, os africanos e afro-descendentes dentro de um novo status, de um novo lugar. Novamente os escravizados se viram em uma situação de liminaridade, mas agora com um conhecimento aprendido e acumulado.

Portanto, no próximo capítulo, deixaremos um pouco de lado a questão religiosa propriamente dita, para nos aprofundarmos na forma como os escravizados vivenciarem o período do pré-abolição e de que forma se prepararam e orientaram os seus descendentes para período do pós-abolição, falando a respeito dos seus projetos de liberdade. Buscaremos compreender como a tradição *bantú* foi pensada e contemplada durante estes períodos, uma vez que tal mudança implicou em uma releitura dessa tradição no Brasil, que já era afro-brasileira, dando frutos a projetos, que mais tarde, se tornaram realidades.

CAPÍTULO IV: A TRADIÇÃO *BANTÚ* NA LIMINARIDADE HISTÓRICA: TERRITÓRIO, FAMÍLIA E ANTEPASSADOS UNIDOS PELA RELIGIOSIDADE

Flor da Bahia

Dor da Bahia / Chega a machucar meu peito / Na garganta dá nó / Conviver com preconceito / Dá revolta e dá dó / Quem no coração / Não faz distinção / Compreende a minha dor / Cor da Bahia / É a paixão da minha vida / Quando olho em redor / A cidade construída / Misturando suor / Quanta história então / De sangue e paixão / Sobre o chão de Salvador / Na Bahia / Grão de amor é forte medra / E eu sou flor da Bahia / Semeada em chão de pedra / Flor da Bahia / Que oferece a primavera / Desse grão / Dessa flor / Desse chão / Desse amor / Flor da Bahia / É flor que ninguém arranca / Quando o amor é maior / Pele escura, pele branca / Flor da pele é uma só / Corpos que se dão / Mais sementes são / Sobre o chão de Salvador. [1]

Depois de termos apresentado a tradição *bantú* na África, notado seu esfacelamento durante o processo de diáspora e observado sua manutenção mesmo em face da violência do regime escravocrata, pudemos constatar que os grupos de tradição *bantú* encontraram brechas nos interstícios desse regime e conseguiram preservar, mesmo que de maneira ressignificada, alguns aspectos dessa tradição, destacando fundamentalmente a questão da magia, em suas múltiplas expressões, como notado nos processos-crimes antigos.

Agora, diferentemente daquilo que foi colocado no segundo capítulo, a respeito do processo da diáspora, durante o decurso da abolição da escravidão, já existia um aprendizado acumulado, que fez com que os escravizados se organizassem para a nova mudança identitária, bem como preparassem as próximas gerações para as vivências que ocorreram após este momento histórico. É interessante notar que ao se aprontar para a liberdade, observamos o resgate de aspectos fundamentais da tradição *bantú*, tais como: território, família e antepassados, que se encontravam interligados, com vistas à religiosidade.

[1] *Flor da Bahia,* Nana CAYMMI. Temas de novelas. s.n. Som Livre, Rio de Janeiro, s.d. CD-ROM.

Com o fim do regime escravocrata – Abolição da Escravidão – e da inauguração do sistema republicano – Proclamação da República – os africanos de tradição *bantú*, bem como os afro-descendentes pertencentes a essa tradição viram-se novamente diante de uma nova mudança identitária. Passaram da condição de escravizados à condição de libertos, tornado-se membros da sociedade. A liberdade implicou em mudanças estruturais, uma vez que o liberto foi recolocado dentro da sociedade, tornando-se cidadão. Por outro lado, o fato da liberdade ter sido desejada arduamente e conquistada duramente não significou que os libertos tivessem os seus direitos reconhecidos e garantidos.

Este processo que compreende o final do regime escravocrata e as primeiras décadas de liberdade é entendido por nós como um rito de passagem, no qual a pessoa adquire um novo status social. Portanto, uma situação de liminaridade, de transição entre identidades. Neste momento, o indivíduo é considerado como se estivesse em um intervalo de atemporalidade social, numa posição vulnerável, anormal e perigosa para a sociedade, pois é quando se atravessa as fronteiras sociais de um status para o outro. Veremos que a mudança identitária dependeu de quem a visse: os senhores reconhecendo os africanos e os afro-descendentes como ex-escravos, enquanto que os africanos e os afro-descendentes entendiam-se como libertos.

De qualquer forma, o que estamos assumindo em relação a este processo, nos dizeres de Slenes[2], é uma abolição da radical dissociação entre escravidão e liberdade, reconhecendo estratégias, costumes e identidades elaborados antes de 1888, que insinuavam os embates que ocorreram no final do século XIX e início do século XX. As experiências vividas e refletidas dos antigos escravizados revelaram aspectos de resistência simbólica, contribuindo para a formação de novas sociabilidades. Mesmo a abolição sendo vista como um divisor de águas, um marco entre dois tempos: o tempo do cativeiro e o tempo da liberdade, segundo Lugão e Mattos[3], não podemos esquecer que cativeiro e liberdade encontravam-se visceralmente ligados, sendo suas fronteiras bastante tênues, principalmente no final do regime escravocrata. Portanto, tais tempos devem ser pensados dentro de um

[2] Cf. Robert SLENES, Prefácio, In: Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade.*
[3] Cf. Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro.*

processo, sendo que o que foi construído durante a liberdade, já vinha sendo gestado desde o cativeiro. Nos dizeres de Engemann:

> As necessidades e ambições de cada uma das partes da relação impelem os seus agentes em um determinado sentido, até que, reconhecidos os limites, se estabilize o termo do vínculo que os une, seja este de superioridade ou de solidariedade. O que se supõe é que não há sujeitos passivos, e que as ações de cada parte geram e são, simultaneamente, geradas pelo contexto social vivido. Ademais, estas estratégias não são estáticas; são mutantes, alteradas pela sua própria historicidade.[4]

Trabalhamos ainda com a idéia de que o escravizado é alguém capaz de ação histórica. Conforme coloca Rios e Mattos[5], as atitudes dos libertos passaram a ser vistas como iniciativas que responderam a projetos próprios e que interferiram nos processos de reconfiguração das relações sociais e de poder, que se seguiram à abolição do cativeiro. Ainda segundo as autoras, os processos de desestruturação da ordem escravocrata e seus desdobramentos trouxeram conseqüências às relações de trabalho e ao acesso aos novos direitos políticos e civis para as populações libertas, bem como às formas de dar um tom racial às novas relações econômicas, políticas ou sociais. Guimarães nos auxilia na elucidação do momento:

> A perda da legitimidade da escravidão, o crescimento dos conflitos entre senhores e escravos e o movimento social dos cativos em busca de liberdade – manifestado em fugas, crimes e suicídios – cresceram até tornarem insustentável a manutenção do escravismo e culminar na Lei Áurea em 1888. Em Juiz de Fora, a exemplo de tantas outras localidades, a lei que extingui a escravidão não pôs fim aos mandos e desmandos dos ex-senhores de homens nem aboliu as múltiplas formas de exploração sobre os negros. Muito menos extinguiu a necessidade de resistência e de reelaboração de estratégias de sobrevivência de afrodescendentes em meio às adversidades. Centenas de ex-proprietários recorreram à justiça para garantir a tutela das crianças afrodescendentes e prolongar por alguns anos a exploração sobre o trabalho delas. O abuso sexual da mulher negra, os castigos físicos sobre os que se recusaram a se submeter, se estenderam no tempo, reproduzindo tensões oriundas das senzalas.[6]

---

[4] Carlos ENGEMANN, *De laços e de nós,* p. 30.
[5] Cf. Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro.*
[6] Elione Silva GUIMARÃES, *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação,* p. *25.*

Frente ao que foi colocado até então, este capítulo tem como objetivo discutir os períodos do pré e do pós-abolição através de estudos historiográficos, buscando perceber de que maneira os projetos cultivados durante a escravidão, que visavam a preparação para a liberdade, resgataram estruturas da tradição *bantú*, dentro de um momento histórico no qual esta alternativa mostrou-se viável. Como forma de estabelecer tal relação, recorreremos aos estudos a respeito da tradição *bantú*, como também a algumas entrevistas realizadas em Maputo, Moçambique. Não estamos trabalhando com a idéia de que os projetos de liberdade – território, família e antepassados – tinham apenas o sentido de resgatar aspectos da tradição *bantú,* mas fazer aproximações entre os aspectos dessa tradição e os projetos existentes.

Para tanto, inicialmente, apresentaremos o momento da pré-abolição e da abolição propriamente dita, mediante o prisma dos escravizados e a visão dos senhores, os quais, na maioria das vezes, se contrapunham. Tais conflitos e as tensões sociais advindas dos mesmos, não só influenciaram os projetos de liberdade e sua concretização, mas também foram os germes da constituição da sociedade de fins do século XIX e início do século XX.

Depois disto, abordaremos de maneira sucinta a idéia de comunidade, que insinua a questão da solidariedade, que já se encontrava presente durante a escravidão. Trabalhamos com a idéia de que a noção de coletividade, ou seja, de uma pessoa que se encontra em relação constante com os vivos e com os espíritos / os antepassados, unida através da religiosidade, faz com que não se entenda como alguém que possa estar sozinha no mundo. Tal fato foi fundamental para o delineamento dos projetos de liberdade.

Em seguida, mostraremos os projetos de liberdade dos escravizados, dividindo-os em três grandes eixos: o território e a questão da localidade, a família e a questão da identificação e os antepassados e a questão do encontro. Esses eixos não foram determinados *a priori*, mas se repetiram nas obras pesquisadas de maneira incisiva e coincidem com características relevantes da tradição *bantú.* Assim, tentaremos estabelecer relações e encontrar pontos de contato entre os eixos e as estruturas dessa tradição. Por fim, falaremos, resumidamente, a respeito de uma das concretizações destes projetos e que, de certa forma, conjuga-os, que é

a questão da religiosidade. Com isso, nos reaproximaremos do nosso objeto de estudo: as dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil.

4.1 – Pré-abolição e abolição: tempos de incertezas

Antes de entramos nas visões específicas dos escravizados e da classe senhorial durante o período da pré-abolição, referente a esse contexto histórico, cabe fazermos algumas considerações a respeito de alguns fatos que se apresentavam naquele momento e que foram determinantes na construção dos projetos de liberdade.

O primeiro aspecto diz respeito à população africana e afro-descendente existente no Brasil. Diferentemente da primeira metade do século XIX, quando a mesma era composta basicamente por africanos, no final do século XIX[7] havia uma população predominantemente afro-descendente nascida no Brasil. Segundo Rios e Mattos[8], a substituição de africanos por afro-descendentes nascidos no Brasil operou-se a partir de 1850[9] com a proibição do tráfico. Além disso, no momento da abolição da escravidão, grande parte dos africanos e dos afro-descendentes já se

[7] Segundo Sidney CHALOUB, *Visões de liberdade,* o tráfico interprovincial da segunda metade do século XIX despejou no sudeste, a partir de 1850, cerca de 200 mil escravos. O auge da transferência interna ocorreu entre 1873 e 1881, quando 90 mil negros entraram na região através do porto de Santos e do Rio de Janeiro. Tal fato aumentou a tensão social nas províncias do sudeste. Os negros transferidos eram jovens e nascidos no Brasil, filhos ou netos de africanos que haviam sofrido o tráfico transatlântico. Muitos estavam passando pela primeira experiência traumática. Já para Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX,* em São Carlos, em 1832, a desproporção entre livres e escravizados continuava preocupante para os senhores, deixando-os sempre inseguros. A maior parte da população escrava e africana concentrava-se no campo. Os escravizados tinham plenas condições de perceber que a balança demográfica pesava em seu favor e sentiam seu poder de pressão. Para os senhores, não havia diferenças entre as lideranças étnicas construídas, sendo que todos os escravizados constituíam apenas um inimigo, que devia ser combatido. Isto não quer dizer que fossem totalmente cegos às diferenças. Os escravizados percebiam os conflitos e as conseqüências da lei que extinguira, em 1850, o tráfico de escravos africanos. O que teve como resultado a formação de vários movimentos de revolta em todo país.

[8] Cf. Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro.*

[9] Segundo *Ibid.,* atualmente se privilegia três eixos de investigação sobre os efeitos políticos do fim do tráfico de africanos: 1) perda de legitimidade da própria instituição escravista; 2) conseqüências do tráfico interno das áreas menos prósperas para as mais ricas, do Nordeste para o Sudeste. Os escravos transferidos já estavam no domínio de determinados códigos de funcionamento da escravidão no país e buscavam universalizar os princípios do mesmo código; 3) mudanças internas aos grandes plantéis decorrentes do fim do tráfico transatlântico, que tiveram fundamental importância às comunidades escravas. Com o fim do contínuo afluxo de estrangeiros, normalmente homens jovens, as comunidades escravas tenderam a se cristalizarem e ampliarem o acesso à família aos já estabelecidos nas fazendas, já que a relação entre homens e mulheres se normalizava às gerações nascidas no cativeiro.

encontrava livre, sendo que, em algumas famílias, isto já estava ocorrendo há algumas gerações. Quando pensamos, portanto, nos projetos de liberdade, temos que nos lembrar que estamos falando de uma população brasileira, afro-descendente e, muitas vezes, liberta.

Assim, ao abordarmos os projetos de liberdade e a relação com a tradição *bantú,* nos referimos àquilo que sobreviveu, mesmo que de maneira ressignificada. Mais especificamente, estamos falando sobre os processos de hibridização, gerados a partir de múltiplas alianças durante o processo de escravidão no Brasil. Para Caclini, a hibridação pode ser entendida como:

> *... processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.* Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras.[10]

O autor ainda afirma, e assumimos esta idéia, que a hibridização, que funde as estruturas e as práticas sociais discretas para gerar novas estruturas e novas práticas, na maior parte das vezes, ocorre em função da criatividade individual ou coletiva, buscando reconverter um patrimônio cultural para reinseri-lo em novas condições históricas e sociais. Passa-se a fazer um novo uso daquela prática cultural, a partir de um novo sentido dado àquilo que já existia. No nosso caso, assistimos a reinvenção de aspectos constituintes da tradição *bantú* dentro de um novo contexto histórico, social e geográfico.

O segundo aspecto diz respeito às possibilidades de criação dos escravizados dentro de um sistema que entendia os mesmos como mercadoria, e não como sujeitos, conforme colocado no terceiro capítulo. Chaloub[11] nos auxilia neste sentido, quando afirma que se reconhece que a presença da classe senhorial influenciava a forma como os escravizados pensavam e organizavam seu mundo, ao mesmo tempo em que também se entende que os escravizados instituíam seu próprio mundo mesmo sob a violência e as condições difíceis do cativeiro. Tal fato

[10] Nestor García CANCLINI, *Culturas híbridas,* p. XIX.
[11] Cf. Sidney CHALOUB, *Visões de liberdade.*

nos leva à conclusão de que a compreensão que os escravizados tinham de sua situação não pode ser reduzida às leituras senhoriais, o que pode ser percebido através dos costumes:

> Desde 1850, a legislação imperial tendeu a transformar o costume em lei, tornando antigos privilégios da comunidade cativa mais enraizada em direitos comuns ao conjunto dos escravizados. Foi o Estado imperial que assegurou o fim do tráfico; reconheceu para os cativos o direito à família, proibindo separar casais e seus filhos; transformou em direito a prática do pecúlio e da compra da alforria; proibiu o açoite em 1886. (...) O que esteve em discussão, desde 1850, e se consolidou em 1888, ao abolir-se legalmente a escravidão, foi uma extensão de direitos civis a todos os brasileiros – com os significados e as limitações com que eles eram vividos e percebidos na ordem imperial. [12]

Dentro deste contexto, os escravizados produziam valores próprios e não pensavam e agiam apenas guiados por significados que lhes eram inteiramente impostos. A violência da escravidão não transformou os africanos e os afro-descendentes em seres incapazes de ações autônomas ou em passivos receptores de valores senhoriais ou em rebeldes valorosos e destemidos:

> ... esses negros agiram de acordo com lógicas ou racionalidades próprias, e seus movimentos estão firmemente vinculados a experiências e tradições particulares e originais – no sentido de que não são simples reflexo ou espelho de representações de “outros” sociais.[13]

O que queremos dizer é que os escravizados são seres humanos e não mitos, sujeitos de sua própria história, portadores de especificidades construídas historicamente. O autor ainda sugere que muito daquilo que foi vivido no período escravocrata, que representou a semente de projetos de liberdade, esteve alicerçado em leituras de mundo e em lógicas particulares, que foram conseqüências de uma tradição passada através do tempo pelas gerações. Estamos afirmando que, além de um ser humano, o escravizado possuía particularidades que reverberaram em suas construções posteriores, não podendo tomá-lo como um ser

[12] Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro,* p. 49-50.
[13] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 42.

homogêneo. Canclini novamente nos auxilia afirmando que não há uma noção homogênea de identidade, havendo, a partir dos processos de hibridização, a necessidade de relativizá-la: “A ênfase na hibridação não enclausura apenas a pretensão de estabelecer identidades “puras” ou “autênticas”[14].

Portanto, sabemos que libertos e ex-senhores tinham percepções e expectativas diferentes acerca das relações a serem tecidas depois da abolição da escravidão. Mesmo que a “... história dos movimentos identitários revela[e] uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloqüência”[15]. Estas diferenças marcaram tensões e conflitos em torno dos parâmetros das relações cotidianas[16].

O terceiro aspecto diz respeito ao término do cativeiro, que desencadeou transformações decisivas e irreversíveis nas relações cotidianas. A abolição e a liberdade dos africanos e dos afro-descendentes recolocaram o problema da mão-de-obra no centro da discussão sobre o processo de transição para o trabalho livre, sob a ótica da produção e do mercado, mas também nos avisaram a respeito de transformações no âmbito social e político:

> Com efeito, talvez nenhum assunto tenha sido tão decisivo naquelas décadas finais do Segundo Reinado quanto o significado da liberdade dos negros. Este era um assunto econômico, pois afinal dele dependia a autonomia ou não dos negros em suas atividades produtivas, assim como a disponibilidade ou não da força de trabalho dos ex-escravos para os senhores que se tornavam patrões. Este era um assunto político, pois afinal o governo podia agora interferir mais decisivamente na organização das relações de trabalho. Insinuava-se aqui também a questão social: afinal, eram agora necessárias políticas públicas no sentido de viabilizar ao negro liberto a obtenção de condições de moradia, alimentação e instrução, todos assuntos percebidos anteriormente como parte das atribuições dos senhores. Este era um assunto que envolvia tudo isso, se bem que isso ainda não era tudo, e se bem que vários itens dessa agenda não tenham jamais entrado realmente em pauta.[17]

---

[14] Nestor García CANCLINI, *Culturas híbridas,* p. XXIII.
[15] *Ibid.,* p. XXIII.
[16] Os escravos como grupo eram temidos pelos senhores, mas ainda mais os africanos eram vistos como suspeitos. Segundo Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX,* p. 85: “Neste sentido, os escravos africanos passaram a representar um perigo mais imanente: havia uma tendência de não mais se temer este ou aquele escravo insubordinado, mas um “sujeito coletivo”, encarnado pelos “africanos”, tomados, por isso, muito mais terríveis”.
[17] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 26.

Logo, o fim da escravidão não foi um fato isolado do processo histórico, já que ele ocasionou a necessidade de revisão da estrutura social, o que repercutiu nas vivências cotidianas de parte significativa ou quase da totalidade da população que habitava o Brasil. Mais do que um sistema econômico, a escravidão moldou condutas, definiu hierarquias sociais e raciais, forjou sentimentos, além de valores e de etiquetas de mando e de obediência. Seu fim foi marcado por tensões sociais agudas, que por um lado reavivaram antigas demandas e por outro construíram novos significados e novas expectativas de liberdade. O que estamos querendo dizer é que o fim da escravidão, apesar de estar associado à questão econômica, esteve para além dela, já que as pessoas que nela se encontravam foram constituintes da sociedade formada no Brasil. Seu fim exigiu mudanças em vários âmbitos.

Cabe destacar, assim, a amplitude do fato histórico, no caso, a abolição da escravidão, uma vez que ela recolocou os africanos e os afro-descendentes dentro da sociedade brasileira não só no seu aspecto econômico, mas também político, social e religioso. Esta população representava grande parte da população brasileira, o que fez com que sua liberdade influenciasse a tudo e a todos, colaborando para a constituição de um novo modelo societário e, porque não dizer, de uma nova prática cultural brasileira. O que podemos concluir, baseados nos três pontos levantados, é que houve construções que se iniciaram antes da abolição da escravidão, que foram preservadas e ampliadas no período do pós-abolição, bem como lógicas sociais e simbólicas que nortearam as escolhas individuais e grupais dos africanos e dos afro-descendentes para o momento de liberdade:

> ... os recursos materiais e simbólicos das comunidades, formados durante a escravidão, foram fundamentais para a concepção de estratégias de sobrevivência após o fim do cativeiro, sobretudo quando os ex-escravos buscaram alargar alternativas de vida dentro e fora dos antigos engenhos.[18]

Além disso, segundo Fraga Filho, as vivências da escravidão se projetaram sobre o período do pós-abolição, definindo e orientando escolhas, atitudes, expectativas e projetos de liberdade. Tais vivências cotidianas retornaram em forma

[18] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 25-26.

de lembranças, de memórias e de aspirações, pois "... as populações que emergiam da escravidão (...) buscaram modificar o rumo de suas vidas em meio à imprevisibilidade e aos limites impostos por uma sociedade que continuou assentada sobre profundas desigualdades sócio-raciais"[19].

A formação de hibridizações, que geraram novas estruturas, objetos e práticas, que foram articulados como forma de dar coerência àquilo que se vivia, esteve na base dos projetos de liberdade, projetos, esses, que tinham uma intenção que visava o futuro, aquilo que está à frente. Tais projetos podem ser vistos também como projetos de esperança, já que se projetavam em um momento de maior risco, orientados para a luz e para a vida, não cedendo à qualquer tentativa de fracasso. Os projetos de liberdade possuíam um conteúdo intencional, vislumbrando uma estrada desejada, um caminho de esperança, que pode não ser a mais perfeita, mas é melhor do que a estrada indesejada ou a estrada do medo.

Assim, os projetos de liberdade adentram uma classe de consciência que é antecipatória, caminhando para um campo utópico ou para aquilo que ainda não se concretizou. Segundo Bloch: "Chega-se assim ao ponto em que a esperança, esse autêntico afeto expectante no sonho para a frente, não surge mais como uma mera emoção autônoma (...), mas de modo *consciente-ciente* como *função utópica*"[20].

O que começou a existir tanto no campo quanto na cidade foi a formação de significados e de práticas sociais que politizaram o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico, ou seja, o sentido da utopia, visando a transformação de eventos aparentemente corriqueiros em acontecimentos políticos que auxiliaram no desmoronamento da escravidão. Ações comuns presentes na escravidão se configuravam como atos que foram percebidos pelos atores sociais como potencialmente transformadores de suas vidas e da sociedade na qual participavam. Podemos afirmar que foi o processo de luta dos africanos e dos afro-descendentes – escravizados ou livres –, que colaborou para o esfacelamento do sistema escravocrata, no sentido de instituir a política, ou seja, a busca da liberdade, onde antes havia fundamentalmente a rotina[21]. Segundo Guimarães:

---

[19] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 26.
[20] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 144.
[21] No primeiro recenseamento geral da população do Brasil, em 1872, no Rio de Janeiro, a população de afro-descendente somava cerca de 60 a 70% do total dos habitantes, divididos quase ao meio

> As pesquisas que tiveram como foco o Rio de Janeiro e São Paulo, apresentam os últimos anos do escravismo, principalmente a última década, como um período de acirramento das tensões entre senhores e cativos, promovendo uma verdadeira explosão: fugas em massa de escravos, destruição de propriedades agrícolas, ações civis movidas por mancípios reivindicando a liberdade e um crescimento exacerbado da criminalidade do escravo, principalmente contra seus senhores e feitores. Motivados e instigados pelos emancipacionistas e abolicionistas, o comportamento da escravaria teria contribuído para criar um *clima de terror,* redundando, finalmente, na proclamação da abolição da escravatura.[22]

Assim sendo, a seguir, apresentaremos alguns aspectos das vivências africanas e afro-brasileiras, fazendo o contraponto com as idéias da classe senhorial no período do pré-abolição, tentando construir um tecido no qual seja possível perceber o fluxo dos acontecimentos e a lógica da esperança, para, mais tarde, ligá-los com aquilo que foi vivido no período do pós-abolição.

4.1.1 - Pré-abolição

No período compreendido como pré-abolição, fins do século XIX, como pudemos perceber, já havia certa instabilidade na instituição da escravidão, bem como na estrutura social vigente, que se alicerçava sobre ela. Novas formas de viver e de existir estavam sendo consolidadas, questões que veremos já neste tópico – trabalho, família e fugas - enquanto outras já se insinuavam, como os projetos de liberdade que citaremos adiante.

Como já observado, uma boa parte dos africanos e dos afro-descendentes já se encontrava livre antes da abolição da escravidão, residindo nos engenhos e nas cidades. Por outro lado, os escravizados realizavam trabalhos extras nos domingos e nos dias santos e eram remunerados por eles. Também existia o trabalho alugado,

---

entre escravos e livres. A homogeneidade negra era apenas aparente, pois a maioria dos escravizados era de africanos que chegavam naquele momento ou seus descendentes diretos. Além disso, segundo Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro,* p. 295: "... as fronteiras entre escravos e cidadãos livres tornavam-se, com freqüência, muito tênues. Enquanto permaneceu vigente a escravidão no país, para qualquer brasileiro afro-descendente, o reconhecimento da condição livre ou escrava dependia basicamente das relações costumeiras socialmente reconhecidas. Um brasileiro negro poderia ser escravo, liberto ou livre, dependendo para isso de se reconhecer e de ser reconhecido como tal, o que estava estreitamente ligado ao uso de uma linguagem racial, na qual o silêncio progressivamente se tornou signo de igualdade".

[22] Elione Silva GUIMARÃES, *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação,* p. 67-68.

que consistia na venda da força de trabalho, o que deu a alguns escravizados a liberdade de circulação, que implicou, muitas vezes, no estabelecimento de uma rede de sociabilidades:

> Torna-se claro, então que escravos vivendo "sobre si"[23] contribuíram para a desconstrução de significados essenciais à continuidade da instituição da escravidão. (...) é uma tentativa de perceber como os negros articulavam, em suas ações cotidianas, os dois componentes centrais do viver "sobre si": a possibilidade de morar fora da casa dos senhores, e o desejo de certa autonomia nas atividades produtivas às quais se dedicavam. Desvendar esta articulação equivale a aprender um pouco do sentido que os próprios negros conferiam à liberdade.[24]

Além de todos os trabalhos independentes citados acima, cabe destacar o fato dos escravizados também poderem produzir a própria subsistência em pequenas parcelas de terra. Num primeiro momento, as atividades agrícolas independentes eram vantajosas para a classe senhorial, pois reduziam os gastos com a alimentação e mantinham os escravizados ligados às propriedades. Mas, por outro lado, o cultivo de roças conferiu aos escravizados espaços de independência pessoal na produção da própria subsistência e, portanto, daquilo que servia como alimento[25] e da comercialização do que era cultivado. O acesso às roças, com o tempo, transformou-se numa fonte de conflitos, na medida em que os escravizados criaram um senso de direitos sobre as parcelas de terras que cultivavam:

> Desde a segunda metade do século XIX, mobilidade espacial e trabalho familiar autônomo combinaram-se de forma a permitir, mesmo que eventualmente, acesso à propriedade, seja de uns poucos escravos, seja de um pedaço de terra, a amplas camadas da população. Constituíam-se, assim, como pilares básicos a definir as possibilidades de sobrevivência para a maior parte da população rural livre no contexto escravista, possibilidades

[23] Sidney CHALOUB nos ajuda a entender a idéia a respeito de ser uma pessoa livre, à qual estava atrelada um conteúdo ideológico. Ideologicamente, "o viver sobre si" significa se aproximar da liberdade, buscando destruir a imagem de uma sociedade de duas classes – livres e escravos – desmanchando conteúdos cruciais a continuidade da escravidão.
[24] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 235-236.
[25] Robert SLENES, *Na senzala, uma flor,* trabalha de maneira detalhada a questão do sal dentro da alimentação dos escravizados de tradição bantú. Comer muito sal era prejudicial para o contato com os antepassados, portanto ter controle sobre a própria alimentação representava muito mais do que apenas poder fazer a própria comida. Representava a possibilidade de resgate de aspecto da tradição, que ainda não possuía canais de manifestação.

> amplamente acessíveis aos descendentes de libertos, que se constituíram, desde finais do século XVIII, em parte expressiva da população.[26]

Toda gama de trabalho deu aos escravizados, principalmente, aqueles que possuíam roças, a possibilidade de ter acesso ao dinheiro e aos bens, que não existiam nos engenhos, bem como de estabelecer relações com escravizados e libertos de outros engenhos e criar redes de sociabilidade e de comércio com pessoas da cidade, fruto da circulação maior que passou a existir, não só de produtos comerciais, como de produtos simbólicos. Tais relações foram acionadas nos momentos de fuga e de questionamento da legitimidade da escravidão. Assim, as novas formas de trabalho no final do século XIX: "... serviram para moldar expectativas de liberdade de determinados setores da população escrava. (...) os ex-escravos que tinham acesso àqueles recursos buscaram assegurar o que haviam acumulado ao longo da vida cativa"[27].

O acúmulo de bens nos remete a outro tópico, que é a formação de famílias. Fraga Filho observou, nos inventários, duas ou três gerações de famílias residindo e trabalhando juntas. Nas propriedades, os escravizados constituíram famílias e mantiveram relações estáveis de uma geração para outra. Para o autor: "... a maioria crioula e a existência de laços familiares extensos tiveram implicações importantes na definição de estratégias escolhidas no pós-abolição"[28].

A formação de famílias não ocorreu sem uma série de regras, que não só levava em conta a tradição africana, as vivências do presente, bem como as expectativas do futuro. Segundo Rios e Mattos[29], as rivalidades entre os grupos de tradições africanas diferentes eram, muitas vezes, reproduzidas no cotidiano das grandes fazendas brasileiras, o que tinha como conseqüência o impedimento de casamentos e de ligações por laços de compadrio. Essas rivalidades estiveram presentes até o século XIX, pois ainda chegavam africanos em função do tráfico, mesmo que ilegal a partir de 1850. Como os momentos de tensão eram freqüentes, os escravizados buscaram criar regras que minimizassem o conflito.

---

[26] Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro,* p. 38.
[27] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 44.
[28] *Ibid.,* p. 35.
[29] Cf. Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro.*

A formação de redes de parentesco e a tentativa de regulamentar o mercado matrimonial foram mecanismos utilizados para fomentar a pacificação das senzalas[30]. Como os escravizados possuíam certa possibilidade de negociação, a boa gestão de uma fazenda tinha que conjugar considerações comunitárias e políticas, o que pressupunha o atendimento de determinadas demandas dos mesmos, como, por exemplo, não se separar aqueles que estavam habituados a viver juntos. Nas relações de compadrio, como já visto em nota no terceiro capítulo, buscavam-se primordialmente escravizados, em sua maioria do mesmo senhor, vivendo no mesmo local, dando preferência a escravizados antigos da fazenda onde viviam ou que pertencessem a famílias antigas. Conforme nos esclarece Engemann:

> Neste contexto, nascer não diria respeito à mãe e ao filho ou ao pai, se conhecido fosse. Mas a cada nascimento a coletividade enquanto tal se reproduzia e afastava-se da aniquilação; cada novo membro era alguém que deveria ser absorvido, educado e socializado também pelo organismo coletivo no qual o destino o lançou. Isso significa que deveria aprender os códigos de conduta, postura e comunicação. Deveria partilhar, no máximo possível as crenças e costumes, as tradições e memórias. De tal forma isso devia acontecer, que ao final ele contribuiria para dar sentido ao todo e a cada um, assim como cada um dos que o cercavam, e dele recebiam sentido para si, também dariam sentido a ele e aos seus atos. (...)
>
> Do mesmo modo se dava com o batismo e o parentesco forjado com o compadrio. Apadrinhar em um plantel pequeno era sem dúvida a consecução de um laço de solidariedade de grande valia na senzala. Mas tratando-se de um número maior de envolvidos pelas redes de solidariedade, a consecução de padrinhos podia adquirir proporções bem maiores. Derivavam daí a nomeação dos escravos e os significados ou memórias advindos deste ou daquele padrão de fazê-lo.[31]

A formação de grandes famílias e o trânsito para a alforria por algumas pessoas criaram situações nas quais se encontravam pessoas de diferentes condições jurídicas, livres e escravizadas, dentro das mesmas famílias. Tal fato implicou na criação de espaços comuns de sociabilidade entre livres, forros e escravizados. Esses espaços e as relações estabelecidas dentro deles nos leva ao nosso terceiro ponto: as fugas.

---

[30] Cf. Manolo FLORENTINO; José Roberto GÓES, *A paz nas senzalas.*
[31] Carlos ENGEMANN, *De laços e de nós,* p. 140-141.

Por volta de 1880, as fugas representavam amplas possibilidades de rompimento definitivo com os laços escravistas[32]. Ao fugirem para as cidades, os escravizados acionaram os laços de parentesco e de amizade que possuíam com livres e libertos residentes nos centros urbanos. Ao buscarem refúgio em outras propriedades tentavam obter a proteção de outros senhores de engenho. As fugas constantes tiveram como conseqüência a escassez de trabalhadores, o que acirrou a disputa por mão-de-obra entre os donos de engenhos, fazendo com que os escravizados utilizassem esta situação a seu favor. As fugas passaram, então, a representar formas de pressão e de negociação, nas quais os escravizados pediam a reconsideração das formas de tratamento ou, muitas vezes, iam à polícia queixar-se de fraudes:

> Sabe-se que as iniciativas escravas estavam centradas em aspectos concretos da relação escravista, na questão dos castigos, na formação e na preservação de laços familiares e afetivos, na preservação dos dias de domingo para o descanso ou trabalho nas roças de subsistência, na defesa de valores e atitudes, na preservação de espaço e tempo para cultuar santos e deuses e, principalmente, na alforria. É certa que essas questões atravessaram a escravidão em toda a América; contudo, num momento em que o escravismo vinha perdendo legitimidade, elas adquirem significados políticos próprios. Em torno daquelas questões ocorreram mudanças significativas nas atitudes e comportamentos dos escravos frente aos senhores, redefinindo formas de negociar e pressionar.[33]

Os africanos e os afro-descendentes cada vez mais vinham assumindo atitudes mais firmes no sentido de obter a liberdade nesse período, o que exacerbou as tensões e os conflitos sociais. O que vemos é que, por parte deles, antes da abolição da escravidão, algumas ações concretas executadas por sujeitos históricos já estavam sendo construídas, o que afetava as ações da classe senhorial[34]. Uma

---

[32] O processo de correlação de forças entre senhores e escravizados em curso desde a década de 1850 é intensificado a partir de 1865, somado ao quadro da crise institucional aberto com a Guerra do Paraguai, produziu um ambiente necessário para a aprovação da Lei de 1871.

[33] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 87-88.

[34] Elione Silva GUIMARÃES, em *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação,* p. 107, faz uma comparação bastante interessante entre o discurso produzido pelas elites em São Paulo e em Minas Gerais, fruto de uma reação às ações executadas por africanos e por afro-descendentes: "Quanto aos discursos produzidos pela elite, temos de um lado São Paulo, com o discurso do "descontrole e pânico" e Minas Gerais, com o discurso da "perfeita tranqüilidade" e da "boa índole do povo mineiro". Diante desta divergência, resta-nos a questão: por que vivendo situações similares, as elites paulista e mineira produziram discursos diferenciados e mesmo

destas repercussões, nas décadas finais da escravidão, foi o conflito entre o direito de propriedade, reivindicado pela classe senhorial, e o princípio de liberdade, almejado pelos escravizados, o que já insinuava, mesmo para a classe senhorial, a dificuldade de continuidade da escravidão. Estratégias e apostas políticas foram elaboradas para momentos e para situações específicas. Segundo Guimarães falando a respeito de Minas Gerais:

> ... nos anos finais do escravismo, a situação era tensa. Escravos fugiam, matavam e morriam em busca de suas liberdades; os abolicionistas perturbavam a paz e a tranqüilidade dos fazendeiros e estes, arraigados ao escravismo, aceitavam como incontestável a eminência do seu fim, mas relutaram até o último momento, esperançosos por uma solução jurídica e gradual, para então, ao final, optarem prioritariamente pelo trabalhador nacional, que lhes pareceu mais dócil e de fácil trato.[35]

Assim, para Chaloub[36], a partir de um determinado momento, as classes proprietárias ficaram, de certa maneira, a reboque dos acontecimentos, no que se refere ao fim da escravidão, apesar de insistirem na sua auto-imagem de sujeitos históricos onipotentes e arrogantes. Elas buscavam convencer os escravizados que o caminho para a alforria passava pela obediência e pela fidelidade em relação aos senhores. A concentração do poder de alforriar, exclusivamente nas mãos dos senhores, fazia parte de uma ampla estratégia de produção de dependentes e de transformação de ex-escravos em negros libertos, ainda fiéis e submissos a seus antigos proprietários. Apesar destas tentativas, a alforria, enquanto uma política de domínio e uma estratégia de produção de dependentes já vinha falindo havia pelo menos duas décadas[37].

---

antagônicos? Tanto nas regiões cafeeiras paulistas como na mineira (a Zona da Mata), havia carência de mão-de-obra para suprir as necessidades de produção. Ambas se viram na eminência da utilização de mão de obra exógena – São Paulo optou pelo imigrante europeu, Minas (Zona da Mata), preferencialmente pelo migrante do sertão. É possível que Minas, possuindo reserva de mão-de-obra (conforme analisado anteriormente), arraigada ao escravismo, e, na eminência do seu fim, apostando no aproveitamento da mão-de-obra nacional, tenha produzido um discurso na contramão do paulista: o da boa índole e da passividade.

[35] Elione Silva GUIMARÃES, *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação,* p. 107.

[36] Cf. Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade.*

[37] Um destes negócios era a compra e a venda de escravos, objeto de estudo de *Ibid.* Sabe-se que a participação dos escravizados nos negócios de compra e de venda, mesmo que incertas e delimitadas pelas relações de classe numa sociedade profundamente desigual, tinha regras e lógicas consagradas pelo costume. Havia a noção costumeira de que um ato de compra e venda era passível

Ainda, segundo o autor, o domínio dos senhores ruía a olhos vistos, pois, muitas vezes, os escravizados precisavam ser convencidos da legitimidade do seu cativeiro e questionavam castigos excessivos ou aplicados por motivos injustos. Cada vez mais eles tomavam consciência do respeito aos seus direitos e fundamentavam ações firmes no sentido de impor certos limites aos negócios da escravidão:

> ... agiam segundo premissas próprias, elaboradas na experiência de muitos anos de cativeiro, nos embates e negociações cotidianas com os senhores e seus agentes. Eles aprenderam a fazer valer certos direitos que, mesmo se compreendidos de maneira flexível, eram conquistas suas que precisavam ser respeitadas para que seu cativeiro tivesse continuidade: suas relações afetivas tinham de ser consideradas de alguma forma; os castigos precisavam ser moderados e aplicados por motivo justo; havia formas mais ou menos estabelecidas de os negros manifestarem sãs preferências no momento decisivo da venda. [38]

No final do século XIX, segundo Fraga Filho[39], os escravizados perceberam que estavam ocorrendo mudanças institucionais importantes e, através delas, era possível melhorarem suas condições de existência dentro da escravidão, como, por exemplo, alcançar a alforria. Foi um momento de grandes expectativas de liberdade. Além da denúncia de maus tratos, os escravizados também recorriam à polícia para afirmar o desejo de não mais servirem aos seus senhores, pois notaram as

---

de reversão, sendo que várias negociações incluíam um período de testes, no qual o comprador examinava os serviços do cativo, ao mesmo tempo em que se abria a possibilidade do escravizado interferir de alguma forma no rumo das transações.

[38] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 59.

[39] A lei de 28 de setembro de 1871, conhecida como a Lei do Ventre Livre, foi a de maior impacto nas relações escravistas. Além de libertar os filhos dos escravizados, instituiu o fundo de emancipação que libertava escravizados com recursos provenientes de impostos sobre propriedade escrava, loterias, multas para quem desrespeitasse a lei e dotações dos orçamentos públicos. Criava a matrícula obrigatória dos cativos, medida que visava ao maior controle fiscal sobre os proprietários. O escravizado que não fosse matriculado poderia ser considerado livre pelas autoridades. Essa lei abriu perspectivas importantes para os escravos alcançarem a alforria no âmbito da legalidade. Ampliaram-se as possibilidades de alianças de escravos com setores diversos da sociedade que poderiam ser mobilizados em favor das ações de liberdade. Segundo Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 51: "No final da década de 1870, os escravos perceberam que muitas autoridades judiciais se estavam posicionando claramente em favor de suas demandas, impedindo a venda para outras províncias dos que tinham pecúlio, concedendo alforrias aos que não eram resgatados nas cadeias públicas, decidindo o valor das alforrias por valores mais baixos que o pretendido pelos senhores. A partir da década de 1870, intensificaram-se as fugas de escravos dos engenhos para Salvador, com o objetivo de acionar as autoridades judiciais nas contendas com os senhores. Assim o faziam na certeza de que as autoridades judiciárias de seus distritos não eram suficientemente independentes para acolher seus pleitos".

mudanças institucionais e de postura de algumas autoridades. Além disso, o movimento abolicionista tornava-se cada vez mais forte, o que fez com que os abolicionistas prestassem assistência jurídica, negociassem com os senhores as condições da liberdade, oferecessem proteção aos cativos, examinassem livros de matrículas, redigissem petições ou se apresentassem como advogados em ações movidas contra senhores e promovessem eventos e conferências para divulgar o abolicionismo, como forma de arrecadar dinheiro para a alforria dos escravizados.

Com isto, segundo Chaloub, podemos afirmar que as últimas décadas de escravidão foram anos de esperanças e de conquistas para os africanos e os afro-descendentes. Eles tiraram proveito das possibilidades de ganhos econômicos no meio urbano e tiveram a experiência de conseguir comprar sua liberdade através do trabalho e da ajuda de familiares e de amigos. Além disso, houve o surgimento do movimento abolicionista e o paternalismo do imperador, que se somaram às mudanças institucionais importantes nas últimas duas décadas de escravidão:

> O tradicional método de luta contra o cativeiro, consagrado pelo costume, de conseguir a alforria através da indenização do senhor se transformara em lei escrita – isto é, num direito dos escravos que não mais dependia da aquiescência dos senhores. (...) Ao contrário, havia indícios claros de que algumas de suas principais aspirações – a liberdade por indenização, o repúdio a castigos injustos ou desmedidos, a resistência a vendas para locais aonde não desejassem ir – podiam eventualmente ser levadas em consideração pelas autoridades policiais e judiciárias.[40]

Portanto, é possível afirmar que no momento chamado de pré-abolição a escravidão já sofria adaptações importantes nas cidades, como a maior autonomia dos cativos no trabalho, a possibilidade deles morarem fora da casa dos senhores e a dificuldade da classe senhorial em seguir os passos dos africanos e dos afro-descendentes num ambiente diversificado e com uma população numerosa. Tais mudanças acabavam inviabilizando a política de domínio tradicional da escravidão. É neste ambiente tenso e conflituoso, incerto e esfacelado que em treze de maio de 1888 é decretada a Abolição da Escravidão. Apesar de muitos deles já se

[40] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 180-181.

encontrarem livres antes desta data, ela não deixou de se fazer importante, o que, para nós, implica em fazer algumas reflexões a respeito deste momento.

4.1.2 – A questão da alforria

Antes de falarmos a respeito do dia treze de maio de 1888, achamos conveniente discutirmos a alforria, uma vez que ela fundamentalmente implicou na mudança identitária de muitos africanos e afro-descendentes, uma vez que a partir dela, eles deixavam de ser escravizados para se tornarem libertos, o que ocasionou um novo status social. Sabemos que a abolição difere da alforria, uma vez que a abolição delimita um período da história, consagrando-se como um marco, enquanto que a alforria foi um ato que aconteceu ainda no período da escravidão. Outra diferença marcante é o fato da abolição ter sido um ato coletivo em contraposição à alforria, que, na maior parte das vezes, era um ato individual, salvo quando havia empenho do grupo familiar, no sentido de compra da alforria, mas possuindo um sentido comunitário. Contudo, há sentidos que perpassam tanto a abolição quanto à alforria, que gostaríamos de nos deter:

> ... a gestação de relações comunitárias entre os escravos, no Brasil, significou mais uma aproximação com uma determinada visão de liberdade que lhes era próxima e que podia, pelo menos em teoria, ser atingida através da alforria, do que a formação de uma identidade étnica a partir da experiência do cativeiro. A família e a comunidade escrava não se afirmaram como matrizes de uma identidade negra alternativa ao cativeiro, mas em paralelo com a liberdade.[41]

Chaloub aponta um primeiro fato: com a alforria ou com a abolição o senhor perde o domínio e o poder que tinha sobre o escravizado, ou seja, há a falência da política de domínio. Ao escravizado é restituído o seu estado natural de ser livre, estado no qual os seres humanos nascem. O autor quer dizer com isto que assim como o escravizado não adquiriu a escravidão, ele também não obteve a liberdade, pois ele sempre a conservou de forma latente. O cativeiro significou apenas que ele foi vítima de um fato histórico: “Ao invés de ser uma organização normal da ordem

[41] Hebe Maria MATTOS, *Das cores do silêncio,* p. 127.

social, a escravidão é uma invenção histórica contrária ao “direito natural”, uma violação do “estado natural de homem” inerente ao escravo”[42].

Ainda no entender dele, a escravidão foi uma forma de organização das relações de trabalho assentada nas bases de subordinação e de dependência dos escravizados para com os senhores. Como contrapartida dessa dependência, os senhores deviam proteção e orientação a seus escravizados, mesmo que esta relação estivesse pautada na violência. A alforria não significava um rompimento brusco da política de domínio imaginário, pois o africano e o afro-descendente, muitas vezes, despreparados para as obrigações de uma pessoa livre, passavam de escravizados a sujeitos livres dependentes. A representação senhorial dominante sobre a alforria era a de que o escravizado, sendo dependente moral e materialmente do senhor, não podia ver esta relação bruscamente rompida, quando alcançava a liberdade. Assim, havia em torno da alforria uma forte expectativa, por parte dessa classe, da continuidade das relações pessoais anteriores, da renovação do papel do africano e do afro-descendente como dependentes e do senhor como patrono e protetor, uma vez que:

> ... a ideologia da alforria “seduzia” de certa forma os escravos, tornando-se uma das sutilezas da dominação escravista. É preciso admitir que existiam essas e outras sutilezas na política de domínio de trabalhadores escravos, pois sem a introjeção pelo menos parcial de certos símbolos de poder seria impossível imaginar que uma determinada forma de organização das relações de trabalho pudesse se reproduzir por tantos séculos. A “pessoalização” e privatização do controle social eram marcas da escravidão que tinham na concentração do poder de alforriar exclusivamente nas mãos dos senhores um de seus símbolos máximos. Tanto senhores quanto escravos conheciam perfeitamente esse aspecto crucial do imaginário social na escravidão. [43]

Assim, sabemos que com a abolição, a instituição da escravidão havia se encerrado, porém as relações que permeavam os agentes históricos ainda se perpetuaram por um bom período, já que falamos de processos e não, simplesmente, de fatos. O que queremos dizer é que a lei, simplesmente, não acabou abruptamente com relações de dependência, de subordinação e de proteção, havendo, muitas vezes, a continuidade de uma forma de compromisso no

[42] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 130.
[43] *Ibid.,* p. 150.

âmbito pessoal, uma vez que há significados culturais a respeito dos significados da liberdade naquela sociedade:

> Uma sociedade construída sobre a escravidão necessariamente conferia significados específicos à noção de liberdade que orientava as ações daqueles indivíduos desenraizados e despossuídos, que constantemente produzia, inclusive por concessão ou compra de alforria.[44]

Em contrapartida a tudo isto, temos que ter claro que a liberdade era uma causa dos africanos e dos afro-descendentes, uma luta que tinha significados especialmente populares, no sentido de que eram elaborações culturais próprias, forjadas na experiência do cativeiro. Essa luta não permanece embotada, marginal e enfumaçada, mas se apresentava vigorosa e saudável. Aquilo que ainda não esteve ciente foi tornado consciente quanto ao seu ato, de que é uma emergência, e ciente quanto ao conteúdo, daquilo que está emergindo. Tinham a seu favor algo que ainda seria do tipo que podia ser esperado, isto é, que não girava nem se perdia em torno de uma possibilidade vazia, mas antecipava psiquicamente uma realidade possível. Obter a alforria tornou-se utópico, pois ela era uma forma dos escravizados forçarem o esfacelamento do sistema, ao mesmo tempo em que obtê-la implicou em uma mudança de posição social, além de restituir ao africano e afro-descendente o seu direito de ser livre, portanto cheio de esperança. Apesar de muitos serem livres antes da abolição da escravidão, tal fato não passou desapercebido.

4.1.3 - Durante a abolição

A notícia da abolição definitiva do cativeiro no Brasil foi bastante festejada nas senzalas dos engenhos e nas cidades. Os libertos sabiam que estavam vivendo um momento especial e as festas da abolição foram as primeiras manifestações públicas que apontavam para o desejo que tinham de participarem politicamente dos acontecimentos na condição de cidadãos livres. Os festejos transformaram-se em grandes manifestações populares, o que mostrava a amplitude social do movimento

[44] Hebe Maria MATTOS, *Das cores do silêncio,* p. 33.

antiescravista. O dia treze de maio[45] representou o começo de um novo momento histórico, pois estava em disputa possibilidades e limites da condição de liberdade:

> As aspirações e projetos de liberdade engendrados durante e depois da escravidão foram parte do processo de mudanças de padrões de comportamento e conduta oriundos do escravismo. (...) Ao afirmarem sua nova condição, os libertos defrontaram-se com os limites materiais e simbólicos oriundos da velha ordem escravista. Mesmo sem modificar a ordem hierárquica vigente, a abolição havia abalado as bases das relações cotidianas nos engenhos e alhures. [46]

Os meses que precederam o dia treze de maio e lhe seguiram foram de desorganização do trabalho nas fazendas das antigas regiões cafeeiras, com intensa movimentação dos antigos trabalhadores escravizados e com acirrada concorrência entre os fazendeiros pela mão-de-obra liberta. Vários ex-senhores tentaram explorar os laços comunitários dos grupos de escravizados mais antigos, para convencê-los a permanecer nas fazendas. Os ex-senhores utilizavam estratégias para contar com uma colônia de trabalhadores livres em suas terras, numa conjuntura de completa desorganização das formas tradicionais de controle da força de trabalho, na qual as expectativas e as concepções de liberdade dos libertos desempenharam papel fundamental.

Era difícil para a classe senhorial pensar na possibilidade dos escravizados terem vontade própria e agirem conforme o próprio desejo. A abolição representou mais do que a perda dos escravizados, ela havia destruído um estilo de vida fundado em padrões e etiquetas de mando e de obediência, o que recolocou os grupos sociais no que diz respeito às identidades. Para a classe senhorial, a abolição passou a ser lida como uma ruptura, o que foi utilizado como argumento para mostrar que a classe senhorial havia sido abandonada e injustiçada pela

---

[45] Segundo Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, em *Memórias do cativeiro,* após a chegada maciça de escravos de origem *bantú* nas décadas de 1830 e 1840, a região conheceu uma relativa estagnação, predominando, ao final do período escravista, comunidades escravas antigas e estabilizadas. Ambas as regiões no Vale do Paraíba fluminense conheceram um grande afluxo de africanos de língua *bantú*, na fase ilegal do tráfico de escravos no Brasil (1831-1850), que coincide com a primeira fase da expansão cafeeira no Estado. Práticas culturais de origem *bantú*, especialmente o *jongo* e o *caxambu* são revalorizadas. Num contexto de legitimação dos direitos de posse da terra, reforçam-se os elementos que delimitavam as fronteiras dos grupos em relação à sociedade envolvente.

[46] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 128.

decisão do governo imperial, esquecendo, muitas vezes, do papel desempenhado pelos africanos e pelos afro-descendentes no processo de abolição:

> Os projetos de liberdade e os esforços que fizeram para se distanciar do passado estavam fundamentados em experiências de lutas travadas contra a própria escravidão. Esse era um aspecto importante dos embates que se seguiram à abolição que o discurso senhorial tentou silenciar.[47]

Já para os africanos e para os afro-descendentes se afirmarem como livres, eles procuraram distanciar-se do passado da escravidão, rechaçando papéis inerentes à antiga condição. A idéia de liberdade fundia-se com a idéia de igualdade, o que era complicado em se tratando de uma sociedade fundamentada em desigualdades sociais e étnicas. A condição básica da autoridade senhorial, que consistia em mandar e ser acatado, perdeu força. Ao se dizerem forros, os libertos pretendiam dizer que já não se sentiam obrigados às rotinas cotidianas de trabalho.

Se por um lado, continuar no canavial e recusar o trabalho nos termos das velhas relações escravistas, era repelir a continuação do cativeiro, por outro lado, as dificuldades de subsistência dos libertos diminuíram o seu poder de barganha no processo de negociação com os donos de engenho. O trabalho assalariado, muitas vezes, não era suficiente para fixar ou atrair o trabalhador oriundo da escravidão. Aos libertos interessava ter acesso à terra, o que era visto como uma possibilidade de situação estável. Muitos libertos retomaram a antiga atividade sob pressão das dificuldades de sobrevivência, mas retornando ao engenho, buscavam colocar as relações de trabalho em outros termos.

As iniciativas dos libertos se chocavam com as pretensões senhoriais de torná-los trabalhadores dependentes. Eles procuravam agir como cidadãos livres e portadores do direito de serem protegidos pelas autoridades. Porém, não necessariamente, as autoridades pensavam desta maneira, já que alguns protestos eram abafados, ainda, segundo os referenciais hierárquicos vigentes. O conflito surgia, pois, para os senhores de engenho, era preciso dar continuidade à grande lavoura açucareira e fomentar as fazendas de café, enquanto que para os libertos era vital fortalecer e ampliar a pequena plantação, que lhes abriria possibilidades de

[47] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 140.

sobreviver com mais independência. Era imperativo redefinir o lugar dos libertos na divisão social de trabalho, porém os senhores queriam mantê-los como força de trabalho disponível à grande lavoura, muitas vezes, empenhando-se em dificultar o acesso dos libertos às atividades que garantissem alguma independência em relação à lavoura de cana.

Para muitos libertos, a migração significou distanciar-se do passado de escravidão. A mobilidade era um componente do que os libertos definiam como liberdade, relacionando-a ao desejo de reunir familiares, que haviam sido separados pela escravidão. A decisão de abandonar os engenhos tinha motivações diversas que incluíam a expectativa de melhoria das condições de sobrevivência e a reparação de laços afetivos quebrados pela vida escrava:

> Além disso, é preciso pensar as migrações no contexto da diversidade de experiências dos libertos no pós-abolição. A decisão de migrar para outras localidades poderia estar relacionada à esperança de alargar possibilidades de sobrevivência fora dos antigos engenhos, ou de distanciar-se da autoridade dos antigos senhores.[48]

É dentro desta situação de interesses diversos e contraditórios, cheia de conflitos, e de uma vivência que repercutiu em cada um daqueles que passaram pela escravidão e agora se encontravam na condição de livres, que os diversos projetos de liberdade foram forjados. Apresentaremos agora estes projetos de liberdade, tendo em vista os aspectos da tradição *bantú* presentes em cada um deles, no sentido do seu reavivamento.

4.2 – Projetos de liberdade

Vimos que nos tempos seguintes à abolição da escravidão, conflitos entre libertos e senhores se acirravam, uma vez que tinham interesses, praticamente, antagônicos: os primeiros queiram reconstruir a própria vida em novas bases sociais e políticas, enquanto que os segundos esforçavam-se para manter as coisas da mesma maneira. É dentro deste contexto que os libertos construíram os projetos de

[48] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 319.

liberdade, que traziam como marca fundante a possibilidade de escolha e de tomar decisões sobre a própria vida, o que e onde fazer, onde e com quem morar:

> Assim, no curso dos anos que se seguiram à abolição, os libertos buscaram ampliar as atividades independentes da grande lavoura de cana, cultivar gêneros de subsistência nas roças e vender o excedente nas feiras locais, diminuir o ritmo de trabalho, negociar melhor remuneração, enfim, forjar condições de vida que os distanciassem do passado de escravidão. [49]

Nas ações que empenhavam para se distanciar do cativeiro, existia a idéia de comunidade ou de formação de grupo. Como observado no terceiro capítulo, nas áreas urbanas já havia a formação de comunidades de escravizados que estavam para além da família, mesmo a família extensa. A comunidade, no nosso entender, foi fundamental para a constituição daquilo que chamamos de projetos de liberdade, uma vez que ela, supomos, ancorava e dava sustentação a esses projetos. A comunidade, neste sentido, é entendida como um conjunto de indivíduos que partilha símbolos, ritos, mitos e parentescos dentro de um mesmo espaço socialmente ordenado. A comunidade, assim, tornava-se importante, pois propiciava a circulação de bens simbólicos e financeiros, que aliviavam a tensão existente no cativeiro, tornando esta vida suportável:

> Tal circulação provavelmente gerava alguma acumulação, em especial do bem mais precioso em uma situação de penúria: a esperança. Para o senhor, a esperança era de que não haveria fugas ou rebeliões, para os escravos a esperança era de poder viver da melhor maneira possível e, quiçá um dia, acumular meios suficientes para chegar a sair de sua condição jurídica, ascendendo socialmente para além da escravidão.[50]

O que vemos na fala do autor é que a comunidade era portadora da esperança e, portanto, da possibilidade antecipatória e do sonho de um mundo diferente daquele que se estava vivendo até então. Criavam-se usos coletivos, que se colocavam nas brechas do sistema como forma de melhorar a existência dos escravizados. Fazia-se um uso diferenciado daquilo que era proposto pelo sistema

[49] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 238-239.
[50] Carlos ENGEMANN, *De laços e de nós,* p. 27.

dominante, a partir dos elementos econômicos, sociais, políticos e culturais disponíveis. Houve uma bricolagem dos fragmentos para atender as mais diversas finalidades, além da característica da junção das necessidades orgânicas e materiais, com um jeito próprio de filtrar e se apropriar de informações, fatos e experiências. O que é importante se notar é que mesmo as estratégias que eram aparentemente individuais continham um sentido coletivo:

> Tanto a sobrevivência quanto a busca de outros patamares sociais não se reduziam a um projeto individual, ainda que fossem executadas a partir de uma ação individual. São mães que obtêm a alforria para filhos, ou obtendo a sua passam a trabalhar pela dos filhos. Maridos e esposas, famílias inteiras, várias combinações de esforço pertinaz do qual nem sempre se usufrui como indivíduo, mas por certo se desfruta como grupo. [51]

O que estamos querendo dizer com isto é que por maior que fosse a violência sofrida durante a escravidão e por mais que houvesse a divisão de parentes consangüíneos, os grupos de escravizados não eram aglomerados de indivíduos, mas pessoas que produziam e reproduziam coletivamente comportamentos que os ajudavam a lidar com os fatos sociais dentro de determinado contextos histórico, o que colaborava para a construção comunitária. Formavam-se alianças interpessoais e pequenos grupos dentro de um espaço social de convívio. Tal fato implicava em uma interação entre identidades de pertença diferenciadas, seja em relação às tradições, seja em relação ao local de nascimento. Acontece que tal interação implicou também em um compartilhamento de tradições, produzindo um conjunto de crenças e de práticas rituais, bem como a reativação de aspectos das mesmas que, até então, encontravam-se inconscientes.

Engemann ainda afirma que: “A vida comunal se construía, isto é, produzia-se e reproduzia-se, à medida que certos saberes e fazeres eram compartilhados, aceitos e respeitados pelo conjunto de seus habitantes”[52]. Assim, quando pensamos nos projetos de liberdade, temos que entendê-los dentro de um conjunto de idéias que já eram comuns às comunidades escravizadas. Aquilo que foi proposto como projeto, não era algo individual, mas algo que foi gestado durante a escravidão e

[51] Carlos ENGEMANN, *De laços e de nós,* p. 55.
[52] *Ibid.,* p. 105.

compartilhado por várias pessoas, sendo o parentesco o primeiro organizador da vida social cativa:

> Uma das diversas abordagens possíveis para a vida comunitária e sua função no cativeiro é de que, por meio da construção de um *ethos* comunal, constroem-se igualmente os significados fundamentais da articulação e da apreensão do mundo, intra e *extra-plantation.* Vale dizer que, como instrumentos que transcendem as dimensões pessoais, os signos e a sua imediata associação a significados são, por si só, uma atividade coletiva, comunal. No caso específico da vida cativa, a comunhão de símbolos (verbais ou não) e de sentidos seriam uma parte fundamental no suporte à vida, permitindo apreender as experiências vividas, quer no âmbito imediato da escravidão, quer além dela. A apreensão do vivido seria o primeiro passo para expandir o alcance da sua capacidade de administração do mesmo.
>
> Com isso, postulamos que não só os escravos eram capazes de compreender o mundo colonial que os cercava e articular-se com ele, tirando o máximo de proveito de suas esquálidas possibilidades, mas o faziam melhor quando vivendo em um grupo articulado como uma comunidade. Desse modo, a possibilidade de estabelecer uma comunicação singular e criar significados próprios era uma das vantagens da vida comunal cativa. Não apenas a geração de significados de usos cotidianos, mas, e principalmente, o poder de gerar sentidos para a sua própria existência.[53]

Portanto, as vivências do cativeiro serviram para os libertos definirem o que era justo e aceitável na nova condição que se encontravam. O desejo de se reunir à família e à comunidade era pulsante, até por que: “As feridas dos açoites provavelmente cicatrizavam com o tempo; as separações afetivas, ou a constante ameaça de separação, eram as chagas eternamente abertas no cativeiro”[54]. Também, como vimos, havia o desejo de adquirir o próprio território, onde pudessem cultivar a própria roça. Eles queriam mais tempo livre, pois o mesmo representava um espaço social a ser preservado e expandido, que dava margem à recuperação de algumas tradições, como, por exemplo, a religiosidade. Eram ações que visavam distanciá-los do passado da escravidão. A seguir falaremos sobre alguns dos projetos de liberdade forjados no período do pós-abolição, alicerçados nas vivências do cativeiro, buscando relacioná-los com aspectos da tradição *bantú.*

[53] Carlos ENGEMANN, *De laços e de nós,* p. 139-140.
[54] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 244.

4.2.1 – Território: a questão da localidade

Dentro do projeto de liberdade de muitos africanos e afro-descendentes, a manutenção do direito costumeiro às roças de subsistência era um ponto fundamental. A defesa de tal direito era parte da luta para se ampliar as possibilidades de sobrevivência alternativas às grandes lavouras, fora dos limites dos antigos engenhos. A delimitação do próprio território, mesmo que dentro ou próximo dos grandes engenhos ou o distanciamento dos mesmos, era uma forma de limitar a ingerência da classe senhorial em suas vidas. Tal ingerência, precisamos lembrar, esteve presente na relação de ambos durantes os três séculos de escravidão no Brasil, portanto era necessário aos africanos e aos afro-descendentes marcarem fortemente sua posição. Faziam isto:

> Ao recusarem a velha disciplina de trabalho, ao afirmarem a liberdade de circular à procura de melhor remuneração e de melhores condições de moradia e, principalmente, rechaçar os castigos físicos, os ex-escravos buscaram alargar as alternativas de sobrevivência.[55]

Os libertos tiveram que se esforçar bastante para se afirmarem como pessoas livres e principalmente lutar contra a presunção de que ainda poderiam ser tratados segundo os padrões escravistas. Ter a própria roça era vislumbrar a possibilidade de se distanciar do passado escravista; viabilizar um espaço próprio, que garantisse mobilidade social e financeira, com vistas à inserção social; bem como operacionalizar uma estratégia de recuperação de dados da tradição que permaneceram contidos durante a época de escravidão.

Podemos levantar a hipótese de que ao lutaram pelo direito à terra, o movimento dos libertos ia, fundamentalmente, em dois sentidos: um deles de se inserir cada vez mais na sociedade ampla, que começava a se formar e, o outro, de formar uma comunidade fechada sobre si mesma, na qual se buscava alavancar outra organização social, com valores diferentes daqueles pregados pela sociedade. Tais grupos podem ser entendidos como subgrupos dentro de uma sociedade, nos quais seus membros vêem o mundo através de lentes simbólicas, de alguma forma, diferentes da grande maioria e também se comportam de maneira diferente.

[55] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 256.

No primeiro caso, o cultivo das roças emergiu como uma das dimensões perenes dos significados da liberdade. Depois de abolida a escravidão, o acesso contínuo às roças foi requisito fundamental da condição de liberdade. O cultivo das roças representava a viabilização de espaços de autonomia em relação aos antigos senhores: "... os libertos tentavam também legitimar posições conquistadas nos dias que antecederam a abolição, quando abandonaram a lavoura de cana, expandiram as áreas de cultivo e buscaram acesso livre aos mercados locais"[56]. Além da ampliação de direitos costumeiros às roças, os libertos buscaram viabilizar a sobrevivência em liberdade por meio do livre acesso aos mercados locais, colocando o preço que quisessem no que era cultivado nas roças, garantindo, assim, certa autonomia.

No segundo caso, os últimos anos da escravidão mostraram o esforço de libertos para a formação de comunidades em terras de pouco valor comercial, nas quais a produção escravista já não era viável. As comunidades nascidas no período do pós-abolição surgiram de projetos específicos, que contrapunham uma determinada visão de liberdade à experiência do cativeiro. O ritmo, o tempo e a divisão de trabalho eram ditados pelos próprios membros, bem como a formação da hierarquia interna. Possuíam um grau de autonomia em relação à produção e à distribuição de recursos. O pertencimento à comunidade e às regras de comportamento era definido internamente:

> Porém o traço mais característico desse tipo de experiência camponesa de afro-brasileiros é o papel que o parentesco assume hoje na organização e no cotidiano das comunidades. Na maioria dos casos, é a concepção de parentesco, bastante particular de cada comunidade, que define o pertencimento e os direitos.[57]

Nestas terras conquistadas, preservaram a convivência com os parentes, mas o parentesco, neste caso, foi mais do que um vínculo afetivo, pois através dele eram ditados o cotidiano e a organização das comunidades. Houve a construção de relações entre pessoas ligadas por múltiplos e complexos laços, que foram mantidos através das gerações:

---

[56] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 171.
[57] Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro,* p. 221.

> Informando as atitudes dos libertos, nesse novo contexto, um projeto camponês de autonomia, vida e trabalho em família e de controle do seu tempo e lazer já vinha sendo gestado, no interior das senzalas, bem como o parentesco como elemento central e estratégico na vida dos escravos. Projeto que segue acalentado pela valorização da reputação como trabalhadores, pelo orgulho de sua habilidade e auto-suficiência, pela memória de suas histórias e pelas lembranças dos antepassados.[58]

Percebemos, portanto, que a ligação com a terra tinha outros significados que estavam para além do simples espaço físico. O território passou a ser visto dentro deste contexto como uma localidade, como acontece dentro da tradição *bantú:* "O vínculo com a terra serve de elemento concomitante à comunidade de sangue ou parentesco. Existe uma participação análoga entre o grupo e a sua propriedade"[59]. Segundo entrevista[60] realizada em Maputo, as pessoas só vivem a tradição, pois estão unidas conforme a localidade. Há um chefe da localidade, chamado régulo, que é um chefe administrativo de todas as famílias deste lugar. Dentro dessa localidade, existe algo que é comum a todos e ao mesmo tempo notamos que cada família tem alguma coisa que a identifica através dos seus usos e dos seus costumes, dando-lhes características próprias, inclusive no que diz respeito ao seu aspecto religioso. A terra pertence à família: aqueles que morreram, aqueles que vivem e aqueles que nascerão, nunca se reduzindo simplesmente aos vivos. Cada lugar é singular e uma situação não é semelhante a qualquer outra, representando a dimensão da fé, da comunidade e da identidade religiosa. Segundo Usarski:

> Desse ponto de vista, um determinado lugar, uma montanha, uma caverna, uma rocha, uma árvore, um rio ou um lago, ou qualquer outro fenômeno venerado como "sagrado", desfruta seu status uma vez que tal qualidade lhe é atribuída. Essa atribuição constitui uma realidade empírica social na medida em que existe, entre os membros de uma comunidade religiosa, um consentimento no caráter "extraordinário" de um objeto ou lugar considerado sagrado.[61]

---

[58] Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro,* p. 253.
[59] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 147.
[60] Cf. P., entrevista realizada pela autora, anotação em diário de campo, Maputo, 13/07/09.
[61] Frank USARSKI, A geografia da religião, In: Frank USARSKI, *O espectro disciplinar da ciência da religião*, p. 186.

O território, enquanto localidade, demarca o espaço da estrutura social, uma vez que ele adquire um caráter sagrado, ao aumentar a coesão social e ao garantir a consciência comunitária. O território é propriedade coletiva dos vivos e dos antepassados, herdado para usufruto[62]. Segundo um dos nossos entrevistados:

> Importante porque é a parte forte na riqueza da tradição e aqui tradicionalmente ninguém ocupava espaço que não fosse indicado pelos mais antigos residentes, sim, e por isso os antigos residentes são os proprietários da terra e qualquer filho que casasse tinha que ser dado seu espaço e se vem de uma outra região tinha que se apresentar ao líder da zona e indicar, exatamente, um espaço onde pudesse viver e a riqueza provinha, exatamente, da terra, das plantações como o cajueiro, a maçã.[63]

Aquilo que constitui o território da comunidade pertence ao bem comum. A comunidade considera cada membro como um associado na tarefa da sobrevivência e da subsistência. Ninguém pode viver com necessidades, mas todos os indivíduos válidos devem produzir. O trabalho é uma exigência social e a colaboração na prosperidade do grupo é um dever sagrado: "É que as relações entre a comunidade e a sua terra não se podem separar das relações internas dos seus membros com essa terra"[64]. Portanto, a comunidade realiza-se na povoação que é o centro do território coletivo e resume o modo mais estável de uma sociedade se inserir no espaço. Mais do que um aglomerado de indivíduos, é uma comunidade que é composta por famílias alargadas: "Como está enraizado nos túmulos e herança dos antepassados, além de ficar sacralizada, forma uma comunidade de habitantes, sempre ligados pelo parentesco e idêntica corrente vital"[65].

Como podemos perceber, dentro da perspectiva *bantú*, a recuperação do território é muito mais do que ter um espaço e poder sobreviver daquilo que é produzido pelo grupo. Naquele momento, a terra representou uma relação que esteve para além dos vivos, recuperando a ligação da pessoa com os antepassados e com a comunidade. Ter um pedaço de terra cultivado no período do pós-abolição, podemos supor, representou também a possibilidade de se ligar aos antepassados,

---

[62] Em Maputo, por exemplo, não há compra de terrenos. No caso, hoje em dia, as terras são doadas pelo governo e mantidas por aqueles que nela habitam.
[63] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.
[64] P. Raul Ruiz de Asúa ALTUNA, *Cultura tradicional bantu,* p. 156-157.
[65] *Ibid.,* p. 160.

mediante o território e de firmar a constituição da família dentro de um espaço físico, portanto reconquistando a idéia de comunidade.

4.2.2 – Família: a questão da identificação

A comunidade, que pode ser entendida como a família extensa, possui uma estreita relação com o território dentro daquilo que chamamos de projetos de liberdade. De qualquer forma, já observamos que houve a constituição da família entre os africanos e os afro-descendentes que ocorria durante a escravidão. Podemos, inclusive, afirmar que as famílias tiveram suas vivências e suas trajetórias marcadas pela escravidão, mas, por outro lado a persistência daqueles que se encontravam escravizados em se manterem unidos e se livrarem do cativeiro pode ter sido uma das mais importantes ações deles no sentido de detonar o sistema escravocrata e de adquirir a liberdade. Uma das razões foi que a família recuperou aspectos importantes da tradição *bantú*, munindo-os de senso de coletividade, de pertença e de identidade cultural. A família, enquanto comunidade, pode ser vista mediante um eixo vertical e um eixo horizontal, como nessa tradição.

Quando olhamos para o eixo vertical, vemos a constituição não só de famílias nucleares, como também de famílias extensas compostas por avós, avôs, tias, tios e primos. Fraga Filho observou, em seu estudo, duas ou três gerações de famílias residindo e morando juntas, o que, para ele, indicou a manutenção de relações estáveis de uma geração para outra. Para o autor: "... a maioria crioula e a existência de laços familiares extensos tiveram implicações importantes na definição de estratégias escolhidas no pós-abolição"[66].

Além da formação da família pela verticalidade, também encontramos o estabelecimento de relações de forma horizontal através de casais que mantinham redes familiares por meio do casamento e do compadrio. Os libertos formaram uma comunidade com extensas redes de relações sociais, articulando diversos indivíduos e grupos familiares. O batismo e as relações de compadrio tiveram papel fundamental na formação e no fortalecimento dos laços familiares e comunitários, mesmo após a abolição. Nos últimos anos do século XIX, indivíduos de uma mesma

[66] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 35.

família tiveram experiências diversas com a escravidão, isto é, testemunharam e participaram do esforço familiar para resgatar do cativeiro algum parente.

O que assistimos foi a formação de redes de parentesco, também rituais, que se preservaram no pós-abolição. A família, assim constituída, garantiu a sobrevivência da comunidade e a manutenção de valores culturais próprios, ancorados na tradição, que foram realizados dentro da parcela de terra adquirida, no caso, o território. A família, assim, assumiu um papel fundamental durante a escravidão, pois a foi ela que permitiu a capacidade de diferenciação do grupo, o rompimento real com a violência genérica da escravidão e a possibilidade de escapar de uma vida passada em barracões coletivos. Foi a memória familiar que esteve na base da identidade social construída durante a escravidão. Segundo Rios e Mattos[67], foi a força e a importância das relações primárias (pai, mãe e filhos) que se evidenciaram nas narrativas e que marcaram a originalidade e a humanização dos antepassados face à animalização genérica que estruturou a memória coletiva sobre os significados da escravidão. Houve, portanto, a diferenciação e a identificação positiva da trajetória familiar, já que estas uniões eram pólos importantes de integração, de formação de identidades e de ajuda mútua. A capacidade de suplantar as diferenças formando uma união – casamento, criação de um sentido de comunidade e construção de identidade étnica a partir da experiência do cativeiro – deve ser pensada em função da expectativa de liberdade nutrida pelos escravizados.

Assim, os laços comunitários tecidos a partir do parentesco entre africanos e afro-descendentes do mesmo engenho ou de engenhos vizinhos foram fundamentais para que os egressos da escravidão recompusessem a vida em liberdade. No pós-abolição, essas comunidades foram a base sobre a qual eles e seus descendentes buscaram novas alternativas de sobrevivência. Nas comunidades, eles continuaram a contar com a ajuda e a solidariedade dos antigos parceiros. As situações de conflito permitiram verificar a persistência de práticas de ajuda mútua e solidariedade entre trabalhadores residentes nas proximidades dos grandes engenhos. Apenas à guisa de exemplo, mulheres e crianças foram retiradas do trabalho coletivo, ficando no pós-abolição em trabalhos na esfera doméstica e de

[67] Cf. Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro.*

subsistência, o que sugere um projeto de família e de trabalho gestado nas senzalas: “É possível que, com a liberdade das crianças, algumas famílias tenham preferido direcionar sua pequena capacidade de poupança para adquirir bens que assegurassem aos pequenos um futuro independente”[68]. A proteção das crianças e da família foi um valor transmitido à geração que nascia livre, junto com estratégias para obter respeito, aceitação, dignidade e admiração onde vivam:

> Para a última geração de escravos, ou pelo menos para parte dela, a liberdade traria um desafio especial: o de preservar o delicado tecido dos últimos anos da escravidão; a rede familiar e de relações que suas crianças herdariam. Esse seria um poderoso fator de fixação nas proximidades de seu antigo local de cativeiro e parte importante das novas negociações a serem estabelecidas.[69]

A ética do cuidado com o outro marcou as famílias de africanos e de afro-descendentes de tradição *bantú*, pois a aldeia e a tribo estão ligadas a eles, uma vez que ela é a base da sociedade, através dos quais se perpetuam os usos e os costumes, bem como as tradições. Serviu como um meio de controle e de equilíbrio social e uma forma de integração do indivíduo, pois foi “... através dela que se regulamenta a propriedade e se assegura a protecção de todos os membros da comunidade”[70]. O tipo e a organização familiar dependem do sistema de organização tradicional existente no território, o que faz com que estabeleçamos uma relação direta entre família e território. Martinez, ao discorrer sobre o povo macua, afirma que:

> A sociedade macua é constituída por uma justaposição de unidades familiares, formadas por grupos de parentes unilineares, uxorilocais e exogâmicos. As linhagens ou segmentos clânicos são a base da estrutura social e da organização política e econômica.[71]

---

[68] Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro,* p. 169-170.
[69] *Ibid.,* p. 188.
[70] Felizardo CIPIRE, *A educação tradicional em Moçambique,* p. 49.
[71] Francisco Lema MARTINEZ, *O povo macua e a sua cultura,* p. 55.

O que vemos, portanto, é que a constituição da família foi um aspecto marcante de sobrevivência por parte dos africanos e dos afro-descendentes, pois ela representou, dentro de toda uma indiferenciação, uma possibilidade de reforçamento da vivência de cada um deles como sujeitos, sujeitos dentro de uma linhagem, bem como a recuperação de aspectos estruturantes da tradição *bantú.* A possibilidade de poder abdicar de uma residência coletiva, de uma cozinha coletiva e de uma refeição coletiva permaneceu como aspectos centrais, para diferenciá-los de outros escravizados, como valores importantes em si. Slenes[72], ao falar sobre o parentesco, relaciona-o diretamente com a questão da linhagem, incluindo, aí, também os mortos, enquanto um princípio cultural profundo, que tal como o território e família foi um princípio organizador destas sociedades.

Ainda, segundo o autor, os africanos de tradição *bantú* trazidos ao Sudeste do Brasil, mesmo separados de suas sociedades de origem, tenderiam a organizar suas vidas, de acordo com o esquema da família – linhagem, buscando condições para manter grupos estáveis no tempo. As raízes *bantú* eram localizadas em um grupo de parentesco e nos antepassados, ou seja, em uma posição genealógica. Os africanos de tradição *bantú* levavam seus antepassados consigo quando mudavam de lugar, mesmo eles estando enterrados em outros lugares. Se, como vimos, mesmo com a inviabilidade de expressão da tradição em vários momentos da história *bantú* no Brasil, ainda assim não lhe foi tirada a possibilidade de se estar vinculados aos seus antepassados, aspectos que veremos a seguir.

4.2.3 – Antepassados: a questão do encontro

Quando pensamos na relação entre território e família rapidamente nos remetemos aos antepassados e a vida comunitária dos *bantú.* Já vimos, no primeiro capítulo, que a ação das pessoas provenientes dessa tradição é comunitária. Todos estão interligados, a partir de dois eixos: verticalmente aos antepassados e à sua descendência, horizontalmente à comunidade com a qual vive. Observamos também que a comunidade, que inclui os vivos e sua família, no caso, extensa, também o faz com os antepassados. A comunidade é aquilo que dá sentido à sua existência, através da relação com o território. É nele que as relações sociais e com os

[72] Cf. Robert SLENES, *Na senzala, uma flor.*

antepassados acontecem, já que os vivos habitam e vivem na localidade e naquilo que é produzido por ela, enquanto que os antepassados estão enterrados no território e possuem direitos sobre ele.

A forma como os libertos entenderam a África nos liga à questão dos antepassados. Segundo Rios e Mattos[73], quando trabalharam as narrativas de ex-escravos e de suas famílias, a maioria dos indivíduos associou a noção de um avô ou uma avó à escravidão e ao estrangeiro, contrapondo-se à idéia dos pais, que foram lembrados como ventre-livres. A idéia de um vovô ou uma vovó africanos, que devem ser relembrados, se fez presente no período do pós-abolição e também nas expressões religiosas formadas durante o século XX, aspecto que abordaremos, com mais detalhes no sexto capítulo. O que é possível afirmar é que se construiu uma identidade social entre africanos e afro-descendentes baseada: "... na percepção das afinidades e das diferenças étnicas entre os escravos, ou, ainda, a partir de uma cosmologia africana reconstruída e partilhada, ressaltando-se o papel fundamental desempenhado pela religião"[74].

Uma das escolhas de sobrevivência no período do pós-abolição e de manter a relação com os antepassados foi a permanência nas antigas propriedades. Segundo Fraga Filho[75], a permanência nas antigas propriedades contou com condições climáticas e com uma conjuntura econômica e social que não favoreciam a quem pretendia migrar para outras localidades. Além disso, depois do fim do cativeiro, intensificaram-se a repressão policial e o preconceito em relação aos africanos e aos afro-descendentes. A decisão de permanecer podia estar vinculada à expectativa de sustentar e, até, ampliar espaços alternativos de sobrevivência dentro das propriedades e nos lugarejos em que os escravizados nasceram.

Além de uma forma de sobrevivência concreta, a permanência nos antigos engenhos significava permanecer no lugar onde as comunidades estavam assentadas e onde construíram raízes profundas. Os vínculos comunitários e familiares forjados durante a escravidão foram fundamentais para a sobrevivência da população africana e afro-descendente e importante fator de fixação nas localidades em que residiam: "A proteção da família, dos companheiros de trabalho e da

[73] Cf. Ana Lugão RIOS; Hebe MATTOS, *Memórias do cativeiro.*
[74] Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX,* p. 29.
[75] Cf. Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade.*

vizinhança oferecia alguma garantia na luta pela sobrevivência"[76]. O que representava certa proteção da comunidade familiar que havia sido formada.

A permanência não era motivada apenas pelas questões materiais de sobrevivência, mas também havia motivações religiosas na fixação dos indivíduos nos locais onde passaram boa parte da vida sob cativeiro. O mundo dos engenhos guardava a memória dos dias difíceis da escravidão, mas também foi testemunho do esforço para conquistar espaços e para realizar seus cultos religiosos[77]. Portanto, um lugar de ressignificação. Para os grupos de tradição *bantú* permanecer no território fazia todo o sentido, uma vez que o culto aos antepassados e o território estavam relacionados:

> E é nessa terra que ficam enterrados os defuntos?
>
> Os defuntos, sim, porque eles não tinham, exatamente, um cemitério comum, sim. O cemitério comum é da família, por exemplo, pai, filhos e netos se vivem na mesma região que, tipo aldeia, embora as casas dispersas, mas um raio talvez sei lá, de dois ou três quilômetros pode ser dessa família, desse grupo, da linhagem então aí podiam ter um acordo comum, um lugar onde depositam, exatamente, seus mortos e é aí quando de fato querem fazer cerimônias de recordar e qualquer coisa, então dirigem-se e vão fazer aí a cerimônia de pacto, sacrificam-se galinhas, cabritos ou que, exato, ia, então esta é a parte econômica deles. O gado, o caprino foi, exatamente, os animais considerados de riqueza para os povos tradicionais das famílias e quem tivesse gado esse era considerado mais rico da zona, sim.[78]

---

[76] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 250.

[77] Segundo P., entrevista realizada pela autora, anotação em caderno de campo, Maputo, 13/07/09, o culto aos antepassados pode ser entendido da seguinte maneira: a cerimônia é chamada de *mhamba.* A *mhamba* possui duas vertentes: 1) lembrar os defuntos; 2) realizar os sacrifícios.
A cerimônia de recordação dos defuntos tem como objetivo lembrar as pessoas da família que já morreram. Inicialmente, a cerimônia mostra-se triste, depois se oferece comidas e bebidas, fazem-se as limpezas das campas, há danças e cantos. É pedido a todos para rezarem, para prepararem melhor os valores da contribuição, que pode ser dinheiro ou produtos. A preparação da cerimônia dura aproximadamente dois ou três dias e essa preparação tem que ocorrer em paz, sem briga, por causa dos nomes que cada indivíduo carrega. Se as pessoas vivas, com os mesmos nomes, não se entendem significa que os defuntos do mesmo nome também estão em briga.
A cerimônia de sacrifício ocorre quando dentro da família não há paz. Alguns sinais são infertilidade, desunião (desagregada, ninguém se interessa pelo outro), produção ou colheita ruim, doenças na família. A família se junta para saber o que está acontecendo. Os defuntos falam que querem *mhamba*. Há a necessidade de se fazer um sacrifico. Mata-se um animal. Os defuntos determinam qual o tipo de animal, de que forma deve ser morto, onde deve ser feita a cerimônia. É uma cerimônia, que diferente da outra, é cheia de prescrições, sendo que há a necessidade de que todas elas sejam seguidas rigidamente. São muitos os mandamentos e só mediante a cerimônia, a família terá paz novamente. Quem causa a falta de paz na família são os espíritos maus. Eles também têm suas exigências. Por vezes, inclusive, exigem altares.

[78] T., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

Outro ponto importante é falar da lógica seguida pela comunidade de africanos e de afro-descendentes na escolha dos nomes dos filhos e a eleição dos próprios sobrenomes, o que também auxiliava na manutenção ou na construção de uma linhagem e na recordação dos antepassados. Alguns incorporaram o sobrenome pertencente à família dos ex-senhores, outros optaram por ter o sobrenome referente à devoção cristã ou simplesmente nomes compostos. No final do período escravista e no pós-abolição, os libertos já se sentiam livres para dar os sobrenomes que quisessem:

> Outros sobrenomes foram transmitidos aos filhos e netos, certamente como forma de definir e fortalecer o vínculo entre as gerações. Isso pode evidenciar a preocupação com a manutenção da memória geracional, ligando os mais jovens aos antepassados.[79]

A adoção dos sobrenomes após a liberdade conferia aos africanos e aos afro-descendentes uma identidade, que permitia o estabelecimento de relação entre indivíduos e grupos dentro de um território, ao mesmo tempo em que possibilitava a construção de relações livres. A questão da escolha do sobrenome tornou-se, então, importante, pois os grupos de tradição *bantú* têm como base de sua religião o culto aos antepassados, pessoas que tiveram uma existência histórica. Esse culto se expressa através de uma adoração coletiva, submetida a ritos. No fundo, a religião, para eles, é um assunto particular da família ou do grupo, que compõe a comunidade. A homenagem aos antepassados faz-se necessária, pois existe a crença de que os defuntos têm influência direta nas ações e na conduta do indivíduo:

> Com efeito, para todo o africano tradicional os mortos continuam fazendo parte da família viva, a morte não significa a destruição dos laços entre os vivos e os mortos. Estes apenas mudaram a sua forma de existir, mas continuam existindo de tal maneira que eles têm direitos e deveres em relação aos familiares: serem lembrados, serem tratados e protegerem os vivos. [80]

---

[79] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 296. (O grifo é nosso)
[80] Adriano Langa, ofm, *Questões cristãs à religião tradicional africana,* p. 15.

Uma das formas dos antepassados estarem presentes na vida dos vivos é através do nome. Segundo Jahn[81], como visto no primeiro capítulo, o *nommo* é a força vital que produz toda a vida e que influencia as coisas por meio da palavra, sendo que um ser vivo só se torna uma pessoa quando lhe é dado um nome. O antepassado que tem o seu nome dado a alguém está vivo na família. É um protetor, um defensor, especialmente com aquele que tem o seu nome, pois a ligação é mais forte. É um sinal de respeito e de consideração com aquela pessoa que está morta. Através do nome, a pessoa fica mais ligada à família. Quando se ofende o vivo, no fundo, também se ofende o antepassado que carrega o mesmo nome. A paz dos vivos também é a paz dos mortos. O nome tem uma marca, que marca a existência da pessoa na terra. Portanto, ao se constituírem um nome, os escravizados reformularam a constituição de suas identidades, recriando sua identidade cultural. A adoção de um sobrenome também era algo importante, num processo no qual a recomposição do nome próprio marcava o acesso à liberdade e à personalidade jurídica, ao mesmo tempo em que identificava a sua linhagem e recuperava a sua tradição. A constituição do nome trazia em si diversos significados sociais, políticos e sociais. O nome e a identidade só podiam ser pensados em relação a uma estrutura de rede, revelando-se a partir das suas próprias experiências sociais e em relação ao contexto histórico no qual se inscreviam suas ações.

Apresentamos os três projetos de liberdade, que foram por nós identificados – território, família e antepassados. Falaremos, agora, brevemente sobre a questão da religiosidade, pois no nosso entender ela perpassou e unificou esses três projetos, de maneira semelhante ao que ocorre na tradição *bantú*. O brevemente vem em função de nos aprofundarmos nesta questão nos capítulos cinco e seis.

4.3 – Interligação: a questão da religiosidade

Como observamos no primeiro capítulo, a religiosidade perpassa todas as ações dos grupos de tradição *bantú*. Durante a escravidão e no período do pós-abolição, os indivíduos de tradição *bantú* expressaram sua religiosidade, principalmente rendendo culto aos antepassados e fazendo uso da magia, já que:

[81] Cf. Janheinz JAHN, *Muntu.*

> ... os escravos foram capazes de reinventar suas tradições e misturar valores e instituições, a tal ponto que o autor define etnia por uma identidade recriada no Brasil. A disponibilidade para mesclar culturas parecia ser, em sua opinião, um imperativo de sobrevivência, assim como a composição de alianças sociais, que exigiam transformações e interpenetrações culturais.[82]

Podemos afirmar que havia uma concepção de mundo comum a grande parte dos escravizados de tradição *bantú*, que representou uma força catalisadora, que fazia parte da forma como eles enxergavam o mundo onde viviam. A religiosidade permitia que eles se sentissem mais fortes e protegidos, bem como significasse a experiência vivida; ao mesmo tempo em que foi capaz de conciliá-los, pois fazia sentido dentro do grupo, independentemente das diferenças étnicas.

Segundo Xavier: “Apesar das diferenças de procedências e/ou etnias e das dificuldades postas pela vigilância senhorial em relação a qualquer tipo de “ajuntamento” ou cumplicidade escrava, destacavam-se esses traços religiosos que pareciam a tudo perpassar”[83]. A tradição reinventada, portanto, forjada em solo brasileiro, no caso a tradição afro-brasileira, não foi importada, sendo um sistema visceralmente ligado às experiências das pessoas, que partilharam as diferenças trazidas da África, como também com o catolicismo vindo da Europa e daquele existente no Brasil. Na formação das religiões afro-brasileiras houve a interação cultural em uma sociedade marcada pela dominação e pelo conflito.

Xavier nos alerta para a necessidade de não pensarmos os africanos e os afro-descendentes apenas como vítimas e recuperá-los como sujeitos da história. Para ela, os grupos de tradição *bantú* puderam, no processo de diáspora, reconstruir sua tradição e encontrar laços em comum, sem se deixar acomodar a uma sociedade tão injusta. A forma pela qual a população vivenciou a religiosidade aponta para as mediações existentes e necessárias entre a doutrina, a instituição e as experiências sociais e religiosas:

> Os africanos no Brasil não foram, portanto, receptores vazios dessa religião européia e tiveram suas próprias formas de entender e viver esse catolicismo, permeando a sua cosmologia e tradição. Se considerarmos, como aqui se

[82] Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX,* p. 67.
[83] *Ibid.,* p. 66.

> pretende, que os bantos não perderam sua cultura originária em função da assimilação a dogmas estrangeiros, mas ao contrário, que recriaram suas próprias tradições a partir de afinidades culturais reveladas no contexto da escravidão, poderemos, finalmente, deixar de vincular o cristianismo a formas de assimilação.[84]

O que vemos foi que com o avançar da história, foi possível a recomposição da religiosidade. Os aspectos não foram perdidos, foram ressignificados, se concretizando e se explicitando, conforme as condições históricas e os produtos culturais. Vemos que os projetos de liberdade e as mudanças identitárias trazidas com eles possibilitaram a redefinição da religiosidade *bantú* tornando-a mais visível. Essa religiosidade que se ocupou dos espaços deixados pelo sistema foi se insinuando como uma religião. Apesar das dificuldades vividas e daquelas que seriam enfrentadas pelos africanos e pelos afro-descendentes, podemos supor que eles saíram deste grande processo de mudança fortalecidos, com condições de antecipação e de esperança, já que cada vez mais foi possível se sentirem vinculados a alguém e às suas próprias raízes.

Assim sendo, o que observamos no período do pós-abolição foi que as identidades e os projetos de liberdade foram construídos a partir de elementos definidores da condição de liberdade, bem como do reavivamento, dentro daquilo que era possível, de aspectos da tradição *bantú*. Com isso, nesse período vemos algumas concretizações elaboradas e ressignificadas por grupos de tradição - território, família e antepassados – envolvidas pelo aspecto religioso.

No próximo capítulo falaremos a respeito de uma das efetivações religiosas elaboradas pelos grupos de tradição *bantú:* a umbanda. Buscaremos discutir a constituição desta religião, a partir da situação do africano e do afro-descendente de tradição *bantú* dentro da sociedade capitalista em formação, uma vez que referências à condição de ex-escravo ou menções à cor de uma pessoa continuavam a causar suspeição ou a desqualificar um indivíduo, dificultando a sua vivência de cidadão. Em resposta a esta situação, abordaremos os projetos utópicos gestados por estas pessoas, o que significou a formação de uma nova religião.

---

[84] Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX,* p. 354.

CAPÍTULO V: UMA UTOPIA *BANTÚ* CHAMADA UMBANDA

Negro Rei[1]

Ayê / Ayê mãe África / Seus filhos vieram de longe / Só pra sofrer / Ayê / Ayê mãe África / Todo guerreiro / No seu terreiro / Sabe sua lei / E vai coroar negro rei [x3] / Ayê, ayê, ayê / Ika adobale ô / Ika adobale a / Ika adobale a, ea / Mãe África / Prende a tristeza meu erê / Sei que essa dor te faz sofrer / Mas guarda esse choro / Isso é um tesouro / Ó filhos de rei / O sol que queima a face / Aquece o desejo mais que otin / O sal escorre no corpo / E a dor da chibata é só cicatriz / Quem é que sabe como será o seu amanhã / Qualquer remanso é o descanso pro amor de Nanã / Esquece a dor axogun / Faz uma prece a Olorun / Na força de Ogun / Prende a tristeza meu erê / Sei que essa dor te faz sofrer / Mas guarda esse choro / Isso é um tesouro / Aos filhos de rei / Ayê yê yê, ayê yê yê / Ayê yê yê, ayê yê yê / Ayê mamãe África, o meu ilê

Conforme pudemos perceber a tradição *bantú,* no seu aspecto religioso, caracteriza-se por dois grandes eixos: a crença em um Ser Supremo e o culto aos antepassados. Como o Ser Supremo encontra-se distanciado do ser humano, os antepassados servem como intermediários entre eles e, por isso, seu culto adquire grande importância. Os antepassados não se encontram separados da vivência dos seres humanos, mas interagem e interferem em suas vidas constantemente. Vimos que antes e durante os processos da diáspora e da escravidão, muitos dos aspectos da religiosidade *bantú* foram se modificando, não só pela presença portuguesa em terras africanas e pelos processos de conversão, mas também por uma relação entre os diversos grupos africanos de tradições diferentes nos barracões existentes nos portos de embarque e no navio negreiro. Existiram outros processos de ressignificação, no qual tradições variadas se misturaram e se solidarizavam frente a uma situação anômica.

O africano de tradição *bantú* passou, então, por um primeiro processo de transformação identitária, quando deixou de ser uma pessoa livre e passou a ser uma pessoa escravizada. Apontamos que, durante o processo diaspórico, ocorreu o

[1] *Negro Rei,* CIDADE NEGRA. Sinhá Moça. s.n. Som Livre, Rio de Janeiro, 2006, CD-ROM.

esfacelamento de aspectos dessa tradição, ao mesmo tempo em que percebemos o acionamento de dimensões culturais por uma questão de sobrevivência.

Já no Brasil, durante o período da escravidão, discutimos a posição da Igreja Católica frente a ele e analisamos os processos-crimes antigos nos quais escravizados foram enquadrados como réus. Ao estudarmos esses processos, encontramos indícios de traços da tradição *bantú*, principalmente daquilo que chamamos magia. Trabalhamos com a hipótese de que houve o surgimento de uma expressão religiosa, o calundu, que apesar de ser vista como crime eclesiástico e, portanto, foco de repressão, sobreviveu, pois respondia às necessidades religiosas dos indivíduos de tradição *bantú*, mas ainda não se constituía como uma religião institucional[2]. É verdade, que outras expressões religiosas, como as congadas e a formação das irmandades também se mostraram como formas dos escravizados tentarem vivenciar certos aspectos da sua tradição. O calundu causou maior interesse, pois podemos supor que, talvez, ali, estivesse o primeiro embrião daquilo que mais tarde seria denominado macumba e, posteriormente, umbanda.

Porém, antes da formação da umbanda, os escravizados passaram por mais um processo de mudança identitária, por uma fase de liminaridade. Com o término da escravidão, eles deixaram de ser escravizados para se tornarem libertos, recebendo, pelo menos formalmente, o status de cidadão. Seja por ser uma mudança desejada pela qual se lutou, seja por já se ter um aprendizado adquirido, houve uma preparação para o período que se iniciava, existindo a construção de projetos de liberdade. Estabelecemos, assim, a relação entre esses projetos e aspectos da tradição *bantú*: família, território e antepassados.

Neste capítulo temos como objetivo abordar o surgimento da umbanda, enquanto uma religião institucionalizada, derivada da macumba e com fortes elementos *bantú* na sua origem, que se mantêm até os dias de hoje. Nós nos arriscaríamos a dizer que a umbanda, mesmo sincrética, possui uma base *bantú*, sobre a qual os elementos de diversas religiões foram organizados. Ao falarmos desta influência *bantú*, trabalhamos com a idéia de que a assimilação da

[2] Até, porque, como sabemos, antes da Proclamação da República e da Constituição de 1891, não havia liberdade religiosa no Brasil, sendo que a Igreja Católica era a única religião aceita institucionalmente. Além disso, em relação às práticas religiosas africanas ou afro-brasileiras, vimos, no capítulo terceiro, que dependendo do momento histórico, não era incentivado o seu desenvolvimento, mas, sim, muitas vezes, desejada a sua extinção.

incorporação de guias de maneira coletiva dentro do culto aos antepassados é uma forma de resgate da força vital, além da idéia de que o calundu, enquanto expressão religiosa, que agregava práticas curativas com o batuque e com danças e cantos, também foi incorporado à umbanda.

Como afirmamos, durante a passagem de um sistema escravocrata para a sociedade de classes, uma nova ruptura instalou-se, gerando uma situação de liminaridade. Frente a esta situação, podemos supor que os grupos religiosos buscam: o reforço das tradições diante da dificuldade de inclusão na sociedade transformada; o abandono da tradição, abandono, esse, que não se dá sem uma série de conflitos; ou ainda a transformação de alguns aspectos da própria tradição, que pode ocorrer de maneira individual ou coletiva, quando certos aspectos ainda fazem sentido para aquele indivíduo ou aquele grupo cultural. No caso da umbanda, insistimos na última possibilidade enquanto uma tradição reinventada.

Para tanto, inicialmente faremos uma contextualização histórica do período de formação da macumba e da umbanda, isto é, abordaremos o período da pós-abolição e suas conseqüências para os libertos. Falaremos da relação entre os libertos, a Abolição da Escravidão e a Proclamação da República, no sentido de apontar de que maneira estes fatos históricos influenciaram a vivência religiosa de tais grupos, com destaque para os seguintes temas: papel do movimento abolicionista, racismo e a aplicação do darwinismo social, imigração européia, colonização e a ideologia do embranquecimento da população. Esta situação mostrou que a inserção social e a ocupação do espaço de cidadania não ocorreram para a maior parte dos libertos, que se mantiveram excluídos da sociedade. Certa impossibilidade de realização dos projetos gestados durante a escravidão apontou para uma possibilidade utópica. A partir deste “pano de fundo”, compreenderemos a situação social mediante um viés *bantú*, tentando perceber de que maneira estes grupos traduziam a sociedade formada no momento histórico do pós-abolição.

Por fim, entendemos que a religião é uma das expressões culturais através das quais um grupo de determinada tradição dá sentido às experiências vividas. Discutiremos, então, o surgimento da macumba e a formação da umbanda, como ressignificações dos comportamentos rituais dos africanos e dos afro-descendentes de tradição *bantú*, que existiram durante o período escravocrata, visando à recuperação da doação de significado para aquilo que se vivia. Feito isto,

apresentaremos obras que abordam a relação entre a tradição *bantú* e a umbanda, para, em seguida, trabalharmos com a hipótese, defendida por nós, de que a umbanda pode ser vista como uma utopia *bantú.*

5.1 – Contextualização histórica

É possível afirmar que a umbanda é uma religião que se formou no início do século XX nos centros urbanos, em especial no Rio de Janeiro e São Paulo.[3] Sabemos que é um momento histórico importante para a sociedade brasileira, uma vez que, em 1888, houve a Abolição da Escravidão e no ano seguinte, 1889, foi decretada a República. Esses dois fatos históricos foram fundamentais para a formação da religião citada, uma vez que causaram transformações no âmago da sociedade brasileira, instituindo uma nova ordem social, bem como frustraram, em certo sentido, as expectativas dos africanos e dos afro-descendentes livres em relação à sua desejada condição.

5.1.1 – Cidadania, negros e a Abolição da Escravidão[4]

Em 1822 foi a primeira vez que se definiu o que se convencionou chamar de cidadania brasileira, após a emancipação política do país, quando ele comportava uma das maiores populações escravizadas das Américas e a maior população afro-descendente livre do continente. Algumas restrições, tais como: o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e títulos honoríficos, só seriam rompidas no que diz respeito aos descendentes de africanos pela constituição de 1824[5]. O Brasil passou a viver

[3] Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada.*

[4] Os espaços urbanos negros não pertenciam tão-somente aos escravizados, já que as cidades concentravam consideráveis populações de negros libertos e livres desde os séculos XVII e XVIII. Segundo Hebe Maria MATTOS, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico,* p. 59: "Em 1888, os últimos cativos que tiveram sua liberdade reconhecida pela Lei Áurea – liberdade já conquistada de fato nas fugas em massa e na incapacidade política e social de repressão do Estado Imperial – não somavam mais que 700 mil almas entre milhões de afro-descendentes livres". Tal afirmação, porém, não descarta o fato de que se inaugurava neste momento histórico, uma nova forma de se viver e uma nova sociedade, que requereu dos afro-descendentes vários modos de adaptação.

[5] A Constituição Imperial de 1824 reconheceu os direitos civis de todos os cidadãos brasileiros, diferenciando-os do ponto de vista dos direitos políticos em função de suas posses. O voto censitário foi dividido em três gradações: cidadão passivo (sem renda suficiente para ter direito a voto), cidadão ativo votante (com renda suficiente para escolher, através do voto, o colégio de eleitores) e o cidadão ativo eleitor e elegível. Na terceira gradação, além do indivíduo ter renda suficiente, a ele era exigido que não tivesse nascido escravo. Assim, os descendentes de escravos libertos, com renda, podiam exercer plenamente seus direitos como cidadãos e súditos do Império, já aqueles escravos que

sob o regime de uma monarquia constitucional, que carregava os ideais de base liberal, considerando, portanto, todos os cidadãos livres e iguais[6].

Apesar da nova situação que se colocava, segundo Mattos, a instituição da escravidão permaneceu inalterada, garantida pelo direito de propriedade reconhecido na nova Constituição, o que trouxe consigo um grande dilema. Esse dilema pode ser revelado através de três grandes contradições: 1) a manutenção da escravidão com base no direito de propriedade; 2) a proibição do tráfico africano; e 3) a emancipação progressiva dos escravizados, seja através de leis que libertavam os nascituros, seja por experiências de transição regulada, o que implicava em indenização aos proprietários. Enquanto movimento, o que havia era a reivindicação da liberdade de escravizados crioulos, pelo fato de serem cidadãos brasileiros natos, sem se questionar conjuntamente a abolição definitiva da escravidão. O que vemos, portanto, é que no século XIX ainda as lutas pela liberdade davam-se de maneira isolada, sem que a instituição da escravidão fosse questionada em sua inteireza. A igualdade de direitos entre a população livre estava formada em cima da diferenciação entre cidadãos livres e indivíduos escravizados:

> O combate político do liberalismo brasileiro das primeiras décadas da monarquia à instituição da escravidão se concentraria na luta contra o comércio negreiro e na denúncia do tráfico africano, tendo nas pressões dos escravos crioulos pelo acesso à alforria – e, a partir dela, à cidadania brasileira – sua contrapartida mais radical.[7]

Os escravizados, durante a época colonial e mesmo depois da independência, não viram questionado, teológica e politicamente, o fim da instituição

---

haviam sido alforriados não gozavam plenamente dos seus direitos. Tal fato gerou uma série de conflitos e de lutas pela independência e por processos antidiscriminatórios. Porém, segundo Hebe Maria MATTOS, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico,* p. 23-24: "... a igualdade que se reivindicava para os "cidadãos livres" *não* implicava – seja do ponto de vista das reivindicações populares, seja como corolário lógico de sua formação com base no pensamento liberal – qualquer proposição efetiva a favor da abolição imediata da escravidão".

[6] Segundo Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, p. 150: "A carta de alforria, portanto, não provocava um rompimento com as estruturas de domínio; não era garantia de uma "vida em liberdade". O Brasil escravista não permitia a existência de um "cidadão livre". A sociedade era marcada por laços de dependência, de lealdades, de poder patrimonial. O liberto não constituía a antítese do escravo, mas apenas um – possível – passo em direção à diminuição da exploração direta, uma precondição para ocupar uma posição menos desprivilegiada no jogo de manipulação dos laços de pertencimento. Tampouco a afirmação de uma autonomia individual era possível ou desejável para os senhores. Como todas as sociedades escravistas, o poder era, também no Brasil, construído a partir de laços de lealdade e de pertencimento".

[7] Hebe Maria MATTOS, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico,* p. 30-31.

da escravidão, seja pela Igreja Católica, seja pela elite brasileira, como visto no terceiro capítulo. O que se observou foi que, depois da formação da primeira constituição brasileira, algumas classes de cidadãos podiam reivindicar a sua liberdade, no nosso caso, os escravizados crioulos. Porém, esta reivindicação surtia pouco efeito, já que os grupos mais conservadores ainda se pautavam nas hierarquias sociais tradicionais.

Apesar da dificuldade vivida pelos afro-descendentes em solo brasileiro, internacionalmente o Brasil tinha a reputação de ser um lugar melhor para eles do que outros países. A partir de 1860, os abolicionistas brasileiros passaram a sofrer a influência de abolicionistas estrangeiros, o que talvez tenha reforçada a idéia acima, já que nos Estados Unidos existia uma segregação formal e um racismo aberto:

> Os abolicionistas americanos acreditavam que a escravidão não terminaria com a emancipação, uma vez que o preconceito de cor era um modo de perpetuar-se subrepticiamente a escravidão das pessoas livres de cor. Seu destino estaria para sempre acorrentado ao dos segmentos inferiores da sociedade. Por isso, a bandeira da abolição imediata expressava dois apelos: a abolição da escravidão como do racismo. (...)
>
> Em contraste, a questão do preconceito de cor nunca se tornou uma bandeira central dos abolicionistas brasileiros. (...)
>
> Fosse porque os abolicionistas brasileiros genuinamente acreditassem na ausência do preconceito de cor no Brasil, ou então porque preferissem fazer silêncio sobre a questão (...) o fato é que o seu foco principal era a necessidade de abolir a escravidão com vistas a ultrapassar o atraso e colocar o país no rumo do progresso. Quanto ao destino dos escravos emancipados e seus filhos, os abolicionistas esperavam que eles pudessem se integrar facilmente à sociedade brasileira. O pressuposto que os unia nesta assertiva era que os emancipados não enfrentariam no Brasil a barreira do racismo, tal como acontecida nos Estados Unidos.[8]

A situação dos africanos e dos afro-descendentes também foi dificultada, pois os primeiros abolicionistas brasileiros estavam acostumados a associar o trabalho compulsório com os africanos e os afro-descendentes, ao mesmo tempo em que associavam trabalho livre aos brancos. O destino dos quase três milhões de africanos e de afro-descendentes que viviam no Brasil não era uma preocupação do governo, havendo certa ignorância do assunto. Tal fato ocorria, pois se tinha a idéia

[8] Célia Maria Marinho de AZEVEDO, *Abolicionismo, Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX),* p. 165-166. (O grifo é nosso)

de que, dentro de trinta anos, a abolição gradual, combinada com a colonização européia, acabaria com os escravizados, ou melhor, com as pessoas pertencentes aquilo que se convencionou chamar de raça negra[9].

Ainda em 1860, o abolicionismo brasileiro internalizou a crença de que a imigração européia ajudaria o Brasil a ultrapassar o atraso e a alcançar o progresso, apesar do movimento não defender a imigração, pois a abolição total da escravidão era a sua bandeira central. No mesmo período, os reformadores favoráveis à imigração concentravam-se nos planos de trazer europeus para o Brasil:

> Há diversas razões para compreender esta sua incapacidade [dos abolicionistas brasileiros] de reconhecer a existência do preconceito contra as pessoas de ascendência africana no Brasil. Os abolicionistas faziam parte de uma pequena elite orgulhosa de senhores de escravos que se via como descendente da mais pura linhagem européia (...). Deste modo, os abolicionistas não escapavam de um sentimento de desprezo em relação ao mundo afro-brasileiro circundante. Além disso, (...), a ideologia do Brasil como paraíso racial excepcional dava então os seus primeiros passos.
>
> Por fim, uma outra razão de suma importância estava no contexto histórico internacional de crescente secularização da opinião das elites, bem como de prestígio crescente das ciências. Em meados do século XIX, quando o abolicionismo brasileiro começava a se organizar, já estava em pleno andamento um debate internacional sobre o futuro das então chamadas raças híbridas.[10]

---

[9] Na fase inicial da expansão européia, o conceito negro trazia consigo conotações ético-religiosas, que se expressavam também em interpretações geográfico-climáticas acerca das origens das diferenças. A fusão da idéia de negro com a de escravo assumiria um papel ideológico importante no contexto da colonização do Novo Mundo. As relações entre senhores e escravizados faziam parte de um modelo de pensamento mais amplo, que tinha como base a idéia de uma ordem hierárquica do universo entendido como expressão da vontade divina. No Brasil acreditava-se que a transformação das cores em direção ao branco era uma questão de tempo. Assim, a idéia de branqueamento incentivava a crença de que as futuras gerações pudessem superar a condição de inferioridade. Além disso, também havia uma identificação entre posição social elevada e cor branca, que também associava o branco à pureza divina. Segundo Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, p. 177: "... a disseminação, inclusive entre os "não-brancos", de um ideal que hoje chamamos de "branqueamento": um ideário historicamente construído (uma "ideologia", um "mito") que funde *status* social elevado com "cor branca e/ou raça branca" e projeta ainda a possibilidade de transformação da cor de pele, de "metamorfose" da cor (raça). Ao atuar como interpretação do mundo (das relações sociais), esta construção ideológica foi fundamental para a manutenção da ordem social. Chamar a atenção para a cor de pele escura (ou "traços raciais negróides") de alguém era uma grave ofensa, sobretudo para aqueles que buscavam ascender socialmente. Enquanto as palavras "negro" e "preto" estavam intrinsecamente associadas à vida escrava, a cor branca estava ligada ao *status* de "livre"".

[10] Célia Maria Marinho de AZEVEDO, *Abolicionismo, Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX),* p. 177.

Ainda, segundo a autora, a partir da década de 1870, os abolicionistas começaram a defender a abolição imediata da escravidão, o que não significava a liberdade instantânea para os escravizados. Diversas propostas foram formuladas até às vésperas da lei de treze de maio de 1888. São elas: estabelecimento de um controle severo sobre as vidas dos libertos; planos de abolição geral da escravidão com a condição de que os libertos servissem aos seus senhores por certo número de anos; restrição da liberdade de ir e vir dos emancipados, obrigando-os a se fixar no próprio lugar de sua recente escravização. A abolição imediata, combinada com um período de trabalho compulsório dos libertos, seria a solução em relação ao problema da transição para o trabalho livre e integração social a ser trilhado pelos emancipados. Para os abolicionistas, esta era a única maneira de alcançar uma abolição pacífica.

Os abolicionistas brasileiros começaram a atentar para o problema do preconceito contra as pessoas de ascendência africana apenas nos anos de 1880, período em que o abolicionismo marcou presença como um movimento popular urbano. Contudo, a questão do racismo nunca se tornou uma bandeira central do movimento, uma vez que eles nutriam um ideário secular, incorporando o argumento de uma humanidade dividida em raças tal como pregado internacionalmente pelos cientistas. Isto fez com que eles não lutassem pela defesa dos direitos dos africanos e afro-descendentes:

> Havia, sem dúvida, uma grande distância entre, de um lado, reconhecer o direito dos escravos e seus descendentes de construir os seus destinos na terra em que vivam desde que foram trazidos da África e, de outro, enfrentar a questão sobre como integrar os escravos emancipados à sociedade.[11]

Somente às vésperas da abolição, os abolicionistas brasileiros desistiram de suas esperanças de concretizar uma emancipação geral combinada com o aprendizado dos libertos, principalmente em função das fugas de escravizados das fazendas que esvaziaram essa proposição de qualquer sentido. “Mas o

[11] Célia Maria Marinho de AZEVEDO, *Abolicionismo, Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX),* p. 187.

abolicionismo terminou no Brasil de modo abrupto com a Lei da Abolição de 13 de maio de 1888"[12].

Após este breve relato sobre a situação dos africanos e dos afro-descendentes antes de 1888 e da postura do movimento abolicionista, vamos a seguir observar o posicionamento favorável ou contrário à escravidão, a partir de quatro grandes grupos: a Igreja Católica, as elites agrárias, os abolicionistas e os escravizados, que constituíam forças sociais divergentes e desiguais no pré-abolição. Didaticamente, tanto a Igreja Católica quanto as elites brasileiras posicionavam-se a favor da manutenção da escravidão, enquanto que os abolicionistas e os negros escravizados insistiam no seu término.

Com a abolição da escravidão e a conseqüente emancipação dos escravizados, é possível afirmar que os africanos e os afro-descendentes deixaram de ser bens ou propriedades de seus senhores para obterem o status de cidadãos[13]. Porém, entre aquilo que pensamos teoricamente e aquilo que, de fato, ocorreu, houve um permanente hiato. É possível afirmar que com a abolição da escravidão os africanos e os afro-descendentes, automaticamente, tornaram-se cidadãos? Foi dada a eles a possibilidade de usufruir os diversos direitos disponíveis ou houve constrangimentos e impedimentos para o alcance do pleno exercício da cidadania por estas pessoas?

A abolição da escravidão foi um movimento político, basicamente secular e anticlerical, uma vez que os valores religiosos do catolicismo não constituíam nenhuma inspiração para o movimento abolicionista, pois estavam descolados das questões sociais, levando a uma religiosidade formal e incentivando práticas conservadoras, com ênfase na obediência e no respeito à hierarquia. É possível, até, afirmar que o clero teve um papel importante na manutenção do sistema escravocrata. Como vimos no terceiro capítulo, a Igreja Católica possuía uma justificativa teológica para a manutenção da escravidão, baseada implicitamente na idéia de uma superioridade da etnia branca, que pode ser encontrada no Gênesis[14].

---

[12] Célia Maria Marinho de AZEVEDO, *Abolicionismo, Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX),* p. 198.

[13] De forma pioneira, foi a Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, que falou sobre o fato de todos os homens nascerem livres e iguais, com direito à vida, à liberdade e à busca de felicidade. Esta é a primeira vez que a noção de cidadania é definida em termos práticos, no bojo das revoluções liberais.

[14] Cf. BÍBLIA SAGRADA, Edição Pastoral, *Gênesis.*

Portanto, para a Igreja Católica, há uma desigualdade natural de origem[15], uma divisão dos seres humanos em diferentes grupos, conforme obra da divina providência. Também se acreditava que a escravidão traria benefícios aos escravizados, pois o contato com o cristianismo libertá-los-ia da barbárie.

As idéias da Igreja Católica iam ao encontro do argumento liberal, que afirmava que a concepção do direito de propriedade da classe senhorial prevalecia sobre a concepção de direitos naturais do escravizado como ser humano. Houve uma apropriação da esfera religiosa pela elite agrária. Usavam a ideologia liberal para explicar porque tinham o direito de derrubar o domínio colonial português, cuidar de seus próprios negócios, concentrar riqueza e poder e suspender as garantias legais da população livre e escravizada.

Já a campanha abolicionista, em oposição à Igreja Católica e à elite brasileira, buscou outras formas de atuação para a sua prática. A argumentação teve um caráter eminentemente político, calcada na questão da razão nacional, uma vez que a existência de escravizados representava um perigo para a unidade nacional, havendo um movimento de apelação às leis superiores, face à injustiça das leis vigentes e ao projeto de modernidade, que era incoerente com a concentração fundiária existente no sistema escravista.

Por fim, o posicionamento dos africanos e dos afro-descendentes, como observamos no quarto capítulo, ocasionava uma poderosa tensão que foi gerada pela oposição e pela resistência inflexível daqueles que eram submetidos ao trabalho escravo: "... a maior parte dos escravos não gostava da servidão forçada, e

[15] Também ao final do século XIX, a formulação da idéia de nação baseou-se na idéia de raça. Tal idéia deu margem ao racismo, enquanto um termo que afirma que existe uma desigualdade entre as raças humanas, partindo do pressuposto que a cultura é determinada biologicamente. A idéia de raça construída sobre hierarquias denotando desigualdade dominou o pensamento social em muitos lugares. O respaldo científico dado às doutrinas raciais vigentes na passagem para o século XX remete à sua ideologia para fins políticos. O darwinismo social radicalizou o primado das leis biológicas na determinação da civilização, afirmando que o progresso humano é um resultado da luta e da competição entre as raças, vencendo os mais capazes ou aptos, no caso, os brancos, porque as demais raças, especialmente os negros, sucumbiriam à seleção natural e social. Segundo Giralda SEYFERTH, Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização, in: Márcio Choz MAIO; Ricardo Ventura SANTOS (org.), *Raça, ciência e sociedade,* p. 43: "Guardadas as diferenças de interpretação, todas elas tinham em comum o dogma de que a diversidade humana, anatômica e cultural, era produzida pela desigualdade das raças; e a partir deste dogma, produziram-se hierarquias raciais que invariavelmente localizavam os europeus civilizados no topo, os negros "bárbaros" e os índios "selvagens" se revezando na base, e todos os demais ocupando posições intermediárias".

fazia esforços consideráveis – às vezes extremos – para alterar as condições de sua escravidão ou para escapar completamente dela"[16].

Independente da posição da Igreja Católica e da elite agrária de um lado e dos abolicionistas e dos escravizados de outro, o que podemos observar é que a abolição da escravidão não significou nenhuma grande ruptura estrutural, pois:

> ... houve mudança para que tudo permanecesse como dantes: os libertos no Brasil não puderam contar com nenhuma política de restituição de cidadania para que se dessem condições de sua inclusão na sociedade mais ampla, mesmo porque a estrutura agrária havia ficado preservada. Os abolicionistas também pouco puderam promover qualquer tipo de ajuda aos libertos: eram tempos de convulsão política no país e não havia mesmo a consciência moral no movimento como um todo.[17]

Os libertos foram abandonados à própria sorte e faltou a participação da Igreja Católica e dos abolicionistas na promoção da cidadania de africanos e de afro-descendentes, não sendo possível a inserção mais igualitária deste grupo na esfera social[18]. Um grupo por estar preocupado com as profundas transformações pelas quais passava a política brasileira, com o final da monarquia, enquanto o outro passava por mudanças estruturais e concentrava seus esforços na sua sobrevivência institucional, no momento em que houve a separação entre Igreja e Estado[19]. A grande maioria dos africanos e dos afro-descendentes tornou-se exército de reserva do mercado de trabalho dos centros urbanos, no momento em

---

[16] George Reid ANDREWS, *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988),* p. 58.
[17] Ângela Randolpho PAIVA, *Católico, protestante, cidadão,* p. 102-103.
[18] Segundo Hebe Maria MATTOS, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico,* p. 12-13: "... o conceito de raça é uma construção do século XIX, mas também a "racialização" da justificativa da escravidão americana. Ela se tornou a contrapartida possível à generalização de uma concepção universalizante de direitos do cidadão em sociedades que não reuniam condições políticas efetivas para realizá-las permitindo, em diversos contextos, o estabelecimento de restrições aos direitos civis de determinados grupos considerados racialmente inferiores, (...) A noção de raça é assim uma construção social do século XIX, estreitamente ligada, no continente americano, às contradições entre os direitos civis e políticos inerentes à cidadania estabelecida pelos novos estados liberais e o longo processo de abolição do cativeiro".
[19] Sandra Rita MOLINA, em Na dança dos altares, *Revista de História*, p. 119, lembra-nos que a preocupação da Igreja Católica com a própria sobrevivência já estava instalada antes da Proclamação da República: "Ao invés instituições uniformes e coerentes – Igreja e estado, por exemplo – surgiram grupos nuançados, complexos e atuantes, empenhados na defesa de seus interesses particulares. Por exemplo, a Igreja mostrou-se cindida em pelo menos duas instâncias profundamente delimitadas: o clero secular e o regular. Enquanto o primeiro se apresentou profundamente subordinado ao Governo, o segundo emergiu, ao lado de outros cidadãos brasileiros (proprietários de terras, imóveis e escravos), defendendo acirradamente direitos tradicionais frente ao poder Imperial. Assim, os regulares compunham congregações autônomas, que seguiam orientações diversas e tiveram desempenhos específicos".

que os esforços, na esfera política, estavam concentrados no incentivo à imigração[20]. Não houve uma reconstrução social para os libertos, sendo que eles passaram a vivenciar um abandono institucionalizado, como também não houve qualquer programa que possibilitasse a inserção da população africana e afro-descendente na sociedade:

> ... os negros foram deliberadamente marginalizados por força de uma política imigratória planejada, impulsionada por fortes motivações racistas e pela manutenção da repressão da força de trabalho. Era o ideal de branqueamento que predominava na virada do século na política de incentivo à miscigenação com os novos imigrantes.[21]

Houve, portanto, a reafirmação da condição de escravizado, sendo utilizado o argumento, pela ideologia dominante, que o africano ou o afro-descendente era incapaz naturalmente de se adequar à modernização pretendida pelo modelo nacional de República, enquanto que a Igreja Católica continuava a reforçar as relações desiguais da sociedade brasileira, sendo que o que prevalecia era a ética

[20] A imigração italiana ocorreu a partir da década de 1880 e continuou até a eclosão da Primeira Guerra Mundial e, depois, foi retomada no início da década de 1920. O Brasil emerge, temporariamente, como a principal zona de imigração no final da década de 1880, com a abolição da escravidão e a utilização de trabalhadores italianos nos campos de café de São Paulo. A escolha do local de imigração foi o mercado de trabalho existente, pois cada economia local apresentava incentivos diferentes. Como incentivos podemos destacar: 1) disponibilidade de terras; e 2) planta industrial incipiente e nova expansão urbana concomitante. Os imigrantes que chegaram ao Brasil rapidamente ingressaram na classe de proprietários de terras, poupando dinheiro, mesmo havendo situações de exploração dos trabalhadores subsidiados e de experiências negativas por parte das famílias. Um contrato de cinco anos rendia dinheiro suficiente para comprar terras no país. De acordo com o censo de 1920, eles possuíam 5,5% das fazendas do país, mesmo representando 1,8% da população total e constituía a maioria dos proprietários estrangeiros, quase metade do total. Concentravam-se nos estados mais ricos: São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Em 1923, 18,3% dos pés de cafés em estágio de produção na zona cafeeira de São Paulo eram possuídos por italianos e 31,5% pelo total de estrangeiros. Em 1932, tinham elevado sua taxa de propriedade para 22% do total de pés de café naquela zona. No censo agrícola de 1924, os italianos possuíam 24% das fazendas de São Paulo e produziam 21% do café do estado, época em que sua participação na população total não passava de 5%. Uma das primeiras pesquisas industriais feitas em São Paulo, em 1911, concluiu que havia mais de 50.000 trabalhadores industriais no estado, quase todos italianos. Em 1911, 59% dos 10.204 trabalhadores têxteis de São Paulo eram italianos natos. Fica evidente que os italianos tiveram um papel predominante na nova e poderosa estrutura industrial e comercial que estava se estabelecendo. Uma pesquisa na década de 60 mostrou que imigrantes estrangeiros da primeira, segunda e terceira gerações e seus herdeiros dirigiam 80% destas firmas. Quando se consideraram os proprietários de empresas industriais com 100 trabalhadores ou mais, mais uma vez a origem italiana predominou sobre qualquer outro grupo, com uma participação em 35% do total de firmas. Cf. Hebert S. KLEIN, A integração dos imigrantes italianos no Brasil, Argentina e Estados Unidos, *Novos Estudos do Ceprap.* Como podemos observar o incentivo à imigração foi um dos fatores que colaborou para a dificuldade de inserção do negro no mercado de trabalho, cabendo aos negros subempregos, empregos domésticos, ou, mesmo, a inatividade.

[21] Ângela Randolpho PAIVA, *Católico, protestante, cidadão,* p. 108-109.

do dever para a manutenção harmoniosa do todo. Os africanos e os afro-descendentes contaram com pouca ajuda para a conquista da cidadania via esfera religiosa ou política.

Mesmo tendo um poder de negociação diferente dos outros grupos sociais existentes naquela época, os africanos e os afro-descendentes vêem frustradas as suas aspirações de modificação do seu lugar na estrutura social e de conquista da cidadania, logo após a abolição. Mais uma vez, suas expectativas de inserção social como cidadãos são abortadas. Quais foram, então, as estratégias utilizadas por eles para modificar a sua condição social, uma vez que sua inserção como trabalhadores livres não representou, em grande medida, o abandono da sua condição de escravizado? E mais, qual o papel ocupado pela tradição *bantú* em todo este processo? Antes de responder a essas perguntas, abordaremos outro fato histórico de grande relevância aos africanos e aos afro-descendentes, qual seja: a Proclamação da República.

5.1.2 – Cidadania, negros e a Proclamação da República

Após a Abolição da Escravidão, houve uma reestruturação da sociedade que teve como componente político a derrubada da monarquia, com sua substituição por uma república descentralizada, controlada e dominada pelas elites agrárias. Os republicanos paulistas lideraram o movimento, iniciado em 1870, e conspiraram nos anos de 1888 e de 1889 com os oficiais militares, que também estavam insatisfeitos com o governo monárquico. Eles, ainda, passaram a ocupar uma posição de liderança na estruturação da nova república, criada pela Constituição de 1891[22].

A república era caracterizada por uma estrutura federal descentralizada e níveis baixos de participação eleitoral (apenas os homens alfabetizados podiam votar), o que ia ao encontro dos interesses dos fazendeiros, haja vista que, assim, mantinham o controle sobre o Estado e a política nacional. “A participação política, avaliada pelo voto, era mais restrita que na monarquia, e nenhum “poder moderador” se colocava entre as massas brasileiras e os proprietários de terras”[23]. Tal fato

[22] Cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm. Acesso em: 19 mar 2010

[23] George Reid ANDREWS, *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988),* p. 78.

apontava para uma pequena participação política dos africanos e dos afro-descendentes.

Enquanto os africanos e os afro-descendentes encaravam a liberdade com esperança e com otimismo, os proprietários de terras avaliavam a chegada da liberdade dos escravizados com certa inquietação e uma forte sensação de desconforto em relação às mudanças que ela traria. Na visão das elites, o perigo colocado pela abolição foi o poder dado aos africanos e aos afro-descendentes no sentido de negociar com os fazendeiros as condições de trabalho e de convivência mútua. Os salários foram uma consideração secundária, quando se falava das condições de trabalho, uma vez que a principal preocupação dos africanos e dos afro-descendentes era colocar o máximo de distância possível entre eles e a antiga posição de escravizados, garantindo que as novas condições de emprego não teriam semelhança com a escravidão, conforme visto no quarto capítulo. Os africanos e os afro-descendentes haviam sido treinados no trabalho agrícola, pois as outras alternativas eram poucas em uma sociedade fundamentalmente agrária. Alguns migraram para as cidades, mas muitos continuaram no trabalho das fazendas, contando que as condições de trabalho fossem diferentes das condições da escravidão. Vemos que existia, por parte dos africanos e dos afro-descendentes, uma tentativa de formação de uma nova identidade.

Cabe lembrar que a estrutura social mais ampla oferece os padrões de identidade. A posição de uma identidade resulta de um processo, na medida em que dois objetos são relacionados, considerando-se um deles como o padrão que serve para identificar o outro. Uma identidade (escravizado) se identifica e é identificada como tal por se encontrar na situação equivalente de outros escravizados, por um lado, e se diferenciar de outras identidades concomitantemente. Se ele é escravizado, sua identidade de escravizado está constituída. Em cada momento da existência, embora o indivíduo seja uma totalidade, manifesta-se uma parte do indivíduo, como desdobramento das múltiplas determinações a que ele está sujeito. Nunca se comparece frente aos outros apenas como portador de um único papel, mas como uma totalidade parcial.

Porém, o escravizado, durante o período escravista, foi visto unicamente a partir desta identidade, que se encontrava rígida, não dando a possibilidade de que outras faces fossem reveladas. Ao que tudo indica esta multiplicidade identitária só

surgia nas margens e nos interstícios deixados pela cultura dominante, em uma situação de cunho privado ou de resistência. Imbuído do desejo de se tornar um cidadão pleno, agora, os indivíduos de tradição *bantú* buscavam meios de mostrar suas diversas facetas distanciando de sua conduta e de sua condição a identidade de escravizado. Mesmo quando é chamado de liberto, o que serve de modelo para sua identidade ainda é a identidade de escravizado, mas, agora, na sua outra polaridade. Tal como escravizado e senhor, escravizado e liberto, outra categoria de definição de identidade começou a se insinuar:

> Uma vez que reconhecemos que "raça" e também "negro" e "branco" não são "dados naturais", mas "construções sociais" que estão ligadas e se articulam como "idéias culturais" que têm sido usadas como critérios de inclusão e exclusão, reivindico que deveríamos tratar tais conceitos também como parte integrante importante da história da discriminação, isto é, como elementos ideológicos fundamentais da história do racismo.[24]

O que observamos, portanto, é a associação entre escravizado, raça negra e exclusão, fato que marcou a vivência de africanos e de afro-descendentes no que diz respeito às possibilidades de inclusão social, já que o início do período republicano representou o esforço dos fazendeiros de conter e de rever as conseqüências políticas, sociais e econômicas da abolição da escravidão, solidificando o domínio do proprietário de terras e disparando uma campanha que buscava embranquecer a população nacional, objetivando uma substituição da herança étnica africana pela européia[25]. Neste sentido, a ideologia do

---

[24] Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, p. 25-26.

[25] Interessante notar, segundo afirma Hebe Maria MATTOS, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico,* p. 16-18: "A própria construção da categoria "pardo" é típica do final do período colonial e tem uma significação muito mais abrangente que a noção de "mulato" (este, sim, um termo de época diretamente ligado à mestiçagem) ou mestiço que muitas vezes lhe é associada. Na verdade, durante todo o período colonial, e mesmo até bem avançado do século XIX, os termos "negro" e "preto" foram usados exclusivamente para designar escravos e forros. Em muitas áreas e períodos, "preto" foi sinônimo de africano, e os índios escravizados eram chamados de "negros da terra". "Pardo" foi inicialmente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos, especialmente sinalizando para a ascendência européia de alguns deles, mas ampliou sua significação quando se teve que dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de "preto" ou de "crioulo", na medida em que estas tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo. A emergência de uma população livre de ascendência africana – não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativeiro – consolidou a categoria "pardo livre" como condição lingüística necessária para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava. (...) Era, assim, condição

branqueamento foi um elemento fundamental para justificar e levar a cabo a política de imigração, que segundo Houfbauer:

> ... postula a supremacia do branco e, ao mesmo tempo, induz os indivíduos a se aproximarem desse ideal. Traz em si um potencial de resistência contra qualquer tentativa de "essencializar" os limites de cor e/ou raça, uma vez que faz com que os indivíduos tendam a apostar em negociações pessoais e contextuais das fronteiras identitárias e tendam a rejeitar processos e mecanismos formais de delimitá-las. Essa prática social tem contribuído para encobrir o teor discriminatório embutido nesse esquema ideológico e também para abafar eventuais contra-reações coletivas. É dessa forma também – argumentarei – que o ideário de branqueamento tem "atuado" no sentido de dar sustentação ao poder patrimonial que se baseia em redes pessoais de proteção e de dependência e cuja força se faz perceptível, no Brasil, até os dias de hoje.[26]

O branqueamento era visualizado como um processo seletivo de miscigenação que dentro de algumas gerações produziria uma população de fenótipo branco[27]. No Brasil, no início do século XIX, a idéia de raça apareceu como

---

de diferenciação em relação à população escrava e liberta, e também de discriminação em relação à população branca; era a própria expressão da mancha de sangue".

[26] Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, p. 27-28.

[27] Resumidamente, podemos falar a respeito do histórico da idéia de raça. No século XIII, nobres portugueses e espanhóis recorriam ao termo raça para destacar sua origem, sua descendência. Os primórdios da história da noção de raça nada têm a ver com uma diferenciação de grupos humanos segundo cores de peles diferentes ou outros critérios fenotípicos. A partir de uma reinterpretação de um trecho do Velho Testamento, foi lentamente construída, ao longo da Idade Média, uma ligação entre moralidade, culpa, escravidão e cor negra. Com a consolidação de uma burguesia mercantil a partir do século XVII, começaram a se desenvolver e a se impor critérios de inclusão e exclusão que não se baseavam mais em fundamentos exclusivamente religiosos e morais. Esta tendência estava ligada à emergência de um Estado moderno, que surgiu como expressão de uma vontade coletiva. Junto com a idéia de secularização da fé e da concepção de Deus, se estabeleceu a idéia do homem como parte integrante do mundo e da natureza. Era o início da busca de critérios físico-naturais para determinar as características de um indivíduo, de um povo e de uma nação. Durante o século XVIII, havia um prognóstico de que o branqueamento, via casamentos, ocorreria num período de quatro gerações. Na época da expansão européia, o ideário do branqueamento passava a assumir uma função ideológica importante, transformando-se num discurso que conseguia ajustar os ideais missionários cristãos às exigências políticas que visavam à construção das sociedades coloniais. Para Buffon e outros pensadores do século XVIII: ""Branquear-se" era fundamentalmente uma questão de tempo; dependia de condições climáticas favoráveis e talvez ainda de formas de sociabilidade adequadas. Tudo indicava que os "cruzamentos" com raças mais claras" acelerariam ainda mais esse processo" (*Ibid*., p. 112). No final do século XVIII, na Europa e nos Estados Unidos, começaram a existir lentas transformações na interpretação do mundo e do outro, marcadas por três tendências: a crença na razão, a crença na força da natureza (reino da biologia) e a crença no progresso, que se fortaleciam como referências para se pensar o mundo e serviam como critérios para avaliar as diferenças humanas. A origem e as causas dos fatos passaram a ser buscadas na própria natureza, distanciada cada vez mais de um princípio divino. As distinções entre raças superiores e inferiores elaboradas referiam-se cada vez mais a um ideário biológico e/ou escalas de evolução. No início do século XIX, já havia grande variedade de métodos e critérios para delimitar raças. O termo raça começava a fazer parte do vocabulário dos europeus, transformando-se na

critério definidor das diferenças humanas, adentrando e se estabelecendo no debate político, usado tanto por aqueles que eram a favor da manutenção da ordem social e econômica quanto por aqueles que combatiam o sistema escravocrata:

> De qualquer forma, o fim da escravidão e a Proclamação da República constituíram também um desafio para uma nova geração de cientistas formados em instituições universitárias brasileiras que se propunham a pensar as grandes questões e o futuro do país. A postura dos cientistas oscilava entre dois pólos: o compromisso acadêmico com as modernas ciências naturais e a fidelidade à nova nação. Nesse quadro, destacam-se as tendências opostas entre os juristas e os médicos da época (...): os primeiros, mais engajados no fortalecimento da instituição de um Estado moderno de tipo legal, mostravam maior afinidade com o discurso liberal e acreditavam na força transformadora da lei para a superação das desigualdades existentes; os segundos, baseados nas premissas de uma ciência natural e suas leis rígidas e propensas a determinismos, tendiam a descartar a possibilidade da igualdade.[28]

Havia, portanto, a idéia de que o Brasil teria uma raça, um tipo ou um povo nacional. Os imigrantes tinham um papel adicional para a formação desse povo: contribuir para o branqueamento da nação e submergir na cultura brasileira através de um processo de assimilação. Já em 1850, esta idéia se encontrava presente no discurso nacionalista brasileiro, que privilegiou a questão da miscigenação. A miscigenação foi vista como um mecanismo da nação e a base de uma futura raça histórica brasileira, de um tipo nacional, resultante de um processo seletivo direcionado para o branqueamento da população. Tal assunto foi obrigatório na discussão da política imigratória, pois estava relacionada com a colonização, no caso, a ocupação do território.

---

noção paradigmática usada para conceituar grupos humanos, mesmo que não tivesse sido definida com precisão. A partir da segunda metade do século XIX, a categoria raça ganhou um conteúdo que independia de contextos geográficos e climáticos. Estava baseada em um ideário biológico ou tinha como referência estágios de evolução. A degeneração é de natureza biológica, uma impureza racial, que teria surgido como resultado do cruzamento entre duas raças essencialmente diferentes. Com este relato, é possível afirmar que Andreas HOUFBAUER discorda da idéia de que o branqueamento é fruto de uma reação ao fim da escravidão. Para ele, a escravidão e o branqueamento podem ser entendidos como fenômenos que se complementavam. O branqueamento não é uma idéia brasileira formada na virada do século XIX para o XX, mas o ideário de se transformar negro em branco perpassou longos períodos históricos. Na cor branca seriam projetados, ao longo do tempo, além de valores religiosos e morais, outros ideais, tais como liberdade e progresso civilizatório. Ao mesmo tempo em que esse ideário refletiu os anseios e os interesses das elites, ele também tem sido respaldo no imaginário popular.

[28] Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, p. 198.

O debate sobre a colonização tornou-se acirrado na década de 1840, diante das dificuldades de atrair imigrantes da Europa. Uma política mais consistente vigorou a partir de 1850 com a lei que regulamentou a concessão de terras públicas e tornou mais fácil a expedição de títulos de propriedade para estrangeiros (fato que coincidiu com o fim do tráfico de escravos). Durante o Império, a abolição da escravidão foi vista como a única medida capaz de tornar o Brasil um país civilizado, inaugurando o trabalho livre, associado ao imigrante europeu, o que excluía os nacionais (trabalhadores livres e escravizados) do sistema de colonização com pequenas propriedades. A imigração européia foi apresentada como instrumento da civilização, enquanto que a escravidão e a grande propriedade como impedimento à imigração espontânea, estorvo ao desenvolvimento econômico e ao trabalho livre:

> Apesar da condenação explícita do escravismo, não há qualquer preocupação com o destino da população escrava, nem mesmo com os demais trabalhadores nacionais, e o significado mais imediato de "trabalho livre" é a desqualificação dos negros e mestiços para o trabalho independente. Eram, pois, considerados incapazes de agir por iniciativa própria – pressupondo, portanto, que fracassariam como pequenos proprietários.[29]

Tal despreocupação é corroborada pela Constituição Federal de 1891[30] que proibiu a imigração africana e asiática para o país, além dos governos nacionais e estaduais transformarem a imigração européia para o Brasil em uma prioridade do desenvolvimento nacional, sabendo também que nela estava incluída a ideologia do branqueamento:

> Em parte alguma do Brasil este esforço para europeizar o país foi maior que em São Paulo, e em parte alguma do Brasil seus efeitos foram mais fortemente sentidos. Um maciço programa estatal para subsidiar a imigração européia para o Estado resultou em que mais da metade dos europeus que vieram para o Brasil durante a República, veio para São Paulo. Entretanto, além do objetivo de europeizar o Estado, o principal propósito do programa era reverter as conseqüências econômicas da "revolução" da abolição e restaurar o controle do proprietário de terras sobre a força de trabalho. No

[29] Giralda SEYFERTH, Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização, in: Márcio Choz MAIO; Ricardo Ventura SANTOS (org.), *Raça, ciência e sociedade,* p. 46.
[30] Cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm. Acesso em: 19 mar 2010

> início da década de 1890, seus impactos já eram evidentes, particularmente entre os beneficiários recentes da abolição: os afro-brasileiros. [31]

O que houve, portanto, foi a elaboração de hierarquias raciais, descartando como atraso qualquer corrente imigratória africana ou asiática. A desqualificação dos não brancos se fez por critérios de natureza moral e pela incapacidade de produção em um sistema de livre iniciativa. É como se os descendentes de africanos estivessem fadados ao desaparecimento no contexto da civilização não escravista, através do branqueamento. As chamadas "raças inferiores" foram deixadas à margem de todos os projetos oficiais ou particulares envolvendo imigrantes:

> Nas primeiras décadas da República, a formalização do branqueamento a partir de dogmas associados à "ciência das raças" levou a um novo formato de classificação dos imigrantes europeus, desta vez pela maior ou menor inclinação de cada etnia à assimilação e à miscigenação. (...) O *tipo* nacional imaginado era incompatível com uma imigração não branca, razão apresentada para condenar a vinda de chineses, hindus e japoneses – apresentados como representantes de civilizações decadentes que podiam atrasar o processo histórico de formação racial do brasileiro. Quanto aos africanos, sequer foram cogitados como imigrantes.[32]

A cor da pele ou o fenótipo foram elementos preponderantes à definição das categorias raciais empregadas, porém a hierarquização de tais categorias é subjetivamente ancorada no sentido da ordem moral, portanto uma construção cultural. Houve uma ausência de referências mais demoradas aos trabalhadores nacionais, aos africanos e os afro-descendentes enquanto possíveis colonos no regime de pequena propriedade. Sua participação em projetos de colonização sequer foi considerada, o que reitera apenas a presença dos brancos como capazes de ocupação do território nacional em pequenas propriedades. O que observamos, mais uma vez, é que africanos e afro-descendentes estavam excluídos dos projetos de construção da nova nação, principalmente em função das idéias da época, que estavam baseadas na noção de raça.

---

[31] George Reid ANDREWS, *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988),* p. 91.
[32] Giralda SEYFERTH, Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização, in: Márcio Choz MAIO; Ricardo Ventura SANTOS (org.), *Raça, ciência e sociedade,* p. 56-57.

Vimos que os dois fatos históricos trabalhados tiveram conseqüências na vida dos africanos e dos afro-descendentes. A Abolição da Escravidão, arduamente desejada e batalhada trazia em si a expectativa de uma vida melhor e diferente daquela vivida até então, estando cheia de significados, que possibilitaram a construção dos projetos de liberdade, como vimos no capítulo quarto. Aconteceu que, mesmo com o apoio dos abolicionistas, que possuíam uma leitura diferente dos fatos, o fim da escravidão não deu aos africanos e aos afro-descendentes aquilo que desejavam, mas os colocou novamente em uma situação de angústia: libertos, mas não cidadãos. Já a Proclamação da República, com a sua política de embranquecimento, dificultou ainda mais as possibilidades de ação dos africanos e dos afro-descendentes, instalando momentaneamente a paralisia. Apesar de um universo que se mostrava fechado, uma nova esperança insinuou-se, delineando-se em cima de algo que começou a se formar na concretude social. Mais uma vez, o sistema deixa seus vácuos, que foram apropriados e transformados pelo popular. Segundo Bhabha: “A cultura, como espaço colonial de intervenção e agonismo, como traço do deslocamento de símbolo a signo, pode ser transformada pelo desejo imprevisível e parcial do hibridismo” [33]. Quando falamos desta nova construção híbrida, falamos da religiosidade, que se tornou outra com a separação entre Igreja Católica e Estado, mostrando como uma antecipação de aspectos da tradição *bantú,* fez com que facetas pudessem ser recuperadas.

5.1.3 – A religião dentro da nova ordem social

Segundo Montero[34], além da constituição de uma sociedade ancorada em uma estrutura de classes e em uma ideologia do embranquecimento, a Proclamação da República, como um movimento histórico que se pretendia moderno, fez tentativas de colocar a religião como esfera diferenciada da vida social. Houve uma diferenciação das esferas política, econômica e científica em relação à religiosa, o que tirou a religião do espaço público, enquanto única instituição doadora de sentido, o que levou, ainda, à emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulação moral, de uma vida intelectual que dispensava a idéia de

[33] Homi K. BHABHA, *O local da cultura,* p. 167.
[34] Cf. Paula MONTERO, Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos.*

Deus e de uma experiência de individualidade urbana mais escolarizada e autônoma[35].

Segundo Molina[36], portanto, as leis, que já começaram a vigorar no século XIX, mostravam a dificuldade no estabelecimento da jurisdição do poder público e privado no Brasil, gerando uma relação tensa entre a Igreja Católica e o Estado. Houve uma desobediência de ambas as partes. O Estado para garantir seus objetivos, a Igreja Católica para preservar a sua autonomia. O processo que levou à separação do Estado e da Igreja Católica colocou a religião na sociedade civil, trazendo conseqüências para a forma como cada grupo expressava-se religiosamente, uma vez que...

> ... houve um retraimento do catolicismo para o espaço social, produziu-se um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, ou da sua legitimidade para expressar-se publicamente. Assim, no processo mesmo de constituição do Estado brasileiro, como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de "feitiçaria", "curandeirismos" e "batuques" só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.[37]

Tal processo fez com que a magia, existente na época do regime escravocrata, não fosse erradicada, mas que estivesse colocada em outras bases de significação, que agora a entendia como religião, produzindo novas formas de expressão e de instituições religiosas. Desde os primeiros momentos da Proclamação da República, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo[38], associados

---

[35] Segundo Sandra Rita MOLINA, Na dança dos altares, *Revista de História*, p. 117: "Entretanto, sobretudo a partir do século XVIII, cada vez mais se delineou um conflito intenso entre o Estado e a Igreja, que se deparava com as idéias de construção de um mundo no qual sobrava pouco espaço para as verdades reveladas e negavam-se a fé e a religião como único caminho para a construção do saber. Passava-se à edificação racional do Estado e de sua plena soberania em relação à Igreja. O Estado moderno traz embutido em si as idéias de nascimento de uma nova moral, a moral do homem que construiu o Estado e, portanto, a necessidade de criação de uma ética nacional que fosse racionalizada, separada da teologia. A teoria moderna do Estado apoiou-se na tese dos três poderes – legislativo, executivo e judiciário – e das relações entre eles. Uma vez reduzido o conceito de Estado ao de política, e o conceito de política ao de poder, a questão mais importante a ser resolvida dizia respeito à possibilidade de se diferenciar o poder político de todas as outras formas que a relação de poder assumia".

[36] Cf. *Ibid.*

[37] Paula MONTERO, Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos,* p. 50.

[38] O que podemos perceber pelos dados trazidos pelos processos-crimes antigos é que o combate à feitiçaria e ao curandeiro ocorria já nos séculos XVIII e XIX dentro da Igreja Católica no estado de São Paulo. Podemos fazer uma inferência no sentido de pensar que, anteriormente, tais práticas

à população africana e afro-descendente, fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. Havia a necessidade de se separar o que era religião, tendo proteção legal, do que era magia, prática anti-social e anômica a ser combatida, normalmente vinculada aos afro-brasileiros. Por parte desta população foi necessário demonstrar ao Estado que estas práticas não representavam ameaça à saúde ou à ordem pública, ainda que se praticassem danças, curas e batuques, entendidas como práticas religiosas.

O que mais uma vez podemos perceber é que aquilo que se encontrava associado aos africanos e aos afro-descendentes, portanto, pessoas que pertenciam à raça negra, como se convencionou chamar no início do século XX, estava excluído da construção do Estado Moderno, marcado por idéias iluministas, sendo assim, um estado secular. A religião, ou melhor, a Igreja Católica, estando separada do Estado e recolocada dentro da ordem pública, deu possibilidade de que novas religiões institucionalizadas pudessem se formar, se manter e se expressar. Porém, o que assistimos foi que essa possibilidade também foi negada à população africana e afro-descendente, caso desejassem recuperar a sua tradição. Aquilo que religiosamente estava associado à matriz africana – curas, adivinhações, feitiçarias, danças, cantos, batuques, possessões – deixou de ser crime condenado pela Igreja Católica para se tornar um crime diante da sociedade civil[39].

A exclusão mostrou-se também no início do século XX como uma certeza para africanos e para afro-descendentes. Se durante a escravidão a exclusão ocorria pelo fato deles serem considerados mercadorias, neste momento a exclusão se dava por uma ideologia que os considerava como seres inferiores. Como

---

estavam associadas ao demônio e à magia negra e que, com a República, tais práticas representavam um tipo de retrocesso para a Modernidade pretendida.

[39] Segundo João José REIS, *Domingos Sodré,* p. 87-88: "Trazidos para o Brasil à força como escravos, uma vez alforriados, africanos como Domingos Sodré viravam estrangeiros, sem direitos que tinha o cidadão brasileiro ou mesmo aqueles estendidos aos alforriados nascidos no país. A Constituição Imperial de 1824 não lhes permitia participar da vida política do país. Não podiam votar ou ser eleitos para qualquer cargo, nem exercer ocupações no aparelho governamental em qualquer nível". Ainda segundo *Ibid.,* p. 142: "No Brasil imperial, as práticas religiosas de matriz africana existiam em uma espécie de limbo jurídico. Não eram consideradas religião pelas autoridades e portanto passíveis de serem toleradas, conforme rezava a Constituição. O linguajar hegemônico – das autoridades civis e eclesiásticas, e da imprensa, por exemplo – as tinha na conta de superstição ou feitiçaria. Mas essas formas de ver e atuar no mundo tampouco constituíam crime segundo o Código Criminal do Império, ao contrário do que ocorria na antiga colônia sob a legislação inquisitorial e outras leis eclesiásticas e civis. Tinha o código imperial um capítulo que punia "ofensas à religião e aos bons costumes" (mas só "sendo em lugar público") e outro que proibia "ajuntamentos ilícitos", porém não explicitava que cerimônias religiosas de qualquer natureza fossem ofensivas ao catolicismo ou ilícitas, menos ainda as consultas individuais de adivinhação e outros rituais privados".

pudemos perceber a cidadania esperada com a Abolição da Escravidão e com a Proclamação da República não foi conquistada. As pessoas de tradição *bantú* perceberam-se, em determinado momento, com possibilidades múltiplas, mas, no momento seguinte, elas lhes foram negadas. Frente à situação que se apresentava, esta população precisava encontrar caminhos de doação de sentido para a nova realidade que se constituía, a partir de projetos construídos durante o período escravocrata, como vimos no quarto capítulo.

A formação de expressões religiosas pode ter significado uma forma de resposta para a falta de cidadania e para a exclusão social vivenciada por eles? A religião, sendo um aspecto central da tradição *bantú,* pode ter sido acionada como forma de satisfazer uma série de necessidades culturais e políticas, já que ela mesma passou a ocupar um novo lugar dentro da sociedade? Queremos dizer com isso que a religiosidade dentro deste quadro pode ser entendida como uma das possibilidades utópicas entre as várias tentativas de inserção na sociedade urbana, uma vez que as transformações sociais podem ter significado a necessidade de revisão das bases estruturais nas quais os africanos e os afro-descendentes estavam ancorados, sem perder de vista aspectos da tradição *bantú* e os projetos de liberdade gestados.

5.2 – Dimensão utópica dos acontecimentos: uma leitura *bantú*

Como vimos anteriormente, a palavra liberdade encerrava vários significados para os africanos e os afro-descendentes, tais como: acesso à terra; direito de escolha do seu lugar de trabalho; circulação livre pelas cidades; constituição da própria família, sem receios de separação; vivência da própria religiosidade, com expressão do que melhor lhe conviesse; tratamento como pessoas livres; e direito à cidadania. Porém, o que observamos foi que os africanos e os afro-descendentes não viram melhorias no lugar que ocupavam na estrutura social, não conquistaram a cidadania, o sistema de colonização através da pequena propriedade os excluía e suas expressões religiosas passaram a ser tratadas como crimes e atentados à saúde pública. Um dos aspectos que influenciou a inacessibilidade a estes desejos foi o papel que o termo raça e o preconceito tomaram no início do século XX:

> As camadas populares da cidade, especialmente os ex-escravos, tinham fortes motivos para desconfiar dos republicanos. Efetivamente, quando eles chegaram ao poder, enérgicas medidas de controle policial foram implementadas para disciplinar ganhadores, carroceiros, empregadas domésticas, setores tradicionalmente ocupados por negros e mestiços. Nas cidades, muitos pontos de encontro da população negra foram extintos, e houve dura repressão policial contra os candomblés, batuques, sambas, capoeiras, ou qualquer outra forma de manifestação identificada genericamente como "africanismo". No final do século, esse anti-africanismo, fortemente inspirado no racismo científico, teve implicações dramáticas para as populações negras, pois reforçou as barreiras raciais que dificultavam o acesso a melhores condições de vida e ampliação dos direitos de cidadania.[40]

Com ares de cientificismo, a raça passou a ser um critério classificatório dos cidadãos e um definidor da condição de liberto. As pessoas se diferenciavam, conforme sua condição racial, o que auxiliou aqueles que queriam manter as velhas hierarquias, justificando novas formas e novo controle social sobre os africanos e afro-descendentes. Haufbauer nos auxilia neste entendimento, uma vez que para ele os critérios para incluir ou excluir "um outro" são construções históricas e culturais, exigindo mediações complexas. As palavras e os conceitos são produtos históricos e culturais que expressam intencionalidades individuais e coletivas e, conseqüentemente, podem e devem ser vistos como intimamente ligados à construção da realidade social. O branqueamento pode ser tomado como a idéia de mudança biológica (cor de pele), mas também como algo que se refere a um dado cultural, que adquire ênfase em determinados contextos:

> ... o ideário de branqueamento, constantemente reatualizado com novos argumentos, desde as pregações jesuíticas até os discursos modernizadores dos políticos do fim do século XIX, nunca se resumiu à idéia de "transformar uma cor/raça em outra". Vimos que, ao longo dos séculos, o desejo de "ser mais branco" solidificou-se como "prática social" no Brasil. Podia ser notado tanto no comportamento social como na percepção e manipulação de aspectos físicos.
>
> A crença na possibilidade de uma metamorfose da cor de pele (da raça) ofereceu um suporte ideológico para a continuidade do exercício do poder patrimonial-escravista. Ao mesmo tempo em que as relações patrimoniais hierárquicas constituíam um obstáculo para a implantação de direitos civis (liberdade individual, igualdade diante da lei), a ideologia do branqueamento trazia em si um enorme potencial de resistência contra qualquer tentativa de "essencializar" os limites de cor e/ou raça.

[40] Walter FRAGA FILHO, *Encruzilhadas da liberdade,* p. 355.

> Isso porque o ideário do branqueamento induz a negociações pessoais e contextuais das fronteiras e das identidades dos envolvidos. Essa prática social contribui não apenas para encobrir o teor discriminatório embutido nessa construção ideológica, mas também para abafar uma reação coletiva. Assim, a ideologia do branqueamento "atua no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum, e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais "branco" possível.[41]

O racismo, portanto, dentro do contexto histórico do final do século XIX e início do século XX, pode ser observado como um modo invisível de escravizar os africanos e afro-descendentes às esferas mais baixas da sociedade, negando-lhes direitos iguais aos cidadãos brancos. Essa classe de cidadãos era sistematicamente excluída das oportunidades de melhoria social em toda a nação, devido à sua fisionomia. No entanto, longe de ser, por essência, negativo, o caos é um horizonte dramaticamente ampliado de possibilidades e, como tal, compreende, como nenhum outro, possibilidades progressivas e possibilidades regressivas.

Porém, mesmo que muitas alternativas tenham sido negadas, os africanos e afro-descendentes buscavam formas de melhorar a sua condição como cidadãos livres, protagonizando os mais importantes movimentos de rua ocorridos durante as primeiras décadas de regime republicano. No que se refere à Abolição da Escravidão, a mesma foi vivenciada como um movimento popular, ou, mais do que isso, como uma conquista dos africanos e dos afro-descendentes, que trazia no seu bojo uma expectativa de melhora. Além disso, a Proclamação da República também se insinuava como algo diferente daquilo que se vivera até então. Quando esta expectativa é frustrada, como observada na situação trabalhista, no incentivo à imigração e na ideologia do embranquecimento, é possível supor que, novamente, há uma perda de sentido da situação vivida e uma necessidade do grupo de indivíduos de tradição *bantú* de se reorganizar simbolicamente, tal como aconteceu durante a travessia e a chegada ao Brasil, conforme visto no segundo capítulo. A umbanda dentro deste quadro pode ser vista não apenas como possibilidade de ascensão social, como colocado por Ortiz[42], mas como uma forma de resgate da tradição *bantú*, definitivamente como utopia:

---

[41] Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, p. 212-213.
[42] Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro.*

> O problema real, no entanto, é que havia modos radicalmente distintos de conceber a vida em liberdade. Para os negros, viver em liberdade podia significar a necessidade de existir só para produzir dentro de determinadas condições, e também não há razão para pensarmos aprioristicamente que passou algum dia pelas mentes de escravos (...) a idéia de que o significado da vida era a ascensão social através das "virtudes" de um certo tipo de homem trabalhador. [43]

A formação de uma nova religião podia apontar para esta tentativa, no sentido de que, naquele momento, os indivíduos de tradição *bantú* se percebiam, às voltas, com a possibilidade de viverem a liberdade dentro da lógica que melhor lhe conviesse, fato que deveria ter ocorrido com a Abolição da Escravidão. Como tal fato não aconteceu, buscou-se uma nova forma de resgate da própria tradição, através de uma tentativa religiosa: a formação de uma nova religião. Novamente, podemos pensar que há, implicitamente, uma tentativa de modificação de identidade. Se a identidade se constrói na atividade, a tentativa dos indivíduos de tradição *bantú* era adquirir uma nova identidade não mais pautada na escravidão, mas em outras bases. Neste sentido, a religião pode ser apontada como uma possibilidade utópica.

Buscamos entender a utopia baseados em Bloch, quando ele afirma que em todo presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser. Tal fato permite tornar compreensível a vida desejada e antecipada, baseada naquilo que ainda não é. A concepção e as idéias da intenção futura são utópicas, no sentido de um sonho para frente, de uma antecipação:

> Assim, portanto, a categoria do utópico possui, além do sentido habitual, justificadamente depreciativo, também um outro que de modo algum é necessariamente abstrato ou alheio ao mundo, mas sim inteiramente voltado para o mundo: o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos.[44]

O curso natural dos acontecimentos recolocaria os africanos e os afro-descendentes em uma posição de exclusão e de reprodução. Ao contrário disso, o que se buscava era a contribuição para a criação de um novo senso comum, que

---

[43] Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade,* p. 80. (O grifo é nosso)
[44] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 22.

lhes permitiria transformar a ordem ou a desordem existente, chamada significativamente de ordem subversiva. Por isso:

> A vontade utópica autêntica não é de forma alguma um almejar infinito, ao contrário: ela quer o meramente imediato e, dessa forma, o conteúdo não possuído do encontrar-se e do estar-aí [*Dasein*] finalmente mediado, aclarado e preenchido, preenchido do modo adequado à felicidade.[45]

O que se buscava era um mundo mais adequado a eles. Porém, este mundo só estava em curso para aquele que tinha o novo diante de si: o que importava não era aquilo que foi, mas aquilo que se situava na linha de frente. Assim sendo, a esperança é entendida, pelo autor, como um afeto expectante, ou seja, algo que possui uma intenção desejante de amplo alcance, ao mesmo tempo em que aquilo que se deseja não está disponível e não é acessível, o que acarreta ainda a dúvida de sua finalização ou de sua ocorrência:

> O afeto expectante mais importante, o afeto do anseio, portanto o auto-afeto por excelência, continua sendo constantemente a esperança, pois os afetos expectantes negativos da angústia e do medo são totalmente passivos, oprimidos, presos, não obstante toda a repulsão que exercem. Neles se manifesta um tanto da autodestruição e do nada para o expectante contrário à angústia e ao medo, é *a mais humana de todas as emoções e acessível apenas aos seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais claro.* Ela representa aquele *appetitus* no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado.[46]

No momento vivido pelos africanos e pelos afro-descendentes, dentro da utopia, foi acolhida a negação ao ruim existente e a afirmação ao melhor que ainda está suspenso, que ainda estava por vir. Bloch fala, então, dos sonhos diurnos que nascem desta percepção, ou seja, são formados e procedem de uma carência, daquilo que me falta, e querem se desfazer dela. Logo, são sonhos de uma vida melhor, ainda não consciente, algo que no passado nunca esteve consciente nem tinha existência, ou seja, algo que se insinua para frente, rumo ao novo:

---

[45] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 26.
[46] *Ibid.,* p. 77.

> Todavia, o sonho diurno, em seus aspectos comuns, estende-se *na sua dimensão tão larga quanto profunda,* não sublimada e sim concentrada, na sua dimensão utópica. E ela coloca o mundo melhor igualmente como o mais bonito, em imagens mais completas, como a terra não as comporta ainda. Planejando ou dando forma, em meio a necessidade, dureza, crueza, banalidade, são abertas luminosas janelas para o longe. *O sonho diurno como prelúdio da arte* visa assim, de maneira especialmente significativa, à melhoria do mundo; é esta aspiração saudável e realista que constitui seu cerne.[47]

A construção de um mundo melhor para africanos e para afro-descendentes pode estar vinculada a retomada da vivência religiosa, no caso, a macumba e a umbanda, enquanto religiões originárias no meio urbano logo após o fim da escravidão, podendo ser entendidas como uma invenção da modernidade, no sentido de que a nova estrutura social, advinda com a República e com a separação do Estado da Igreja, permitiu a constituição destas novas formas religiosas. Elas podem ser consideradas como um novo sistema de símbolos dentro de uma sociedade, uma utopia, que funcionou como um código, que permitiu perceber e significar os acontecimentos, ou seja, uma linguagem imaginária e simbólica que possuía a sua lógica interna: "... um sistema de mitos, símbolos e representações imaginárias que é, na verdade, a linguagem de uma formação social"[48]. No nosso entendimento, esses sistemas de símbolos – a macumba e a umbanda - buscaram dar sentido à realidade de determinado grupo vinculado a uma tradição, qual seja, os indivíduos que possuíam uma tradição *bantú*.

A idéia, aqui trabalhada, não é a de uma manutenção de um todo igual, mas a proposta de que há a recuperação, por parte dos africanos e dos afro-descendentes, de elementos da tradição *bantú*. Pensamos nos indivíduos diaspóricos que ainda mantêm as suas tradições, mesmo que ressignificadas, uma vez que são afro-brasileiros, descendentes de certas tradições. Podemos falar de religiosidades híbridas ou como coloca Soares em fé sincrética:

> A *fé sincrética* é absoluta quanto aos valores fundamentais que estão em jogo na escolha aparentemente contraditória dos significantes religiosos (dimensão da fé); mas é relativa quanto aos resultados efetivamente atingidos (dimensão ideológico-sincrética). Pode-se falar, portanto, de *fé sincrética* para identificar

[47] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 95-96.
[48] George LAPASSADE; Marco Aurélio LUZ, *O segredo da macumba*, p. 75.

> o modo mesmo de uma fé "concretizar-se". De fato, não existe fé em estado puro; ela mostra-se na práxis.[49]

A fé sincrética pode ser entendida desde que se perceba a diferença de trajeto, isto é, o lugar do qual fala aquele que promove a invenção religiosa popular. As estruturas vigentes são acolhidas de acordo com as reais estruturas que são significativas para os grupos de tradição *bantú*. Há um acolhimento, nas suas tradições, daquilo que se mostra relevante, ao mesmo tempo em que se expurga o que lhes parece sem sentido ou desumano, mistura-se e se mantém aquilo que julgam como positivo, o que serve para enriquecer a sua cosmovisão. Esta é a forma com que podemos olhar o surgimento destes novos movimentos religiosos no início do século XX. Tal análise se torna importante, uma vez que a religião relaciona-se com um contexto mais amplo e influencia a construção das relações sociais. Ela pode gerar processos que levam a mudanças de orientação e que influenciam a possibilidade de atuação de cada grupo cultural na própria sociedade. A religião, com isso, é um dos fatores que pode promover uma maior possibilidade de construção de cidadania. O que se vê é que determinada ética religiosa gera uma maior capacidade de inserção social, fato que veremos na diferenciação entre a macumba e a umbanda.

5.3 – A formação de novas expressões religiosas

A umbanda e a macumba são consideradas religiões afro-brasileiras, pois possuem matrizes africanas, mais precisamente uma matriz *bantú*. Na formação destas religiões houve um processo de encontros culturais não só entre as diversas tradições trazidas pelo tráfico negreiro, como também entre os grupos africanos e outras tradições, como a européia e a indígena, presentes no Brasil. Nesse encontro o que se observa são processos de reorganização da tradição cultural, feitos com o intuito de convivência, criando, assim, um denominador comum cultural de cunho sincrético. O processo de criação de um denominador comum ocorre dentro da realidade cotidiana, a partir de processos de apropriação, que são tensos e aflitivos, uma vez que pedem negociações de significados dos processos culturais. No Brasil,

[49] Afonso Maria Ligório SOARES, Diálogo na escola de François de L'Espinay: catolicismo e tradições africanas, *Revista Eclesiástica Brasileira,* p. 604.

no encontro de diversas tradições, observa-se um lento processo de integração, que se dá através de trocas materiais e simbólicas. Esse processo de ressignificação cultural é feito em contextos, muitas vezes conflituosos, atravessados por relações de poder, o que gera assimetrias:

> Uma vez que o negro seja camponês, artesão, proletário, ou constitua uma espécie de sub-proletariado, sua religião se apresentará diversamente ou exprimirá posições diversas, condições de vida e quadros sociais não identificáveis. O que complica a questão é que essa religião sofreu não só a influência dessas variações da estrutura social, mas, também, da pressão cultural do europeu branco, católico e da dupla política seguida pelo Estado português, representado por seus governadores, e da Igreja Católica Romana, representada por seus monges mais que por seus capelães de engenho ou curas das paróquias. Isto faz com que as superestruturas, as representações religiosas como os símbolos da mística, os valores culturais dos africanos ou de seus descendentes se achem subordinados a uma dupla influência: uma no mesmo nível, a das representações coletivas dos cristãos, dos símbolos culturais europeus, dos valores portugueses e, a outra, em nível diferente, a das modificações morfológicas das estruturas, organizadas ou não. (...) Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo *habitat* a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não o conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos.[50]

O que observamos, portanto, é que na constituição destas religiões, além do dado cultural, também, um dado social influenciou a sua formação, de qualquer forma, dentro deste contexto. A cultura é entendida como um sistema de significados que não é neutro, conferindo sentido / significado às ações e às vivências, ao mesmo tempo em que constrói cadeias valorativas, representadas através de condições e de produtos. As pessoas estão presas a uma teia de significados e, neste sentido, as suas ações são atos simbólicos, que adquirem sentido dentro desta cadeia de significados. Portanto, a dinâmica cultural é entendida como um processo de permanente reorganização de representações religiosas, sociais e políticas.

Podemos perceber que a cultura se atualiza na ação dos sujeitos, podendo ser modificado o sentido dos produtos culturais. A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os sistemas de

[50] Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil,* p. 31-32. (O grifo é nosso)

significação, ao mesmo tempo em que os esquemas culturais são ordenados historicamente. Há uma relação dialética entre as práticas produzidas na história e as matrizes culturais, sendo que o indivíduo é o agente desta relação. Os elementos simbólicos de cada cultura estão em permanente dinamismo, havendo uma atualização constante, já que a partir da tensão é que se dá a criação do novo.

Como ocorre o processo de doação de sentido, quando o encontro entre culturas se dá através de relações desiguais de poder? Cada grupo étnico está amarrado a uma teia de significados que pode ser negociada no encontro cultural, ocasionando momentos de socialização, de conflito, de tensão, de negociação, de domesticação e de resistência. Tal situação gera uma circulação cultural entre grupos distintos, não podendo entendê-los como puros. O que se pode observar é que no processo de encontro cultural, há ou não a apropriação de símbolos constitutivos, que podem ou não ser eficazes na nova produção cultural gerada dentro de uma sociedade conflitiva, que responde às necessidades de determinado momento histórico.

A macumba e a umbanda podem ser vistas como uma utopia do grupo de indivíduos, no caso de influência *bantú*, que chegaram às cidades com a Abolição da Escravidão e com o processo migratório interno. Trabalhamos com a idéia de que a macumba, apesar de preservar com mais ênfase as estruturas de tradição *bantú* e as práticas religiosas existentes durante a escravidão, não representou novas formas de inserção no mundo, portanto não se tornando eficaz utópica e culturalmente. Por outro lado, a umbanda significou esta utopia, uma vez que ela representou uma tentativa deste grupo de explorar novas possibilidades e novos desejos humanos, frente à nova realidade que se apresentou, sendo algo pelo qual valia a pena arriscar-se, no caso, a tentativa de manutenção de aspectos de sua religiosidade através de processos de ressignificações. De qualquer forma, a macumba e a umbanda estão interligadas, já que a macumba encontrava-se na origem da umbanda, além das duas serem originárias da tradição *bantú*.

5.3.1 – O surgimento da macumba

Para falarmos sobre a macumba trabalharemos, basicamente, com dois autores: Bastide e Trindade. Apesar das possíveis críticas que tenhamos em relação

a estes autores, eles, de certa maneira, fizeram uma tentativa de compreender a macumba de uma maneira sistemática e, mais do que isso, em si mesma. Outros autores também trabalham a macumba como Lapassade e Luz[51], mas, no caso, entendem a macumba e a umbanda como aspectos de uma mesma religião, estando a macumba em oposição à umbanda. Discordamos de Lapassade e Luz, uma vez que não entendemos a macumba e umbanda em oposição, mas compreendemos a macumba como um sistema simbólico que deu origem à umbanda, tal como entendem os primeiros autores acima citados.

Bastide faz uma distinção entre o que ele denomina macumba rural[52] e o que chama de macumba urbana. Interessa-nos a macumba urbana, já que ela é uma expressão religiosa que se forma nos centros urbanos, como São Paulo, que iniciaram seu processo de expansão após a Abolição da Escravidão, dando origem, mais tarde, através dele à umbanda. O surgimento da macumba urbana, para o autor, está ligado ao processo de industrialização do país, que se operava em um ritmo cada vez mais rápido. Como já colocado em nota neste capítulo, esta indústria permaneceu limitada até 1913, mas as guerras obrigaram os brasileiros a criar indústrias para aquilo que antes era importado, fazendo com que cada vez mais a mão-de-obra saísse do campo. A industrialização poderia ter oferecido ao indivíduo de tradição *bantú* um meio de vida e um canal de ascensão social, mas foram batidos pela concorrência econômica do branco pobre e do imigrante:

> Formaram uma espécie de subproletariado e o desenvolvimento da urbanização, que destruiu os antigos valores tradicionais sem lhes proporcionar um novo sistema de valores em substituição, para eles se traduziu apenas numa intensificação do processo de desagregação social. Pode-se dizer que a cidade teve dois efeitos sucessivos sobre os negros, à medida do seu desenvolvimento, que correspondem a um momento de desintegração, no princípio; depois, de reintegração, quando eles puderam

[51] Cf. George LAPASSADE; Marco Aurélio LUZ, *O segredo da macumba.*

[52] Os negros pertencentes à macumba rural normalmente são de classe baixa, uma classe socialmente desorganizada, porém não se pode dizer que a desorganização social se traduza em uma desorganização das crenças. São as crenças que constituem o único laço de integração no meio rural onde eles viviam, que lhes fornecem um status e um papel e que lhes asseguram certa segurança e certo reconhecimento por parte das pessoas que os rodeiam. A macumba rural é individualista, constituindo-se em uma série de consultas, não representando um culto organizado, tornando-se o ponto de partida de grupos de crentes. Essas reuniões tendem a assumir a forma do que se chama baixo espiritismo, caracterizado pela manipulação da corrente – cabocla, africana e branca. Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil.*

> afinal introduzir-se no sistema de classes, particularmente por intermédio das empresas de construção e das indústrias mecânicas. [53]

Se a estrutura social do Brasil rural se alterou após a supressão da escravidão, o dualismo colonial continuou a existir. Mudando os proprietários, a pirâmide de camadas e de estatutos sociais não apresentou grande mudança em relação ao passado, no conjunto do país. Nas cidades em formação, o isolamento e a mobilidade dos trabalhadores assalariados dificultavam os indivíduos de tradição *bantú* a conservarem suas crenças e seus cultos. A estrutura social continuava a ação desagregadora do regime escravocrata. Para a pessoa de tradição *bantú* sobrava apenas a magia: magia ofensiva contra o branco, magia curativa para os enfermos. Além dos fatores citados acima, para Bastide, também a mistura de negros, caboclos e brancos nos mesmos bairros permitiram a manutenção da magia como arma individual ou como substituto da medicina, mas não permitiram a organização de cultos africanos institucionalizados. Para o autor, a memória coletiva não podia funcionar por falta de grupos estruturados. Houve uma desagregação das crenças e dos ritos:

> A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou de subsistir da África nativa. [54]

O que Bastide deixa claro é que a macumba preservava tradições *bantú*, mas não possuía uma eficácia no que se refere à inserção social do grupo de indivíduos de tradição *bantú*. A umbanda, por sua vez, é uma reorganização social, uma religião institucional, que possibilita a inserção social, mantendo algumas tradições *bantú*, mesmo que sincretizadas e recriadas. Ressaltamos a questão da inserção social, pois dentro de uma leitura *bantú*, a religião encontra-se inserida na vida cotidiana, não havendo diferenciação entre as esferas pública e privada, religiosa e social. Como exemplo, temos a seguinte fala:

---

[53] Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil,* p. 406-407.
[54] *Ibid.,* p. 407. (O grifo é nosso)

> Mas, por exemplo, vamos dizer assim, eu quero ficar rica aí eu vou lá no curandeiro. Se é um bom curandeiro ele vai falar, vai dar uma bronca, vai brigar comigo.
>
> Sim, sim, sim.
>
> Se é um feiticeiro ruim ele vai me ajudar?
>
> Vai te ajudar para aquilo que quer. Agora aquele bom curandeiro ele quando fala: - Olha que eu estou a trabalhar, mas não sou rico com tanto, ele logo se for bom curandeiro vai me dizer: cada um tem o seu dom. O senhor, você nasceu da família Chichi, a sua família foi sempre família pobre, mas agradece aquilo que tu tens, sim. Agora aquele ali: - Ah, eu quero ficar rico, eu quero ficar assim, então vai trazer coisas ruins, então pra fazer isto, faça isto, faça isto e aquilo ali, é por isso que muitos fazem e acabam perdendo porque até pode ter algum tempo e chegaram algum tempo desaparecer tudo que você tinha, porque aquilo ali não foi te dado de boa maneira, mas sim foi roubar a alguém, então eles é que chamamos de feiticeiros mesmo.[55]

Portanto, para o autor, a macumba é, a principio, a introdução de certos orixás e de ritos iorubás na cabula[56]. É uma solidariedade, que não é de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo e do desamparo. Além deste primeiro sincretismo, juntou-se também o catolicismo popular e, depois, o kardecismo. A macumba nasceu desta fusão, refletindo o mínimo de unidade cultural necessária à solidariedade dos homens, em face de um mundo que não lhes trouxe nada além de insegurança, de desordem e de mobilidade. Ela é o reflexo da cidade em transição, no qual os antigos valores desapareceram com dificuldade para se construírem valores substitutos, por isso a macumba acabou perdendo todo caráter religioso para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura magia[57]. Para Bastide, em São Paulo, apesar de desagregada, a macumba pode ter existido como um culto organizado, lembrando, em certos detalhes, a cabula dos *bantú*. A macumba não desapareceu completamente, passou da forma coletiva para a forma

[55] S.C., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

[56] Uma interessante descrição a respeito da cabula é feita por DR. NERY. O surgimento da macumba e da umbanda como surgidas da cabula é defendida não só por BASTIDE, mas também por outros autores, como TRINDADE, por exemplo. Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 50, verbete cabula [1]; "CABULA [1], s.f. (1) Antiga seita religiosa afro-brasileira (OC). (2) Ritmo tocado em candomblés de origem banta (YC) – De origem banta, talvez do quicongo *kabula,* animar, encorajar. Ou do suaíle *kabula,* distribuir, partilhar". O que sabemos é que a cabula existiu no Espírito Santo, o que nos inclina a pensar que ela chegou ao Rio de Janeiro através de um processo de migração interna. O ponto que gostaríamos de questionar é: será a cabula a única expressão religiosa que dá origem à macumba e a umbanda como alguns autores querem fazer parecer?

[57] Para LEVI-STRAUSS, o sistema de magia se baseia na crença de que o homem pode intervir no determinismo natural, completando-o ou modificando o seu curso. Para Claude LEVI-STRAUSS, *O pensamento selvagem,* p. 254-255, a relação entre religião e magia se esclarece: "Porque, se, num sentido, pode dizer-se que a religião consiste em uma *humanização das leis naturais* e a magia, em uma *naturalização das ações humanas* – tratamento de algumas ações humanas *como se* elas fossem um parte integrante do determinismo físico de uma evolução. (...) Não há mais religião sem magia, do que magia que não contenha, ao menos, um grão de religião".

individual, ao mesmo tempo se degradando de religião em magia, quando havia o transe de um único indivíduo, numa cerimônia privada, de consulta. Dispersou-se por toda a cidade. A macumba paulista foi a grande fornecedora de esperança para as pessoas sem trabalho, sem amores, sem dinheiro – magia popular.

Para Bastide, a macumba chegou a ser um culto organizado, mas que passou de algo coletivo para individual, neste caso, de religião à magia pelos seguintes fatores: introdução de novas crenças mágico-religiosas trazidas pelo branco; repressão física e moral da polícia; fluidez e pobreza dos sistemas míticos *bantú*[58]; e condições sociais e culturais anômicas das sociedades industriais na primeira década do século XX. Foi uma ressignificação da cabula, de caráter sincrético, fusionando tradições iorubás, católicas e kardecistas em uma tradição *bantú*. Sua diferença da umbanda se deu pelo seu caráter mágico e individual, enquanto que a umbanda foi vista como uma religião que possuía um caráter coletivo. Além disso, a macumba não respondeu às necessidades dos indivíduos de tradição *bantú*, sendo necessária a formação de uma nova religião, no caso, a umbanda, que nasceu no bojo de uma série de acontecimentos, uma vez que:

> ... esse marginalismo social não pode ser senão um momento de transição, devido à exagerada rapidez das transformações do país. Com a proletarização do negro, a assimilação do imigrante, o geral reerguimento do nível de vida das massas, outros fenômenos vão aparecer, de reintegração cultural e social; e nessa reestruturação, o que restou das religiões africanas será por sua vez retomado e reestruturado para dar nascimento ao *espiritismo de Umbanda*. [59]

Antes de falarmos sobre a umbanda, vejamos o que Trindade[60] entende como macumba. Para ela, os indivíduos de tradição *bantú*, principalmente após a abolição da escravidão, viviam em condições de marginalidade social, procurando recursos de adaptação de sua tradição na sociedade urbana. Houve uma tentativa de dar significado a um universo social sem significado, interpretando-se e se construindo

[58] É importante notar que BASTIDE, como qualquer autor, é devedor do seu tempo. A afirmação de que o sistema mítico *bantú* é fluído e pobre está baseada em uma idéia de pureza cultural, almejada pelo autor, e também pelo fato dele tomar o candomblé como um modelo, a partir do qual as religiões afro-brasileiras devem ser consideradas. Tudo isso para dizermos que discordamos da afirmação, mas que, ao mesmo tempo, entendemos o contexto no qual ela foi proferida.
[59] Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil,* p. 417. (O grifo é nosso)
[60] Cf. Liana TRINDADE, *Construções místicas e história;* IDEM, *Conflito social e magia.*

um referencial mítico que apontasse para a resolução dos dramas sociais e humanos vividos pelos afro-descendentes. Alguns fenômenos sociais no período da pós-abolição, tais como já observamos, determinaram a desarticulação dos sistemas de crenças tradicionais: proletarização das camadas africanas e afro-descendentes; introdução de imigrantes, principalmente de italianos em São Paulo, que portavam crenças trazidas de suas regiões; concorrência com esses imigrantes no mercado de trabalho; precariedade da ocupação profissional ameaçada pelas crises econômicas e pela ideologia do branqueamento.

Dentro deste contexto, a macumba foi vista como uma resposta a esta situação. Para ela, a macumba foi composta por crenças e por ritos que se relacionavam por meio de um processo sincrético, significando a predominância de interpretação de uma forma de conhecimento em relação a outras formas. Existem elementos *bantú*, tais como: a incorporação dos antigos calundus, o fechamento do corpo, a cerimônia de evocação dos espíritos, o culto dos exus, a magia dos nós, o jogo adivinhatório de búzios, o uso de ervas, o sacrifício de animais e as cerimônias sob as árvores. Estes elementos somaram-se ao kardecismo que forneceu o ninho cultural que possibilitou a introdução das entidades *bantú* através da incorporação[61]. Para ela, os cultos de tradição *bantú* existiram desde o início do século XX, como forma de reconstrução de heranças africanas no universo social urbano, muitas vezes, operando fora da hegemonia branca:

> Como culto organizado, a macumba significou a reconstrução das concepções do mundo banto em uma situação urbana, onde tanto os elementos míticos sudaneses, como os componentes da magia européia irão ser reinterpretados consoante as estruturas de significados do pensamento banto.[62]

[61] Há algumas divergências a respeito da incorporação ou da possessão na tradição *bantú*, pois alguns autores trabalham com a idéia de que ela não existia em África e passou a ocorrer apenas no Brasil. Trabalharemos com mais cuidado este fato ainda neste capítulo, pois segundo relato de nossos entrevistados em Maputo, a possessão individual já existia e ainda existe na África. Segundo C., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09: "Curandeiro é medico tradicional. Mas, por exemplo, me falaram que existe um tipo de curandeiro que só trabalha com ervas. É eu estava a dizer que há aqueles curandeiros que não têm espírito que saem. Nós, na nossa língua nativa, chamamos nhandarumi essas pessoas que não têm espírito que só trabalham na base de erva, são nhandarumi, só conhecem assim como essa senhora que acaba de sair, aquela que eram duas, a outra trabalha também, só que trabalha na base de ervas e não de incorporação de espírito, mas ambos são curandeiros porque afinal de contas estão na mesma luta de curar pessoas doentes ou que tenham problemas".

[62] Liana TRINDADE, *Conflito social e magia,* p. 177.

A autora nos aponta que tanto elementos iorubás quanto europeus foram reinterpretados dentro da macumba, mediante uma leitura de mundo *bantú.* Em função disso, a incorporação de exus na macumba se deu pela concepção *bantú* de espíritos familiares ou associados à natureza e pela influência do kardecismo. Há uma diversidade de espíritos de origens diferenciadas: espíritos de negros (pretos-velhos) e espíritos de caboclos, caracterizando tipos sociais definidos. As entidades foram interpretadas segundo o núcleo de significações da filosofia ou da religiosidade *bantú*, organizadas em falanges, que compuseram as várias linhas, que hoje se encontram presentes na umbanda. Destacaram-se na formação da macumba três grandes linhas, como a autora relata: exus e pombas-gira, caboclos e pretos-velhos. Para a autora:

> A macumba é, portanto, uma religião sincrética, onde a estrutura de seus significados é construída pelos agentes sociais em uma situação urbana, preservando os símbolos dominantes da tradição africana (o culto aos ancestrais e a noção de força vital) na interpretação das outras formas de religiosidade popular que foram incorporadas em seu sistema de crenças e ritos. Nessa perspectiva, o seu sincretismo adquire o sentido intencional de acumulação e conciliação de forças vitais. [63]

É possível afirmar ainda que, para Trindade:

> ... os significados da umbanda como religião que se constrói, apropriando-se do panteão e ritos da macumba, fornecendo-lhes novos significados extraídos das tradições européias do espiritismo científico e esoterismo, que eram adequadas aos interesses, valores e aspirações da classe média urbana. Entretanto, a umbanda não se caracteriza ou se esgota apenas como uma religião identificada aos valores socialmente legitimados pela modernidade, pois, ao se constituir no interior da macumba como antítese à africanidade desta religião, se preservam os significados negados no interior do cotidiano de seus 'terreiros', que proliferam nos centros urbanos.[64]

Os afro-brasileiros de tradição *bantú* sabendo de tal necessidade de preservação de alguns elementos da sua religiosidade começaram a transformar a macumba, tornando-a umbanda. Podemos observar dois movimentos: um de ressignificação, que permitiria a legitimação das suas práticas religiosas, e outro de

[63] Liana TRINDADE, *Conflito social e magia,* p. 192.
[64] IDEM, *Construções míticas e história,* p. 192-193.

resistência, no sentido de que há uma manutenção de diversos elementos da antiga macumba, mas que aparentemente são explicitados e concebidos de outra maneira, a partir da lógica vigente: "... os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões, mas para tanto se abrigaram sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela idéia de magia"[65].

A religiosidade popular, como expressão significativa, recria os elementos adotados de outros modelos, inserindo-os no seu esquema cultural com outro significado ou sentido. Há uma estrutura de empréstimo e de acolhimento. O modelo popular alternativo escapa ao controle do modelo dominante pela manifestação de elementos insurgentes, que propõe novos sistemas de significação, mostrando que a recriação se inscreve como transformação dos elementos impostos. A religiosidade popular é uma manifestação diferenciada que se realiza no interior de uma sociedade, dotada de sentidos e finalidades diferentes para cada uma das classes sociais. A relação entre religiosidade popular e religiosidade erudita é de conformismo / resistência, não havendo uma aceitação total do modelo imposto, o que gera o surgimento de um novo elemento; é um dado alternativo que se contrapõe ao modelo dominante, algo como uma insurgência. O surgimento do novo (insurgência) cria para a cultura popular o espaço próprio da re-interpretação:

> Quando falamos em insurgência, estamos considerando o modelo popular recriando formas a partir do paradigma dominante.
>
> A significação, pois, da cultura popular pressupõe a heterogeneidade e a recriação. A cultura popular é significativa, isto é, seus elementos constituem uma rede de identidades e oposições que tem sentido para o grupo social que, vivendo essa realidade, construiu seu sistema de comunicação simbólica. A vida social gerou símbolos que funcionam em situações contextuais e que fazem parte do saber compartilhado do grupo. Esse saber compartilhado assenta-se sobre uma sistematicidade que lhe confere sentido e lhe garante relativa estabilidade. O modelo cultural é construído em situação de vivência e não há significado isolado de um elemento: o sentido será gerado pelo contexto da ocorrência. Os símbolos culturais são produtos de homens reais, vivendo em sociedade: o sentido só se define em função da totalidade. Essa totalidade significativa do universo simbólico da cultura está presente, pois, na cultura popular.[66]

[65] Paula MONTERO, Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos,* p. 50.
[66] Núbia Pereira de Magalhães GOMES; Edimilson de Almeida PEREIRA, *Mundo encaixado,* p. 191.

Antes de entrarmos na umbanda propriamente dita, gostaríamos de fazer um questionamento a respeito da macumba e da presença do kardecismo dentro dessa expressão religiosa. Se, como colocado por Trindade e Bastide, o kardecismo já estava presente na macumba, enquanto prática ritual, como entender que a diferenciação entre macumba e umbanda se dê apenas pela adoção de valores do kardecismo? É importante relembrar que os indivíduos de tradição *bantú* foram os primeiros a serem trazidos para o Brasil[67] e precocemente entraram em contato com grupos indígenas aqui presentes, que já possuíam como prática ritual a incorporação ou o transe de possessão[68]. Podemos trabalhar com a idéia de que na macumba a assimilação do ritual de incorporação se deu muito mais pela assimilação de práticas indígenas do que propriamente pelo kardecismo, mas isto é apenas uma hipótese que não cabe ser abordada no presente trabalho. Vejamos, agora, o que ocorreu na formação da umbanda.

5.3.2 – A constituição da umbanda

No caso da umbanda, falaremos da sua constituição de uma maneira mais genérica neste item, uma vez que trabalharemos a umbanda não só neste capítulo, como também no próximo. Porém, podemos dizer que desde os primeiros momentos da Proclamação da República, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. Era necessário demonstrar ao Estado, por parte daqueles que eram adeptos destas práticas, que elas não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que se executassem danças, curas e batuques, argumentando que eram práticas religiosas. As associações que se registravam em cartórios eram consideradas religiosas e ficavam protegidas da repressão, já as práticas de macumba só podiam ser registradas nas delegacias de polícia:

> ... o modo como hoje se apresentam as “alternativas” religiosas resulta em grande parte de um processo de codificação de práticas no qual médiuns e pais e mães-de-santo levaram em conta os constrangimentos de um quadro jurídico-legal em transformação, os consensos historicamente construídos

[67] Cf. Marina de Melo e SOUZA, *África e Brasil africano;* Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil;* Robert SLENES, *Na senzala, uma flor.*

[68] A respeito do transe de possessão e o uso ritual das plantas de poder ver: Beatriz Caiuby LABATE, Sandra Lúcia GOULART, Henrique CARNEIRO (org.), *O uso ritual das plantas de poder.*

> sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa, os repertórios de práticas pessoais construídos ao longo de suas trajetórias de vida e as expectativas do público e dos concorrentes. Configuraram-se assim "estilos" de culto derivados de determinadas combinações dos códigos culturais disponíveis.[69]

Como no espiritismo não havia a intenção de dolo e as práticas de tradição *bantú* não eram percebidas como religião, mas, sim, como magia, que estavam voltadas para o mal e eram francamente ameaçadoras, essas práticas foram duramente combatidas. Os afro-descendentes de tradição *bantú* observando essa situação começaram a transformar a macumba, tornando-a umbanda. Podemos observar dois movimentos: um de ressignificação, que permitiria a legitimação das suas práticas religiosas, e outro de resistência, no sentido de que havia uma manutenção de diversos elementos da antiga macumba, mas que aparentemente são explicitados e concebidos de outra maneira, a partir da lógica vigente:

> ... os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões, mas para tanto se abrigaram sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela idéia de magia.[70]

O nascimento da umbanda possui, assim, uma afinidade eletiva com a consolidação da sociedade urbano-industrial, com o fim da escravidão e com a separação do Estado da Igreja, que teve como uma de suas conseqüências a ida dos africanos e dos afro-descendentes para as cidades em formação. Grande parte destas pessoas pertencia aos grupos *bantú,* que chegaram ao Brasil e foram trazidos principalmente para o Sudeste. A umbanda, apesar de sua formação sincrética, sofreu grande influência *bantú*, o que pode ser percebido pela sua tendência à flexibilização e ampliação; pelo culto aos antepassados, mesmo que na forma de estereótipos; pela continuidade existente entre vivos e mortos; pelo culto baseado em estruturas familiares, na forma de linhagens; pelo fato do culto ser predominantemente doméstico; e pela união vital existente entre aqueles que pertencem a um determinado grupo, que se expressa através de uma corrente ou de uma família-de-santo.

---

[69] Paula MONTERO, Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos,* p. 56.
[70] *Ibid.,* p. 50.

Outra característica *bantú* dentro da umbanda é a sua mutabilidade tanto simbólica quanto ritual, uma vez que tal como a tradição *bantú,* o culto religioso diz respeito a um grupo de pessoas que pertence a determinada localidade, o que faz com que ele tenha as suas especificidades. Essa mutabilidade pode ser descrita tanto no que diz respeito às diferenças encontradas em terreiros de umbanda, como também nas mudanças que se processam ao longo do tempo dentro de um determinado terreiro[71], estando, esses, em constante transformação. A umbanda surgiu e se desenvolveu em centros urbanos e industrializados, onde cada terreiro dispôs e combinou elementos de uma rica e variada tradição religiosa em torno de alguns eixos que não variavam. A versatilidade ímpar encontrada na umbanda é fruto da mescla de tradições que ocorreram na sua formação[72]. Dentre estas tradições, podemos citar as tradições africanas, o catolicismo popular, o kardecismo, as tradições indígenas e as linhas orientais, que contribuíram para uma de suas características mais marcantes, o sincretismo religioso.

A umbanda também foi influenciada em sua formação por uma sociedade global que apareceu como modelo de valores e da própria estrutura religiosa umbandista. As transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizavam em conformidade com os valores legítimos daquela sociedade. A religião umbandista se legitimou na medida em que ela integrou os valores propostos pela sociedade global, uma vez que houve uma relação, quase visceral, entre as representações religiosas e as classes sociais. “A umbanda pode ser compreendida como uma configuração resultante deste processo, mas o seu reconhecimento como religião independente teve de esperar até os anos 1950-60”[73]. A partir da macumba, assistiu-se à emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolveu em toda a nação brasileira. Conforme afirma Concone[74], a umbanda apareceu como uma religião nacional que se opôs às religiões de importação,

---

[71] Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências.

[72] Do ponto de vista sociolingüístico, o Brasil colonial apresentava uma situação lingüística de multilinguismo, segundo CUNHA-HENCKEL, em *Tráfego de Palavras,* p. 49: “... coexistiam três tipos de línguas, oriundos de grupos bem diversos: as línguas autóctones dos índios que já habitavam o Brasil à época da chegada dos portugueses; o português europeu, transplantado para o território brasileiro pelos colonizadores; e as línguas africanas faladas pelos negros que começaram a ser transportados como escravos já no século XVI, nos primórdios da colonização”. Vemos, aqui, novamente, que mais uma vez no contexto lingüístico, podemos estabelecer uma analogia com a formação da umbanda, que também trouxe em sua gênese estas três influências.

[73] Paula MONTERO, Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos,* p. 55.

[74] Cf. Maria Helena Villas Boas CONCONE, *Umbanda:* uma religião brasileira.

podendo-se, até, afirmar que ela representou mais do que um sincretismo afro-brasileiro, mas uma síntese brasileira, uma religião endógena.

A umbanda constitui-se, portanto, como uma resposta simbólica das populações afro-brasileiras de tradição *bantú*, que migraram para os centros urbanos no início do século XX, como forma de lidarem com a nova realidade que se apresentava. Constituiu-se em um instrumento religioso e simbólico de leitura de mundo, que manteve as tradições *bantú* (mesmo que transformadas), ao mesmo tempo em que permitiu, através da absorção de outras religiões, a sua legitimação e a sua aceitação social. Portanto, a umbanda:

> ... não se trata de degradação mágica mas de construção mítica (Pretos Velhos, Caboclos, Exus nela foram elaborados), nem da atuação de feiticeiros individuais sobre uma clientela fragmentada, mas grupos religiosos constituídos como reação ao contexto social anômico, possivelmente ancorados em princípios e concepções de origem banto. [75]

A umbanda constitui, portanto, uma espécie de bricolagem, na qual cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova construção, conservou algo das estruturas de sua origem que possuiam uma matriz *bantú*. Sendo assim, o conjunto sofreu a influência maior de determinado pedaço, segundo o lugar e a importância que ocupava na nova estrutura. É possível perceber no ritual e no ambiente umbandista a presença de elementos diversos de várias religiões. Segundo Magnani[76], ela não se configura como uma degeneração dos cultos africanos ou do kardecismo, mas é o produto histórico de uma reelaboração de ritos, mitos e símbolos, que dentro de uma nova estrutura são ressignificados:

> Portanto, ao falarmos de umbanda, não estamos falando de uma somatória de aspectos de várias religiões, sem que haja uma lógica e uma ligação entre eles. A umbanda surgiu para responder às necessidades de um grupo de indivíduos que chegaram as metrópoles em formação. Além disso, podemos pensar que dentro desta nova estrutura religiosa foram criados símbolos e rituais, provenientes do inconsciente, que buscaram responder às necessidades psíquicas daqueles indivíduos. Portanto, símbolos e rituais de outras tradições acabam por serem ressignificados.[77]

---

[75] Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada,* p. 37.
[76] Cf. José Guilherme Castor MAGNANI, *Umbanda.*
[77] Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanência, p. 96.

A heterogeneidade presente na umbanda desde os seus primórdios não é abolida com o passar do tempo, pois, segundo Cavalcanti[78], a umbanda não é uma religião em busca de forma, mas uma religião que tem uma forma particular, que conta, como uma de suas características marcantes, a diversidade e a fluidez, que são compatíveis com um sistema simbólico e ritual estruturado. Portanto, a umbanda deve ser entendida como uma síntese, isto é, a superação das contradições advindas de várias tradições religiosas, através de um processo contínuo, que se faz de maneira lenta e gradual. Essa síntese religiosa, feita pela umbanda, traz em si: práticas religiosas dos *bantú*, introduzidos no Brasil como escravos, combinadas com práticas religiosas de outros grupos africanos, em especial os iorubas; práticas religiosas do católico, em especial o popular, introduzidas pelos portugueses; práticas de espiritismo kardecista trazidas por imigrantes europeus; práticas religiosas indígenas fornecidas pelos índios, nativos do país; e ainda, influências orientais, tais como budismo, hinduísmo e xintoísmo. Por isso, a umbanda pode carregar as divergências regionais e culturais que existem na sociedade brasileira e também em uma sociedade de classes, sendo considerada por alguns autores uma religião tipicamente brasileira.[79]

Quando se fala em umbanda, é importante destacar que ela reivindica para si o título de religião brasileira, de religião endógena, uma vez que congrega as várias tradições culturais constituintes da formação do povo brasileiro e que com o tempo vai incorporando, no seu repertório ritual e dogmático, as novas tradições que chegam ao Brasil. Porém, ser considerada brasileira não exclui o fato de possuir uma matriz *bantú* que tem características peculiares. Cabe perguntar: em que medida a umbanda pode ser considerada como tendo uma matriz de tradição *bantú*?

5.3.3 – Estudos a respeito da relação entre umbanda e tradição *bantú*

Como forma de respondermos a questão colocada acima, apresentaremos, a seguir, algumas obras que falam a respeito da umbanda, buscando mostrar a relação com a tradição *bantú.* É de fundamental importância a tese de livre-docência de Liana Trindade, *Construções míticas e história,* sendo que parte do trabalho foi transformada em livro, com o nome *Conflito social e magia*. O texto tem como

[78] Cf. Viveiros de Castro CAVALCANTI, Origens, para que as quero?*, Religião e Sociedade.*
[79] Cf. Maria Helena Vilas Boas CONCONE, *Umbanda:* uma religião brasileira.

objetivo examinar as construções míticas e interpretativas da vida social paulista, que revelam as diversidades sociais e culturais existentes no contexto de relações raciais e de classe, por meio do processo de transformações históricas e sociais, uma vez que, para a autora, os africanos e os afro-descendentes desde o período colonial, "... embora sejam parte integrante dos sistemas sociais, constantemente organizam-se como núcleos de resistência cultural, constituindo unidades próprias e peculiares de conhecimento, como sociedades dentro da sociedade"[80].

A autora sustenta a idéia de que os rituais existentes na formação da umbanda – incorporação de exus, de caboclos e de pretos-velhos – são formas de interpretação da realidade, mediante um núcleo de significações da religiosidade *bantú*. A autora divide a reinterpretação *bantú* em macumba e em umbanda, entendendo a macumba como a preservação do sentido de leitura *bantú* de mundo, enquanto que a umbanda encerra a tensão entre a tradição *bantú* e a ética e a dogmatização branca. Ao fazer tais colocações fica-se com a impressão de que a autora não explica o processo de ressignificações pelo qual passa a tradição *bantú*. A passagem da macumba para a umbanda também parece ser explicada de uma maneira superficial, sobretudo a questão das incorporações, ao entender os exus como uma forma de recuperação da força vital na macumba e dos espíritos de mortos na umbanda. Mas, como pode ser, se o exu, na umbanda, diferentemente do candomblé, é um tipo de guia? E, sendo guia, qual espírito de morto ele sinaliza? Somado a isso, esta passagem é explicada fortemente pelo papel das federações, que, conforme se sabe, têm pouca atuação na grande maioria dos terreiros de umbanda, não tendo todo poder de penetração que lhes é conferido pela autora.

Além disso, a autora aborda apenas o aspecto de reprodução da cultura e ideologia dominante, mesmo afirmando, diversas vezes, que os terreiros tiveram uma atitude de contestação e também uma atitude conciliatória. Apesar de apontar à dialética, a autora fixa-se apenas em um dos lados. Por outro lado, ainda trabalha com a idéia do candomblé enquanto um sistema organizador, ao mesmo tempo em que entende a umbanda como perda, na memória coletiva, da lembrança das casas de culto. De qualquer forma, é salutar o trabalho da autora, uma vez que é uma das poucas pesquisadoras que sistematiza a influência *bantú* na umbanda.

[80] Liana TRINDADE, *Conflito social e magia,* p. 14.

Salvo Liana Trindade, o que observamos é que grande parte dos autores que trabalha com a umbanda aborda, mesmo que de maneira sucinta, a influência africana, principalmente quando se leva em conta o surgimento da umbanda logo após a abolição da escravidão. Normalmente, esta influência é divida em dois grupos africanos: *bantú* e iorubá, (representado pelo candomblé[81]). Nosso trabalho se foca na influência *bantú,* sendo possível observar duas posições, de certa maneira, antagônicas, quando se fala da origem da umbanda. Uma delas entende que a umbanda nasceu de influências africanas, em especial a *bantú*[82], como colocado acima, tópico este que discorreremos a seguir.

Luz e Lapassade, em *O segredo da macumba*[83]*,* trabalham com a idéia de que a quimbanda exprime o desejo de libertação e o sonho de uma República Negra. Já a umbanda, para eles, conta a história da repressão deste desejo e a submissão ao aparato colonial. A macumba está dividida em quimbanda como libertação, e umbanda como repressão. No que se refere às influências africanas, entendem candomblé e macumba com cultos diferentes, mas não desiguais:

> A macumba do Rio é de origem bantu. O culto encontra assim suas inspirações originais no Sul do Equador. Em Angola, não se celebram os orixás que são "deuses da natureza", celebram-se os antepassados, os ancestrais mortos. No Brasil os ancestrais são os pretos velhos, os caboclos, os orixás (santos católicos brancos) e os exus e pomba-giras (os negros revoltados). [84]

---

[81] Segundo Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados,* p. 20-21: "O candomblé é o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências dos costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários".

[82] Salvo este momento da origem, a influência africana, em especial a *bantú*, praticamente não é abordada pelos autores, que trabalham a umbanda, e, se é feita, é feita de maneira superficial, inconstante, espalhada por todo o texto, mas não sistematizada, como no livro *Malugno* de Bentto de LIMA. No texto de LIMA, podemos observar que o autor faz afirmações como: os *bantú* trouxeram para a umbanda a pemba, a arte mágica do *Ku-funda,* que significa riscar traços com argila branca, vermelha ou carvão vegetal. "A pemba representa laços amistosos entre os vivos e os defuntos, razão pela qual ela é usada na demarcação do centro sagrado, o ponto; para confirmar um intercâmbio amigo" (Bentto de LIMA, *Malungo,* p. 82). Ou ainda: "A cultura banto, embora tenha feito enormes concessões à nagô, forneceu, contudo, repito, o nome de *'mb'nda'* – cujo significado provável é, efetivamente, arte de curar e liderança, chefia – para designar o conjunto organizado de crenças pan-africanos no Brasil" (*Ibid.,* p. 226). O que vemos são intuições, que acabam não sendo desenvolvidas. Cabe perguntarmos: a falta de aprofundamento da influência *bantú* na umbanda ocorre por falta de conhecimento da história da africana e deste grupo em especial?

[83] Cf. Marco Aurélio LUZ; George LAPASSADE, *O segredo da macumba.*

[84] *Ibid.,* p. xiii.

A quimbanda, para os autores, é o aspecto mais importante da macumba. O sentido da quimbanda está escondido, é um segredo. A linguagem da macumba é uma linguagem indireta. Estão presentes no seu interior todas as aspirações libertárias de uma determinada formação social, por isso ela enfrenta a umbanda. Os autores possuem uma visão maniqueísta, perdendo a possibilidade da leitura da mutabilidade da própria religião. Por que não se falar de tendências ou de linhas conflituosas dentro de uma mesma religião? Para eles, há uma destruição cultural da quimbanda em nome da umbanda, já que a umbanda procura reproduzir as relações sociais de uma formação social autoritária. A umbanda, como religião, é um retrato da formação social brasileira num plano imaginário, com suas leis próprias de ocultação e de inversão das classes sociais, que se estabeleceram no Brasil numa formação conflituosa.

No que se refere à tradição *bantú*, os autores afirmam que a origem da umbanda / macumba está no culto aos antepassados e aos deuses lares praticado pelos grupos *bantú*. A característica da macumba é a comunidade, a família negra e mestiça. “São os espíritos dos africanos, dos antigos escravos, dos índios e dos escravos revoltados, Exus. Eles devem, ser agradados e respeitados, sob pena de “derrubarem” o terreiro”[85]. Há uma idéia de que pela doutrinação, as entidades se elevam da terra para faixas mais elevadas do espaço. Diferentemente de Trindade, ainda que de maneira sucinta, os autores trabalham com a idéia de exu como antepassado – negro revoltado ou não submisso ao sistema -, nos dando pistas dos motivos pelos quais as entidades - exu e pomba-gira - tornaram-se uma linha de guias na umbanda.

A idéia de uma influência *bantú* na umbanda também é defendida, por exemplo, por Conconne[86], em seu livro *Umbanda – uma religião brasileira,* que aborda de maneira precisa a filosofia *bantú* e o papel da religião dentro desta leitura de mundo, baseada no trabalho de Tempels[87]. Trabalha a formação da macumba e da umbanda, apontando não apenas os aspectos históricos desta origem, mas também as influências culturais que estiveram presentes, destacando o caráter

[85] Marco Aurélio LUZ; George LAPASSADE, *O segredo da macumba,* p. 88.
[86] Cf. Maria Helena Villas Boas CONCONE, *Umbanda:* uma religião brasileira.
[87] Cf. Placide TEMPELS, *La philosophie bantoué.*

híbrido e a porosidade da religião africana[88]. Porém, se a umbanda nasceu como possibilidade de ascensão social de certos grupos culturais que, para isso, depuraram a macumba, buscando rejeitar quaisquer aspectos de culturas estigmatizadas, por que não se separar e criar um novo culto? O que se deixa entender é que o kardecismo aparece como uma proposta explicativa conveniente, que encobriria os elementos africanos. Quando a autora volta-se para a umbanda na atualidade, mais precisamente quando busca entender o transe de possessão atravessado pela ideologia, ela retoma a influência africana, mas de maneira superficial, quando afirma que o umbandista entende o mundo constituído de um conjunto de espíritos, que estão em contínua interação e possuem uma dinâmica particular. Tal abordagem do aspecto africano, na questão ideológica, deixa a desejar, pois não relaciona esta questão com aquilo que é trabalhado de maneira pormenorizada no início do texto, isto é, o entendimento da filosofia *bantú*.

Diferentemente dos autores citados, há outro grupo de autores, que defende outra idéia, como Brumana e Martinez[89], em *Marginália Sagrada.* Eles afirmam que há poucas informações a respeito do início da umbanda. Segundo eles, a umbanda é derivada, em boa medida, do candomblé, com influência do espiritismo e do catolicismo popular. Ela se organiza a partir dos anos vinte do século XX, por obra de um grupo de médiuns dissidentes do kardecismo, que começaram a trabalhar com espíritos chamados de inferiores, mais eficazes para resolver as aflições humanas. Tal afirmação vai ao encontro da tese defendida pelos autores no sentido de enquadrar a umbanda como uma religião subalterna.

A umbanda, para eles, convergiu e deu expressão a uma série de práticas místicas populares estigmatizadas: macumba carioca e paulista e candomblé de caboclo[90]. É um culto de possessão, tendo no seu panteão entidades do candomblé – orixás, com novos estereótipos, os caboclos, os índios, os preto-velhos, os baianos e os boiadeiros. As entidades espirituais operantes na umbanda são

[88] É importante ressaltar que durante o trabalho, quando falamos de cultura *bantú*, não estamos falando de uma cultura pura. Entendemos que durante todo o processo de encontro com outras culturas, este grupo fez negociações, que suscitaram em ressignificações culturais. Portanto, quando falamos de grupos *bantú*, estamos falando de uma cultura que, desde o navio negreiro, passou por transformações culturais. Uma discussão bastante interessante a respeito de pureza e de legitimação pode ser vista em Maria Helena Villas Boas CONCONE, De símbolos e sua eficácia, de pureza, identidade e legitimação, In: QUEIROZ, José J., *A religiosidade do povo,* p. 55-72.
[89] Cf. Fernando BRUMANA; Elda MARTINÉZ, *Marginália Sagrada.*
[90] A respeito do candomblé de caboclo, ver o texto de Jocélio Teles dos SANTOS, *O dono da terra.*

espíritos de mortos, que algum dia viveram como pessoas; ao mesmo tempo em que a natureza deles é completamente diferente das pessoas comuns: são mortos que, quando vivos, não foram de *nosso* mundo. Cabem as seguintes perguntas, a partir da colocação dos autores: por que os dissidentes formariam um culto que empregassem práticas estigmatizadas? A macumba e o candomblé de caboclo vêem de onde? Para eles, ainda, como forma de lidar com o estigma, as raízes negras foram dissimuladas, tornando a umbanda herdeira de tradições hindus (uma tentativa de se desvincular das raízes africanas). Como se nota, tais autores não fazem uma citação a respeito da influência *bantú*, entendendo que toda influência africana na umbanda deve-se ao candomblé e é, conseqüentemente, resultado de uma influência iorubá.

Ortiz[91], no seu livro *A morte branca do feiticeiro negro,* parece conseguir responder a essa dicotomia existente na origem da umbanda, afirmando que o seu surgimento congregou um movimento dialético e, porque não dizer, ambíguo, conseguindo juntar as posições divergentes dos autores citados. A umbanda é entendida como fruto das mudanças sociais que se efetuaram na direção da consolidação de uma sociedade urbano-industrial, mostrada através do seu universo religioso. A síntese umbandista conserva as tradições afro-brasileiras, mas as reinterpreta, normatiza e codifica. Há uma reconstrução das antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade. Para ele, o nascimento da religião umbandista carregou em si um duplo movimento dinâmico: o embranquecimento (para subir individualmente na estrutura social, os africanos e os afro-descendentes precisavam aceitar os valores impostos pelo mundo branco, correspondendo a um complexo de inferioridade diante do branco) das tradições afro-brasileiras e o empretecimento (movimento da camada social branca em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras, uma aceitação do fato social negro e não uma valorização das tradições africanas e afro-descendentes) de certas práticas espíritas e kardecistas.

Os valores genuinamente africanos ou afro-brasileiros foram rejeitados por uma camada de intelectuais que criaram a religião umbandista. Tais valores foram reinterpretados de acordo com as estruturas de uma sociedade onde a ideologia dominante é branca. O que podemos observar em Ortiz é uma dificuldade em ser

[91] Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro.*

dialético, apesar de ter esta leitura da umbanda. No nosso entender, o autor explica a umbanda “de fora” e não a partir dela mesma. Assim, ele não observa o movimento interno da própria religião, necessitando abrir um instrumento de escuta, que levasse em conta não apenas a mudança social, mas também a experiência dos sujeitos religiosos, do adepto que se diz umbandista.

Mas ao resolver este problema o autor nos coloca outro, que diz respeito à memória coletiva negra. Para ele, na passagem para o capitalismo, o africano e o afro-descendente se viu subitamente como cidadão, não estando preparado para assumir as novas tarefas propostas pela sociedade. O que se nota é que tal afirmação não se sustenta mais, pois o que percebemos é que não foram dadas, aos africanos e aos afro-descendentes, condições deles se fazerem cidadãos[92], como já vimos neste capítulo. Ainda para o autor, a abolição representou um momento de desagregação do universo mítico afro-brasileiro e se deu, sobretudo, na dominação simbólica do branco, que acarretou o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais africanos, que se tornaram inadequados a uma sociedade moderna. A expansão da cidade destruiu a herança cultural africana, que se conservara durante os séculos de escravidão:

> A desagregação se realiza, pois em dois níveis: desagregação social do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e desagregação da memória coletiva negra. A um processo de transformação da sociedade corresponde um processo de transformação dos símbolos. [93]

A macumba correspondeu à marginalização do africano e do afro-descendente numa sociedade de classes em formação. O sincretismo negro-católico-kardecista foi o sinal e a resposta à desagregação social. Ainda, para este autor, a desagregação da memória coletiva africana se deu no interior dos próprios cultos afro-brasileiros, particularmente nos grupos *bantú*, já que foi uma etnia que tendeu a sincretizar com maior facilidade suas crenças com o kardecismo, dando nascimento ao que se chamou de *baixo espiritismo*. Tais grupos centraram suas práticas no culto aos ancestrais e no kardecismo “... fornece quadros de

---

[92] Cf. Ângela Randolpho PAIVA, *Católico, protestante, cidadão;* Paula MONTERO, Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos.*

[93] Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro,* p. 29.

interpretação bastante coerente às crenças de origem banto. Elas puderam assim encontrar, (...), uma outra solução religiosa original, diferente das correspondências estabelecidas entre deuses e santos, pela tradição sudanesa"[94]. O que caracterizou a macumba foi o espírito familiar que se encarnou na umbanda. A formação da umbanda foi vista pelo autor como uma desagregação da memória coletiva africana. Cabe uma pergunta: a umbanda, mais do que degradação da memória coletiva africana, não pode ser uma tentativa de ressignificação cultural, de tradução feita pelos grupos *bantú*, como forma de se adaptar a uma nova organização social? Tais questões são relevantes pois, para o próprio autor, os grupos africanos conseguiram perpetuar, mesmo que transformados, a sua tradição durante a escravidão. Por que não conseguiriam fazer isto no início de uma sociedade urbano-industrial?

Vemos autores com uma visão preconceituosa em relação à umbanda, já que há uma valorização de determinada forma religiosa, considerada pura ou legítima, representada pelo candomblé, que soube preservar as tradições[95]. Esta afirmação

[94] Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro,* p. 37.

[95] É importante citar Viveiros de Castro CAVALCANTI, em *Origens para que eu quero?,* artigo no qual o autor examina obras de outros pensadores dentre eles: Nina RODRIGUES (1935, 1945), Artur RAMOS (1934, 1967), Édison CARNEIRO (1937, 1964, 1978) e Roger BASTIDE (1971, 1973) sobre a questão das origens da macumba / umbanda, que normalmente são vistas como religiões de segunda ordem, pois degradaram as raízes africanas, uma vez que ocorre o hibridismo. O que está colocado é a questão da pureza e da degradação dos valores negros, discussões que são devedoras de sua época. Para CAVALCANTI, RAMOS afirma que, quando se trata de umbanda, chega a ser quase impossível falar sobre os elementos puros de origem por dois motivos: o veloz processo sincrético ocorrido no Brasil e a influência *bantú*, que tem como uma de suas características centrais a tendência à ampliação e à flexibilidade com relação a outras práticas religiosas, o que faz com que o processo de sincretismo se desenvolva em condições favoráveis e, porque não dizer, desejáveis. Apesar disso, é possível observar em sua obra o tema da sobrevivência de elementos culturais. A umbanda formada em São Paulo foi constituída principalmente por grupos *bantú*, grupos que foram trazidos para o Sudeste, que pela sua característica, citada acima, de flexibilização e de ampliação, encontram-se em permanente expansão. Para CARNEIRO, o sincretismo entre os grupos *bantú* ocorreu, pois eles possuem uma pequena consistência tanto à nível mitológico quanto ritual, entendida como *atrasada*, *inconsistente* e *frouxa*. Já para BASTIDE, as religiões afro-brasileiras formam-se e se transformam no Brasil, a partir de três fatos históricos: o tráfico, que busca destruir os sistemas simbólicos das religiões africanas; a suspensão do trabalho servil; e o desenvolvimento da industrialização e a conseqüente incorporação do negro à sociedade de classes. O candomblé é visto como uma busca de preservação de um mundo comunitário, em contraposição à macumba que, por sua vez, é vista como degradação e perda de valores tradicionais, que traz como conseqüência a fluidez, a perpétua transformação e a primazia do individual sobre o coletivo. A umbanda mantém características básicas da macumba, como a mutabilidade constante e a falta de filosofia, mas valoriza o negro neste momento de urbanização. Segundo *Ibid.,* p. 100: "[Bastide vê que]... a umbanda é o resultado de um processo de eliminação, na tradição ancestral, do que está em contradição com a sociedade moderna". Por outro lado, BASTIDE percebe a umbanda como um esforço para a homogeneização e para a criação de dogmas e de ritos, definindo-a como uma ideologia religiosa. Há de se perguntar se essa heterogeneidade presente na umbanda, desde os seus primórdios, não teria que ter sido abolida com o passar do tempo. Segundo *Ibid.,* p. 100: "Passaram-se décadas desde então, e o caráter heterogêneo da umbanda permanece – o individualismo e a competição entre os terreiros reproduz-se a nível das federações. A umbanda, ao

aponta para a busca de uma religião pura, o que pressupõe não só uma hierarquia de valores, que implica em inferioridade e em superioridade, mas também em uma visão essencialista e evolucionista. Independente disso, a formação da macumba e, posteriormente, o nascimento da umbanda representaram apenas uma degradação da memória coletiva africana, uma vez que os autores tomam como paradigma da memória africana apenas a cultura representada pelos grupos iorubá, pegando o candomblé como exemplo de preservação da cultura africana. Os próprios autores desconstroem suas afirmações, já que Carneiro[96] aponta para uma continuidade, que é pouco observada, e Bastide[97], ao falar dos fatos históricos, deixa clara a impossibilidade de se manter uma tradição pura, sem que ela sofra influências de outras culturas. O que se observa é uma lógica imprimindo as características do sincretismo e atuando de maneira seletiva com relação à incorporação de elementos vindos do exterior. Toda religião, portanto, influencia e é influenciada pelo campo religioso no qual se encontra inserida.

O livro de Lísias Nogueira Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada*[98], torna-se fundamental, uma vez que o autor aborda a umbanda em São Paulo. O autor não tem preocupação em trabalhar a cultura *bantú,* mas entende como plausível a hipótese de se pensar a umbanda com uma matriz *bantú*, referindo-se ao texto de Trindade[99].

O autor faz importante e interessante recuperação histórica da umbanda em São Paulo, mas nos chama a atenção o fato do autor tomar algumas práticas de feitiçaria e curandeirismo e entendê-las como o embrião da umbanda. Ele não deixa clara a ligação entre feitiçaria, curandeirismo e umbanda, isto é, como essas práticas transformaram-se em umbanda; havendo uma passagem nebulosa, mesmo porque tais práticas já estavam presentes em São Paulo desde o século XVIII, como tivemos a oportunidade de ver quando falarmos dos processos-crimes antigos no terceiro capítulo. Além disso, entende que o baixo espiritismo relacionava-se às práticas africanas e afro-descendentes. Mas, quais práticas? De quais grupos?

---

que tudo indica, não é uma 'religião em busca de forma', como a definiu Camargo (1961), mas uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado".

[96] Cf. Edison CARNEIRO, *Negros Bantus.*

[97] Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil.*

[98] Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada.*

[99] Cf. Liana TRINDADE, *Construções míticas e história.*

Ao trabalhar a consolidação da auto-imagem umbandista e a legitimação da umbanda, aponta para o papel exercido pelas federações. Segundo ele, a busca pela legitimidade fez com que os terreiros adaptassem seu culto à expectativa do outro, representado internamente pela umbanda branca e pelas federações:

> Promoveram elas, portanto, além da moralização das práticas rituais, a racionalização das fragmentadas unidades religiosas. Ao mesmo tempo branqueava-se a Umbanda, que se adaptava às exigências burocráticas do mundo moderno. De toda esta depuração, adaptação e reinterpretação de mitos e ritos, pouco de negro sobrou: apenas o panteão de orixás, ociosos e distantes e de Pretos Velhos, este sim, trabalhadores e próximos. Os Exus da macumba, agentes mágicos fundamentais da cosmovisão africana, foram (quase) banidos. Mesmo estes foram submetidos à moralização: os orixás cada vez mais identificados aos santos católicos correspondentes, os Pretos Velhos deixando de incluir os negros rebeldes, quilombolas, e os Exus, quando remanescem, sendo "batizados", guardando de sua eficácia mágica apenas a capacidade de desfazer os males feitos por seus homônimos "pagãos". [100]

Cabem algumas colocações a respeito das afirmações do autor. É inegável que a umbanda sincretizou elementos de outras religiões como o catolicismo e o kardecismo, mas outras tradições também foram acrescentadas a este caldo. Tudo indica que o autor trabalhou com uma amostra "viciada", no sentido de ter recorrido às federações como principal fonte de dados dos terreiros, o que é notado pelo alto índice de terreiros federados. Além disso, novamente, assistimos ao paradigma iorubá presente, sendo que o autor, simplesmente, ignora os elementos *bantú* presentes na umbanda, entendendo que aquilo que se refere à cultura africana dentro da umbanda é constituído apenas pelos orixás e pelos pretos-velhos.

Em seguida a essa recuperação histórica, o autor volta-se para a atualidade umbandista, entrando na realidade dos terreiros, apesar de termos a idéia de certo distanciamento, apontando as relações endógenas e exógenas ao campo umbandista. Fica-se com a impressão de que se trabalha o terreiro de maneira um tanto rígida, principalmente no que diz respeito à questão moral, fazendo uma divisão entre entidades de esquerda e de direita, esquecendo-se de possíveis interpenetrações. A introjeção dos conceitos cristãos funciona de maneira diferente

[100] Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada,* p. 159-160. (O grifo é nosso).

dependendo do momento e do lugar, sendo que os conceitos de bem e de mal assumem uma característica dialética.

Apesar de ser uma obra que não se propõe a ser um trabalho que encerre aquilo que pode ser pesquisado sobre a umbanda em São Paulo, tudo leva a crer que a forma como o autor apresenta seus dados, mostra que há mesmo, implicitamente, a intenção de se fazer algo que esgote o estudo sobre a umbanda. A obra tornou-se um clássico, fruto do seu próprio mérito e abrangência. O que observamos é que falar de umbanda no cenário atual parece-nos ser uma tarefa árdua, uma vez que, por vezes, temos a sensação de que, talvez, quase tudo já tenha sido dito sobre ela pelo lugar que ocupou e ocupa durante cem anos[101] de existência no campo religioso brasileiro.

Após termos visto criticamente aquilo que alguns autores importantes falam a respeito da relação entre tradição *bantú* e umbanda, apresentaremos, a seguir, a forma como entendemos essa relação, tendo por guia a seguinte pergunta: a umbanda pode ser considerada como uma utopia para os grupos de africanos e de afro-descendentes de tradição *bantú*?

5.4 - Ressignificação *bantú*, utopia umbandista

Agora, especificamente, para falarmos a respeito da relação entre ressignificação *bantú* e utopia umbandista, retomaremos, de maneira sucinta, o marxismo humanista, teoria elaborada por autores, que ao relerem Marx e Engels, compreenderam a sua idéia a respeito da religião de uma maneira dialética.

Löwy[102] afirma que mesmo rejeitando a religião, Marx a via como uma realidade social e histórica, percebendo o seu duplo caráter, isto é, ao mesmo tempo em que é expressão da aflição do povo, ela também é um protesto contra esta aflição. “Mas ela não era menos dialética, pois apreendia o caráter contraditório da “aflição” religiosa: às vezes legitimação da sociedade existente, às vezes protesto contra ela”[103]. Este movimento dialético da religião nos remete ao conceito de

[101] Alguns autores, dentre eles, José Henrique Motta de OLIVEIRA, *Das macumbas à umbanda,* trabalham com a idéia de que a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio de Moraes, em 1908, constitui o mito fundante da umbanda.
[102] Cf. Michaël LÖWY, *Marx e Engels como sociólogos da religião.*
[103] *Ibid.,* p. 6.

religiosidade popular, nos dizendo que dentro dela encontramos a afirmação de que suas fronteiras não são facilmente definíveis, sendo um fenômeno complexo, construído socialmente, que carrega em si uma extrema variedade, vista na formação das inúmeras culturas populares e nas suas expressões. A umbanda é um fenômeno de religiosidade popular.

Conforme colocado no tópico anterior, a umbanda se formou e ainda se constitui como uma religião sincrética, que mescla elementos das mais diversas tradições, mantendo um corpo estruturado de relações que se mantêm e que se reproduzem simbolicamente. Pode ser entendida como uma forma de certos grupos sintetizarem, traduzirem e lerem o mundo e as suas necessidades. A religiosidade popular aparece ora como fenômeno de reprodução social, ora como elemento de transformação. Isso se dá na medida em que a cultura popular é entendida como elemento social que se organiza em uma relação de poder, o qual se vincula à própria estruturação da sociedade. A umbanda, por sua vez, permanece como produto cultural de criatividade popular espontânea, resistindo e superando a intervenção externa que tenta modificá-la, já que através do processo de produção e de reprodução do saber, ela mantém vivas e sólidas formas e questões importantes, resistindo à cooptação feita pela classe dominante. Podemos dizer que ela é ambígua, pois é um:

> ... produto de elaboração popular, refletindo as preocupações e aspirações próprias de sua origem, vê-se penetrada, orientada e comprometida por expressões ideológicas emanadas dos setores dominantes. Mas a umbanda hesita entre as duas orientações, ora resiste, ora se acomoda. [104]

Segundo Ortiz[105], os fenômenos de religiosidade[106] popular não se definem somente pela dimensão da reprodução social. Muitos deles possuem um elemento de contestação que se manifesta enquanto desordem simbólica. A religiosidade popular está inserida dentro de uma totalidade que a inclui e a transcende, isto é, a sociedade global que excede e determina os fenômenos da religiosidade popular. A

[104] Lísias NEGRÃO, *entre a cruz e a encruzilhada,* p. 180.
[105] Cf. Renato ORTIZ, *Consciência fragmentada.*
[106] Renato ORTIZ utiliza o termo cultura popular. Porém, para este trabalho, estaremos usando o termo religiosidade popular, entendendo que esse termo é uma das possíveis expressões da cultura popular, que mesmo tendo diversos aspectos em comuns com a arte, o cordel, as danças, etc, também possui as suas particularidades.

relação entre as manifestações da cultura popular e a sociedade global se define como uma relação de poder, na qual a hegemonia dos grupos e das classes dominantes tende a delimitar e a penetrar o espaço das classes populares, tentando cooptá-las. Porém, ela não é apenas submissa, havendo focos de resistência.

Sendo assim, a fragmentação presente na religiosidade popular se caracteriza pelo seu caráter de reprodução social, como também pela sua dimensão contrária – a resistência. O processo de fragmentação cultural é um entrave para a hegemonia dominante, já que estas pequenas rachaduras da religiosidade popular permitem a sua resistência. Além disso, como resistência ao processo de hegemonia do mundo, ela se configura como um obstáculo ao movimento que procura transformá-la e transcendê-la e, com isso, ela continua a sobreviver e a se transformar. É possível dizer, então, que a religiosidade popular, além de sua função contestatória e revolucionária também possui uma função utópica?

> A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é, assim, duplamente relativa. Por um lado, é uma chamada de atenção para o que não existe como (contra) parte integrante, mas silenciada, do que existe. Pertence à época pelo modo como se aparta dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, na medida em que a imaginação do novo é composta em parte por novas combinações e novas escalas do que existe. Uma compreensão profunda da realidade é assim essencial ao exercício da utopia, condição para que a radicalidade da imaginação não colida com o seu realismo.[107]

A utopia pode, então, ser entendida como uma tentativa de reinvenção do futuro, uma abertura de novos horizontes de possibilidades. Ao mesmo tempo em que não fecha o horizonte de expectativas e de possibilidades, criando a vontade de lutar por alternativas, recusa a subjetividade do conformismo. Berman recupera, em Marx, a possibilidade dos seres humanos inventarem novos mundos e recriarem relações entre si.[108]

A sociedade moderna capitalista ao mesmo tempo em que aliena as pessoas de si mesmas, também traz a possibilidade de desenvolvimento e de

[107] Boaventura de Sousa SANTOS, *Pela mão de Alice,* p. 323.
[108] Cf. Marshall BERMAN apud Luis Carlos FRIDMAN, *Por uma vida menos ordinária.*

aprofundamento do ser humano, dando-lhes a capacidade de criar perspectivas totalmente novas e, porque não dizer, uma sociedade nova, repleta de esperança, pois a auto-realização existe como uma necessidade interna. O ser humano é visto, assim, em um contexto abrangente, numa transformação criativa, experimentando a falta de mudança como algo opressivo, pois a mesma visa à conquista de mais autonomia. Enquanto sofre, o povo pode ser transbordado por idéias, sendo estimulado em sua subjetividade e, portanto, criando o novo.

O desenvolvimento desta subjetividade pode ser caracterizado, por um lado, como um processo interno, subjetivo, de integração, ou seja, o indivíduo conhece outros aspectos identitários de si mesmo e entra em contato com eles, ligando-os à imagem de si próprio. Por outro lado, o desenvolvimento da subjetividade é um processo interpessoal, intersubjetivo e relacional, pois é uma relação com os outros, sejam indivíduos com os quais me assemelho, seja com pessoas das quais me diferencio. Não há apenas o desenvolvimento de autonomia, este sempre ocorre concomitante ao desenvolvimento da capacidade de se relacionar. “Cada indivíduo teria, aberta diante de si, a possibilidade de novamente afirmar-se como indivíduo, contra a comunidade ilusória que o reduz e o aprisiona”[109], como, por exemplo, os africanos e os afro-descendentes.

Ser livre implica a consciência de que se é livre, expressando-se como uma disposição para avaliar possibilidades, investigar alternativas, pesar considerações, escolher o que se vai fazer, ou seja, ter uma atitude que podemos chamar de utópica. Dentro do quadro que se apresentava, não seria a umbanda, dentro da perspectiva *bantú*, uma maneira de formular projetos e planos para a vida, modificando-os à luz da experiência e insistindo para que eles se realizassem plenamente? Não seria a umbanda uma expressão da ambigüidade da tradição *bantú*, entendida como popular e afro-brasileira? Não seria a umbanda uma possibilidade de desenvolvimento de autonomia? Buscando responder a essas perguntas e compreendendo a relação entre umbanda e tradição *bantú*, temos a possibilidade de entender de que maneira as diversas tradições que aqui chegaram foram se encontrando e formando novas práticas culturais e/ou religiosas, como forma de darem sentido à realidade desses grupos e de permitir que essas tradições sobrevivessem, através da bricolagem e da fragmentação.

[109] Marshall BERMAN, *Aventuras no marxismo,* p. 70.

As conseqüências da Abolição da Escravidão e da Proclamação da República podem ser entendidas, a partir da perspectiva das pessoas de tradição *bantú,* como fatores que geraram desordem e falta de significação, haja vista a dificuldade que tiveram de realização dos projetos de liberdade, o que trouxe a necessidade de novos arranjos, que procuraram uma reordenação e uma ressignificação. Para tanto, foi necessário que essas vivências fossem articuladas a um todo, a um sistema de significações, pois a pessoa encontrava-se frente a um conjunto de fatos que não fazia sentido. Foi preciso construir uma linguagem socialmente aceita, por meio da qual ele pudesse pensar, compreender e experimentar essas vivências. O que observamos foi a ressignificação de sistemas simbólicos, entendendo-se aí, os processos de hibridismo e a formação de novas práticas religiosas, como elementos a serem ressignificados e como forma de adaptação a essa nova realidade. A formação da religião é, neste sentido, entendida como uma forma cultural, que se transforma ao longo da história em um espaço simbólico, constituído por forças antagônicas que são atravessadas pelos conflitos sociais. Neste sentido, a Abolição da Escravidão e a Proclamação da República são entendidas dentro de um processo histórico, que possibilitou aos africanos e aos afro-descendentes operacionalizar a transformação cultural, que trouxe especificidades dentro desta conjuntura, que nos remetem a uma dimensão temporal e espacial.

Quando pensamos, portanto, nos grupos africanos e afro-descendentes de tradição *bantú*, é possível afirmar que cada mudança das condições sociais acarretou modificações das concepções e das representações desta população e, conseqüentemente, de suas práticas e de suas expressões religiosas. Portanto, o que observarmos, no caso dos *bantú*, foi um refazer constante de suas representações religiosas, que se tornaram diferentes dadas às condições vividas por eles. Com isso, é possível afirmar que a umbanda, como um destes momentos e dentro de uma perspectiva bem específica, pode ser considerada uma utopia para esses grupos:

> ... a função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com tudo o que ainda é auroral no mundo. (...) Da mesma forma, o *conteúdo ativo* da esperança, na qualidade de conscientemente esclarecido, cientemente explicado, é *a função utópica positiva,* enquanto o *conteúdo histórico* da esperança, evocado primeiramente

> em representações, investigado enciclopedicamente em juízos concretos, *é a cultura humana na relação com o seu horizonte utópico-concreto.* [110]

Como naquele momento histórico não existia para estes indivíduos uma via de emancipação, a umbanda, com todos os seus elementos, podia oferecer aos *bantú* uma perspectiva comum, um sonho comum; uma tentativa de libertação da condição de opressão e das dificuldades, uma vez que ela trazia consigo a possibilidade de inserção social e direito à cidadania, através de uma mudança identitária. Enquanto dimensão utópica, mais do que apenas reproduzir os valores dominantes, a umbanda, para os grupos *bantú*, representou a possibilidade de continuidade de determinada tradição, mesmo que de maneira ressignificada. Mais do que ruptura, a umbanda foi uma tentativa utópica de continuidade de uma tradição cultural, que há muito tempo tentava sobreviver, conforme visto em capítulos anteriores.

Portanto, é utópica porque almeja a manutenção da tradição. Segundo Sousa Santos, é importante que os diversos grupos: "... voltem a revalorizar e a recriar identidades ancestrais que afinal asseguraram a sobrevivência e a dignidade colectivas durantes séculos, as comunidades humanas, naturais e imediatas"[111]. Ser utópico, dentro de uma sociedade de classes, na qual as coisas se encontram vinculadas ao dinheiro e à produção em série, de uma maneira individualista, é tentar manter-se ligado à própria tradição, mesmo que com vários rearranjos, pois dentro da tradição *bantú*:

> Não [se] sabe viver à margem da sua comunidade. Nas grandes cidades, agrupa-se com os indivíduos da sua família, clã ou tribo, e nunca se atreve a romper os laços sagrados que o ligam à comunidade, que permanece no interior. Fora da vida comunitária, a sua personalidade desorienta-se, marginaliza-se com facilidade, traumatizando-se e dissolve-se no caos religioso e moral. Tem que viver amparando e amparado. Sabe que a sua vida não é exclusiva. Se ele se separa da comunidade, pode ser amaldiçoado, caem sobre ele as mais graves acusações. O ódio dos antepassados despeitados será implacável e a vingança dos vivos possível. A comunidade toma represálias contra transgressores, profanadores e anárquicos.[112]

---

[110] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 146.
[111] Boaventura de SOUSA SANTOS, *Pela mão de Alice,* p. 316.
[112] Jean Bastide MUNGUELE KIYUNGU, *Dinamismo cultural bantu e religião,* p. 69-70.

Esta utopia *bantú*, representada pela umbanda, foi uma tentativa de resgate das estruturas de comunidade e de contato com os antepassados e apontou para a continuidade e a historicidade da identidade, que são questionadas pelo imediatismo e pela intensidade das confrontações culturais, já que na reconstrução: "... das tradições africanas, preserva-se a temática central da cultura negra: o culto aos ancestrais e a concepção de forças vitais como ordenadora dos símbolos e das formas comportamentais, fornecendo sentido ao mundo social"[113]. Os confortos da tradição são desafiados pela necessidade de se forjar uma nova auto-interpretação, baseada nas responsabilidades da tradução cultural, ocorrendo a produção de novas identidades:

> Os cultos africanos não são apenas formas de resistências cultural e social dos negros na sociedade dos brancos, mas processos cognitivos fornecedores de sentido para as suas experiências sociais. O conhecimento religioso mítico constrói a individualidade do negro e a sua compreensão de ser no mundo ante o risco de 'não ser', ou seja, de sua reificação ou massificação. (...) Contra este sistema social em transição, que, após ter reificado o negro como instrumento de produção escravocrata, marginaliza-o no novo sistema emergente, surgem as comunidades negras dos quilombos e dos cultos africanos como construtores da individualidade e da identificação social dos negros. [114]

Neste processo utópico ocorreu a troca de conhecimentos, revelados através de reinterpretações dos significados culturais dentro de determinado contexto histórico, fornecidos pelos agentes sociais, tais como valores, interesses, motivações, dentre outros. O processo de reinterpretação resultou em sínteses, que preservou sentidos diferenciados em recriações, que foram construídas por meio de intenções de sentido religioso, que formando esquemas significativos para a compreensão e a explicação das necessidades, dos interesses e das expectativas dos afro-descendentes de tradição *bantú*.

Trindade[115] ainda afirma que as entidades míticas da umbanda são resultado de um processo de construção simbólica. Os símbolos legitimados pelos cultos esotéricos e pelo kardecismo constituíram-se como núcleos organizadores dos mitos e dos ritos afro-brasileiros na umbanda. O kardecismo passou a ser um modelo

[113] Liana TRINDADE, *Conflito social e magia,* p. 150.
[114] IDEM, *Construções míticas e história,* p. 79. (O grifo é nosso)
[115] Cf. *Ibid.*

referencial de significado e de valor, que definiu e codificou os sistemas de crenças e de rituais vividos e concebidos na umbanda[116]. O que vemos no caso de afro-descendentes de tradição *bantú* é a formação de um ritual que se iniciou com a macumba, se consolidou com a umbanda e se legitimou com o movimento federativo. O ritual que falamos é a incorporação dos guias, que veremos a seguir.

5.4.1 – A incorporação dos guias na umbanda: uma forma de utopia

Na umbanda, os guias são considerados entidades e, portanto, espíritos. Foram pessoas que tiveram uma existência terrena, possuem uma biografia e atualmente, situam-se em outro plano. Logo, são espíritos de pessoas que morreram. Isto nos remete à idéia dos antepassados ou dos defuntos dentro da tradição *bantú,* que vivem, depois da morte, no mundo invisível.

Segundo Jahn, os mortos não vivem, mas existem como forças espirituais. Enquanto força espiritual, o defunto ou o antepassado mantém uma relação com sua descendência: sua força vital pode estar presente nos seus descendentes. Somente quando não tem mais descendência viva é considerado realmente morto. Os defuntos são forças espirituais capazes de influenciar os seus descendentes vivos e a meta consiste em afirmar as forças vitais desses. A força que existe previamente em um antepassado adquire eficácia em um ser humano que está vivo: “A isto se

[116] Segundo Lísias NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada,* ainda no final da década de 50, a umbanda encontrava-se entre a ortodoxia do catolicismo e o intelectualismo positivista, encontrando-se ainda ameaçada e sob forte contestação. As federações tinham a difícil tarefa de legitimá-la, provendo-a à alternativa religiosa socialmente aceita e zelando pelo seu bom nome. Fazia isto, tentando extirpar de seus rituais tudo aquilo que podia ser considerado primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. Os códigos que presidiram à lógica repressiva e excludente foram internalizados (afirmação da pureza moral e promoção do bem), como forma de se fugir da marginalização (macumba e baixo espiritismo). De 1960-1963, houve uma intensa atividade do movimento federativo, uma vez que era necessário legitimar a umbanda, no sentido de torná-la respeitável como alternativa religiosa. Havia uma proposta de promover a codificação da doutrina umbandista em seus aspectos filosóficos, científicos e religiosos, a uniformização dos rituais e atos litúrgicos, levando em consideração as diversas particularidades do culto e as peculiaridades de cada estado ou região do país. Preparou-se para se defender de acusações e perseguições, mas as mesmas não impediram o seu crescimento, mas dificultaram sua aceitação enquanto uma religião que mereceria a proteção do Estado e o respeito dos concorrentes. Falava-se em unificação institucional e padronização ritual, mas havia setores da umbanda que não só não aderiram, mas também combateram a tentativa de unificação institucional representada pelo congresso. “Buscava-se dar à Umbanda uma estrutura nacional unificada e centralizada, um código ético-doutrinário calcado na moralidade cristã e na ordem vigentes e um ritual padronizado. Dessa maneira, o órgão diretor nacional a ser consolidado a partir das organizações já existentes (...) se constituiria na “Igreja” da Umbanda, que se tornaria uma religião legítima e aceita tanto pelo Estado como pela Sociedade Civil. Deixaria assim de ser uma “seita”, sem hierarquia centralizada, sem padronização ritual, estigmatizada por desvios morais, conforme vinha sendo percebida até então” (*Ibid.,* p. 92-93).

deve que a criança receba o nome daquele antepassado cuja força *magara* se acredita foi encarnada na criança"[117].

Na África um defunto pode renascer em várias pessoas diferentes, por exemplo, em seus netos. Há a possibilidade de renascimento de um morto em diversos descendentes, o que implica no princípio *magara,* como vimos no primeiro capítulo. Nele se encontra o sistema de fortalecimento e de debilidade da vida, através do qual uma força pode fortalecer ou debilitar interiormente outra, sendo o crescimento individual possível somente dentro e com o crescimento da natureza humana.[118] Tal fato também ocorre dentro da umbanda, uma vez que um guia pode ser incorporado por várias pessoas ao mesmo tempo. Por exemplo, em um mesmo terreiro várias pessoas podem receber a mesma entidade, da mesma forma que uma mesma entidade pode estar presente em diversos terreiros. O que foi relatado por uma de nossas entrevistadas é que há uma afinidade maior com determinada entidade, o que faz com que pensemos no princípio *magara,* como também na idéia de defunto:

> E tem algum que você tem mais afinidade?
>
> Ah, tem a Cabocla tenho bem mais e também assim, um pouco ela que traça e que traçou agora, né, na volta os caminhos que vão te que ser seguidos, o que que tem que acontece, o que faze com cada entidade, ela traça meio que vai determinando o que vai ser feito em cada etapa, assim lógico ela fala como é etc e tal...
>
> Ela fala quando ela ta em você...
>
> Isso, geralmente ela traça, daí é assim ela eu tenho, tenho afinidade, às vezes, de ir em casa, sei que alguma coisa, tenho a certeza que alguma coisa que alguém me fala e eu sei que é ela. Então ela é que eu tenho mais afinidade, é que eu sinto mais próxima de mim, assim também.
>
> E essa fala que você tem certeza que é ela que fala como é que você sabe, é uma coisa que vem, é uma coisa que você ouve?
>
> Isso, mas assim é bem raro porque eu não consigo muito ouvir nada e, às vezes, se eu escuto, eu acho que é bobagem, mas assim tem situações bem pontuais que, às vezes, eu ouço essa fala que eu sei que é ela.[119]

Ao mesmo tempo em que o antepassado influencia a vida dos vivos, o ser humano é capaz de fortalecer os antepassados, fazendo com que recebam *magara*

---

[117] Janheinz JAHN, *Muntu,* p. 152.
[118] Cf. *Ibid.*
[119] M., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 02/08/08.

através da adoração, da oração e do sacrifício. As oferendas, como vimos, são oferecidas por um chefe familiar, destinado a ser sacerdote, graças a sua qualidade como descendente mais velho do antepassado comum. O sacrifício é antes de tudo o estabelecimento de uma ligação com o antepassado. Com os antepassados se compartilha os alimentos, cuja força existencial lhe dá o sentimento de vida. Com esta comunhão, a força do antepassado penetra no sacrificador e na comunidade que ele representa, sendo um dos melhores exemplos da reciprocidade das forças vitais no universo:

> Mas, você faz uma diferenciação entre orixás no sentido de que eu ofereço para que isto se reverta a mim e do guia é diferente. Não é que, acho que até vai se aproximar, mas me parece que você faz pra um outro.
>
> Sempre é para um outro mesmo quando é para o orixá, só que o aproveitamento, vamos dizer assim, eu acho que a gente pode diferenciar assim: o guia ele pode precisar utilitariamente daquilo, até numa outra situação que acontece, pode acontecer do guia estar enfraquecido, o guia. Por *enes* razões, porque os guias têm a sua vida própria extra terreiro, então por situações nós tamos aqui com um guia, não é o que vem essa semana na virada é um outro, mas têm um dos guias aqui que tem uma situação dele no plano espiritual que ele tá precisando de muita ajuda, de muita força e a gente cuida disso aqui também, entendeu, isso se reflete, por exemplo, quando você acende uma vela, então, o guia que está bem ela se comporta de um jeito, quando tem algum problema ela se comporta de outro, a vela. Ela apaga, ela deforma, ela te dá indícios de que alguma coisa tá errada ali. Então, é um cuidado também quando o guia por razões dele também tá precisando de um axé, tá precisando de uma força e essa força pode ser dada através de procedimentos magísticos. Então a gente dá uma reforçada né, dá uma oferenda mais forte.[120]

Diferentemente da umbanda, sabemos que outras expressões *bantú* formadas em solo brasileiro, com o candombe[121], não têm a incorporação dos

[120] C., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 02/06/08.

[121] Segundo Edimilson Pereira de ALMEIDA, *Os tambores estão frios,* candombe é um ritual que celebra os antepassados e alguns santos católicos. A estrutura é simples. Um dos aspectos que o caracteriza é a projeção de traços pessoais dos devotos na organização do ritual. Ao mesmo tempo em que é possível identificar uma linha geral (heranças *bantú* e católica), também é possível ver a trajetória de determinados indivíduos que demarca as especificidades do ritual. "... a força do Candombe é proporcional à sua ligação com as origens. Considerando a imagem de um espiral, pode-se dizer que o ritual permanece sacralizado, mas vai sofrendo alterações à medida em que se afasta dos primórdios" (*Ibid.,* p. 66). Aspectos que caracterizam o ritual: origem étnica dominante: banto; temas: sérios e entretenimento (bizarria); estrutura ritual: três tambores, uma puíta, um guaiá, canto solo e resposta em cora, dança livre (improvisos); conteúdo: tradição religiosa passada oralmente de geração em geração, evidenciando situações de confronto (desafios) entre os candombeiros; veículos de transmissão da sabedoria ancestral: dança (linguagem gestual), cantos e narrativas (linguagem verbal); orientação espiritual; celebração da memória dos ancestrais (sem

antepassados como um ritual central. Segundo Pereira[122], os antigos são chamados para participar do candombe. A sua presença se revela quando os devotos sentem que os antepassados estão com eles e não incorporados neles. Por exemplo, para o autor, os pretos-velhos são vistos no candombe guardando certa semelhança com esses antepassados. Ambos viveram no passado, sofreram as dificuldades geradas por situações adversas e deixaram para os seus descendentes um conjunto de valores morais e um modelo de comportamento social. Há uma interpretação do mundo a partir da tradição transmitida pelos antepassados. É importante reverenciá-los e aplicar no cotidiano os procedimentos que eles demonstraram ser eficazes[123]. O antigo, no candombe, e o preto-velho, na umbanda, constituem diferentes possibilidades para se viver com os antepassados, recordando que os devotos reconhecem as particularidades destas forças religiosas:

> Ou seja, o paralelismo verificado na relação dos antigos com os pretos-velhos é substituído por uma operação sincrética baseada no empréstimo ou absorção que a Umbanda faz das divindades de origem banto.
>
> Para o universo umbandista a importância de Zambi e de Calugna decorre de sua ligação com as origens e os antepassados; em outras palavras, essas entidades possibilitam o reingresso dos devotos na corrente do sagrado reconhecido etnicamente como sendo de procedência africana. (...)
>
> Isso porque as divindades do mundo banto interferem nas representações do universo umbandistas, ao mesmo tempo em que sofrem as influências desse universo. [124]

Para o autor, no candombe, cultuam-se os antepassados estando junto com eles, dançando com eles, mas sem incorporá-los. Se antes entre as pessoas de tradição *bantú* era clara a presença dos antepassados no seu cotidiano, entendendo como mortos-vivos, conforme vimos no primeiro capítulo, na constituição da

---

incorporação) e louvação aos santos católicos; formas: fixo (capelas e terreiros) ou cortejo (percurso em vias públicas). Isso representa os repertórios básicos, que indica o eixo de preservação do candombe, ao qual pode ser associados aspectos da sociedade contemporânea, indicando o eixo de mudança do ritual. Permite que interpretem as orientações do passado, a fim de adequá-las às exigências do seu contexto histórico-social. "Tal situação mostra que a liberdade para interpretar as regras dos antigos está condicionada ao conhecimento destas regras e à compreensão das exigências do contexto em que o devoto vive" (Edimilson de Almeida PEREIRA, *Os tambores estão frios,* p. 72).

[122] Cf. *Ibid.*

[123] Pai Joaquim, por exemplo, torna-se uma referência fundamental, pois é o antepassado que tem algo a dizer aos seus descendentes. Se pode atualizá-lo como um antigo (memória afetiva) quanto como um preto-velho (através da incorporação).

[124] *Ibid.,* p. 497-498.

umbanda tudo indica que houve a necessidade desta presença, que se fez de uma maneira mais incisiva. Qual é o sentido da inserção do ritual de incorporação dos guias de maneira coletiva e sistemática no momento histórico trabalhado?

Lewis[125] entende que a produção do êxtase religioso se relaciona com as circunstâncias sociais que o produzem, ou seja, há um entendimento do êxtase como um fato social. O transe[126] pode se dar pela ausência temporária da alma do sujeito ou uma possessão por uma força sobrenatural. A primeira idéia reforça o entendimento de que houve uma perda da força vital, uma despossessão, enquanto a segunda enfatiza uma intrusão de força estranha. “Em algumas culturas ambas essas posições são mantidas simultaneamente, de tal forma que uma pessoa “despossuída” é “possuída” por um espírito ou poder”[127]. Quando a umbanda foi formada, ela passou a ter como ritual central a incorporação dos guias de maneira coletiva e sistemática, que fornecem os passes e as consultas à assistência. A possessão pode ser entendida como uma forma de resgate da força vital através não mais do culto aos antepassados, mas da incorporação dos mesmos. A respeito da incorporação afirma um de nossos antepassados:

> Você começa o que? A visualizar o guia?

[125] Cf. Ioan LEWIS, *Êxtase religioso.*

[126] Cabe fazer uma diferenciação entre transe e possessão. Transe pode ser definido como um estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, por automatismo de atos e de pensamentos, representados por estados hipnóticos e mediúnicos. Pode compreender dissociação mental completa ou parcial e vem acompanhado de visões excitantes ou alucinações, cujo conteúdo nem sempre é lembrado de maneira tão clara. Estados de transe podem ser induzidos por uma série de estímulos, tais como: ingestão de bebidas alcoólicas e drogas psicotrópicas, sugestão hipnótica, aumento do ritmo respiratório, inalação de fumaças e vapores, música e dança, ou ainda, através de mortificações ou privações, como jejum e contemplação ascética. Todos estes meios atuam no sistema nervoso central. O transe tanto pode ter uma explicação mística como não mística e uma sociedade que tem uma interpretação mística não precisa ficar presa a ela. Portanto, o estado de dissociação mental – transe – pode estar sujeito a diferentes controles culturais e a diversas interpretações culturais.
A possessão por um espírito ou por uma entidade externa pode ser uma explicação do transe, mas nem todas as possessões por espírito envolvem necessariamente o transe. Estes dois estados nem sempre são equivalentes. A possessão pode ser diagnosticada muito antes de um verdadeiro estado de transe. Segundo *Ibid.,* p. 52: “A possessão por espírito abraça, portanto, uma gama de fenômenos mais ampla que o transe e é regularmente atribuída a pessoas que nem de longe estão mentalmente dissociadas, apesar de poderem chegar a isso no tratamento a que subseqüentemente se submetem. É uma avaliação cultural da condição da pessoa e significa precisamente o que diz: uma invasão do indivíduo por um espírito”. (O grifo é nosso) A possessão por espírito é uma das principais interpretações do transe e de outros estados associados. Pode-se dizer em uma ausência temporária da alma da vítima, conhecida na antropologia como perda da alma. Para o autor, uma pessoa só está possuída, estando ou não verdadeiramente em transe, se ela considera que está e outros membros da sociedade endossam esta reivindicação.

[127] *Ibid.,* p. 30.

> É, é como se ele aparecesse algumas vezes, ou imagens mentais que ele traz em si, começa mesmo a fusão. Na minha dissertação falo muito isso é desaparecer as barreiras entre o eu e o outro, sendo outro o guia e eu o médium, então quando essa barreira vai se tornando mais tênue você começa a se sentir mais guia e aí onde vêm essas imagens, imagens que ele traz, sensações que ele traz, emoções que ele traz, por exemplo, às vezes, eu estou num estado de humor e o guia tá em outro, às vezes, eu tou irritado e o guia tá contente, então muda conforme o guia encosta isso muda. (...)
>
> Mas quer dizer você tava falando da incorporação. Você tem essa imagem...
>
> Isso, aí você começa, como a gente tem bastante preparo aí você atua ativamente no processo de você esquecer de si mesma e de se transformar no outro de se transformar, não sei se é essa a palavra, de se fundir, eu acho que é uma fusão. O guia sozinho fora do corpo físico ele não é exatamente como ele é incorporado porque ficam sempre resquícios, memórias, traços de personalidade e corporeidades que são minhas, então há uma fusão eu acho que há uma fusão, também não tenho como provar isso, mas eu acho que há uma fusão conscencial.[128]

A incorporação dos guias, neste momento, pode ser entendida como uma forma de resistência. Estes espíritos de antepassados, de certa forma, proporcionaram o exercício de poder. A possessão, por vezes, foi uma forma de protesto contra a condição desfavorecida e de exclusão, uma vez que ela delegou a determinado grupo religioso um instrumento de poder. Ao mesmo tempo em que os umbandistas eram estigmatizados também eram temidos. Foi dado um poder religioso especial aqueles que se encontravam fragilizados socialmente:

> Vemos assim que a possessão periférica expressa insubordinação, mas usualmente não até o ponto de desejar uma ruptura imediata da relação em questão ou subvertê-la completamente. Ao contrário, ela ventila em grande parte a agressão e a frustração dentro da incômoda aceitação da ordem estabelecida de coisas. Por outro lado, as acusações de bruxaria e feitiçaria, representando efetivamente linhas de ataque mais drástico e direto, procuram quase sempre destruir relações insuportavelmente tensas.[129]

A incorporação dos guias na umbanda de maneira coletiva e sistemática foi, conseqüentemente, uma forma de recuperação do culto aos antepassados, podendo representar uma tentativa de domínio sobre o caos, principalmente frente aos novos problemas que estavam sendo colocados. Assim, os pais e as mães-de-santo, além dos médiuns, tornaram-se, nos dizeres de Lewis, xamãs, isto é, aqueles que

[128] C., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 16/04/08.
[129] Ioan LEWIS, *Êxtase religioso,* p. 151.

passaram a controlar a incorporação por espíritos, possuindo certo controle sobre elas, diferentemente da possessão que ocorreu e ocorre na África entre os *bantú*, quando a possessão é entendida como um fenômeno que toma o indivíduo sem que ele tenha controle sobre este evento. O xamã é entendido como:

> ... o símbolo não da submissão e dependência, mas da independência e esperança. Através dele os poderes do mundo antes agrilhoados são soltos apropriadamente e aplicados na administração das necessidades da comunidade. Se encarnando espíritos ele dá corpo à mais profunda intrusão dos deuses no campo da sociedade humana, seu controle dessas forças afirma dramaticamente as reivindicações do homem de controlar seu ambiente espiritual e tratar com os deuses em termos de igualdade. Na pessoa do xamã, o homem proclama triunfalmente sua supremacia sobre o poder elemental que ele dominou e transformou em força socialmente benéfica. E esse controle duramente conquistado na base da aflição é revivido em cada sessão xamanística. Essa, mas do que a repetição de qualquer crise pessoal, é a mensagem da sessão. Pois na sessão os deuses entram no xamã a seu pedido e são assim levados ao confronto direto com a sociedade e seus problemas. É puxando os deuses até seu próprio nível, tanto quanto flutuando nas alturas para encontrá-los, que o xamã permite ao homem negociar com as divindades em pé de igualdade. [130]

Através da incorporação dos guias, a umbanda promoveu a reconstrução interpretativa das tradições afro-brasileiras, indígenas e européias, ancorada em uma base *bantú,* realizada em um contexto situacional definido: situação urbana e industrialização do Sudeste na primeira metade do século XX. A umbanda se apropriou da mitologia construída na macumba, fornecendo novos sentidos de dogmatização doutrinária e ideológica. No interior da umbanda atuaram forças sociais antagônicas: por um lado, a tradição *bantú*, que reinterpretou os mitos dos pretos-velhos, dos caboclos e dos exus, a partir dos antepassados e da força vital; por outro houve uma intenção de reproduzir os valores e os conceitos derivados do conhecimento e da ética cristã / kardecista, segundo Trindade[131]. A umbanda não foi vista como uma religião nova, mas como uma junção de componentes simbólicos, mitológicos e rituais da macumba com o pensamento espírita e esotérico. As identidades formadas, a partir da construção da umbanda, mostraram-se sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença, não sendo unitárias ou puras, mas girando em torno da tradução, que também se faz dinâmica. Ao

[130] Ioan M. LEWIS, *Êxtase religioso,* p. 235-236.
[131] Cf. Liana TRINDADE, *Construções míticas e história.*

formar a umbanda, emergiam identidades culturais que não eram fixas, mas que estavam em transição entre diferentes posições, retirando seus recursos de diferentes tradições culturais, produto de complexos cruzamentos e misturas culturais.

Retomando o momento de formação da umbanda, podemos dizer, então, que o capitalismo que aliena o ser humano de si mesmo, incutindo-lhe a sensação de que não possui liberdade, também aponta que aquilo "... que merece ser sublinhado é sua abertura à possibilidade de um ressurgimento da religião como ideologia e cultura de um movimento anticapitalista revolucionário"[132]. Enquanto expressão da religiosidade popular, a umbanda apresentou, então, duplo significado: resguardar e proteger uma cultura e suas tradições, mesmo que de maneira ressignificada; acolher e fortalecer o indivíduo cotidianamente submetido às imposições da cultura dominante, reforçando sua autonomia e seu comprometimento com os outros.

No processo de formação do espaço público brasileiro apresentar-se como religião foi uma forma de institucionalização possível para a expressão de práticas que associavam formas híbridas de cura e de rituais centrados no transe. Neste sentido, é interessante observar o movimento que sofreu a umbanda na sua busca por legitimação. Cada vez mais foi associada a ela a prática da caridade em oposição ao feitiço, sendo esta uma tentativa de se tornar uma prática pública e abrangente. Houve uma combinação das matrizes simbólicas disponíveis de maneira estratégica e contextual, muitas vezes, não existindo uma mudança visceral ou subjetiva daquele grupo que a fez, uma vez que houve um núcleo fundamental da tradição que se manteve, apesar das diversas ressignificações culturais.

A religião que pode ser vista como alienação da condição histórica do homem também pode, como a umbanda, carregar, para os afro-descendentes de tradição *bantú*, um caráter ambíguo, pois ao mesmo tempo em que reproduz os valores da classe dominante, também contribui potencialmente para a resistência cultural e religiosa, produzindo uma metamorfose religiosa. Através da umbanda é possível o resgate de estruturas simbólicas dos grupos de tradição *bantú*, que foram esquecidas com a entrada na sociedade urbano-industrial: a vida comunitária e a religião com a função de organizar e manter coesa a comunidade.

---

[132] Michaël LÖWY, *Marx e Engels como sociólogos da religião*, p. 22.

A formação da umbanda coloca os africanos e os afro-descendentes de tradição *bantú* como protagonistas, como fazedores de história, já que apontou para uma dimensão utópica desta tradição, enquanto uma tentativa de continuidade dela, mesmo que de maneira ressignificada. Foi uma tentativa de doação de sentido para a nova realidade que se apresentava. Fez-se utópica, uma vez que criou perspectivas novas para os africanos e os afro-descendentes de tradição *bantú*, dando-lhes a oportunidade de conquista de autonomia e de desenvolvimento da subjetividade. Ao resistir culturalmente, ressignificando aspectos, ela permitiu que à pessoa deste grupo cultural se desenvolvesse não só individualmente, mas também na relação com o outro, proporcionando a sobrevivência da tradição através da tradução.

Após trabalharmos a situação dos africanos e dos afro-descendentes no início do século XX, observamos a formação da macumba e a constituição da umbanda, como conseqüência destes processos históricos. Insistimos na ressignificação *bantú* como utopia umbandista, vista não só através das entidades, mas também da recuperação da sua incorporação coletiva e sistemática. Porém, como forma de corroborar com esta nossa idéia, no próximo capítulo apresentaremos as possíveis ressignificações dos projetos de liberdade dentro da umbanda, gestados durante o período escravocrata, a partir de três grandes eixos já trabalhados: família, localidade e antepassados, que podem ter se transformados em linhagem e família-de-santo, espaço doméstico ou terreiro e guias e entidades, bem como rituais e símbolos umbandistas, para perceber de que forma aspectos da tradição *bantú* ainda se encontram presentes na umbanda.

CAPÍTULO VI: UMBANDA: UM RITUAL *BANTÚ*

Toda sexta-feira[1]

Toda sexta-feira / toda a roupa é branca / toda pele é preta / todo mundo canta / todo o céu magenta / Toda sexta-feira / todo canto é santo / e toda conta / toda gota / toda onda / toda moça / toda renda / Toda sexta-feira / todo o mundo é baiano junto

Depois do caminho por nós percorrido, acompanhando a trajetória de africanos e de afro-descendentes de tradição *bantú,* no capítulo anterior abordamos a constituição da umbanda através de sua dimensão utópica. Para tanto, contextualizamos o momento histórico de sua formação e apresentamos algumas obras sobre a umbanda, apontando suas considerações a respeito da tradição *bantú,* para, ao final, desenvolvermos a nossa idéia e ofereceremos a nossa visão. Este capítulo encontra-se visceralmente associado ao capítulo anterior, uma vez que ele nos parece ser uma continuação daquilo que estávamos elaborando. Dentro da idéia de umbanda como utopia *bantú,* ainda falta falar a respeito dela na atualidade, buscando, mediante os dados empíricos, mostrar aspectos *bantú* na umbanda.

Portanto, este capítulo tem como objetivo destacar os aspectos *bantú* presentes na umbanda, aspectos, esses, que aparecem ressignificados. A proposta é recuperar as facetas que foram trabalhadas nos capítulos anteriores, mesmo que de maneira dividida, para uni-las, ao falarmos de umbanda. Inicialmente, abordaremos a estrutura presente na umbanda, que será desvelada através da presença da família, do território e dos antepassados, que na umbanda foram transformados em família-de-santo, espaço doméstico ou terreiro e guias e a questão da linhagem. O que estamos recuperando, neste momento, são os projetos de liberdade, que foram discutidos no quarto capítulo, e que, agora, estamos nomeando de realizações de liberdade. Utilizaremos as entrevistas realizadas em Maputo e em São Paulo, no caso, com adeptos da umbanda, para tentar estabelecer conexões entre eles.

[1] *Toda sexta-feira,* Belô VELLOSO. Belô Velloso. s.n. Velas, Manaus, 1996, CD-ROM.

A seguir, falaremos sobre duas entidades da umbanda que estiveram presentes em sua constituição: preto-velho e caboclo. Para tanto nos basearemos nos textos acadêmicos, nos textos de teologia umbandista e, por fim, em entrevistas realizadas com adeptos de um terreiro de umbanda.Idealmente, teríamos que abordar os exus e as pombas-gira, mas não o faremos, porém sabemos da complexidade destas entidades e o esforço de autores[2] no sentido de desvelá-las.

Depois faremos uma recuperação e uma análise de um ritual de umbanda. Sabemos que a gira[3], ritual que ocorre freqüentemente, e que tem como rito central a incorporação dos guias, acontece depois de uma série de outros rituais, que podemos chamar de preparatórios. Para isso, apresentaremos um terreiro de umbanda, de maneira que o leitor possa nos acompanhar neste trajeto, bem como a seqüência ritual presente em um dia de gira pública, para, em seguida, apontarmos os elementos *bantú* existentes em uma gira de umbanda. Para tanto, após a apresentação da gira, faremos uma análise do ritual de umbanda, abordando símbolos presentes neste ritual, símbolos que se apresentavam como significativos

---

[2] Liana TRINDADE, *Exu:* símbolo e função; Mara Martins PASSOS, *Exu pede passagem;* Alexandre SALLES, *Èsù ou Exu?.* Temos uma hipótese de trabalho. Quando olhamos para os exus e para as pombas-gira como guias, nós os entendemos como antepassados, logo alguém que teve uma existência terrena em determinado momento histórico. A quais pessoas correspondem os exus e as pombas-gira? Somos inclinados a pensar naqueles africanos ou afro-descendentes que burlaram o sistema, muitas vezes tendo ações que podem ter sido consideradas pouco éticas. Mas como diz o mito: "No começo dos tempos estava tudo em formação. / Lentamente os modos de vida na Terra foram sendo organizados, mas havia muito a ser feito. / Toda vez que Orunmilá vinha do Orun para ver as coisas do Aiê, era interrogado pelos orixás, humanos e animais. / Ainda não fora determinado qual o lugar para cada criatura e Orunmilá ocupou-se dessa tarefa. / Exu propôs que todos os problemas fossem resolvidos ordenadamente. / Ele sugeriu a Orunmilá que todo o orixá, humano e criatura da floresta fosse apresentada uma questão simples, para a qual eles deveriam dar resposta direta. / A natureza da resposta individual de cada um determinaria seu destino e seu modo de viver. / Orunmilá aceitou a sugestão de Exu. / E assim, de acordo com as respostas que as criaturas davem, elas recebiam um modo de vida de Orunmilá, uma missão. / Enquanto isso acontecia, Exu, travesso que era, pensava em como poderia confundir Orunmilá. / Orunmilá perguntou a um homem: "Escolhes viver dentro ou fora?". "Dentro", o homem respondeu. E Orunmilá decretou que dovorante todos os homens viveriam em casas. / De repente, Orunmilá se dirigiu a Exu: / "E tu, Exu? Dentro ou fora?". Exu levou um susto ao ser chamado repentinamente, ocupado que estava em pensar sobre como passar a perna em Orunmilá. / E rápido respondeu: "Ora! Fora, é claro". / Mas logo se corrigiu: "Não, pelo contrário, dentro". / Orunmilá entendeu que Exu estava querendo criar confusão. / Falou pois que agiria conforme a primeira resposta de Exu." (Exu atrapalha-se com as palavras. Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos orixás,* p. 66-67.

[3] A palavra gira é de origem portuguesa, do verbo girar, rodar. Adaptada pelos negros teria tornado *engira*. Durante a gira, os médiuns se põem a rodar, antes de estarem incorporados pelas entidades. O movimento rotativo estabelece condições de comunicação com o transcendente. Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário bantu do Brasil,* p. 110, verbete gira: "GIRA, s.f. Sessão umbandista; roda ritual para cultuar as entidades (OC) – Do umbundo *chila* ou *tjila*, dançar, bailar, da mesma raiz de *ichila,* lugar da dança. Cp. engira. Já em *Ibid.,* p. 97, verbete engira: "ENGIRA, s.f. Conjunto, reunião de adeptos da cabula – Abon.: "A reunião dos camanás forma a engira". (Nina Rodrigues, 1977: 257). – De origem banta: ou do quimbundo *njila,* giro; ou do umbundo *ochila,* lugar da dança, deriv. De *tjíla* (var. *Chila*), dançar, bailar".

na religião tradicional *bantú*, com destaque para as oferendas, a utilização de comida, de bebida e de fumo, a presença de plantas e de ervas, bem como as danças e o som dos atabaques. Nosso intuito é promover algumas aproximações, apontar alguns pontos de contato entre a umbanda e a religiosidade *bantú*.

Partimos da idéia de que uma parte importante do culto aos antepassados encontra-se presente dentro da umbanda nos ritos preparatórios, principalmente a preparação da véspera, nos seguintes atos: a limpeza do local de culto, as oferendas e a disposição das plantas. A outra parte do culto aos antepassados, aquela que denominamos comunhão, ocorre no momento da gira propriamente dita, quando existe a presença dos guias e uma partilha quase plena com os adeptos, além da ingestão de comida e de bebida pelos mesmos, ao som dos atabaques e das danças específicas. Ao final, trabalharemos a relação que os adeptos da umbanda possuem com os guias e os orixás fora do ritual religioso. O que percebemos é que tal como observamos em Maputo, os guias ou os antepassados fazem parte da vida cotidiana das pessoas que, atualmente, encontram-se na umbanda, tendo uma influência que está muito além do rito religioso. A religiosidade é assim, como tantas outras, uma vivência cotidiana.

Cabe destacar que a organização deste capítulo baseou-se no trabalho etnográfico desenvolvido dentro de um terreiro de umbanda da cidade de São Paulo, o Instituto Ubiratan, durante o ano de 2008. Foram observadas nove giras, sendo que uma delas era uma Festa de Exu e outra uma Festa de Ogum, com a descida do orixá. Além disso, também acompanhamos, durante duas semanas, a preparação para gira, isto é, a preparação do local e a feitura de todos os rituais que a antecederam, bem como, em uma semana, presenciamos o trabalho após o término da gira e a arrumação do espaço, isto é, a transformação do espaço, entendido como algo móvel. Também utilizamos parte das entrevistas feitas com os componentes do terreiro, de maneira a complementar o material que temos no caderno de campo.

6.1 – Realizações de liberdade: estruturação da umbanda

Diferentemente da época da escravidão, quando era negado aos africanos e aos afro-descendentes de tradição *bantú* expressar e vivenciar a sua religiosidade

de maneira explícita, durante o século XX, abriu-se a possibilidade de formação de religiões institucionalizadas. A umbanda, derivando-se da macumba, começou a tomar corpo, tendo como rito central a incorporação dos guias, que pode ser entendido como uma ressignificação do culto aos antepassados. Ramos, citando como exemplo o *Pai Joaquim*[4]*,* afirma:

> ... o que caracteriza a macumba de influência banto, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempos imemoriais, surge invariavelmente, encarnando-se na *umbanda.* (...) é o que acontece entre os povos bantos, com o seu culto dos antepassados e deuses lares. [5]

Já discutimos em outro trabalho[6] a questão da mutabilidade umbandista, mutabilidade, essa, que atravessa os terreiros e a sua dinâmica. Ao mesmo tempo, apontamos que apesar das mudanças constantes na umbanda, o que fala sobre a sua singularidade, também observamos que há alguns eixos comuns que a caracteriza. São variados esses eixos, mas gostaríamos, para o presente trabalho, de nos debruçarmos sobre quatro: o terreiro (espaço doméstico), a família-de-santo, a organização em linhagens e a presença dos guias, que, como já dissemos, são vistos como realizações de liberdade.

6.1.1 – Terreiro, o espaço doméstico

No capítulo terceiro, falamos a respeito das casas de *zungú*, espaços que pertenciam as moradias de africanos e de afro-descendentes, que nos labirintos das pequenas residências e, portanto, em lugares protegidos, reproduziam aspectos da religiosidade *bantú,* tecendo novas significações e novos sentidos às sua práticas, tornando-os espaços de sociabilidades. Tínhamos, ali, uma suspeita de que as casas de *zungú* poderiam ter originado os terreiros de umbanda. Lembramos que O *zungú* foi fruto da experiência cultural dos povos de raiz lingüística *bantú*, mas os

[4] À guisa de esclarecimento, Pai Joaquim é um preto-velho bastante cultuado na umbanda. Os pretos-velhos são espíritos de negros escravizados. Normalmente, como são idosos, sentam-se em banquinhos para dar os passes e as consultas, além de terem um linguajar bastante peculiar. Pai Joaquim quando "descem" no terreiro não incorpora em apenas um médium, mas normalmente em vários, o que aponta para outro ponto de discussão, que é a questão da coletividade dos guias e a possibilidade de um antepassado se fazer presente em vários descendentes através do nome, como vimos no quinto capítulo.

[5] Arthur RAMOS, *O negro brasileiro,* p. 104-105.

[6] Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências.

escravizados de tradição mina ocuparam um papel de liderança, certamente porque dominavam o código lingüístico *bantú*. A proto-nação *bantú* tinha no *zungú* uma face importante. A função básica do *zungú*[7] era recriar os laços comunais e ancestrais rompidos com a violência da captura e o envio para o Brasil:

> O *zungú* foi uma instituição cultural – entre muitas – que ajudaram os africanos, escravos e livres, e depois os cativos brasileiros a suportarem as mazelas de sua condição. Foi berço de uma resposta específica ao ambiente urbano do amálgama chamado cultura escrava, tão conhecido no meio rural, mas ainda tão lacunar no incipiente mundo citadino do século XIX brasileiro.[8]

Retornado aos terreiros de umbanda, Negrão[9] já apontou que a grande maioria dos terreiros de umbanda existentes em São Paulo está no mesmo espaço da casa do dirigente, informação confirmada pelo pai-de-santo por nós entrevistado:

> ... como é morar no mesmo lugar que é o seu templo, onde você vive sua religião?
>
> Olha, eu vou estabelecer duas coisas, né. Morar no mesmo lugar é, como eu morava aqui antes era complicado. (...)
>
> Por razão que não é fácil, né. As pessoas invadem, mexem nas suas coisas, não tem muito respeito. Do lado como é agora eu acho maravilhoso. Tudo muito prático, né, tudo muito fácil. Porque, não tem jeito, você é um sacerdote, você é um sacerdote vinte e quatro horas. As pessoas, outro dia quatro hora da manhã tinha gente ligando ai ...[10]

Algumas vezes, quando as condições espaciais e financeiras permitem, o terreiro é separado da residência da casa, com entrada independente, em uma edícula. Porém, grande parte das vezes, essa edícula possui um desconhecido acesso àquela pessoa que chega pela primeira vez. Quando as condições não são

---

[7] Tal como a umbanda, a presença de brancos e de imigrantes europeus retrata as transformações étnicas e culturais que tinham lugar dentro das casas de *zungú,* elas ampliavam seu arco de clientes, se tornando mais perigosas. “Com a metamorfose racial e étnica porque passava a Corte nestes anos, o *zungú* perde um pouco sua natureza de espaço de exclusividade para a população negra, aceitando tipos sociais das mais diversas origens e cores, refletindo o cadinho racial da virada do seculo que era o Brasil” (Carlos Eugênio Líbano SOARES, *Zungú,*p. 95).
[8] *Ibid.,* p. 107.
[9] Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada.*
[10] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 07/06/08.

favoráveis, as giras, os passes e as consultas ocorrem na sala ou na cozinha, que são transformados momentaneamente em um espaço de culto[11]. Ainda segundo ele:

> ... foi o próprio caboclo Ubiratan, né, quando ele percebeu que ia começar a pender só pro candomblé, falou: então tá na hora e a gente começou. O terreiro era ali, onde fica a assistência era a nossa sala, porque a gente morava aqui.
>
> Ah! Vocês moravam aqui?
>
> A gente morava aqui, né, isso aqui não existia ainda, isso aqui foi feito depois, a casa era ali, a cozinha e o banheiro. Aqui era o quintal.
>
> Mas vocês moravam, mas aí tinha alguém que morava na frente?
>
> É tinha outras pessoas e ali aquela porta não existia.
>
> Ah! Entendi.
>
> Então, o terreiro era nossa sala e tinha atrás da porta de entrada tinha um congazinho, aquela prateleirinha de arame com a imagem de Ogum, o caboclo Ubiratan e Oxalá. Isso era o terreiro.[12]

Outro ponto que merece destaque na formação dos terreiros é a ligação que o grupo possui com o território, ou melhor, com a terra. De forma muito semelhante aos grupos de tradição *bantú*, que, ainda hoje, cultuam os seus antepassados em suas casas ou em seus territórios. Como os *bantú*, muitos umbandistas rendem homenagem aos guias no espaço doméstico. Mesmo em terreiros que têm apenas a função do terreiro, não sendo moradia, a apropriação do espaço é bastante peculiar, porque não dizer pessoal. A relação com a terra também está ligada aos fundamentos. Salvo espaços em que a propriedade é alugada, onde, às vezes, isto não acontece, o fundamento ou o assentamento daquela casa deve ser enterrado de maneira ritual, sendo que ali, além de estar a força espiritual do terreiro, também está a ascendência do pai ou da mãe-de-santo. Não podemos pensar que, como os *bantú,* os antepassados devem estar enterrados na propriedade onde vive a família?

---

[11] Segundo Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada,* a mobilidade espacial do terreiro não é apenas interna ao espaço doméstico, mas acompanha o pai-de-santo ou a mãe-de-santo em suas mudanças domiciliares. Mesmo sendo um espaço religioso específico, na maioria das vezes, ele é domiciliado no próprio endereço residencial. Alguns, apesar de estarem no mesmo endereço, são bem instalados, não interferem na rotina doméstica, com entradas independentes e todas as instalações necessárias ao seu funcionamento. O domicílio da maior parte do terreiro possui um caráter efêmero e mutável. O espaço do terreiro tende a refletir a instabilidade e a precariedade da vida das camadas sociais, onde os adeptos são recrutados. Os terreiros dependem das condições existenciais dos seus chefes: os mais estáveis são aqueles que conseguiram formar um grupo mais amplo de sustentação, normalmente parentes e grupos de amigos.

[12] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 02/06/08.

Portanto, quando observamos um terreiro de umbanda, é possível constatar que cada ponto do espaço é importante, efetiva ou potencialmente, principalmente, porque na umbanda as entidades do mundo invisível se fazem presentes concretamente na forma de guias e de orixás. Sua importância decorre de suas próprias características, naturais ou sociais, preexistentes ou adquiridas, segundo intervenções do grupo religioso. A religiosidade umbandista revelada pelo dinamismo presente no terreiro está, exatamente, na transformação qualitativa e quantitativa do espaço, aspecto que veremos adiante, deixando sua marca no ambiente. O espaço, porém, não existe sem a ação de pessoas, o que nos leva a abordar, agora, a idéia de família dentro da umbanda, seja ela biológica ou adquirida, mas sempre chamada de família-de-santo.

6.1.2 – Família-de-santo

É comum dentro da umbanda, como já observamos, que o núcleo original do terreiro seja formado por alguns membros da família do pai ou da mãe-de-santo. O que notamos é que os terreiros se construíram e ainda se mantêm em função da ligação entre os parentes. Não é incomum, por outro lado, encontrar várias famílias nucleares compondo uma família-de-santo. O que se vê é que em vários terreiros o núcleo extrapola o grupo familiar, mantendo-se como uma comunidade, constituindo a família-de-santo. Tal fato nos remete à experiência familiar na África *bantú*, onde há predominantemente a idéia de família extensa, muito mais do que família nuclear. Além disso, a associação a uma família por pessoas que não têm relação consangüínea não é um dado novo para as pessoas de tradição *bantú.*

Também podemos trabalhar com a idéia de que o modelo de agregação familiar e de estabelecimento de relações familiares para além da família biológica esteve presente no período da escravidão. Seja sobre a forma de irmandades[13], que

[13] Vale a citação de um trecho de uma das entrevistas realizadas com uma senhora afro-descendente, cujos parentes freqüentavam as irmandades. É interessante notar a composição que ela faz entre irmandades, umbanda e candomblé: "E, por exemplo, quando ela ia, quando a senhora era criança bem pequena ela já era da Umbanda, como é que a mãe da senhora entra na Umbanda. Ela falou alguma coisa sobre isso, como que foi? Porque a minha mãe veio de Minas, né, ela é mineira e eu acho que é devido sei lá a influência dos meus avós, alguma coisa assim ela já conhecia, porque a minha tia, tia avó que chamava até Benedita ela também ia então acho que ia, freqüentava a Igreja do Rosário então já tinha aquela coisa de ir, como falo isso aí, tinha as Congadas, essas coisa de Minas elas já eram dumas da irmandade Nossa Senhora do Rosário de Minas. Ah, lá em Minas... Lá em Minas, então ela veio pra cá que tinha ela... O que a senhora acha, por exemplo, que a senhora está relacionando a

abarcavam devotos de um mesmo santo (antepassado ou ancestral comum), seja através das relações de compadrio estabelecidas entre os escravizados[14], aspectos trabalhados no terceiro e no quarto capítulo.

Estruturada em cima da família do dirigente e da associação de outros grupos familiares ou apenas de pessoas, há, muitas vezes, a manutenção de cultos domésticos, ou seja, as entidades de cada terreiro de umbanda são entidades daqueles que pertencem a casa. É verdade que a assistência, como membros da umbanda, também tem sua relevância no culto, mas os serviços prestados a ela são feitos pelas entidades que estão ligadas por linhagem aos integrantes da casa.

Tal fato nos lembra os cultos familiares dentro da tradição *bantú.* Além do Ser Supremo, que pouco é cultuado, dentro dessa tradição o culto é prestado aos espíritos familiares. Não causa espanto que os terreiros normalmente são formados por pessoas de uma mesma família ou um grupo de amigos, que fica na casa do pai ou da mãe-de-santo. Como culto aos antepassados, no caso, da família-de-santo, que foi constituída no Brasil, é esperado que não se torne pública, pois os antepassados de cada família e a forma como são cultuados varia de terreiro para terreiro, dificultando, muitas vezes, uma generalização. Não seria este um dos motivos pelos quais a umbanda tenha uma ação pouco proselitista?

A umbanda teve, então, a sua origem na organização daquilo que se convencionou chamar família-de-santo. A família-de-santo foi a forma de organização que estruturou os terreiros. Os africanos e os afro-descendentes reuniam-se, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso. Insistimos ainda que a umbanda cultua a linhagem dos integrantes do terreiro, o que nos remete à discussão da linhagem na umbanda.

Igreja, a irmandade com a Umbanda, o que que tem de parecido na irmandade com a Umbanda? É assim, porque geralmente tem uma irmandade, tem a de Nossa Senhora do Rosário, tem a Santa Ifigênia, aí devido a isso eles já vão com aquelas influências de, dos antigo, aí ali você freqüenta o Candomblé, você freqüenta a Umbanda dependo do seu ritmo o que você que segui. E a mãe da senhora falava pra senhora quem eram os guias, os Preto-Velhos elas falavam sobre isso ou não? Geralmente comentava porque, por exemplo, se você caia, você machucava, você não tinha aquele recurso que tem agora de você corre pro hospital então você pedia pruma entidade, pedia prum santo. Não tem aquela história de Santa Luzia você machucou qualquer coisa no olho vai busca Santa Luzia no seu cavalinho, aí então você já vem com aquela influência, já de pequeno você entendeu. Caia um cisco no olho você não vai corre faze, fazia o Sinal da Cruz você pedia pra Santa Luzia, você batia o pé e assim vai". R., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 26/07/08.

[14] Cf. Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX.*

6.1.3 - Linhagem

Ao estudarmos a tradição *bantú,* vimos que as pessoas estão inseridas dentro de solidariedades. Temos a solidariedade horizontal, que se dá com a pessoa e a comunidade da qual ela participa, no caso da umbanda a família-de-santo; e temos a solidariedade vertical, que se dá entre a pessoa, a sua ascendência e a sua descendência. No caso da descendência, quem se torna pai ou mãe-de-santo na umbanda, com o tempo, passam a ter seus filhos e as suas filhas-de-santo, construindo, portanto, a sua descendência. Quanto à ascendência, no caso da umbanda, temos a estruturação em linhagens.

O culto umbandista foi organizado em cima da prática da caridade, com um panteão brasileiro, subordinado aos orixás, disposto a partir de linhagens: "... formado de espíritos que ajudam os humanos a resolver seus problemas, que são os caboclos, pretos-velhos e outras categorias de mortais desencarnados"[15]. Todos os mortos merecem respeito, mas são os mortos ilustres que estão colocados no centro do culto: fundadores das antigas linhagens familiares[16] e, mais precisamente, os antepassados, que foram ressignificados e se tornaram os guias da umbanda.

---

[15] Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados,* p. 79.

[16] Segundo Antônia Aparecida QUINTÃO, em *Irmandades negras, a* realização das festas religiosas por parte das irmandades religiosas traduzia a preocupação da Igreja Católica em atrair os africanos e os seus descendentes. Havia a aceitação dos seus costumes desde que pudesse adaptá-los ao catolicismo, recebendo uma nova interpretação e um novo significado. É o caso da tradição africana da sucessão hereditária dos reis, substituída nas irmandades pelo sistema eletivo. Os reis passaram a ser eleitos pelos seus membros, o que lhes possibilitava maior obediência de seus súditos. No final do século XVIII, as congadas, os batuques e as sambas ainda se realizavam pelas ruas da cidade. As primeiras festas de coroação do Rei e da Rainha na Irmandade do Rosário eram monopolizadas pelos angolanos, já que no compromisso da irmandade era determinada a que tradição os concorrentes deveriam pertencer. Em um primeiro momento, pode-se dizer que predominou na irmandade os *bantú* de Angola, já na segunda metade do século XIX predominou os *bantú* do Congo. Os *bantú*, segundo a autora, foram os grupos que predominaram nas irmandades. Para ela, a penetração do catolicismo foi mais eficaz no caso *bantú*, ligado ao culto aos antepassados e aos mortos, facilmente rompida com a perda da linhagem. Já Marina de MELLO E SOUZA, em *Reis negros no Brasil escravista,* versando sobre o mesmo tema, discorda de QUINTÃO, ao afirmar que houve o estilhaçamento das relações familiares provocado pelo tráfico. Porém, os africanos e afro-descendentes reconstruíram em novas bases laços fundamentais que uniam as pessoas, sendo a ligação entre *malungo,* conforme visto no segundo capítulo, a primeira alternativa encontrada ainda na travessia. A reunião de grupos de uma mesma etnia ou de regiões próximas, pertencentes a um mesmo complexo social, foi outra alternativa encontrada, gerando uma forma de recriar afinidades antes fundamentadas nas relações de parentesco. Formaram-se vínculos essenciais no processo de redefinição de solidariedades, antes fundadas em relações de linhagens. Os grupos de procedência podem ser considerados um substituto das linhagens entre as comunidades africanas no Novo Mundo e a eleição dos reis como forma de recriar as estruturas sociais existentes nos lugares de origem. O que mais uma vez gostaríamos de lembrar é a prática cultural que se mostrou significativa para determinado grupo continuar a existir, mas a forma de expressá-la é que se modificou, como estamos vendo ao longo do trabalho.

O que vemos, portanto, segundo Prandi, foi que a umbanda reconstitui simbolicamente as estruturas societárias e familiares africanas: "... a identidade sagrada não pôde mais ser baseada na idéia de que cada ser humano descende de uma divindade através de uma linhagem biológica. Essa herança, (...) foi substituída por uma concepção de linhagens mítico-espirituais"[17]. Há diversas origens doutrinárias para os espíritos existentes na umbanda, conforme as diferentes tradições que passaram a fazer parte dela ou que foram criadas dentro dela.

Segundo Orphanake[18], é possível afirmar, então, que cada linha se subdivide em falanges ou legiões. Um orixá é um espírito de luz própria, enquanto os outros são apenas iluminados. A umbanda estabelece sete[19] linhas na sua lei. Cada linha se divide em sete falanges, sendo que cada falange se subdivide em sete subfalanges e cada subfalange é ramificada em sete bandas. As bandas são compostas por sete legiões, que se dividem em sete sub-legiões, que é formada, cada uma, por sete povos. Uma linha é chefiada por um orixá maior de primeira grandeza; a falange é liderada por um orixá intermediário de segunda vibração; uma sub-falange por um orixá menor de terceira geração; uma banda é dirigida por um guia; uma legião chefiada por um protetor pertencente à categoria de mentores de quinta vibração; uma sub-legião por um protetor do sexto plano; e um povo por um protetor mais próximo aos encarnados, pertencente à ordem da sétima vibração.

---

[17] Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados,* p. 166.

[18] Cf. Edson ORPHANAKE, *A umbanda às suas ordens.*

[19] Jean CHEVALIER; Alain GREENBRANT, em *Dicionário dos símbolos,* trabalham de maneira extensa o simbolismo do sete em diversas culturas. Traremos o simbolismo do sete de maneira mais genérica, bem como o simbolismo do sete na África. "Associado ao número quatro, que simboliza a terra (com os seus quatro pontos cardeais) e o número três, que simboliza o céu, o sete representa a **totalidade do universo em movimento**. (...) Na África, também, o sete é um símbolo de perfeição e de unidade. Para os dogons, como o sete é a soma de 4, símbolo da feminilidade, com 3, símbolo da masculinidade, ele representa a perfeição humana (GRIE). Os dogons consideram o número 7 o símbolo da união dos contrários, da resolução do dualismo, portanto, símbolo de unicidade e, por isso, de perfeição. Mas esta união dos contrários – que inclui a dos sexos – é também símbolo de fecundação. Por essa razão, sendo o verbo análogo ao esperma como a orelha à vagina, para o dogon, o número 7 é a insígnia do Senhor da Palavra, deus das novas chuvas, portanto, da tempestade e dos ferreiros* (GRIE, GRIL). O sete, soma do 4 fêmea e do 3 macho, é também o número da perfeição para os bambaras. O deus soberano, Faro, deus da água e do verbo, mora no sétimo céu, com a água fecundadora que ele distribui sob a forma de chuva. É igualmente no sétimo céu que o Sol cai, todas as noites, ao final do seu trajeto. A terra, como os céus, compreende sete andares e as águas terrestres também são sete, assim como os metais. O sete é, ao mesmo tempo, o número do homem e do princípio do universo. Como soma de 4 e 3, ele é o signo do homem completo (com seus dois princípios espirituais de sexo diferente), do mundo completo, da criação concluída, do crescimento da natureza. É também a expressão da Palavra Perfeita e, através dela, da unidade original" (*Ibid.,* p. 826-831).

Quando um guia encontra-se presente no terreiro e diz que pertence a determinada linha, pode-se entender que ele representa um pequeno pedaço do orixá ao qual está relacionado. Não é o mesmo espírito em todos os locais, são várias pessoas ao mesmo tempo, adotando o título do seu orixá chefe de falange ou banda a qual pertence. O espírito conserva o psiquismo, a aparência, a forma e a imagem de sua última encarnação: “Acontece que cada entidade se situa numa faixa diferente no plano vibratório espiritual e desse modo, cada um preside a parte astral que lhe cabe no local, dentro da freqüência oscilatória que lhe é peculiar”[20]. A umbanda, organizada a partir da idéia de linhagens, fala de um antepassado comum, que podemos associar com o régulo, que depois vai se dividindo em outros antepassados com caráter mais específico.

A linhagem a qual cada pai ou mãe-de-santo pertence nos remete à questão do nome, não só o nome que é adotado pelo dirigente, mas também o nome dado ao terreiro. Muitas vezes, o que encontramos são pais e mães-de-santo que adotam como sobrenome o nome do orixá, além dos terreiros terem o nome do chefe espiritual da casa, ou melhor, o nome do guia de frente daquele que é dirigente do terreiro. No caso do trabalho de campo que realizamos, o terreiro é chamado de Instituto Ubiratan, já citado anteriormente. O caboclo Ubiratan é o guia de frente do pai-de-santo. Buscando uma associação com a importância do nome dentro da tradição *bantú,* vale citar Langa:

> Na verdade, o apelido identifica melhor um indivíduo do que o seu nome próprio e o do pai. Pelo apelido fica-se a saber a tribo ou raça de um indivíduo e localiza o mesmo indivíduo no espaço. Com efeito, recuando no tempo, as raça humanas são localizáveis. (...)
>
> No sistema africano tradicional, o apelido segue os mesmos princípios da legalidade que o nome do pai e até, com maior rigor ainda, como se viu: o nome do pai é omitível (há muitos que não ostentam o nome do pai) mas não o apelido.[21]

A localidade, portanto, é definida pelo nome. Através dele é possível se perceber a linhagem de alguém. No caso, o nome do terreiro define a linhagem do local e também a linhagem da qual é proveniente o pai-de-santo. Tal como na África

[20] Edson ORPHANAKE, *A umbanda às suas ordens,* p. 100.
[21] Adriano LANGA, OFM, *O nome na tradição africana,* p. 29-30.

onde o sobrenome (apelido) fala sobre a história da linhagem, o nome da casa fala a respeito da história dos guias que a integram aquela casa, muitas vezes, delimitando a sua missão:

> Ele mostrou o charuto dizendo que ele ia terminar esse charuto em casa e foi o que ele fez. Aí ele falou: "Vocês podem se preparar porque vocês vão abrir um terreiro", falou assim. Quando ela me falou eu também não acreditei, mas o homem mandou, nós fizemos. Até tava começando...
>
> Mas antes de abrir o terreiro você já era pai-de-santo?
>
> Não, eu não fui consagrado pai-de-santo, eu fui sendo feito pai-de-santo. Que aí, como eu te falei, o que a gente abriu não era um terreiro, era um, a gente começou a trabalhar em casa, vamos dizer assim, porque era uma prateleirinha atrás da porta e ele começou a vir, amigos, conhecidos.
>
> Então, a missão do Instituto Ubiratan é produzir, ensinar e utilizar o máximo e o melhor possível de conhecimentos nas áreas de religião e de magia. Então, você vê, o meu mestrado e o mestrado da Liliane estão inseridos nesse conceito é um aprimoramento para o Instituto Ubiratan. Os cursos de magia tão inseridos nesses conceitos, as vivências. O sítio, por exemplo, é a nossa sede de campo.[22]

Também, tal fato se manteve presente durante a escravidão, pois ao formularem o nome dos escravizados e ao participarem da constituição de suas identidades, tais nomes podiam se relacionar com a lógica do traficante (atribuição dos agentes colonizadores), como podiam ser assumidos pelos próprios escravizados no Brasil, que recriavam sua identidade cultural. A adoção de um sobrenome também foi algo importante, num processo no qual a recomposição do nome próprio marcava o acesso à liberdade e à personalidade jurídica. A constituição do nome trazia em si diversos significados sociais, políticos e culturais. O nome e a identidade só podiam ser pensados em relação a uma estrutura de rede, revelando-se a partir das experiências sociais dos escravizados e em relação ao contexto histórico no qual se inscreviam suas ações. Para Xavier, era importante se pensar como se construía uma identidade social entre os africanos e/ou seus descendentes, baseada: "... na percepção das afinidades e das diferenças étnicas entre os escravos, ou, ainda, a partir de uma cosmologia africana reconstruída e partilhada, ressaltando-se o papel fundamental desempenhado pela religião"[23].

---

[22] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 02/06/08.
[23] Regina Célia Lima XAVIER, *Religiosidade e escravidão, século XIX,* p. 29.

Portanto, a umbanda pode ser definida como um conjunto de crenças, de mitos e de ritos, que regulam os vínculos de uma comunidade, a família-de-santo, com os antepassados que atuam sobre ela e com os quais ela está ligada por um parentesco simbólico, segundo as linhagens, que atuam em determinado território, o terreiro. Na umbanda, esses antepassados são, no nosso entender, os guias. Dedicaremos um tópico a parte para falarmos sobre eles, pois além de defini-los também abordaremos duas linhas – pretos-velhos e caboclos. De qualquer forma, os guias também são entendidos como realizações da liberdade.

6.2 – A questão dos antepassados ou os guias da umbanda: a utopia de se estar ligado a alguém

A idéia de guia dentro da umbanda é fruto do entendimento do umbandista, de que o mundo é constituído por um conjunto de espíritos, que estão em contínua interação com os vivos e possuem uma dinâmica particular. Os vivos, espíritos encarnados, e os mortos, espíritos desencarnados, dependem uns dos outros, assim como ocorre na tradição *bantú*:

> Que seriam os defuntos, os antepassados?
>
> Defuntos, antepassados, exatamente, ia, então este *ianquale* é exatamente o nome tradicional que se dá a cada indivíduo. Cada indivíduo tem o seu *ianquale*.
>
> Que aí seria a gente volta pro nome, mas aí não é o nome, o apelido é um outro nome.
>
> O nome próprio da pessoa que me deu. Por exemplo, o meu caso diz que é Nibembe.
>
> E é o nome de antepassado do senhor?
>
> Exatamente, que é *ianquale*, mas defunto do clã Tchauques, sim e são defuntos durante este *ianquale*, esta criança e, agora se eu estiver aflito ou sei lá, não sei se isto é, ou numa aflição tal eu posso, como é que eu posso dizer: reverenciar este Nibembe que é o meu *ianquale* e pedindo que faça chegar exatamente aqui aos defuntos que estes são os desconhecidos, mas são, sabe-se que foram anteriores e esses estão próximos, então, de Deus.[24]

Dentro da umbanda, há espíritos atrasados e evoluídos. As aflições são explicadas pela perseguição intencional ou não dos espíritos atrasados ou pela

[24] T., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

necessidade de resgate de débitos passados. Há uma explicação, segundo a tradição africana e a tradição kardecista, tendo como objetivo a interação com as entidades, conforme as necessidades dos seres humanos. “A umbanda é uma religião de espíritos humanos que um dia vieram na Terra, os guias. Embora se reverenciem os orixás, são os guias que fazem o trabalho mágico, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações rituais”[25].

O grupo das entidades é composto por classes de espíritos (linhas, correntes, povos) que contém um indeterminado número de membros equivalentes para suas determinações gerais. Encontram-se todos os estereótipos especificamente umbandistas, embora haja vários provenientes do candomblé, cujas características sofreram modificações (exus, pombas-giras e erês). Os traços constitutivos destas classes de espíritos definem tipos dentro dos quais as diferenças são de grau de atributos comuns (força, sabedoria, bondade, malignidade, dentre outros), atributos secundários (territórios diferentes) ou nomes próprios. Qualquer espírito se constitui de forma a assumir uma identidade. No caso das entidades, a diferenciação é dupla: separa um espírito daqueles que são de um tipo diferente e o distingue dos seus congêneres. O que opera numa gira pública são expressões de uma classe de espíritos, ou seja, normalmente os espíritos que estão presentes em determinada gira são da mesma linha: caboclos, pretos-velhos, baiano, boiadeiro, etc. Esta situação só se modifica quando ocorre uma gira de afinidades, ou seja, cada médium recebe o guia com o qual tem mais proximidade. Cada entidade não é, assim, um significante livre, mas arrasta significações que são os lugares que ocupa dentro cultura brasileira. A cultura popular e suas expressões formam o substrato sobre o qual os guias se constituíram. As diferentes atribuições dos guias denotam um corte com relação ao mundo da experiência cotidiana:

> Um guia de umbanda ele é um ser humano desencarnado, porém diferenciado no sentido, no sentido do valor, é um ser humano de muito valor, uma pessoa que vale muito, entende? Eu expliquei, falei sobre isso, né. A gente vê a todo o momento pessoas que sabe, brigam pelo que querem ser, pelos seus ideais certos ou errados não importa, (...). Então começa daí o guia ele é, não é um ser humano qualquer, ele é um ser humano que teve em vida encarnado e continua tendo desencarnado porque não há grande diferença, muito valor. Segundo é a especialização. Os guias são grandes

[25] Reginaldo PRANDI, *Segredos guardados,* p. 81.

> especialistas naquilo que fazem, detêm muito conhecimento, quando eu digo muito é muito mesmo.[26]

Há diferenças marcantes entre orixás, guias e espíritos obsessores. Os orixás são mitos que falam da criação do mundo natural, estando enraizados nas áreas mais arcaicas do psiquismo e da história do mundo físico, o que torna possível imaginá-los como arquétipos do inconsciente[27]. Os guias falam da criação de determinado mundo cultural, pertencente às lembranças históricas relativas às experiências vividas na sociedade brasileira. Os espíritos obsessores[28] podem ser considerados guias em potenciais, porém estão em um nível baixo de evolução, ainda ligados à matéria e, por isso, buscam apropriar-se de outros corpos para realizar seus desejos. Ambos (guias ou espíritos obsessores) podem ser considerados antepassados ou defuntos dentro da tradição *bantú:*

> *Xi'kwembu* é quando se trata de deuses, quer dizer, os mais velhos que são considerados e também já falecidos, considera-se que estão próximos de *Xi'kwembu* que é Deus. Portanto acredita-se nos *xi'kwembu*, que no *Xi'kwembu* que é ente superior que governa o *Xi'kwembu*, por isso quando se faz a cerimônia com o aquilo que bom, erradamente nós traduzimos missa porque missa só pode ser na Igreja, mas porque muita das vezes, os primeiros padres nossos aqui, traduziram erradamente que *xi'kwembu*, aliás, missa era *mhamba*, mas que *mhamba* é dirigida, exatamente, a *xi'kwembu*, para esse *xi'kwembu* fazerem chegar à preocupação dos seus, portanto sucessores a Deus, sim. Então principalmente por causa disso sabe-se que ver o Deus é sempre bom e tudo que é mal é de alguns *swikwembu* que quando estão enfurecidos, quando estão, que não estão de acordo com aquilo que é a vida dos seus familiares até podem provocar as maldades, então estão ao serviço de demônio e é por isso que...[29]

---

[26] C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 16/04/08.

[27] *Arque* - significa início, origem, causa e princípio, mas representa também a posição de um líder, de uma soberania e de um governo; uma espécie de 'dominante'. *Tipo* - significa batida e o que é produzida por ela, o cunhar das moedas, figura, imagem, retrato, prefiguração, modelo, ordem, norma. Transferido ao seu sentido mais moderno é amostra, forma básica, estrutura primária, algo que jaz no 'fundo' de uma série de indivíduos 'parecidos', quer sejam seres humanos, animais ou vegetais. Nessas noções está contida a idéia de 'gravação', pela repetição constante de experiências típicas, assim como a referência às 'energias' e as 'tendências', que levam empiricamente à repetição permanente das mesmas experiências e das mesmas formulações.

[28] Segundo Nívio Ramos SALES, *Rituais negros e caboclos,* quando é dito que a pessoa está com um encosto significa que algum espírito ou egun lhe está acompanhando ou fruindo as suas energias. A regra é que o espírito deve ser afastado através de rituais, por exemplo, o ritual do sacodimento. A umbanda procura doutrinar o espírito no sentido dele largar a matéria e encaminhá-lo para a prática do bem. Quando não aceita a doutrinação, ele é preso ou amarrado através de algum ritual e mandado de volta para o espaço ou lugar de origem, porque sendo um espírito rebelde é considerado quiumba, ou espírito inferior, tendo como função prejudicar os indivíduos aqui na Terra.

[29] T., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, Maputo, 15/07/09.

O que observamos na formação da umbanda é que o culto aos espíritos, aos guias ou aos defuntos ganhou feições locais dependentes de tradições míticas enraizadas, como vimos no quinto capítulo, conforme a tradição local. Esta tendência foi reforçada pela chegada do kardecismo, religião européia de transe, de imediata e larga aceitação no Brasil[30]. Os guias se dividem em diferentes tipos característicos, mas cada um deles, em particular, preserva sua individualidade, variando qualitativa e quantitativamente de terreiro para terreiro.

Segundo Negrão[31], cada um dos guias apresenta uma variedade muito grande, tendo cada um deles as suas especificidades. O que se vê é que novas classes de guias são produzidas em função de novas experiências vivenciais, que geram novas necessidades culturais, que são determinadas pelas pessoas que compõem aquele terreiro de umbanda em determinado momento:

> O que podemos observar é que a mutabilidade simbólica da umbanda está relacionada com as necessidades individuais dos membros do grupo. Há um entendimento de que a evolução espiritual é um caminho individual, no qual não é possível o direcionamento, já que, ao fazê-lo, aspectos importantes para aquele indivíduo podem estar sendo colocados de lado. A umbanda muda para satisfazer as necessidades de seus componentes.[32]

Trabalhamos com a idéia, portanto, de que os guias presentes na umbanda surgem da necessidade cultural e psicológica das pessoas que nela se encontram, no sentido de existir um reconhecimento de que aquele guia é um antepassado, o que implica no acolhimento da mudança como um sentido da própria religião.

Rosa[33] afirma que a umbanda nasceu da fusão entre indígenas, africanos e afro-descendentes de tradição *bantú*. Ele denominou esta fusão de culto bantu-ameríndio. Já Negrão[34] fala sobre os primeiros cultos *bantú*, que formaram uma amálgama de tradições mágicas, que cultuavam pretos-velhos, a figura do escravizado, um antepassado étnico; e o caboclo, como um antepassado da terra.

---

[30] Para saber mais a respeito da difusão do espiritismo no Brasil, ver a dissertação de mestrado de Jeferson BETARELLO, *Unir para difundir.*

[31] Lísias Nogueira NEGRÃO, A religiosidade do povo. Visão complexiva do problema, In: José J. QUEIROZ, *A religiosidade do povo.*

[32] Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 255.

[33] Cf. Celso Alves ROSA (Decelso), *Umbanda para todos.*

[34] Lísias Nogueira NEGRÃO, A religiosidade do povo. Visão complexiva do problema, In: José J. QUEIROZ, *A religiosidade do povo.*

Já Prandi[35] entende que até os anos trinta, as religiões afro-brasileiras poderiam ser incluídas na categoria de religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravizados e de seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origens africanas. Com a umbanda iniciou-se um processo de valorização dos elementos nacionais, como o caboclo e o preto-velho, que são espíritos de índios e de escravizados. A umbanda retrabalhou elementos religiosos incorporados à cultura brasileira. Concone afirma que os tipos existentes na umbanda são retirados da realidade nacional, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando, a seu modo, o seu significado mais profundo. As figuras-chave são os caboclos e os pretos-velhos, de um lado, e os exus e as pomba-giras, de outro. A umbanda coloca em ação tipos que correspondem a símbolos populares, interpretados segundo cada segmento social que dela participa. "As duas primeiras figuras míticas (tipos) mencionadas (caboclos e pretos-velhos), correspondem a uma dimensão propriamente mítica da sociedade, na medida em que são mitos e símbolos fundantes da brasilidade (...)"[36]. As figuras míticas da umbanda são buscadas nas camadas populares, subalternas e dominadas. Para ela, ainda, os tipos passam por um duplo processo de mitificação e de representação de símbolos vivos de atividades e, sobretudo, de qualidades consideradas definidoras da brasilidade. A riqueza dos tipos corresponde à sensibilidade da umbanda aos movimentos da sociedade brasileira, sendo as suas figuras símbolos de movimentos desta mesma sociedade. Portanto, para ela, há a possibilidade de se fazer o resgate da memória popular da escravidão através das histórias dos guias e também dos pontos cantados. As histórias de preto-velho parecem ter, pelo menos na umbanda paulista, um pano de fundo histórico mais presente que as de caboclo. Os caboclos foram tomados no Brasil pelos africanos e pelos afro-descendentes de tradição *bantú* como sendo os verdadeiros ancestrais da terra. Os caboclos substituíram, no culto, os antigos ancestrais africanos, perdidos na diáspora. Fazemos a ressalva de que o que se perdeu na diáspora não foi o culto, mas a família africana e os antepassados ligados à ela e à terra, da maneira como existia na África.

---

[35] Reginaldo PRANDI, Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização, In: Carlos CAROSO; Jeferson BACELAR (org.), *Faces da tradição afro-brasileira.*

[36] Maria Helena Villas Boas CONCONE, Caboclos e pretos-velhos da umbanda, In: Reginaldo PRANDI (org.), *Encantaria brasileira,* p. 284. A autora faz um quadro bastante interessante a respeito das oposições entre a figura do preto-velho e do caboclo nas páginas 286-289, mesmo que de modo generalizantes.

No fundo, o que se acolhe é a questão dos antepassados, ou seja, a cada novo grupo que se apresentou dentro da umbanda, fez-se necessário o surgimento de um tipo que permitisse o seu culto, enquanto um culto aos antepassados. A seguir apresentaremos duas classes de guias que estão presente, como já dissemos, desde a origem da umbanda. Queremos, com isto, justificar estas linhagens e outras que vão se colocando ao longo do tempo na umbanda, como os antepassados das pessoas que são adeptas desta religião.

6.2.1 – Os pretos-velhos

Começaremos falando sobre os pretos-velhos, pois nos parece que a constituição desta figura possui certa concordância entre os autores que falam sobre ela, além de estar clara a sua existência histórica, se assim podemos dizer. Apresentaremos os pretos-velhos segundo a visão da academia, dos autores umbandistas e, por fim, das pessoas que foram entrevistadas.

Para Trindade, a construção da entidade mítica preto-velho deu-se no período do pós-abolição, tendo como objetivo evocar a memória da escravidão:

> Os negros mortos durante o período escravocrata integram a categoria de espíritos ao comporem a expressão significativa de um tempo histórico que se tornou mítico. (...) as estórias de vida dos pretos-velhos são transmitidas aos seus adeptos, reavivando na memória coletiva a história dos negros e da escravidão.[37]

Parece que para Trindade, os pretos-velhos são criados com o objetivo de não ficar no esquecimento as vivências da escravidão. Esta figura teria a função de não deixar morrer a lembrança da violência e do esfacelamento experimentado durante a escravidão, o que nos relembra a esperança que é construída em uma realidade concreta. Esquecer, talvez, não dimensionasse o projeto utópico.

Negrão já entende que eles são aqueles que foram submetidos ao sistema e, logo, cristianizados (falam de Jesus, rezam e benzem), além de moralizados e de dignificados. Ainda para ele, os pretos-velhos se apresentam como velhos e cansados, chegam curvados pelo peso dos anos, sentando-se em seus banquinhos.

[37] Liana TRINDADE, *Construções míticas e história,* p. 188.

São espíritos de negros escravizados e reconhecidos como fundadores da umbanda. São calmos, pacíficos, meigos, tranqüilizam os clientes, apaziguando seus ânimos contra desafetos, benzendo-os e os abençoando. Promovem curas. Têm duas afinidades antagônicas: com as almas e com as crianças. Os clientes têm respeito por eles, mas com afeto, sem resquício de temor. Tal fato nos remete, muitas vezes, a presença das irmandades negras durante o período colonial e a necessidade de vê-las em seu aspecto dialético, aspecto que, muitas vezes, passa desapercebido quando se fala a respeito dos pretos-velhos. Conforme coloca um de nossos entrevistados:

> Preto-velho. Você tava falando a respeito da submissão...
>
> Então, imagem, não a resposta direta, mas até um certo ponto, tá. Eu nunca vi preto-velho como submisso. O vô Pedro, por exemplo, de bonzinho não tem nada. Ele é, ele é tranqüilo até um certo ponto, enquanto não influencie no andamento do trabalho, da missão dele. Uma vez, por exemplo, no terreiro de mãe Cleide tinha um dirigente, o pai dela, era um organizador do evento assim. Ele deve ser, deve tá vivo ainda, espírita kardecão daqueles, então tem toda aquela, aquela burocracia espírita, então tem toda aquela burocracia espírita, a coisa tem que andar meio em ritmo de linha de produção e o preto-velho, foi um caso que ficou na memória, o preto-velho, vô Pedro que trabalha comigo ele tava atendendo um caso de câncer, uma coisa super difícil assim, né, de trabalhar e passou um pouco do tempo dele que eles estipularam pro geralzão e o cara ficava lá: não, não tem que encerrar, tem que encerrar. Falou uma vez ele tudo bem, falou duas, tudo bem na terceira ele chegou pro dirigente e falou: "Você vai curar o câncer dela? Não. Então me deixa trabalhar". Sabe pro preto-velho chegar num ponto desse não é muito comum, mas eles fazem.[38]

Já os autores umbandistas afirmam, como Felix[39], que na sua grande maioria são espíritos africanos que sofreram em sua encarnação terrestre e possuem muita luz e adiantamento. Foram escravizados e tiveram uma vida humilde e simplória, mas, isto, na última encarnação, já que são espíritos que viveram milhares de anos. Embora humildes, sabem desculpar as fraquezas humanas, estando prontos a fazer a caridade aqueles que necessitem do seu trabalho. Eles dão conselhos e também promovem curas. Dão proteção e caridade a todos que sofrem. Os pretos-velhos atingiram um alto grau de merecimento, porque sofreram nas suas diversas vindas à Terra. Foram recompensados pelo Pai, que lhes permitiu não mais reencarnarem,

[38] C., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 16/04/08.
[39] Cf. Cândido Emanuel FELIX, *A cartilha da umbanda.*

dando-lhes a graça de fazerem parte das linhas da umbanda e poderem aliviar os sofrimentos de todos aqueles que recorrem a elas:

> Tendo em vista o grande número de escravos que foram barbaramente arrancados de sua terra de origem, isto é, a África, e dominados pelos chamados colonizadores, muitos desses escravos eram mestres, tanto na magia negra como na branca. Como conhecedores profundos das duas magias em questão, e caminhando sempre ao nosso lado até os dias presentes no Planeta Terra, eles trouxeram todos os conhecimentos espirituais que lhes haviam de servir mais tarde, nos seus dias atormentados de cativeiro, como meio de defesa contra os senhores que os dominavam como mestres de escravos, pois que estes senhores ignoravam por completo os grandes poderes extra-terrenos que possuíam esses escravos. [40]

Moram no reino de Aruanda, do outro lado do oceano, para onde retornaram em espírito para viver junto de seus orixás, voduns[41] e inquices[42]. Quando escutam os cânticos nos terreiros vêm visitar os seus netos. Têm como lição que o valor de um indivíduo deve ser apresentado por seus atos e não por sua aparência. “Assim é que esses grandes guias não são reis nem mestres, mas pais, tios, tias, vovôs e vovós”[43]. São integradas pelos vovôs e pais africanos ou negros brasileiros desencarnados do tempo da escravidão. Vestem-se com simplicidade, usam branco e preto, fumam cachimbo e gostam de café. Um rosário e uma bengala costumam ser seus acessórios preferidos. Como fazem parte das almas bem-aventuradas, sua saudação é: *Adorei as almas!.* A linha dos pretos-velhos é chamada Linha das Almas, Iorimá ou Linha Africana. É constituída por espíritos de grande grau de desenvolvimento, conhecedores dos segredos da magia e que empregam seu saber na prática da caridade. São conselheiros, protetores e curadores. Manifestam-se em estilo próprio e se portam de maneira característica, atendendo a uma situação lógica e racional. Seus ensinamentos possuem um fundo moral e grande inteligência, baseados no evangelho de Oxalá. Têm sabedoria imensa. As giras são de grande sentido, destinadas às consultas, às curas, aos passes magnéticos, às

---

[40] Cândido Emanuel FELIX, *A cartilha da umbanda,* p. 77-78.
[41] Segundo Olga G. CACCIATORE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros,* p. 247: “**Vodun** Também dito vodu. Nome genérico das divindades jejes, correspondendo a orixá do nagô. F. p. – ewe ou dialeto: “vodu”.
[42] Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 118: “**INQUICE,** s.m. Divindade dos cultos de origem banta correspondente ao orixá nagô (BH) – Do quicongo *nkisi, nkixi,* entidade sobrenatural; ídolo, fetiche.
[43] PALLAS, *Cantigas de umbanda e de candomblé,* p. 189.

descargas e à defumação. Para tanto, usam cachimbo, fumo, vela, água, flores, marafa. “São as engiras mais praticadas, constituindo ao lado das de caboclo e das de exus, a base de toda a Umbanda”[44].

Quando olhamos para aquilo que falam os autores de dentro da umbanda, notamos que os pretos-velhos não são construções míticas, como sugere a academia, mas pessoas que tiveram uma existência terrena, sendo que na sua última encarnação viveram como escravizados no Brasil. Chama a atenção também o fato deles corresponderem à Linha das Almas, portanto as almas que ressoam nas pessoas de tradição *bantú* e moram em Aruanda[45], no outro lado do oceano. Estamos vendo, mais uma vez, a travessia do *Kalunga* grande. Mais uma vez, a travessia do mar serve como a passagem do mundo visível para o mundo invisível. Como os pretos-velhos viveram no Brasil, o mundo invisível situa-se além do oceano, como forma de marcar esta passagem, conforme visto no segundo capítulo. Vemos também colocada a idéia dos pretos-velhos como antepassados, ou seja, a linha dos pretos-velhos é integrada por vovôs e vovós, papais e mamães, titios e titias dos africanos e dos afro-descendentes que morreram na escravidão. Chega-se até a se fazer uma diferenciação entre ancestrais (orixás) e antepassados.

Quando perguntamos aos adeptos da umbanda a respeito dos pretos-velhos, obtivemos a seguinte resposta de uma senhora afro-descendente:

> Mas assim no sentido como é que a senhora sente, quem são os guias enfim, quem são eles pra senhora?
>
> Olha, o preto-velho eu acho que eu me identifico sabe com aquele lá do como que ele fosse o meu avô você entendeu, que meu avô era, ele morreu bem velhinho e minha mãe cuidava dele. Quando ele tocava bandeon, então meu avô ele gostava de canta músicas de São Benedito, essas coisas então eu me identifico, eu acho que sabe como se fosse um preto-velho, fosse meu avô você entendeu, eu vejo nele a mesma coisa entendeu, quando eu vou e é

[44] Edson ORPHANAKE, *A umbanda às suas ordens,* p. 88.

[45] Segundo Olga Gudolle CACCIATORE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros,* p. 53: “**Aruanda** Céu, lugar onde moram os orixás e as entidades superiores, para os adeptos dos cultos afro-brasileiros. F.p. – corr. de Luanda, capital de Angola, ou de Ruanda, região da África bântu”. Nei LOPES, em *Novo dicionário banto do Brasil,* p. 32: “**ARUANDA**, s.f. Morada mítica dos orixás e entidades superiores da Umbanda (OC) – De Luanda, topônimo [‘ARUANDA, forma toponímica feminina através da qual a memória coletiva do negro brasileiro teria conservado a reminiscência de São Paulo de Luanda, capital de Angola, porto africano do tráfico de escravos (...). Com o tempo, deixou de designar o porto de Angola, para se transformar em lugar utópico, passando, como utopia, a abranger toda a África: pátria distante, paraíso da liberdade perdida, terra da promissão” – *Encicl. Delta-Larousse,* 1970].

> uma preta-velha e eu me identifico como que eles são da minha família entendeu..[46]

Já uma moça, que não é afro-descendente, respondeu o seguinte:

> É, quem teriam sido eles?
>
> Muitos foram escravos efetivamente no Brasil, no Brasil principalmente, tá. Muitos, o vô Pedro, cê você perguntar ele conta histórias de escravidão, ele conta histórias de senzala, ele conta, alguns contam, nem todos foram. Outros podem ter sido escravos em algumas vidas. Quantos escravos não tiveram de diferente inclusive, diferentes. Os judeus foram escravos dos egípcios, né. As tribos, quantas tribos foram escravos de outra. Então, de alguma forma eu acho, de alguma forma que existe alguma vivência daquele ser a alguma vida ligada a escravidão, tá. Pra que? Pra que ele possa passar pras pessoas também o quanto é ruim você querer subjulgar o outro, né, de diferentes formas.[47]

Se olharmos com os olhos da umbanda, podemos entender que os pretos-velhos não são construções racionais feitas por pessoas, mas há uma crença de que eles foram pessoas que viveram no Brasil durante a escravidão, pelo menos na sua última encarnação. A ampliação que é feita pela moça faz com que levantemos a hipótese de que a ampliação para outros povos permite a sua identificação e, além disso, chega a alguns atributos que estão presentes em um substrato cultural comum. Render-lhes culto é recordá-los e os reverenciar. Tal fato nos permite entender o motivo pelo qual algumas figuras tornam-se menos cultuadas, chegando até a se fundirem com outras linhas, enquanto outras passam a compor as figuras recordadas, como os caboclos.

6.2.2 – Os caboclos

Os caboclos são entidades, que para o propósito desta pesquisa, mostram-se bastante complexas. Seguiremos o mesmo caminho – obras acadêmicas, teologia umbandista e adeptos - que trilhamos com os pretos-velhos, para, ao final, apresentarmos as nossas idéias.

---

[46] A., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 26/07/08.
[47] L., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 20/06/08.

Santos[48] afirma que trabalhos apontam para a inserção do caboclo no universo afro-baiano correspondente ao período do Romantismo, quando o indígena foi eleito como símbolo nacional. Podemos ampliar esta afirmação para os cultos afro-brasileiros. Para o autor, a representação indígena nos cultos afro-brasileiros já seria manifestada antes deste período. O caboclo é visto como alguém que depois de sua morte se encantou, ou seja, tornou-se um espírito. Há os que definem o caboclo como espírito de índios brasileiros presentes tanto na umbanda quanto no candomblé. No caso da umbanda, com a ênfase do kardecismo, os caboclos são vistos como entidades de luz. Baseado em Landes[49], o autor trabalha com a idéia de que uma das origens da presença do caboclo se encontra na prática dos povos de origem *bantú* de cultuar os ancestrais e os antigos donos da terra. A entidade caboclo pode, então, ser definida como um espírito, como a alma de um morto. Para ele, é possível entender a definição do caboclo como o dono da terra, espelhando esse complexo de entidades emolduradas na categoria caboclo. A idéia dos caboclos nos candomblés de caboclo, que originaram a umbanda, para ele, deu-se por um aprofundamento dos africanos e dos afro-descendentes de tradição *bantú* nos cultos dos índios. Entre os *bantú*, sabemos que o culto aos antepassados atinge um grau de sacralização e os ancestrais são identificados como donos da terra.

Concordando com esta idéia, Trindade define o culto aos caboclos como uma prática *bantú* de reverência aos antepassados, no caso, da terra, onde os *bantú* se estabeleceram. Os caboclos são concebidos como legítimos antepassados da terra brasileira: “Adquirindo a qualidade de espírito, na proporção que constitui uma categoria social consagrada na memória coletiva das camadas populares, os caboclos possuem, como os demais espíritos da tradição banto, qualidades sociais e da natureza”[50].

Segundo Prandi, Vallado e Souza, os caboclos caracterizam-se pela comunicação verbal e pela proximidade de contato com o público que freqüenta os terreiros. Brincam, entoam cantigas e tiram as pessoas para dançar. Têm um grande poder de cura, sabedoria e disposição para ajudar os necessitados. Conhecem profundamente o segredo das matas, podendo receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. No imaginário popular, o caboclo é valente,

[48] Cf. Jocélio Teles dos SANTOS, *O dono da terra.*
[49] Cf. Ruth LANDES, *A cidade das mulheres.*
[50] Liana TRINDADE, *Construções míticas e história,* p. 187. (O grifo é nosso)

destemido, brincalhão, altruísta e capaz de ajudar para aliviar as aflições cotidianas. Os caboclos são considerados filhos dos orixás:

> Os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoavam o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. São espíritos, não deuses. São eguns, na linguagem do candomblé nagô.[51]

Já para Negrão[52], são espíritos de índios, não de descendentes mestiços, mas dos próprios, portanto, anteriores à colonização. Apresentam-se altaneiros, dando gritos de guerra e gesticulando, como se lançassem suas flechas. Sua imagem tende a ser do bom selvagem romantizado, belo, puro, nobre e arrojado. Auxiliam os clientes na solução de seus problemas, não recusam ninguém, em nenhum caso. Possuem distanciamento de valores materiais, atendendo sem cobrar os presentes. Apesar de bons, não são necessariamente pacíficos, podendo ser guerreiros. Também promovem procedimentos mágicos. São espíritos de chefes de aldeias ou de tribos. São sérios e francos no trato com a clientela. São tratados com respeito e temor. São bastante elevados espiritual e moralmente. O caboclo é valorizado dentro do imaginário umbandista, portanto, para o autor, a história dos encontros étnicos e culturais está na base das construções míticas umbandistas.

Segundo os autores trabalhados, os caboclos são espíritos de índios, mas podem ser mais abrangentes, incluindo uma classe de espíritos, com as quais possuem afinidades. A presença dos caboclos na umbanda deu-se, fundamentalmente, pelo fato dos africanos e dos africanos de tradição *bantú* cultuarem aqueles que são os verdadeiros ancestrais da terra. Porém, como afirma o mesmo Negrão[53], que é um dos únicos autores que não faz esta afirmação, o imaginário umbandista e as construções míticas têm como base os encontros étnicos e culturais. Assim sendo, temos que trabalhar com a idéia de que além da tradição *bantú* na formação da umbanda, havia pessoas pertencentes a outras tradições: a tradição indígena ou, talvez, pessoas já hibridizadas. Sabemos também que no período de formação da umbanda a grande maioria da população

[51] Reginaldo PRANDI; Armando VALLADO; André Ricardo de SOUZA, Candomblé de caboclo em São Paulo, In: Reginaldo PRANDI (org.), *Encantaria brasileira,* p. 125.
[52] Cf. Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada.*
[53] Cf. *Ibid.*

pertencente à tradição *bantú* era formada por afro-descendentes e não por africanos, como vimos no quarto capítulo. Assim, essa tradição também estava modificada. Vejamos, pois, o que nos falam as obras umbandistas.

Segundo Felix[54], os caboclos são espíritos de muita luz, muito prestativos e que sabem quando e como agir com eficiência, estando sempre prontos a socorrer os que a eles recorrem, praticando a caridade e aliviando aqueles que sofreram influências espirituais negativas. Normalmente, encontram-se nas linhas de Oxóssi e de Xangô, sendo espíritos com muita força e muito iluminados. Na última encarnação, muitos caboclos foram caciques ou morubixabas, enquanto outros foram pajés e muitos deles foram guerreiros. Muitos desencarnaram na África, antes do descobrimento do Brasil, enquanto outros na época do Brasil Colônia.

No livro *Cantigas de umbanda e de candomblé*[55], os caboclos são vistos como espíritos dos nossos índios, os mais antigos donos dessa terra, terra, essa, que é hoje o Brasil. Os caboclos se dividem em várias nações: aimorés, tupis, tamoios, guaranis, dentre outras. Cada uma é caracterizada por uma combinação de cores. Conforme o seu local de moradia, as legiões de caboclos e de caboclas pertencem a uma linha de umbanda diferente. Os caboclos conhecem os segredos das forças da natureza. Sabem como descarregar um ambiente cheio de energias nocivas e como curar uma pessoa atingida por males físicos ou espirituais, usando as energias benéficas que nos cercam e o seu próprio poder espiritual. A ferramenta dos caboclos é o arco e a flecha e sua saudação é *Oquê!.*

Já Orphanake[56] diz que os caboclos referem-se aos índios que viveram no Brasil antes e depois de sua descoberta. Geralmente, o caboclo foi pajé ou cacique de sua tribo. São guerreiros valentes, constituindo o braço forte da umbanda. As giras são procedidas com índios e caboclos (mestiços) de nossas matas, destinando-se a trabalhos de desenvolvimento de mediunidade, de demandas, de descargas, de transportes e de defumação em geral. São usados charutos, pemba, arco, flecha, tacape, velas, penachos e cocares. São entidades enérgicas, fortes, valentes e, até, autoritárias.

---

[54] Cf. Cândido Emanuel FELIX, *A cartilha da umbanda..*
[55] Cf. PALLAS, *Cantigas de umbanda e de candomblé.*
[56] Cf. Edson ORPHANAKE, *A umbanda às suas ordens.*

Os caboclos são vistos pelos umbandistas como espíritos de índios, sendo que se chega a encontrar espíritos de diversas tribos, muitas vezes de guerreiros, de caciques ou de pajés. De preferência, alguém que foi um modelo para a sua tribo. Notamos que, como acontece dentro da tradição *bantú*, aquele que se torna um antepassado tem que ter tido uma vida modelar, ter sido um modelo a ser seguido, conforme visto no primeiro capítulo.

No caso dos adeptos, temos a seguinte fala:

> E no caso dos caboclos, quem foram eles quando eles estavam em Terra?
>
> Olha, eu acho, na minha concepção, o caboclo foi as primeira pessoas que tiveram na Terra. Os índios, vamo supor, não que todo caboclo tenha que se um índio, mas os caboclos seria os primeiros habitante da Terra. Que cê vê que na parte indígena eles sofreram muito também, eles não se escravizaram como os negros, mas o índio foi tudo e do índio foi tomada, quer dizê se você vê um índio andando aí pela Praça da Sé, à vontade como ele fica na aldeia num fica, que que foi isso, num seria também uma parte eles não se deixaram escraviza, mas foram extinto. Então, eu vejo isso, eu vejo o Caboclo seria não só o índio matuto aquela pessoa que cê tem a sua terrinha lá no fim do mundo, tá lá numa boa, o outro chega - não aqui vai se construída uma hidrelétrica, vai se construída num sei o quê, então ranca a pessoa dali sso.
>
> Por que que a senhora acha que na umbanda se cultua, (...) preto-velho e caboclo?
>
> Porque é uma, uma origem de pessoas que em outro, em outra religião eles não tiveram espaço e não deixa de se um espírito também cê entendeu, que eles não foram reconhecido. (...) A umbanda é aquela que abraçou deu o caminho pra você, se tem uma religião você confia nela, você tem os segmentos, eu acho que o que mais manda na umbanda é a fé.[57]

Outro entrevistado falou o seguinte:

> E no caso dos Caboclos, quem são os Caboclos?
>
> Os caboclos acho que, no meu caso, pode ser mesmo assim o guia assim de frente né, porque os caboclos, se você puder assim na história de Brasil, era aqueles, os verdadeiros donos da terra né, aqueles que eram os donos, que sabiam todo o conhecimento da terra, das plantas, tudo o que a terra tinha pra oferecer, o que quê você podia fazer o que não podia, mas, até o, o segundo, o meu Caboclo que eu já escutei assim o nome dele, mas não tenho certeza (...) é o nome que ele quer dar, é o estereótipo dele. [58]

[57] R., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 26/07/09.
[58] D., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, São Paulo, 19/07/2008.

Agora se trabalhamos com a idéia de que os caboclos são antepassados, eles seriam antepassados de que grupo existente no Brasil? Por um lado, no trabalho de campo realizado em Maputo não encontramos nenhum tipo de culto dedicado a uma entidade ligada à terra. Vimos, sim, um culto aos antepassados, aos familiares mortos, que possui uma relação visceral com o território. Estamos querendo dizer que há culto ligado à terra em Maputo, se antes há um antepassado (familiar) a ser cultuado. A terra, apenas, não seria suficiente. Em contrapartida, Boucher estudando os povos *achewa,* em Angola, observou dois tipos de espíritos claramente definidos: os espíritos familiares, que correspondem aqueles que encontramos em Maputo, e os espíritos territoriais, já que: "... a influência deles é sentida sobre um vasto território, mas bem delimitado. Estes mostram-se afastando a fome ou, ao contrário, trazendo desastres"[59].

Agora se trabalhamos com a idéia de que a tradição *bantú* foi afetada já na África desde o século XV, não podemos imaginar que uma tradição tenha se mantido a mesma desde então. Além disso, sabemos que a constituição da umbanda foi feita por africanos e por afro-descendentes de tradição *bantú,* mas que já haviam se misturado com outros grupos, como, por exemplo, os indígenas. Ainda segundo Brumana e Martinez[60], as entidades da umbanda vão se formando para responder às necessidades daqueles que vão entrando nesta religião. Estamos trabalhando com a idéia de que a presença dos caboclos na umbanda mais do que responder ao culto aos antepassados da terra, ou seja, pessoas que eram responsáveis por um vasto território, provavelmente os indígenas no Brasil, antes da chegada os colonizadores, corresponde também aos antepassados da população indígena, que fizeram parte da constituição da umbanda.

O retorno às origens ou aos primeiros habitantes do Brasil também pode se dar pelo fato da tradição *bantú* ser eminentemente acolhedora, sendo a hospitalidade uma de suas principais características. A umbanda, como a tradição *bantú,* abriu espaço para o culto daqueles que foram negados e reprimidos pelos

---

[59] M.Afr. C. BOUCHER, The ancestors in the bantu view, In: CENTRO DE FORMAÇÃO DE NAZARÉ, *Os antepassados e sua veneração,* p. 56. (Tradução nossa)

[60] É bastante interessante notar que a presença indígena dentro da umbanda se faz cada vez mais presente em São Paulo. Em outros estados do Brasil, onde o processo de urbanização e de industrialização não foi tão intenso e acelerado, como na Paraíba, a umbanda se constituiu mesclada com a jurema. Já em São Paulo, é cada vez maior a presença, nos rituais de umbanda, do chá do Santo Daime e até a formação de cultos como o umbandaime, no qual se hibridiza a umbanda com elementos de caráter eminentemente indígena.

colonizadores. É nítida a necessidade de trabalharmos um pouco mais a influência e a presença da população indígena dentro da umbanda, aspecto que não nos deteremos neste trabalho. A umbanda, portanto, não é mais uma celebração africana, mas uma celebração das tradições presentes na sociedade brasileira e dos grupos que a constitui. Os caboclos podem ser considerados antepassados da população indígena que são cultuados dentro de significantes da tradição *bantú,* no caso através dos antepassados familiares – pretos-velhos, caboclos, dentre outros - e daqueles ligados a amplos territórios - caboclos. Assim, como forma de entendermos concretamente a umbanda, apresentaremos um terreiro com seus símbolos e seus rituais, buscando fazer a aproximação com os elementos *bantú.*

6.3 – A história de uma casa: o Instituto Ubiratan

O Instituto Ubiratan encontra-se no bairro do Tatuapé, zona leste de São Paulo. O nome do instituto foi dado em função do chefe espiritual do terreiro, o caboclo Ubiratan, que é o guia chefe do pai-de-santo. Fica na edícula da casa do pai e da mãe-de-santo do terreiro, que são casados. O terreno da casa é de 6X40 metros quadrados, formado por vários espaços não necessariamente ligados, sendo que a entrada do terreiro é independente da entrada da casa da família. O único sinal indicativo de que ali existe um terreiro de umbanda é uma placa que se encontra na frente da casa. Além de um espaço onde acontecem os trabalhos de umbanda, o Instituto Ubiratan também é um local onde são ministrados cursos, que podem ter ou não relação com a umbanda.



Figura 9 – Placa na frente da casa
Fonte: Arquivo Pessoal

Ainda, logo no portão de entrada, quando é dia de gira, existe uma oferenda para Exu, no caso para um Exu guia, um antepassado, que guarda o portão da residência[61], como uma forma de proteção. Podemos observar que a oferenda é composta por uma vela[62] das cores do guia – vermelho e preto – e pelos alimentos

[61] Antes de falarmos sobre cada um dos aspectos deste terreiro de umbanda, gostaríamos de deixar claro que, muitos elementos, que serão apresentados, são considerados símbolos. A palavra símbolo, em si mesma, implica, primeiramente, em uma dualidade e uma unificação, já que o símbolo junta duas coisas, formando uma só. O símbolo sempre é constituído por duas partes: o simbolizante e o simbolizado. O símbolo sempre designa conjuntamente o simbolizante e o simbolizado, exprimindo uma totalidade que passou por experiências de ruptura e, agora, é uma realidade reconstituída. O simbolizado é o pedaço a reconstituir, é a parte ausente, impossível de se perceber. Esse pedaço vai ser do domínio do invisível, do imperceptível, do inobservável, do inexprimível; em suma, o não-sensível em todas as suas formas (o inconsciente, o metafísico, o sobrenatural e o surreal). O simbolizante é a parte visível, o pedaço presente acessível à nossa experiência imediata, a partir do qual se tende a reconstituir a realidade total. Apesar desta divisão, o símbolo é uma criação total, que não se situa nem no simbolizante nem no simbolizado. Um símbolo, por menos universal que seja, brota das camadas mais profundas do ser humano, nas quais se acumulam e se enraízam as recordações e os gestos mais marcantes que foram acumulados durante a história da humanidade e, por isso, têm sempre a função de transcender os opostos. O símbolo sempre oculta um sentido invisível e mais profundo do que o seu sentido objetivo e visível, portanto não é imediatamente solucionável, compreensível ou determinado anteriormente. Um símbolo carregado de sentido nunca pode ser criado a partir de relações conhecidas, já que pertence a dois níveis diferentes de realidade: a imagem e um conteúdo que transcende à consciência, com a qual é necessária a comunicação. Como unificador de antagonismos, o símbolo sempre solicita a totalidade do humano, afetando o homem por inteiro. Um símbolo é a melhor expressão de algo e se encontra carregado de sentido. Segundo Jolande JACOBI, *Arquétipo, complexo e símbolos,* p. 90: “O símbolo é, então, uma espécie de instância mediadora entre a incompatibilidade do consciente com o inconsciente, um autêntico mediador entre o oculto e o revelado. Pertence à esfera intermediária da realidade sutil, que só se pode expressar, de modo suficiente, através do símbolo”. Um símbolo religioso pode proporcionar uma série de experiências psíquicas, mas isso só ocorre se o indivíduo se encontra envolvido emocionalmente com ele, pois, apenas dessa forma, a energia contida no símbolo pode ser liberada. Os símbolos são mutáveis através dos tempos; seu sentido e seu desvelamento são alterados na medida em que há modificações nos reconhecimentos e nas experiências de cada um; o conteúdo do sentido e a forma do próprio símbolo são postos em novas relações e transformados de maneira correspondente. Portanto, cada homem e cada época traduzem o símbolo para a linguagem atual, munindo-o com uma nova roupagem, para que a essência e o significado dele possam permanecer e, com isso, resgatar o sentido da vida. As idéias religiosas têm um conteúdo simbólico, não só porque ele possui um significado, mas porque aponta para várias direções e deve significar algo que é inconsciente ou que, ao menos, não é consciente em todos os seus aspectos, pois os símbolos religiosos são realidades vivas, existenciais, que dão sentido à vida dos homens.

[62] Jean CHEVALIER; Alain GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos,* p. 933-934: “O simbolismo da vela está ligado ao da chama. *Na chama de uma candeia todas as forças da natureza estão ativas*, dizia Novalis. A cera, a mecha (pavio ou torcida da vela), o fogo, o ar, que se unem na chama ardente, móvel e colorida, são eles próprios uma **síntese de todos os elementos** da natureza. Mas esses elementos estão individualizados nessa chama isolada”. Ou ainda, em *ibid.,* p. 232, a respeito da chama: “Em todas as tradições, a chama (flama) é um símbolo de **purificação**, de **iluminação** e de **amor** espirituais. É a imagem do espírito e da transcendência, a **alma do fogo”.** Ainda segundo Brígida Carla Malandrino, *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 244-245: “A vela funciona como o primeiro elo de ligação com o divino. Através dela é feita a primeira tentativa de reconstituir uma totalidade para além das rupturas. É o primeiro ato de contato com o divino. Importante notar, que neste Centro, a primeira coisa a ser feita, assim que se entra, antes de qualquer ritual, é o acendimento das velas. Conforme colocado anteriormente, as entidades da umbanda podem estar associadas com um inconsciente brasileiro, o inconsciente cultural dos tipos subalternos. Foi colocado também, que o contato com os arquétipos não se dá de maneira direta, necessitando de

associados ao guia, no caso, farofa e pimenta.[63] É importante ressaltar que, dentro da umbanda, há um Exu que é considerado guia, portanto um antepassado, e um Exu que é considerado um orixá, isto é, um ancestral, como vimos no primeiro capítulo. Exu, tanto guia como orixá, é cultuado do lado de fora do terreiro. Muitos são os mitos que relatam os motivos pelos quais Exu teve como seu lugar de culto o lado externo da casa.[64]



Figura 10 – Oferenda para Exu no portão
Fonte: Arquivo Pessoal

A casa é bastante arborizada, sendo que muitas destas plantas são utilizadas na gira para a composição do espaço, enquanto outras são usadas na fabricação de compostos de ervas, como também para se fazer o banho de ervas. Para se chegar ao terreiro atravessa-se um corredor cumprido, que dependendo da gira da noite,

---

uma mediação feita pelos símbolos. No caso deste Centro, o primeiro símbolo que possibilita a entrada em contato com as entidades é a vela, que propicia aos indivíduos o primeiro contato com o inconsciente e seus tipos".

[63] Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, em especial capítulo III.

[64] Segundo Reginaldo PRANDI, *Mitologia dos orixás,* p. 41: "Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Quem tivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá. Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu".

apresenta velas acesas em toda a sua extensão, correspondendo a entidade que é cultuada.

Na porta do terreiro, antes de entrarmos em uma ante-sala, há alguns objetos representativos de entidades e algumas oferendas feitas para três orixás. Há uma carranca formada por ossos de animais, que homenageia o Exu guia da mãe-de-santo. No caso dos orixás[65], vemos oferendas, formadas por velas e por alimentos, além de objetos representativos. Exu, o orixá que precisa ser cultuado para que a gira seja colocada em movimento, com um tridente, pimenta, farofa e vela vermelha e preta; Ogum, o orixá de cabeça do pai e da mãe-de-santo, com feijoada, objetos de ferro e vela azul marinho; e Oxóssi, o orixá que comanda a linha do chefe espiritual do terreiro, o caboclo Ubiratan, com plantas e frutas, arco e flecha e vela verde. Estas oferendas ficam do lado de fora da porta desta ante-sala.



Figura 11 - Oferenda – Exu orixá
Fonte: Arquivo Pessoal

[65] Tanto na umbanda quanto no candomblé, duas religiões afro-brasileiras, os orixás são cultuados, porém guardam diferenças de uma religião para a outra. Segundo Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 113: "Os orixás se enraízam numa área mais arcaica do psiquismo e da história do mundo físico, já que são definidos como forças da natureza, o que torna possível imaginá-los como arquétipos do inconsciente coletivo, em decorrência da experiência humana com o mundo material. Os guias pertencem às lembranças históricas relativas às experiências vividas nas origens da sociedade brasileira. De qualquer forma, os guias se identificam com os orixás e possuem uma ligação com eles".



Figura 12 - Oferenda – Oxóssi
Fonte: Arquivo Pessoal



Figura 13 – Oferenda – Ogum
Fonte: Arquivo Pessoal

Todo o indivíduo que vai ao terreiro para participar da gira, sendo ou não pertencente à casa, antes de entrar na sala, onde acontecem as giras propriamente ditas, tem que passar pela Mandala de Fogo. A Mandala de Fogo é formada por

pontos-riscados feitos com pemba[66], velas acesas e objetos da Natureza. Tanto as figuras desenhadas, quanto às velas e os objetos são representativos das entidades, no caso orixás, que estão formando a mandala e que têm algum tipo de similaridade, de atração, com os guias que estão presentes na gira daquela noite. A mandala[67] é composta por eixos e em cada um dos eixos é, inicialmente, feita uma imagem representativa de cada um dos orixás. Depois as velas são acesas iniciando-se o acendimento pela parte superior e, em seguida, são colocados os objetos representativos. Por fim, são acesos os defumadores e o pai-de-santo faz a ativação da mandala, ou seja, ele se senta em frente à mandala, de pernas cruzadas, e profere algumas palavras, ativando a mandala, no sentido de lhe dar uma intenção, um objetivo. No momento da ativação, qualquer pessoa que esteja presente na sala precisa ficar atrás do pai-de-santo.



Figura 14 – Mandala de Fogo
Fonte: Arquivo Pessoal

[66] Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário bantu do Brasil,* p. 174, verbete pemba: "PEMBA [1], s.f. (1) Na umbanda, pedaço de giz usado para riscar no chão os pontos emblemáticos ou sinais cabalísticos de cada entidade (AN). (2) O pó extraído da raspa desse giz, que se asperge ou passa no corpo, como proteção. Do quicongo *mpemba,* giz, correspondente ao quimbundo *pemba,* cal".

[67] Vale a consulta ao trabalho de Monalisa DIBO, *Prabha-Mandala*: os efeitos da aplicação do desenho da mandala no comportamento da atenção concentrada em adolescentes.

A Mandala de Fogo tem como função fazer o descarrego, isto é, a retirada de energias negativas[68]. Antes de entrar nela, deixam-se todos os pertences ao lado, no chão, e se tira os sapatos. Entra-se de frente na mandala e se pára em cima de uma vela de sete dias, que está no centro da mandala. Cada um, neste momento, faz uma mentalização ou uma oração, ficando o tempo que julgar necessário e, quando se sente à vontade, sai andado de costas. Esta sala encontra-se com as luzes apagadas, sendo que a única iluminação é feita pelas velas. Além disso, há um cheiro muito forte do defumador.



Figura 15 – Ritual de Descarrego
Fonte: Arquivo Pessoal

[68] Segundo M., entrevista realizada pela autora, gravação em áudio, São Paulo, 31/05/08: “Esta mandala? Quando ela fica acesa, assim, no começo, ela serve para as pessoas que chegam, prá descarregar, só de passar pela mandala e mentalizá, já pode ser descarregado; o descarrego, o que traz da rua, o dia a dia da semana. E, aí, durante a semana também, ela faz equilibrar e descarregar as pessoas que vem para o instituto. Ela pode servir para várias coisas, pra coisas específicas, pro trabalho que está acontecendo à noite, mas a gente passa pela mandala pra fazê um descarrego prévio, que é mais ou menos para equilibrar as energias, quando a gente for pra gira, pra não tá totalmente fora”. Podemos perceber que a eficácia da magia assenta-se na crença coletiva do poder da força vital contida na palavra, na ação ritual que a desencadeia e nos seus suportes biológicos (homem) ou nos seus suportes materializados (objetos rituais).

Como percebemos na figura acima, as pessoas que são pertencentes ao terreiro vestem roupa branca[69], utilizam guias no pescoço e podem ou não usar lenços na cabeça. Independente da pessoa ser ou não adepta, é pedido para que a assistência utilize roupas claras, de preferência branco. Os adeptos, antes de vestirem a roupa branca também tomam um banho de ervas[70]. Este banho é composto por ervas que facilitam a incorporação, pois estão relacionadas com as entidades presentes na gira[71]. Cada um é responsável pelo seu banho. Além disso, normalmente, eles passam por restrição sexual e abstinência alimentar. Tudo isso com o intuito de se preparar para a incorporação.

Sabe-se que durante a incorporação há uma alteração neurológica e são utilizados alguns estímulos somato-sensoriais que facilitam o estado de transe: "O ritual de umbanda apresenta uma riqueza multi-sensorial digna de nota e (...) os umbandistas percebem a importância que estes estímulos sensoriais possuem, enquanto facilitadores do transe mediúnico"[72]. Além do banho de ervas e da

---

[69] Segundo Vera Braga de Souza GOMES, *O ritual da umbanda,* p. 122, a roupa branca: "Constitui medida higiênica, tanto física como psíquica e homenagem especial aos seres espirituais com quem entram em comunicação. Consideradas no sentido de uniforme, favorecem um visual mais agradável e fazem parte da disciplina, imprescindível também em qualquer religião. Foi adotado o branco por ser o símbolo da pureza e absorver melhor os fluídos positivos". Ainda segundo Brígida Carla MALANDRINO, em *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 237: "Vestir o branco representa um despojamento por parte daquele que irá trabalhar. Após se vestir de branco, o indivíduo deixa de ser apenas ele, para fazer parte de uma comunidade mais ampla. Naquele momento, ele perde a sua identidade individual, passando a ser um elemento de um grupo. Elemento necessário para o funcionamento do grupo. Além disso, o branco representa um preparo e uma proteção para aquele que se veste, já que minimiza o contato direto com o divino. Mesmo a umbanda apresentando uma grande mutabilidade simbólica inter e intracentro, quando o ritual for uma vez estabelecido, precisa ser cumprido de maneira rígida, sob pena de perder a sua eficácia, já que lida com forças inconscientes poderosas".

[70] Segundo Vera Braga de Souza GOMES, *O ritual da umbanda,* p. 117-118: "Entre a multiplicidade de usos na Umbanda, as ervas são também empregadas para banhos. Estes têm diferentes finalidades, sendo escolhida a planta que possua as qualidades adequadas ao objetivo visado. *Banho de Limpeza Espiritual* – Recomendado com o propósito de destruir escórias nocivas absorvidas na vida diária ou originadas por trabalhos de magia negra. Repele fluídos oriundos da influência de espíritos atrasados e obsessores, eliminando toda energia negativa da faixa vibratória das pessoas. (...) *Banho Ritualístico ou de Fixação* – Destinado exclusivamente aos médiuns. Serve para vitalizar, fixar e precipitar determinadas forças, em consonância com a faculdade mediúnica que estejam desenvolvendo, com seus pais espirituais e com as entidades que neles incorporam. As plantas para este tipo de banho variam conforme a vibração do Guia ou do Orixá com o qual se intenta sintonia".

[71] Vale a pena o trabalho de Vladimir José de Azevedo FALCÃO, *Ewé, Ewé, Ossain - um estudo sobre os erveiros e erveiras do Mercadão de Madureira*, ou ainda, Pierre Fatumbi VERGER, *Ewé:* o uso das plantas na sociedade iorubá.

[72] Carlos Augusto TRINCA, *Ritual de umbanda,* p. 113. Ainda, segundo Cf. *Ibid.,* tais estímulos somato-sensoriais colaboram para a incorporação, que pode ser entendida como um estado alterado de consciência. O estado alterado de consciência pode ser entendido como um estado no qual o ser humano tem acesso às realidades profundas, arquetípicas, capazes de dar outro sentido do indivíduo que a vivencia. Pode ser entendido como uma possibilidade inerente a todo ser humano, uma vez que ele possui estruturas cerebrais, que possibilitam tal fenômeno. É uma alteração qualitativa no

restrição sexual e alimentar também se tem a música, a dança, a iluminação e, em alguns casos, a utilização de plantas de poder[73].



Figura 16 - Banho de ervas[74]
Fonte: Arquivo Pessoal

Ainda, antes do início da gira é feito o *osse* de Exu na Casinha dos Exus. A Casinha dos Exus é o local dos exus, das bombo-giras (pomba-giras) e dos exus-

---

padrão global de funcionamento mental, na qual o indivíduo tem a impressão de ser radicalmente diferente do seu modo usual de funcionamento. As percepções que construímos do mundo e de nós mesmos não são neutras; apesar de terem como base a realidade física, dependem dos recursos biológicos, culturais e psicológicos de cada um. Durante os estados alterados de consciência, o ser humano possui uma filtragem seletiva parcial da realidade, revelando aspectos que não são percebidos no cotidiano. São percebidos aspectos incomuns da realidade, despertados mediante determinadas situações. Os estados alterados de consciência designa uma série de fenômenos que vão desde um relaxamento profundo até experiências místicas.

[73] Segundo Beatriz Caiuby LABATE; Sandra Lúcia GOULART; Henrique CARNEIRO, Introdução, in: Beatriz Caiuby LABATE; Sandra Lúcia GOULART (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder,* p. 30*:* "... o consumo de uma substância psicoativa é fundamental para a organização de conjuntos simbólicos e rituais bastante complexos. Observa-se que a utilização desse tipo de substância em contextos religiosos é também bastante comum e extensa, manifestando-se em diferentes culturas e épocas históricas".

[74] Segundo Jean CHEVALIER; Alain GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos,* p. 377, a erva é: "Símbolo de tudo o que é curativo e vivificante, as ervas restauram a saúde, a virilidade e a **fecundidade.** Foram os deuses que descobriram suas virtudes **medicinais.** (...) De modo geral, as ervas são, muitas vezes, oportunidades para teofanias de divindades fecundantes".

mirins, todos, no caso, guias. O *osse*[75] consiste em, inicialmente, uma limpeza da casinha e, em seguida, no acendimento de velas, na entrega de oferendas feitas com bebidas, sempre alcoólicas[76], e comidas. Também o pai-de-santo comunica-se com os exus e, se necessário, é feita uma limpeza espiritual. Existem dois espaços reservados para as Casinhas dos Exus, um deles onde ficam o exu – Tranca Ruas -, a bombo-gira – Sandra Rosa, - e o exu-mirim – Brasinha - do pai-de-santo, e um outro espaço onde ficam os outros exus, bombo-giras e exus-mirins da casa.



Figura 17 – Casinha dos Exus
Fonte: Arquivo Pessoal

[75] O ritual do *osse* é um ritual através do qual é feita, inicialmente, uma limpeza na Casinha dos Exus. Posteriormente, o pai-de-santo ou a mãe-de-santo fazem alguns procedimentos de magia. São oferecidas bebidas, comidas e fumos aos exus, aos exus-mirins e as bombos-gira (pombas-gira). Também se fazem algumas orações. Segundo Carlos SERRANO; Maurício WALDMAN, *Memória D'África,* p. 153, os elementos só são eficazes para a função que foram criados depois de investidos pela curandeiro – sacerdote: "... sacralizá-lo pela enunciação de fórmulas e orações bem como pela criação de novos acessórios, adornos e símbolos que irão fornecer ao objeto de culto símbolo de um ancestral mítico a força necessária para a sua função. Em suma, para conquistar uma eficácia "operatória", são necessários ritos de nomeação da imagem, pelos quais a palavra torna efetivos os poderes reservados às imagens".

[76] Interessante notar que Henrique A. JUNOD, no seu livro *Uso e costumes dos bantos,* p. 457, faz a seguinte observação a respeitos dos indivíduos que foram possuídos: "Não é somente no altar que se realizam estes actos de adoração. Onde quer que esteja, o exorcismado, antes de beber *cerveja,* deitará uma pequena quantidade à parte, para os seus espíritos. Antes de comer, deitar-lhes-á um pouco de comida. Trata-se, portanto, duma adoração quotidiana, muito mais contínua e muito mais individual que os ritos da ancestrolatria, duma comunhão real com os espíritos que, depois de terem atormentado o exorcista, se tornaram os seus benfeitores e lhe deram o poder de ganhar mais dinheiro curando outras pessoas. Há, no exorcita, muito mais religiosidade que no indígena em geral".

Como falávamos, depois de passar pela mandala, a pessoa que participa da gira dirige-se para outra sala, composta por uma mesa e um sofá, onde a assistência deixa os pertences: bolsas, casacos, dentre outras coisas. Não é necessário, ainda, tirar os sapatos[77].

Na sala onde ocorre a gira, como na sala de entrada, as luzes já se encontram apagadas, sendo a iluminação feita pelas velas. Também se toca uma música, música que fala sobre a entidade daquela noite. As pessoas sentam-se nas cadeiras colocadas na assistência, por volta de onze cadeiras, as quais ficam separadas do espaço chamado de sagrado[78], onde os médiuns incorporam as entidades. Esta divisão é feita por vasos de plantas, que são colocados antes da gira e retirados ao seu final. As plantas colocadas em cada gira também possuem relação com a entidade da noite; não só no que diz respeito ao tipo de planta, mas também a sua quantidade. Por exemplo, nas giras de caboclo existe uma quantidade grande de plantas, uma vez que é uma entidade que está relacionada com as matas. Atrás da assistência, há algumas fotos de orixás.

---

[77] Segundo BRUMANA; MARTINEZ, *Marginália Sagrada,* p. 137, nota 6, o trânsito entre estes espaços exige signos explícitos desta passagem – tirar sapatos e objetos metálicos. Para eles: "As razões alegadas por agentes e clientes são múltiplas e às vezes contraditórias. Os sapatos impedem o contato com a terra e sua energia; os objetos metálicos dificultam a ação de limpeza dos 'maus fluídos'. Mas outras também podem ser ouvidas: sapatos e objetos como relógios, jóias, óculos, etc. entram em contradição com a humildade e antiguidade dos espíritos". Já Renato ORTIZ, em *A morte branca do feiticeiro negro,* afirma que, nos terreiros de umbanda, dança-se descalço, pois o ser humano é fonte de correntes elétricas maléficas. Se ele tira o sapato e fica em contato direto com a terra, a corrente pode escoar pelo solo; sendo a terra o lugar para o qual se dirigem as correntes elétricas. A sola do sapato tende a isolar o indivíduo do solo, impedindo que as correntes maléficas sejam expulsas do seu corpo.

[78] Podemos pensar no espaço sagrado e profano do terreiro de umbanda como complementares e compensatórios, ao mesmo tempo em que eles se opõem, eles também possuem um ao outro. Em lugares predominantemente sagrados, como o local da gira, há conversas profanas (sexo, trabalho, dinheiro); em um lugar especificamente profano, como o lado de fora da casa, há a Casinha dos Exus, que contém elementos sagrados. A religião pode ser vista como uma expressão simbólica deste grupo religioso e, conseqüentemente, o espaço religioso como expressão simbólica da relação entre o profano e sagrado, entre os seres humanos e os guias. Observa-se também que este espaço sagrado não é reinventado constantemente, sendo investido deste sentido. Conforme afirma BRUMANA; MARTINEZ, *Marginalia Sagrada,* p. 117, a respeito do culto umbandista: "O culto umbandista é aquele que permite a transposição do profano ao sagrado sem perdas nem renúncias. É o profano diretamente sacralizado, (...) o que permite a construção do sagrado com os mesmos elementos que constituem o profano. Esta 'bricolagem' religiosa do imediato é uma das chaves da umbanda". Os espaços profano e sagrado normalmente não estão totalmente delimitados. O sagrado deve pactuar com o profano. O espaço é sagrado e profano ao mesmo tempo, dependendo da intenção e do sentido da ação de quem transita por ele. Esta passagem fluída entre os dois domínios tem sua correspondência na passagem entre as atitudes, no meio do ritual ou nos intervalos entre um momento e outro do mesmo. "A extrema proximidade entre o profano e o sagrado que o culto umbandista apresenta, exige por outro lado a operacionalização de mecanismos altamente ritualizados para a instauração, a segregação e delimitação deste último" (*Ibid.,* p. 125). Em função de tudo isto, utilizamos as palavras sagrado e profano.

O espaço total, onde ocorre a gira tem aproximadamente 7X3 metros quadrados. Há uma estante de livros e decorações por todo este espaço. Nas paredes existem flechas, cabaças, chapéus, chicote, arco e flecha, berrante, dentre outros elementos, que podemos nomear de apetrechos dos guias, que são retirados da parede antes da gira para serem utilizados pelos guias. Normalmente, quando os guias incorporam nos médiuns, eles fazem uso de alguns apetrechos como forma de se caracterizar. Podemos considerá-los como:

> Símbolos que estão presentes na sua maneira de falar, de se posicionar, mas principalmente nos objetos e nos elementos utilizados por eles, tais como um cocar, um lenço, um cigarro, uma bebida, uma faixa, uma guia de proteção, que torna apreensível para aquele que assiste a gira, a existência e a presença daquele guia e mais do que isso, a sua personalidade.
>
> Mais interessante notar, é que neste momento há uma unidade entre médium e guia espiritual. Do duplo, se faz um. A unidade entre o sagrado e o profano que um dia existiu e foi rompida, é recuperada mediante o símbolo. Porém, essa reconstituição só é possível dentro do ritual, não se mantendo nas ações cotidianas. No momento da unidade restabelecida pelo símbolo, não há diferenças de gênero, de classe social ou de região. A unidade refere-se à uma esfera mais coletiva e primordial. [79]



Figura 18 - Apetrechos do guia
Fonte: Arquivo Pessoal

[79] Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 247-248.

Sentando-se na assistência, o indivíduo fica de frente para o congá, que se encontra no espaço sagrado. O congá possui um fundo azul e uma nova divisão com o resto do espaço sagrado. É composto por quatro prateleiras, nas quais se encontram imagens, representativas dos guias da casa; velas acesas, nas cores das entidades daquela noite, além de estarem enfeitadas por flores.



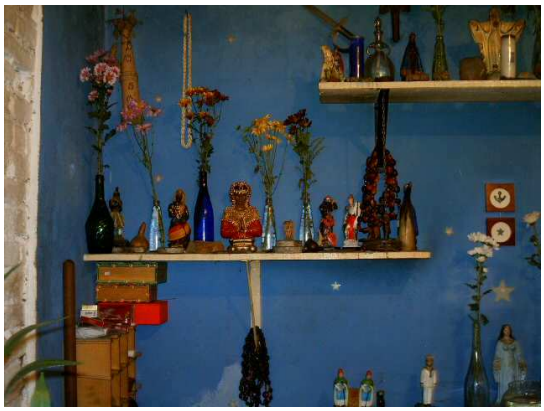






Figura 19 – Congá em detalhes
Fonte: Arquivo Pessoal

Além da parte visível do congá[80], há, embaixo dele, normalmente enterrados, os assentamentos ou os fundamentos do terreiro. O fundamento é feito com elementos dos orixás, do chefe espiritual da casa e do chefe carnal da casa:

> No fundo, de frente para o público, situa-se o altar, composto por duas partes distintas: a de cima onde ficam as imagens, chamado de Pegí e a de baixo, onde são colocados os imãs dos assentamentos, que é o Congá propriamente. Generalizando, chama-se ao conjunto dos dois de Congá. Sua disposição é diversificada, obedecendo a predominância da nação seguida. Possui, no entanto, pontos em comum, como a ausência de imagens de Exu e Pomba Gira e, sempre, encimada pela figura de Oxalá, o qual nunca é representado crucificado. [48]

O espaço chamado de sagrado é composto por plantas, que demarcam os espaços de trabalho de cada um dos guias, tendo, também, uma função de proteção, uma vez que absorvem energias negativas. Elas são colocadas em lugares estratégicos dentro do espaço sagrado, que se caracteriza como um espaço móvel.



Figura 20 – Local de trabalho dos guias
Fonte: Arquivo Pessoal

[80] Segundo Brígida Carla MALANDRINO, em *Umbanda:* mudanças e permanência, p. 226: "... o congá possui uma importância enorme dentro de um centro de umbanda. Muitas vezes ele é chamado de altar, em referência ao altar cristão. Porém, o congá é representativo da individualidade daquele centro, do seu espírito. (...) Por isso, cada congá tem a sua própria forma, sofrendo a influência do chefe carnal e espiritual da casa; o congá dá identidade ao terreiro de umbanda".
[48] Vera Braga de Souza GOMES, *O ritual da umbanda*, p.127.

Também nesse espaço, existem os atabaques, que são responsáveis por conduzir os cânticos da noite, bem como fazer a marcação dos pontos. Possuem um caráter sagrado e, portanto, são cumprimentados tanto pelas pessoas quanto pelas entidades, quando as mesmas estão em terra.



Figura 21 – Atabaques
Fonte: Arquivo Pessoal

Também existem os animais de penas, de pelos e aquáticos, que possuem energias da Natureza a serem utilizadas durante a gira. É importante ressaltar que os animais não são usados em sacrifício. Convém lembrar que na religiosidade tradicional *bantú* o sacrifício é uma prática comum, já que o animal sacrificado é entendido como algo a ser compartilhado com os antepassados. A umbanda, na sua formação, sofreu a influência dos aspectos cristãos do kardecismo[81], tendo, de maneira geral, abdicado desta prática ritual. Mas, por outro lado, o sistema de pensamento africano entende que tudo no universo se encontra ligado, aspecto que se faz presente na umbanda, onde não há dissociação entre o ser humano e o mundo natural, incluindo a totalidade da criação – animais, vegetais e minerais.

[81] Segundo Vagner Gonçalves da SILVA, *Candomblé e Umbanda,* p. 110: "... o kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, legitimando a possessão dos espíritos e apresentando um discurso racional frente aos fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da umbanda, que, sob sua influência, se desenvolveu como religião organizada".

Nela, busca-se manter no espaço relações de reciprocidade e de harmonia, já que o equilíbrio com o meio ambiente não pode ser violado, sob pena de provocar, nas forças que sustentam a natureza, uma perturbação que voltaria contra os seres humanos.

6.3.1 – A seqüência ritual[82]

Feitos os rituais preparatórios, apresentaremos, a seguir, a seqüência ritual da gira de umbanda. Todos os momentos apresentados a partir de agora, já contam com a presença da assistência dentro do espaço sagrado, que não, necessariamente, seja composta de pessoas que fazem parte da casa (adepto).

Prelação ou Palestra Doutrinária

A preleção se inicia às 19:30 horas, ainda sem a presença do pai e da mãe-de-santo. Alguns adeptos ainda estão arrumando os últimos detalhes para a gira. Durante a preleção, a música é desligada. Um dos médiuns, que se encontra em desenvolvimento, lê o Credo Umbandista, que foi ditado, em psicografia, pelo caboclo Ubiratan para o pai-de-santo, e os preceitos da casa, que são normas e

[82] Cabe um esclarecimento ou a divulgação de um fato interessante ocorrido durante a execução do trabalho etnográfico. A seqüência apresentada sofreu uma reformulação no ano de 2008, tendo como objetivo a maior inclusão da assistência no ritual. Além disso, em função de questões que não se tornam relevantes para este trabalho, o terreiro em questão passou a se denominar publicamente como exercendo a hierosofia, apesar de manter grande parte da estrutura ritual e das linhas da umbanda. Esta modificação, no nosso entender, deu maior possibilidade ao grupo de inserir novos elementos rituais, símbolos e dogmas na sua prática religiosa. Segundo Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanências, p. 252-260: "Os símbolos importantes dentro dos centros visitados se configuram como um elemento de ligação com o mundo divino, ou melhor, com os espíritos e entidades. Através destes símbolos, é possível, àquelas pessoas que se encontram dentro da umbanda, a criação de uma ponte, de um contato com o mundo divino e transcendente, que não está presente no decorrer das atividades cotidianas. (...) O que podemos observar é que a mutabilidade simbólica da umbanda está relacionada com as necessidades individuais dos membros do grupo. Há um entendimento de que a evolução espiritual é um caminho individual, no qual não é possível o direcionamento, já que ao fazê-lo, aspectos importantes para aquele indivíduo podem estar sendo colocados de lado. A umbanda muda para satisfazer as necessidades de seus componentes. Portanto, algumas vezes, o que se vê, é uma bricolagem de crenças, que a princípio parecem sem sentido. (...) Podemos dizer que há uma relação dialética entre a umbanda e seus integrantes. O fato da umbanda apresentar uma mutabilidade constante permite a permanência nesta religião, ao mesmo tempo em que a manutenção de alguns símbolos de outras religiões propicia a mudança para a umbanda. Por outro lado, como a umbanda é uma religião que possui uma visão individual da religiosidade, ou melhor, da vivência da religiosidade, entendida como uma necessidade individual, ela se permite ser composta por uma diversidade de crenças que interagem. Além disso, apesar da proposta institucional de cada centro, não é impedido aos seus integrantes que levem as suas crenças individuais, nem tão pouco que as vivam".

princípios seguidos por todos os presentes, fazendo, em seguida, comentários a respeito de cada item. Os temas giram em torno da questão da magia e das "amarrações", do livre-arbítrio, da questão da proibição das incorporações espontâneas e das orientações a respeito da hora de ir ao banheiro. Explica-se também a seqüência ritual, principalmente para as pessoas que estão no terreiro pela primeira vez. Além das orientações de cunho mais geral, neste momento, é feita uma leitura de caráter científico, com textos de autores que estudam as religiões afro-brasileiras, a respeito das entidades que estarão presentes na noite.

Antes do médium terminar de falar, o pai-de-santo entra no recinto e faz a sua preleção. Além de resgatar aquilo que já foi dito, ele abre um espaço para perguntas da assistência sobre qualquer assunto relacionado com a umbanda. Também é feita a divulgação de alguns cursos ministrados no Instituto Ubiratan, que servem como forma de manter o terreiro financeiramente, já que os trabalhos não são cobrados. Existe um viés didático durante este momento do ritual.

Ritual do beija-mão

Aproximadamente, às 20:30 horas, começa o ritual do beija-mão, quando já estão presentes todos os adeptos da casa, o pai e a mãe-de-santo. Primeiro beija-se a mãe-de-santo para, em seguida, beijar-se o pai-de-santo. No ritual do beija-mão, o adepto beija a mão do pai e da mãe-de-santo e eles, em retribuição, beijam a mão do adepto. Depois eles colocam as mãos um no braço do outro e batem no peito por três vezes.

Saudação para Exu

Ao som dos atabaques são cantadas músicas para Exu, como, por exemplo: "Embarabo / Ê majubá, bera lecoché (bis) / Ele exu bara, bara lecoché / Embarabô é mojubá / para obedé, Exu Lonan, Exu Lonan, para obedé, Exu Lonan, Exu Lonan. (bis)"[83]. Todas as pessoas presentes ficam viradas para a rua. Todos cantam e dançam.

[83] Anotações, caderno de campo, Instituto Ubiratan, São Paulo 10/05/08.

Ritual de Defumação

Ao som dos atabaques são cantados pontos de defumação:

> Defuma, defumador, esta casa de Nosso Senhor, defuma, defumador, esta casa de Nosso Senhor, leva para águas do mar o mal que aqui possa estar, leva para águas do mar, o mal que aqui possa estar; Defuma com as folhas da Jurema... Defuma com arruda e guiné... Benjoim, alecrim e alfazema: vamos defumar filhos de fé! Corre gira, pai Ogum! Filhos quer se defumar! Umbanda tem fundamento, é preciso preparar! Com incenso e benjoim, alecrim e alfazema! Defumar filhos de fé com as ervas da Jurema!; Nossa Senhora incensou seu bento filho / Jesus Cristo defumou os filhos seus / Eu incenso, eu incenso está casa / Na fé de Oxóssi, de Xangô e Oxalá / Estou incensando, estou defumando / A casa do bom Jesus da Lapa / Olha a Lapa, olha a Lapa / A casa do bom Jesus da Lapa.[84]

Todos cantam e dançam. A mãe-de-santo pega um turíbulo, coloca algumas ervas dentro e começa a defumar todo o espaço. Sai uma fumaça espessa e um cheiro forte[85]. Um cheiro característico da umbanda. Ela incensa os cantos do espaço sagrado, os atabaques e os filhos-de-santo. Feito isso, ela entra na assistência, defuma os cantos e as pessoas presentes. O tempo todo o turíbulo é balançado e, quando necessário, mais ervas são colocadas dentro dele. Sai do espaço e volta sem o turíbulo, pois o mesmo é despachado.

Oração

Todos se ajoelham, menos a mãe-de-santo que fica em pé de frente para o congá. Toca-se o Hino da Umbanda. A mãe-de-santo faz uma oração com todas as pessoas ajoelhadas e também outra oração para fechamento de corpo. O pai-de-santo faz uma nova oração e se abrem os trabalhos da noite.

---

[84] Anotações, caderno de campo, Instituto Ubiratan, São Paulo, 10/05/08.

[85] Segunda Vera Braga de Souza Gomes, *O ritual da umbanda,* p. 115-116: “A queima das plantas, provocando o desprendimento das energias positivas que encerram, tem por finalidade afastar as negativas, despertar o psiquismo do médium e condicionar sua mente aos Guias espirituais, pela vibração correspondente de cada um. (...) Certas ervas provocam reação de tal maneira agressiva e incômoda sobre espíritos mais atrasados, que eles são compelidos a retirar-se. Como cada planta possui uma propriedade, liberando um elemento específico, a escolha é feita segundo o objetivo pretendido. Há as apropriadas para descarregar pessoas e locais e as que atraem determinadas falanges ou seres espirituais”.

Ritual do Bate-cabeça

Aproximadamente às 21:15 horas começa o Ritual do Bate-cabeça. Pega-se uma esteira feita de palha da costa e ela é colocada de frente para o congá. Todos os filhos-de-santo ficam ajoelhados em volta da esteira e, um por um, ao som dos atabaques e cantando músicas referentes ao bate-cabeça[86], deitam-se de bruços, com as mãos voltadas para cima. Depois disso, a esteira é retirada.

Saudação aos orixás

Primeiramente, são saudados os orixás que têm familiaridade com as entidades presentes naquela noite. A saudação é feita através de pontos cantados para determinado orixá. Os outros orixás são apenas citados. Por exemplo, na gira de ciganos e de bombo-gira (pomba-gira), cantou-se para Ogum, Iemanjá, Xangô. Apenas foram citados: Oxumaré, Oxalá, Oxum, Obaluaê, Oxóssi, Nanã, Cosme e Damião, Egunitá, Oba, Iewá, Ogulunedê, Ossain e Yansã. O indivíduo, que tem como orixá de cabeça o orixá saudado, automaticamente se ajoelha.

Abertura da gira

Canta-se a música de Abertura da Gira: Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora, eu abro a nossa gira sambolê, pemba de Angola"[87]. Todos ficam em silêncio.

Ritual de Incorporação: pai-de-santo

Colocam-se músicas para a entidade que vem em terra, agora em um aparelho de som, pois o pai-de-santo e os outros médiuns que incorporam são as pessoas que tocam os atabaques e eles não podem exercer duas funções ao

[86] "Em alta noite / estava sentada / em alta noite / estava sentada / adorando meu Jesus crucificado / adorando meu Jesus crucificado / Toalha branca / estava vermelha / toalha branca / estava vermelha / pelo sangue que escorria de suas veias / pelo sangue que escorria de suas veias/ saudei Oxalá, saudei / saudei Oxalá, senhor / eu vim foi saudar meu táta / minha babá / na umbanda, meu babalaô". Anotações, caderno de campo, Instituto Ubiratan, São Paulo, 19/04/08.
[87] Anotações, Caderno de Campo, Instituto Ubiratan, São Paulo, 29/03/08.

mesmo tempo. O ritual de incorporação[88] dos guias se inicia quando o pai-de-santo coloca os apetrechos do seu guia. Fica em pé, de frente para o congá. Com poucos movimentos corporais, ele incorpora o guia. Assim que chega, o guia cumprimenta a mãe-de-santo, alguns pontos da casa e os atabaques, com movimentos e com instrumentos característicos de sua linha e prepara o seu lugar de trabalho. Todos aguardam com muita expectativa. Quando ele se levanta já está fazendo uso de determinada bebida e de determinado fumo. Depois disso, a entidade cumprimenta todos os médiuns e, por fim, volta-se para a assistência e também a cumprimenta. A postura, a fala e a memória da entidade são diferentes do pai-de-santo.

Consulta coletiva

A entidade do pai-de-santo junto com a mãe-de-santo desincorporada faz uma consulta coletiva. A mãe-de-santo escolhe determinado tema e fala para todos os presentes; o guia, por sua vez, faz as suas intervenções quando julga necessário. Como é um terreiro pequeno, onde, atualmente, apenas uma entidade dá consulta, nem todas as pessoas fazem consultas individuais. Algumas apenas tomam passes.

Ritual de incorporação: médiuns

Os médiuns que incorporam passam, então, a receber os seus guias, com o auxílio da mãe-de-santo. Cada um fica em pé em frente ao congá. A mãe-de-santo começa a rodá-los, isto é, faz um movimento circular com os seus corpos, com uma

[88] Segundo Brígida Carla MALANDRINO, *Umbanda:* mudanças e permanência, p. 85-86: "O transe de possessão é o elemento central do ritual umbandista, ou melhor, da gira. É também um marco significativo não só da umbanda, como também das religiões afro-brasileiras. Nas giras, o momento essencial é o da descida dos espíritos que vêm para trabalhar e praticar a caridade. Pode-se supor, que uma gira de umbanda não acontece sem que haja um transe de possessão ou em linguagem comum, uma incorporação. O transe de possessão se caracteriza por um estado alterado de consciência (parcial ou total), que normalmente se manifesta através de alterações comportamentais, sensoriais, perceptivas e mnemônicas evidentes. Além do aspecto psicológico, o aspecto psico-cultural reforça, explica e justifica o transe de possessão frente a quem está possuído e a comunidade. É um papel aprendido no caso de incorporação de guia, não ocorrendo o mesmo nas incorporações de orixá. Quanto mais aprendizado o indivíduo possui, maior será a sua possibilidade de controle. Durante o transe de possessão, o que se expressa no comportamento do médium é a personalidade do deus: expressões, gestos, tom de voz, caráter e temperamento, o que faz com que ele seja reconhecido pela comunidade. Dentro deste universo religioso, a comunicação com os espíritos é normal e necessária, pois só assim médium e guia podem praticar a caridade. (...) Por isso, dentro da umbanda a possessão é um fenômeno coletivo, pois é um processo socialmente aceito, no qual as entidades que incorporam no médium fazem parte da mitologia e do sistema de representações do grupo. É ao mesmo tempo a individualização do coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas entidades, dando-lhes uma interpretação pessoal".

das mãos na testa ou no peito e a outra nas costas, entre as omoplatas. Cada entidade quando chega, cumprimenta os atabaques, a entrada do espaço sagrado e prepara o local onde vai trabalhar, fazendo os pontos-riscados[89] e acendendo as velas. Segundo Gomes:

> Os pontos riscados com a pemba são verdadeiros códigos registrados na confraria da umbanda, sediada no mundo espiritual. Eles identificam poderes, responsabilidades, tipos de atividades e vínculos iniciáticos das falanges. (...) Quando feitos de acordo com a magia, funcionam como magnetizadores para atrair determinada falange ou entidade. São ordens escritas e cada sinal possui um sentido diferente, dirigido a uma agrupamento espiritual particular, que prontamente o atende. [90]

Passes e consultas

Depois que cada um dos guias está pronto para o trabalho, as pessoas da assistência e os filhos-de-santo que não estão incorporados são chamados para tomar os passes e fazer as consultas. Em alguns casos, a mãe-de-santo, que não incorpora as entidades da umbanda, faz consultas através de instrumentos de adivinhação, como baralhos, por exemplo. O passe é feito por três entidades, que falam, mas como os médiuns estão em desenvolvimento dão apenas passes. Além da utilização de toques corporais, são também utilizados objetos das entidades, plantas e certo tipo de fumo para a execução do passe. A consulta, por sua vez, é feita pela entidade do pai-de-santo, que fica sentada em um banquinho e conversa com as pessoas que a procuram, dando conselhos a respeito dos problemas que são trazidos. Em alguns casos, é pedido para a pessoa fazer determinado banho ou acender uma vela, ou mesmo fazer uma oferenda ou um trabalho para alguma entidade.

---

[89] Segundo M., entrevista concedida à autora, São Paulo, 02/08/08: "... pra que que se risca o ponto ou o que é o ponto riscado? Ele é como, sabe a nossa mandala, ele é como a mandala, só é como se fosse, assim é como a mandala traçadamente, é um riscado, é um arranjo geométrico que a gente faz nas pedras e ele serve é como se fosse, eu sempre aprendi aqui, que é como se fosse uma entidade de cada guia, então ali pra quem sabe lê que é diferente da leitura das mandalas, né, que a gente aprendeu e tal é como se falasse que linha é, quem é a entidade, que linha é, no que trabalha, da onde veio e tal é como se fosse a identidade deles, então faz o riscado por isso. Por isso que não é toda entidade que risca ponto assim, né, de cara, vem bem antes aí coloca, nem sempre ta revelado tudo das entidades no ponto, eles não revelam também, do Vudu, mas ali ta orixá, né, que trabalha na freqüência de qual orixá, quem é o nome ta mais ou menos na linha".

[90] Vera Braga de Souza GOMES, *O ritual da umbanda,* p. 112-123.

Subida dos guias

Depois que todas as pessoas presentes são atendidas, cada guia, um por um na seqüência inversa de sua chegada, pede autorização para a mãe-de-santo, cumprimenta o congá e os atabaques, as outras entidades e se dirige para frente do congá. Primeiro dança ao som da música, se contorce, agacha-se e, por fim, já desincorporado, o médium deita-se no chão de frente para o congá, como no Ritual do Bate-Cabeça e se levanta. Neste terreiro, após a subida destes guias, uma nova linha vem em terra. Novamente, dá-se o processo de incorporação, porém, neste momento, não há mais passes ou consultas, mas uma grande confraternização com cantos, danças, bebidas e comidas. A impressão que se tem é de se estar participando de uma grande festa. A ordem impera no primeiro momento, enquanto que no segundo encontra-se a desordem.

Fechamento da gira

Canta-se a música de Fechamento da Gira[91]. Essa música é oposta a música de abertura da gira.

Após descrevermos a gira nos seus aspectos simbólicos e rituais, a seguir faremos aproximações, buscando pontos de contato entre o culto aos antepassados dentro da tradição *bantú* e a gira de umbanda.

6.4 – Aspectos *bantú* no ritual de umbanda

A proposta deste tópico é, através da descrição feita anteriormente, destacar os aspectos *bantú* presentes na umbanda, seja por meio da questão ritual, seja através da questão simbólica, coletadas através do trabalho etnográfico e das entrevistas realizadas. Cabe relembrar que não se acham elementos puros, mas elementos que passaram por processos de ressignificação cultural e dentro deste novo sistema simbólico, adquiriram um novo sentido e uma nova função.

[91] "Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora, eu fecho a nossa gira sambolê, pemba de Angola". Anotações, Caderno de Campo, Instituto Ubiratan, São Paulo, 19/04/08.

6.4.1 – A questão ritual

Quando observamos a descrição de uma gira de umbanda, podemos afirmar que a umbanda é uma religião eminentemente ritualística. Durante o acompanhamento que fizemos dos rituais preparatórios, pudemos perceber que vários dos rituais executados eram feitos mais por tradição, no sentido de preservação de dados importantes para aquele grupo, que frente aos produtos culturais disponíveis pode se revelar em determinado momento.

Podemos afirmar que os rituais religiosos são formas de atividade simbólica, cujas produções são diferentes das do simbolismo lógico. Os rituais podem ser considerados uma forma de expressão humana, pois esta atividade cria os símbolos, formados por relações que não são completamente conhecidas, carregando em si não só um caráter de mistério, como também a possibilidade de doação de sentido para a realidade vivida. Com meios simbólicos não lingüísticos, o ritual diz e faz o que a linguagem não pode fazer e dizer da mesma maneira. Qual é, então, o sentido do ritual? Segundo Hatzfeld: "... os rituais, como tais, permitam realizar uma experiência fundamental que a tradição conservará, comentará e enriquecerá, desde as mais antigas religiões até os nossos dias"[92].

---

[92] Henri HATZFELD, *As raízes da religião,* p. 114. O autor ainda traz três idéias a respeito dos rituais: 1) O ritual é uma atividade social, sendo um assunto do grupo. Essa simbólica prática e coletiva não pode agradar exatamente a todos. O ritual é um modo de expressão, que pretende que todos estejam em acordo. "O ritual pode implicar todas as nossas relações com o mundo, com a natureza, com a sociedade, com os outros homens". *Ibid.,* p. 125. Mesmo um ritual que tenha um caráter privado, está baseado em uma convenção social. Os rituais são atividades simbólicas coletivas. A manipulação dos objetos simbólicos é assegurada pelo grupo. Os rituais constituem a resposta coletiva do grupo a situações conhecidas e dominadas através do ritual.
2) O ritual situa-se num ponto onde fazer e dizer não se distinguem. O simbolismo lógico nasce a partir de uma evolução da prática gestual que no ritual pode acumular duas finalidades: 1) Ao projeto de efetuação, mistura-se um projeto simbólico, de expressão; 2) Além de fazer, sua finalidade também é de comunicar, informar, exprimir. O rito é, simultaneamente, uma ação necessária e um conjunto de sinais expressivos, porque sendo uma situação comum ao grupo, todo grupo é incitado para ação e para essa troca de informação. Pode ser a conseqüência de certa instância afetiva e a reposta dada ao fim da tensão. O ritual dá uma forma obrigatória a pulsões afetivas incertas. Ele nos diz o que devemos pensar e sentir. À medida que participamos do ritual, eles nos orientam e nos fazem entrar no nosso papel.
3) O ritual abre a porta da transcendência. A ação ou o drama que os homens interpretam supõem que eles não estejam sós, que sejam ouvidos e que se eles dão, há alguém para receber. Há uma porta aberta para outra realidade. A transcendência é uma criação da atividade simbólica, portanto ela varia conforme varia a primeira. "Estão em vias, através da acção simbólica colectiva, de revelar a si mesmos aspectos do mundo que só essa acção simbólica era capaz de revelar. Os deuses, os demônios, os antepassados, as forças invisíveis são produtos da actividade ritual. De modo nenhum são a sua causa, a sua origem ou a sua razão". *Ibid.,* p. 136. O ritual é um gesto expressivo, uma comunicação e uma espera de resposta de outro. Surgem, daí, duas idéias importantes: 1) O divino e a divindade não surgem como um sentimento, por mais forte que ele seja; mas no curso de uma reação simbólica a uma situação difícil; 2) A transcendência é o que a atividade simbólica acrescenta

Além dos rituais preparatórios, como as oferendas, o banho de ervas, o *osse* de Exu, a passagem pela Mandala de Fogo, há também os rituais que acontecem depois da abertura dos trabalhos, mas antes do início da gira, como o Beija-Mão, o Bate-cabeça, a defumação, a saudação aos orixás e as orações. Por fim, temos os rituais que ocorrem depois da abertura da gira como a incorporação dos guais, os passes, as consultas, os jogos adivinhatórios e a subida dos guias. O que faz com que na umbanda haja a necessidade de tantos rituais antes do rito mais expressivo da noite, qual seja, a incorporação dos guias?

Entendemos que o ritual possui um sentido e uma função. É um ato que a eficácia (real ou pretendida) não se esgota na ligação entre as causas e os efeitos, pois ele não possui um efeito técnico direto, ou seja, sua eficácia é, ao menos em parte, de ordem extra-empírica. O rito liga-se com a necessidade do ser humano de assumir a sua condição humana, muitas vezes, em oposição à presença do divino, que se faz constantemente presente. No caso da umbanda, assumir a condição humana, num primeiro momento, é fundamental, já que posteriormente, haverá a presença, bem como a fusão entre o ser humano e os guias (antepassados).

O ritual tem uma função que pode ser de preservar o ser humano do perigo e ter uma vida sem imprevistos e sem angústia, isto é, uma condição humana bem estabilizada e bem definida. Pode se constituir também como ações simbólicas através das quais se capta e se maneja a força sobrenatural, o que implica na renúncia da condição humana definitiva, deixando o ser humano inacessível a si próprio. Criam-se ritos, pois o ser humano sente-se angustiado por se perceber como um mistério para si próprio, ficando dividido entre o desejo de definir por regras uma condição humana imutável e a tentação de se tornar poderoso, de ultrapassar os seus limites:

---

ao mundo tal como ele é conhecido pelos nossos sentidos e instintos, nascendo de um rito, um pouco como os contornos de uma lógica das coisas que se devem à linguagem.
Portanto, concluímos que os rituais têm como funções: comunicação, canalização de emoções e manutenção da coesão do grupo. Os ritos conciliam a sociedade com os deuses, pois abrem a porta da transcendência. Os ritos são uma criação coletiva; o simbolismo gestual parece obra de uma prática coletiva; o grupo procura a sua expressão através do ritual, sendo um esforço comum através do qual se elaboram as crenças e as representações. Os afetos presentes no ritual adquirem uma espécie de legitimidade e de autoridade, fruto do esforço de dois sentimentos: a motivação afetiva e o investimento afetivo que cada indivíduo faz no grupo. Como só existe tradição na repetição de uma simbólica já constituída, supõe-se que o simbolismo lógico repetiu, comentou, organizou conjuntos simbólicos já constituídos pela prática ritual.

> O ritual podia fornecer três soluções. As duas primeiras eram contraditórias e levavam a renúncias: abandonar o poder para se fechar numa condição humana, não repousando senão sobre ela própria; ou, então, retomar o poder, renunciando a fixar-se numa situação estável e sem angústia. A terceira solução supunha um excesso, uma transposição, ou antes uma sublimação, e consistia em fundar a condição humana, definida e estável, sobre uma realidade transcendente. Na primeira solução, o numinoso devia ser afastado como uma impureza; na segunda, devia ser manejado como um princípio de poder mágico e, finalmente na terceira, apresentava-se com o caráter supra-humano do que é sagrado, do que existe no seio das religiões.[93]

A umbanda e os seus rituais preparatórios estão ligados ao sistema de crenças, ou seja, ao sistema de símbolos daquele grupo. O ritual religioso revela como esse grupo reúne, em um sistema mais ou menos coerente, as atitudes comandadas por duas tendências contraditórias:

> ... certos ritos têm precisamente por função de utilizar o sagrado enquanto tal, manifestar (por atitudes negativas) que ele está separado da condição humana pela sua transcendência, bem como realizar (por acções positiva) uma participação do homem nos seus arquétipos superiores, isto é, uma sacralização, uma consagração da condição humana.[94]

O sobrenatural aparece como o elemento que elabora a síntese entre o condicionado (diacrônico, cotidiano) e o incondicionado (mundo mítico, fora do tempo, sincrônico), fazendo isto através dos símbolos. Admite-se a transcendência do sagrado para sacralizar a condição humana. Portanto, definimos rituais como:

> O rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo. (...) O ritual faz sentido, visto que ordena a desordem, atribui sentido ao acidental e ao incompreensível, confere aos atores sociais os meios para dominar o mal, o tempo e as relações sociais. (...) Enquanto conjuntos fortemente institucionalizados efervescentes – quer regulem situações de adesão comum a valores, quer funcionem como reguladores de conflitos interpessoais -, os ritos devem ser considerados sempre como um conjunto de condutas individuais ou coletivas relativamente codificadas, com suporte corporal (verbal, gestual e de postura), caráter repetitivo e forte carga simbólica para atores e testemunhas. Tais condutas são fundadas numa

[93] Jean CAZENEUVE, *Sociologia do rito,* p. 32.
[94] *Ibid.,* p. 198.

> adesão mental – de que o ator eventualmente não tem consciência – a valores relativos a escolhas sociais consideradas importantes e cuja eficácia esperada não advém de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica da ligação causa-efeito. Finalmente, o ritual se reconhece como fruto de uma aprendizagem, implicando por conseguinte a continuidade das gerações, dos grupos etários ou dos grupos sociais dentro dos quais ele se produz.[95]

Quando pensamos nos rituais de umbanda, podemos supor que uma de suas características é a plasticidade, uma vez que dentro dessa religião a mutabilidade tanto simbólica quanto ritual é constante, pois possui a capacidade de ser polissêmica e de se acomodar à mudança social pela qual passa o grupo. O ritual é uma linguagem eficaz, principalmente no que se refere à sua capacidade de satisfazer a necessidade de simbolização deste grupo, na medida em que atua sobre a realidade social do mesmo, agindo sobre as relações que o grupo estabelece com o meio cultural. Além disso, o ritual como preservação da tradição, segura de maneira ressignificada traços da mesma.

6.4.2 – O que há de *bantú* no ritual da umbanda

Podemos dividir os ritos preparatórios umbandistas em basicamente dois tipos: rituais de purificação e rituais de limpeza, que ocorrem antes da abertura dos trabalhos, e rituais de legitimação da hierarquia existente dentro do terreiro, tanto em relação aos indivíduos, quanto em relação aos espíritos, que já fazem parte da gira propriamente dita.

Falando especificamente a respeito da noção de pureza, Douglas nos auxilia ao afirmar que a sujeira é composta por duas coisas: cuidado com a higiene e respeito por convenções. O universo, assim, é dividido entre as coisas e as ações sujeitas a restrições e outras que estão liberadas. Das restrições, algumas tendem a proteger a divindade contra a profanação e outras a proteger o profano contra a intrusão perigosa da divindade: “Regras sagradas são assim meramente regras cercando a divindade, e a impureza é a dupla maneira perigosa de contacto com a divindade”[96]. Para ela, ainda, santidade e não-santidade não necessitam ser opostos absolutos, podendo ser categorias relativas, ou seja, o que é limpo em relação a

[95] Martine SEGALEN, *Ritos e rituais contemporâneos,* p. 31.
[96] Mary DOUGLAS, *Pureza e perigo,* p. 20.

uma coisa pode ser sujo em relação à outra. Quando pensamos nos rituais umbandistas, observamos que após o adepto tomar o banho de ervas e vestir a roupa branca não é permitido tocar em pessoas da assistência que chegam da rua. O toque ou o contato físico é visto como uma forma de impureza. Tal fato tem um sentido diferente do toque que ocorre na hora do passe, quando tocar significa exatamente o contrário, ou seja, é através do toque que as energias negativas são retiradas da pessoa tornando-a puro e limpo.

Os ritos religiosos e mágicos podem ser vistos como uma forma de higiene, já que existem coisas que precisam ser separadas, pois não podem ser reunidas e confundidas sem perigo, configurando-se como formas de interdições médicas e higiênicas: “O sagrado é objeto de adoração da comunidade. Pode ser reconhecido por regras que expressam seu caráter essencialmente contagioso”[97]. O sagrado precisa ser tratado como contagioso, porque relações são expressas por rituais de separação e de demarcação e por crenças no perigo de se cruzar fronteiras proibidas. Por exemplo, durante o ritual do *ossé*, antes da entrega das oferendas, é necessária uma limpeza na Casinha dos Exus do pai e da mãe-de-santo, que só pode ser executada por um filho, designado pelo pai-de-santo, e por uma filha, eleita pela mãe-de-santo, sob o risco de alguma coisa perigosa acontecer, caso a limpeza seja executada por outra pessoa ou de maneira incorreta.

As regras rituais são sustentadas por crenças que contêm perigos específicos em suas violações. Quanto mais nos aprofundamos nestas regras, mais percebemos que estamos estudando sistemas simbólicos: “... passarei a sustentar que nossas idéias de sujeira também expressam sistemas simbólicos e que a diferença entre o comportamento da poluição em uma parte do mundo e em outra é somente uma questão de detalhe”[98]. Assim, a sujeira pode ser pensada como um conjunto de relações ordenadas e uma contravenção desta ordem. Onde há sujeira, há sistema. Ainda, segundo a autora, a sujeira é um subproduto de uma ordenação e de uma classificação sistemática das coisas, na medida em que a ordem implica em rejeitar elementos inapropriados. A impureza ou a sujeira é aquilo que não pode ser incluído, caso se queira manter uma ordem.

---

[97] Mary DOUGLAS, *Pureza e perigo,* p. 34.
[98] *Ibid.,* p. 49.

Chegamos a dois momentos que marcam tanto o culto aos antepassados quanto às giras de umbanda, no que diz respeito a questão da pureza ou da limpeza. Nos dois casos, antes que qualquer ritual se inicie, é necessária a limpeza do local em questão. No caso *bantú*, a limpeza aos pés da árvore sagrada; no caso da umbanda, a limpeza do local, onde ocorre a gira, bem como de todos os assentamentos e os lugares de oferendas. Outro destaque importante, de ambos os rituais, é a presença de árvores[99], como forma de delimitar o espaço que se torna sagrado, deixando claro o que e quem pode ou não ser incluído. Tanto em um caso quanto no outro, este espaço é um espaço móvel, não estando delimitado *a priori*[100]*.* No caso *bantú*, a árvore escolhida; no caso da umbanda, não só as árvores e as plantas[101] escolhidas para determinada gira, mas também seu posicionamento dentro do terreiro, que tem também uma função de limpeza e de demarcação.

Outro aspecto de relação entre os dois rituais é a formação dos círculos e dos semicírculos, o que podemos entender como a delimitação de um espaço que podemos chamar de magicamente protegido[102]. No caso *bantú*, temos a formação

---

[99] Segundo Jean CHEVALIER; Alain GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos,* p. 933, o vegetal é um "... símbolo da unidade fundamental da vida. Inúmeros textos e imagens, em todas as civilizações, mostram a passagem do vegetal ao animal, ao humano e ao divino, e o contrário. (...) Um circuito incessante passa através dos níveis inferiores e superiores da vida. (...) É também um símbolo de caráter cíclico de toda existência: nascimento, maturação, morte e transformação. (...) A vegetação é naturalmente o símbolo do desenvolvimento, das possibilidades que se atualizarão a partir do grão, do germe; e também a partir da matéria indiferenciada que a terra representa.

[100] Segundo Milton SANTOS, em *Metamorfoses do espaço habitado,* o espaço é um sistema de realidades, ou seja, um sistema formado pelas coisas e a vida que as anima, supõe uma legalidade: uma estruturação e uma lei de funcionamento. O espaço é uma realidade relacional, isto é, coisas e relações juntas. É percebido como conteúdo e representado no interior de si mesmo outros tipos de relação que existem entre objetos. Ainda, segundo *Ibid.,* p. 26-27, pode-se definir o espaço como: "O espaço deve ser considerado como um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, objetos naturais e objetos sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. O conteúdo (da sociedade) não é independente da forma (os objetos geográficos) e cada forma encerra uma fração de conteúdo. O espaço, por conseguinte, é isto: um conjunto de formas contendo cada qual frações da sociedade em movimento. As formas, pois, têm um papel na realização social. Pode existir uma reorganização das funções entre as diferentes frações de território. Cada ponto do espaço é importante, efetivamente ou potencialmente. Sua importância decorre de suas próprias virtualidades, naturais ou sociais, preexistentes ou adquiridas segundo intervenções seletivas.

[101] Segundo Jean CHEVALIER; Alain GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos,* p. 723: "A planta simboliza a energia solar condensada e manifesta. As plantas captam as forças ígneas da terra e recebem a energia solar. Elas acumulam essas forças; daí as suas propriedades curativas ou venenosas e seu emprego na magia. (...) As plantas trazem as suas sementes. Algumas delas, tais como o hissopo, exercem um papel purificador".

[102] Segundo *Ibid.,* p. 585: "A **mandala** é literalmente um *círculo,* ainda que o seu desenho seja complexo e muitas vezes se encerre em uma moldura quadrada. Como o **iantra** (de uso emblemático), mas de modo menos esquemático, a **mandala** é ao mesmo tempo um resumo da manifestação espacial, uma imagem do mundo, além de ser a representação e a atualização de potências divinas; é assim uma **imagem psicagógicas**, própria para conduzir à iluminação de quem a contempla".

do semicírculo em volta da árvore; no caso da umbanda, a Mandala de Fogo, a disposição das plantas e a colocação dos adeptos em frente ao congá, lugar em que nos dias de festa são depositadas as oferendas[103]. Esta configuração espacial também nos remete à questão da interdependência das pessoas, seja da família extensa, seja da família-de-santo. Em ambos os rituais, há a formação de uma corrente, quando as pessoas se tocam, o que demonstra a presença da força vital, que perpassa todos os membros do grupo – vivos e mortos. As ações, de qualquer pessoa, positivas ou negativas, causam conseqüências nos outros, pois eles estão ligados através desta energia.

A possibilidade de uma intervenção mágica sempre está presente na mente dos *bantú* e dos umbandistas, no sentido de esperar benefícios materiais da representação de símbolos, pois não se tem relação social sem atos simbólicos: "O ritual não somente nos ajuda a selecionar experiências para concentrar a atenção. Também é criativo quanto ao nível de desempenho. Pois um símbolo exterior pode misteriosamente ajudar a coordenação do cérebro e do corpo"[104]. Neste sentido, os ritos possuem uma ação mnemônica, já que focaliza a atenção por enquadramento, anima a memória e liga o presente com o passado relevante, mudando a percepção. Portanto, é possível afirmar que os rituais formulam a experiência, permitem o conhecimento de algo que de outra maneira não seria conhecido, modificam a vivência e se tornam expressão de algo fundamental.

Outros rituais que gostaríamos de destacar são aqueles que dizem respeito à questão da legitimação da hierarquia. Bourdieu, em "Lês rites comme actes d'institution"[105], afirma que na formulação da teoria do rito de passagem, foram deixadas de lado as questões que dizem respeito à função social do ritual e à significação social do limite. Há uma diferença de significado para aqueles em que determinado rito diz respeito e para aqueles aos quais ele não está relacionado. O autor utiliza o termo ritos de consagração, ritos de legitimação ou ritos de instituição, ao invés de ritos de passagem, pois tem como objetivo destacar as propriedades variantes dos ritos sociais, entendidas como ritos de instituição.

---

[103] É importante destacar que, na umbanda, há diferenças entre as giras semanais e as festas. Normalmente, nas giras semanais não existe comida e bebida distribuída à assistência. No caso das festas, por exemplo, festa de exu, festa de pretos-velhos, ou descida de orixás, normalmente é servida comida e bebida à assistência, como uma forma de compartilhamento.
[104] Mary DOUGLAS, *Pureza e perigo,* p. 81.
[105] Cf. Pierre BOURDIEU, Lês rites comme actes d'institution. *Actes de la recherce em S. Sociale.*

Para ele, falar de rito de instituição é indicar que os ritos tendem a se consagrar ou a se legitimar, desconhecendo o que é arbitrário e reconhecendo como legítimo ou natural um limite arbitrário. Marca-se solenemente a passagem de uma linha, que instaura uma divisão fundamental de ordem social. Sob pena de não se compreender os fenômenos sociais, deve-se levar em conta o fato da eficiência simbólica dos ritos da instituição, isto é, o poder de agir sobre o real em relação à representação do real. Portanto, eles transformam a representação com a qual se formaram os outros agentes e, sobretudo, o comportamento que eles adotam, para que eles transformem a representação que a pessoa investida faz dela mesmo e os comportamentos que ela crê que tem que adotar para se adequar a esta representação.

No caso da umbanda, vemos que os rituais de instituição instauram a idéia de um grupo familiar. A partir de alguns ritos, forma-se um sistema familiar, no qual cada indivíduo sabe sobre o seu lugar e as suas obrigações – pai, mãe e filhos. Tal situação permite que cada um, dentro da sua representação naturalizada, conheça seus diretos e seus deveres, seja no tipo de relação que mantém com os outros membros do grupo, seja no sentido das obrigações que tem a cumprir. Vemos que as oferendas, junto como o ritual do Beija-mão e do Bate-cabeça, são rituais que marcam a instituição e, mais do que isto, a hierarquia presente no terreiro.

Podemos levantar a hipótese de que a entrega de oferendas é um dos momentos, dentro da umbanda, que mais se aproxima do culto aos antepassados dos *bantú*, uma vez que como acontece neste culto, são entregues diversas coisas aos guias e aos orixás, que têm o intuito não só de lembrá-los e cultuá-los, como também de marcar a hierarquia, seja entre os seres humanos, seja entre os seres humanos e as entidades. Feita a limpeza do local, onde são colocadas as oferendas, são ofertadas as comidas, as bebidas, um tipo de fumo, as velas e alguns objetos para aquela entidade (guia – antepassado / orixá – ancestral). Durante esta oferenda, aquele que é responsável pela tarefa entoa algumas orações, além de entrar em contato com as entidades e com o seu mundo, o que é perceptível, na umbanda, através dos estados alterados de consciência. Já no caso dos *bantú*, além das oferendas descritas acima, também há o sacrifício animal e há a confirmação, por parte do dirigente da cerimônia, de que as oferendas foram aceitas.

Na parte final do culto aos antepassados, é feita a refeição comunitária, seguida de danças ao som de tambores. Aqui, notamos a principal diferença entre a umbanda e o culto aos antepassados dos *bantú*, no que se refere à forma, mas não ao intuito, que continua a ser de comunhão, reforçando a pertença ao grupo. No caso da umbanda, esta comunhão dá-se através da incorporação, como visto no quinto capítulo, mas, por outro lado, tal como os *bantú*, esta celebração é feita com dança e música. Após termos trabalhado o ritual propriamente dito, agora nos debruçaremos em outro aspecto da relação entre a tradição *bantú* e a umbanda. Sabemos que também na umbanda, a questão da religiosidade e a relação entre os guias e seres humanos extrapolam o espaço ritual e se insere no cotidiano, como no caso dos *bantú,* tópico que veremos a seguir.

6.5 – O cotidiano religioso

Quando falamos de umbanda, é possível perceber que várias ações religiosas – oferendas, banho de ervas, formação de círculos (espaços protegidos), roupa branca, beija-mão, defumação, oração, saudação dos guias e dos orixás, ritual de incorporação, consulta, cantos e danças, alimentação - ocorrem durante a cerimônia, a gira, aspecto que já abordamos, enquanto que uma gama de atos religiosos são vivenciados na vida cotidiana - oferendas, oração, saudação dos guias e dos orixás, consultas, alimentação, jogos adivinhatórios, preparação de remédios, execução de trabalhos. Tal como acontece dentro da tradição *bantú*, não há uma separação entre o momento religioso e a vida cotidiana. Na verdade, a religiosidade é vivida a qualquer momento e em qualquer lugar; da mesma forma, que os espíritos também interferem na vida das pessoas. Uma aproximação com os atos religiosos cotidianos dentro da umbanda citados acima, nos permite uma aproximação com a magia que encontramos dentro da tradição *bantú.*

Comecemos, pois, pelo ritual de incorporação. O ritual de incorporação ocorreu fundamentalmente dentro das giras de umbanda, como visto neste capítulo, porém, em algumas situações específicas, por exemplo, em uma consulta, é possível que o médium receba determinado espírito para que ele possa auxiliá-lo. A lógica instaurada aqui é a mesma que está presente dentro da tradição *bantú,* que nos remete à questão da possessão. Ocorre que um espírito deseja transmitir

determinada mensagem e se apropria momentaneamente do corpo de outra pessoa para fazê-lo. É importante lembrar que, dentro da hierarquia tanto *bantú* quanto umbandista, espíritos são seres que estão acima dos seres humanos viventes, pois tiveram uma vida exemplar e adquiriram esta condição especial após a morte.

A consulta é outro aspecto cotidiano que nos permite uma aproximação entre aquilo que é *bantú* e umbandista. A consulta é algo usual dentro da umbanda. Como vimos, em toda gira, há a consulta aos guias que estão presente dentro do terreiro. Há também momentos em que estas conversas ocorrem fora do momento da gira e o pai ou a mãe-de-santo as fazem desincorporados. Em alguns momentos, o guia pode estar próximo e irradiar coisas a eles, mas também a consulta pode ser feita através de alguns instrumentos que possuem um caráter adivinhatório. A umbanda, porque sofreu uma séria de influências, possui uma variedade de instrumentos adivinhatórios – jogo de búzios, cristais, taro, jogo de cartas, dentre outros - diferentemente do grupo que pesquisamos, que se utilizam basicamente dos ossículos. Na umbanda, muitas vezes, também é importante decifrar as mensagens que querem ser dadas pelos guias. Quando isto não é feito através de suas próprias vozes, pode ser feito através dos instrumentos adivinhatórios, como no exemplo a seguir:

> Quer dizer, a única vez que eu vi você atender foi quando cê tava com um baralho?
>
> Ah, leitura de carta cigana! Não, mas eu atendo, eu atendo pessoas.
>
> Você atende como Liliane?
>
> Como Liliane.
>
> Mas cê tá influenciada?
>
> Não, às vezes é intuição. É isso, é aquilo, mas eu sei.
>
> Então a entidade me dá um diagnóstico e quem vai atender sou eu.
>
> Mas por exemplo, além do baralho cigano, cê faz, cê trabalho com, porquê, com outro tipo de, outro tipo, búzios, alguma outra coisa?
>
> Não, não, só baralho cigano. Eu fiz o curso de baralho cigano pra iniciada.[106]

Os motivos das consultas são os mais variados possíveis – questões familiares, amorosas, pessoais, de saúde, de trabalho, dentre outras. Normalmente, a partir daquilo que passa a ser conhecido e que pode estar causando os

[106] L., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 13/06/08.

problemas, são feitas indicações de procedimentos, que podem solucionar ou, pelo menos, ajudar para que as coisas se resolvam. Esses procedimentos incluem: oferendas, banhos de ervas, orações, tratamento com remédios caseiros, como garrafadas, acendimento de velas, leitura de textos sagrados, execução de trabalhos, o que nos coloca em relação, novamente, com a tradição *bantú,* já que a preparação tanto do banho de ervas quanto de remédios caseiros nos remete ao médico tradicional, que encontramos em Maputo:

> Mas, por exemplo, essas raízes que a criança toma, ela toma para não ter, então eu nasci eu já vou tomar ou eu tomo pra curar depois que eu tenho?
>
> Não, não. Não. Logo que nasce a criança tem que ter algumas raízes tradicionais.
>
> Ela vai beber isso?
>
> Vai beber durante os cinco anos. Depois de cinco anos, pronto, pra não ter problema. Mesmo aquilo ali, como que se diz, episitria aquilo que, às vezes, a criança...[107]

Por fim, os motivos pelos quais as pessoas fazer as consultas nos leva à questão da feitiçaria e do curandeirismo. É verdade que dentro da umbanda, diferentemente da tradição *bantú,* não existe uma visão dialética de bem e de mal. A umbanda, ao sofrer a influência de valores cristãos, seja através do catolicismo popular, seja através do kardecismo, tem como mote não fazer o mal. Porém, o fato de não fazer o mal deliberadamente, não significa que as pessoas não possam ser atingidas por este mal. Assim, a umbanda não pratica feitiçaria, mas se defende dela, através do que chamamos de curandeirismo dentro da tradição *bantú:*

> Você sentia alguma coisa?
>
> Eu senti uma vez, teve uma coisa lá interessante que aconteceu que foi um trabalho muito feio que fizeram pra um amigo, amigo do irmão da mãe-de-santo. E, e, fecharam a cortina, isso era raríssimo acontecer lá. E a entidade, o Exu do Carlos inclusive, o Tranca Ruas materializou o veneno que tinham mandado pro cara. O cara morreu depois, fizeram o trabalho, mas não adiantou. A coisa, o veneno já tava instalado mesmo. E a assistência tinha umas trinta quarenta pessoas naquela assistência. A assistência desesperada porque não tá vendo, tá ouvindo aqueles barulhos. Naquele dia eu senti que eu tava segurando as quarenta pessoas que tavam lá fora da assistência. Porque eles olhavam pra mim desesperados, entendeu? E eu lembro que eu

[107] S.C., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 10/07/09.

> tava tão tranqüila. Uma mulher começou a passar mal, levei a mulher no banheiro, voltei. Então eu senti que energeticamente aquelas pessoas tavam meio que dependendo de mim, da minha reação. Porque só tinha eu lá fora de dentro, né.[108]

Falando a respeito das questões cotidianas – saúde, família, trabalho, vida pessoal -, podemos entender que as dificuldades pontuais trazidas nas consultas pelos adeptos da umbanda transformam-se em signos de desordem abrangente que até então permaneceram, para a pessoa, sem sentido. Eles passam a ser vistos como algo mais amplo do que apenas uma dificuldade cotidiana. Geertz, neste sentido, traz uma contribuição interessante, uma vez que entende a cultura humana como um tipo de interpretação, que os membros de uma sociedade aplicam à sua experiência e às construções que se formam sobre os acontecimentos pelos quais eles passam. A interpretação é uma forma do ser humano tornar a sua vida inteligível, ordenando os eventos separados nos quais estão envolvidos padrões de experiência conectados:

> Há uma dialética entre a religião e o senso comum – que impõe o exame de uma em termos do outro, e vice-versa. A religião deve ser vista contra o panorama da insuficiência – ou, de qualquer modo, da insuficiência sentida – do senso comum como orientação total da vida; e também deve ser vista em termos de seu impacto formador do senso comum, da maneira como, ao questionar o inquestionável, ela forma nossa apreensão do mundo cotidiano "do que existe" e no qual, quaisquer que sejam os tambores que ouvimos ou deixamos de ouvir, temos de viver. [109]

Montero[110] nos auxilia no entendimento da lógica presente na umbanda e de uma possível interpretação, quando fala da doença, ao afirmar que, a experiência vivida da doença tornar-se concreta e perceptível para o sujeito quando imobiliza o corpo, provoca interrupções no fluxo cotidiano de atividades rotineiras, domésticas ou economicamente produtivas, interrupções estas que trazem resultados nefastos para a própria organização da família. A doença que em um primeiro momento é concebida como desordem e se torna, num segundo momento, positiva, ao se constituir na possibilidade de abertura de um canal de comunicação com os guias. A

[108] L., entrevista concedida à autora, gravação em áudio, Maputo, 13/06/08.
[109] Clifford GEERTZ, *Observando o Islã,* p. 103.
[110] Cf. Paula MONTERO, *Da doença à desordem*.

formação desse canal de comunicação ocorre, para nós, não apenas através da doença, mas de todo um arcabouço de dificuldades, que são enfrentadas no dia-a-dia. Vemos, assim, que é constituída uma relação entre dois eventos que não é causal, mas que permite uma ressignificação do fato para estas pessoas. Segundo Jacobi, tais eventos podem ser chamados de sincrônicos e são explicados da seguinte maneira:

> Os eventos que, de acordo com as suas circunstâncias, são chamados “milagre” ou “acaso” e que aparecem com uma simultaneidade vívida de percepções internas (intuições, visões, sonhos) e vivências externas – não importa que estejam no presente, no passado ou no futuro -, como, por exemplo, tudo que se chama telepatia, não pertencem unicamente à “posição média” do consciente, mas são fenômenos daquela esfera limítrofe, na qual o consciente e o inconsciente se tocam ou se entrecruzam, como costuma acontecer, quando os conteúdos inconscientes, com a baixa do nível consciente, espontaneamente penetram na esfera destes. [111]

Nota-se que algo paralisador pode ser substituído por um símbolo significativo e enriquecedor da vida. Os eventos que dificultam a vida são entendidos como uma mensagem dos guias ou dos antepassados, que, como sabemos, são intermediários entre os seres humanos e o Ser Supremo. Portanto, a dificuldade pode ser transformada em símbolo e adquirir um sentido para além do próprio fato concreto, já que os símbolos religiosos formulam uma imagem da construção do mundo e um modelo para a conduta humana, que são mutuamente reflexos. Tais símbolos tornam crível a visão de mundo e tornam justificável o *ethos,* enquanto molduras da percepção ou telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada e constituem orientações para a ação, como guia de condutas. O lado visão de mundo da perspectiva religiosa centra-se no problema da crença e o lado do *ethos* no problema da ação:

> Quando os homens se voltam para a vida cotidiana, eles vêem as coisas em termos cotidianos. Se são religiosos, esses termos serão de alguma maneira influenciados por suas convicções religiosas, pois é da natureza da fé reivindicar a soberania efetiva sobre o comportamento humano. A fusão interna da visão de mundo e do ethos é (...) o coração da perspectiva religiosa, e a tarefa dos símbolos sagrados é provocar essa fusão. E o encontro revelador com esses símbolos não tem lugar no mundo cotidiano do

[111] Jolande JACOBI, *Arquétipo, complexo e símbolo na Psicologia de C. G. Jung,* p. 61-62.

> senso comum, mas em contextos sociais que são necessariamente um tanto distantes. Aquilo com que os religiosos têm que trabalhar na vida cotidiana não e a percepção imediata do verdadeiramente real, ou o que tomam como tal, mas sim a memória da percepção. [112]

Para o adepto da umbanda, a religiosidade também é vivida no dia-a-dia. Apesar de existir um momento no qual o adepto da umbanda prepara-se para a vivência do ritual, tal como acontece no culto aos antepassados dentro da tradição *bantú,* a influência religiosa encontra-se nas coisas diárias. A importância da religião, neste sentido, está na capacidade de servir para um indivíduo como fonte de concepções gerais do mundo, de si próprio, da relação entre elas (um modelo da atitude) e das disposições mentais enraizadas (um modelo para a atitude). Fornece um arcabouço de idéias gerais, em termos das quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência – intelectual, emocional, moral. A religião, como um sistema de significados, incorporado nos símbolos, relaciona-se com os processos sócio-estruturais e psicológicos das pessoas.

O que se vê é a lógica do senso comum instalada, é importante o conhecimento partilhado na ação e na interação das pessoas, sendo que a todo o momento, vemos que a significação da ação é compartilhada. Peguemos o exemplo da morte. O morrer, por exemplo, que gera sofrimento e falta de sentido sugere a busca de soluções. No caso, lembra-se da pessoa querida, ao cultuar os antepassados. O ato de cultuá-los é interpretado e reinterpretado segundo a tradição religiosa, precisando ter os significados possíveis. Não há a necessidade de que haja significações pré-estabelecidas para que a interação se dê. Martins afirma que:

> Portanto, mais do que uma coleção de significados compartilhados, o senso comum decorre da partilha, entre atores, de um mesmo *método de produção de significados.* Os significados são reinventados continuamente em vez de serem continuamente copiados. As situações de anomia e desordem são resolvidas pelo próprio homem comum justamente porque ele dispõe de um meio para interpretar situações (e ações) sem sentido, podendo, em questão de segundos, remendar as fraturas da situação social.[113]

---

[112] Clifford GEERTZ, *Observando o Islã,* p. 117-118.
[113] José de Souza MARTINS, *A sociabilidade do homem simples,* p. 55.

Mais uma vez o que vemos é uma leitura simbólica dos acontecimentos, por que não dizer uma leitura utópica? A angústia e o desespero são transformados em aprendizado e esperança. A tradição *bantú* ensina que reinventar é possível. Para Certeau[114], a prática cotidiana não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. Opera no campo de um sistema, coloca em jogo uma apropriação, ou uma reapropriação, da cultura dos locutores, instaura um presente relativo a um momento e a um lugar e estabelece um contrato com o outro numa rede de lugares e de relações. Há procedimentos populares que jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los, enfim, há maneiras de fazer que formam a contrapartida dos processos mudos organizadores da ordenação sócio-política. As maneiras de fazer constituem as mil práticas pelas quais os usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural. Essas práticas colocam em jogo uma razão popular, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar:

> Como o direito (que é um modelo de cultura), a cultura articula conflitos e volta e meia legitima, desloca ou controla a razão do mais forte. Ela se desenvolve no elemento de tensões, e muitas vezes de violências, a quem fornece equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários. As táticas de consumo, engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas. [115]

É na vida cotidiana que se instalam as condições de transformação do impossível em possível. Só quem tem necessidades radicais pode querer e fazer a transformação da vida. Essas necessidades ganham sentido na falta de sentido da vida cotidiana, muitas vezes pelas pessoas de tradição *bantú* e pelos umbandistas. Só pode desejar o impossível aquele para quem a vida cotidiana se tornou insuportável, justamente porque essa vida não pode ser manipulada. No instante das rupturas do cotidiano, da inviabilidade da reprodução, é que se instaura o

[114] Cf. Michel de CERTAU, *A invenção do cotidiano.*
[115] *Ibid.,* p. 44-45.

momento da invenção, da ousadia, do atrevimento e da transgressão. Já não se trata de remendar as fissuras do mundo para recriá-lo, mas dar voz ao silêncio.

Vimos que há uma série de vetores convergentes que nos permitem aproximar a tradição *bantú* da umbanda em vários momentos desta religião: na forma como ela se estrutura, no seu ritual e na vivência cotidiana de seus adeptos. Mas a questão da utopia e da possibilidade de renovação do mundo nos parece a mais incisiva. Sabemos também que a umbanda não possui mais um caráter étnico, mas é, sim, uma religião brasileira de tradição *bantú,* que sofreu influências múltiplas e que, podemos supor, muito do que é *bantú*, já se encontra para além da umbanda e de outras expressões afro-brasileiras, estando presente em várias facetas da cultura brasileira. O que observamos é que estas formas de religiosidade já possuíam flexibilidade e capacidade de adaptação na sua origem. De qualquer forma o que notamos, atualmente, é que elas não são necessariamente de africanos ou de afro-descendentes de tradição *bantú*, mas, muitas vezes, de brasileiros de diversas origens éticas que formam o universo religioso brasileiro. Portanto, a tradição *bantú* encontra-se diluída na formação da cultura brasileira, em vários aspectos, conservada a partir de suas matrizes.

Não podemos falar sobre o futuro da tradição *bantú,* nem da umbanda, mas vemos que um dos seus traços marcantes – a manutenção da tradição através da tradução mediante a dimensão utópica – continua presente, buscando, atualmente, a inserção das pessoas na sociedade, seguindo um lema que desde sua gênese esteve presente: mudar para poder permanecer.

CONCLUSÃO

> Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras, sendo porém diferentes das matrizes que as geraram.[1]
>
> Resta, todavia, a pergunta se e em que medida a palavra e a provocação *utopia* podem ou devem ser transpostas, sem mal-entendidos desnecessários, também para intenções e interesses que de forma alguma pertencem ao passado, situando-se, completamente novos e atuais, dentro da elevação da utopia à ciência ocorrida no socialismo.[2]

Depois de termos acompanhado os africanos e os afro-descendentes de tradição *bantú* em sua longa trajetória pelo Brasil chegamos ao final, pelo menos desta história. Gostaríamos de retomar, em linhas gerais, este caminho traçado por nós, sempre levando em consideração que a trilha que percorremos pode ser comparada ao afluente de um grande rio. Pegamos apenas um dos afluentes dessa grande tradição, tendo claro que existem muitos outros que não foram abordados neste trabalho, mas que também são expressões dessa tradição no Brasil.

Inicialmente, gostaríamos de relembrar a forma que este caminho tomou, para, posteriormente, cuidarmos do conteúdo. De toda a trajetória dos africanos e dos afro-descendentes de tradição *bantú,* percebemos quatro momentos de certa estabilidade, em oposição aos momentos de liminaridade, e dois momentos de liminaridade, quando se deu a mudança identitária de forma mais significativa. Os momentos entendidos como estáveis dizem respeito à presença da tradição *bantú* na África, seja no passado, seja atualmente; às expressões religiosas existentes na época da escravidão no Brasil; à formação da umbanda no início do século XX e à umbanda no momento atual. Quanto aos momentos de liminaridade, temos o processo de diáspora e o período que compreende o pré e o pós-abolição, períodos nos quais percebemos uma mudança da identidade, bem como uma modificação no status social dos africanos e dos afro-descendentes de tradição *bantú.* Vale lembrar também que quanto ao primeiro momento de liminaridade, ele foi vivenciado de

[1] Sérgio Figueiredo FERRETI, Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural, In: Carlos CAROSO; Jeferson BACELAR (org.), *Faces da tradição afro-brasileira,* p. 127.
[2] Ernest BLOCH, *O princípio esperança,* p. 156.

maneira mais dramática, no sentido de não haver uma preparação para as mudanças advindas dele, enquanto que o segundo trouxe consigo ganhos, uma vez que houve o preparo para a vivência da liberdade, que foi algo desejado.

Assim, podemos afirmar que, inicialmente, recuperamos a tradição *bantú* existente na África, com destaque ao seu aspecto religioso. Tal recuperação contou não só com revisão bibliográfica, mas também com entrevistas realizadas na cidade de Maputo. Entendemos não só a constituição dessa tradição, que cobre uma vasta área do continente africano, mas também afirmamos que mais do que uma cultura ou um tronco lingüístico, podemos dizer que aquilo que é *bantú* é uma tradição, dado o fato dos grupos que a compõem seguirem eminentemente a tradição oral, além de assumirmos que uma tradição congrega uma série de culturas locais. A tradição foi vista tanto no passado quanto no presente, o que deixou claro que uma tradição não é algo fixo, mas que ela se modifica com o decorrer do tempo. Abordamos, também, a questão da religiosidade *bantú*, que foi divida em dois grandes grupos. O primeiro versou a respeito dos grandes eixos religiosos dessa tradição: o Ser Supremo e os antepassados. No outro grupo, trabalhamos a questão do cotidiano religioso, estando inserida dentro desse cotidiano a questão da magia em seus múltiplos aspectos: possessão, adivinhação, medicina tradicional e curandeirismo / feitiçaria. O dado religioso encontra-se presente em todas as facetas da vida destas pessoas, o que fez com que, em alguns momentos, abordássemos outros aspectos da tradição *bantú,* como a organização e a visão do mundo, o território, a família, a estruturação em linhagens e o sentido de comunidade. Estas considerações nos auxiliaram no entendimento daquilo que estava por vir, servindo como um grande guia.

Passamos, então, ao processo de vinda de africanos de tradição *bantú* ao Brasil. Fomos, assim, para o nosso primeiro momento de liminaridade: o processo de diáspora. Esse processo, tal como um rito de passagem, iniciou-se na própria África, no momento da captura; passando pela chegada e pela estadia nos fortes e nos barracões, que podia durar alguns meses; pela pseudo-conversão, isto é, a atribuição de um nome cristão para aqueles que estavam embarcando; pelo navio negreiro; e, por fim, na chegada aos portos brasileiros. Além da mudança de identidade – de africano livre para escravizado no Brasil – que parece estar clara, ressaltamos outros pontos importantes que dizem respeito à própria tradição *bantú.*

O primeiro deles fala a respeito da impossibilidade de pensarmos que determinada tradição diaspórica, seja ela qual for, possa chegar pura a um novo lugar. No nosso caso, seja pelo encontro com a religião cristã e com a cultura portuguesa, seja pelos encontros e pelas trocas culturais ocorridos com outras tradições africanas. O segundo deles se refere ao esfacelamento das estruturas da tradição *bantú,* tais como a família, a comunidade, o território e o nome. Porém, ao mesmo em que houve a impossibilidade de expressar estes dados dentro da situação diaspórica, observarmos que mediante o contato com outro grupos, houve a ressignificação destas práticas. Assim, desta maneira, eles chegaram ao Brasil e tiveram que se deparar com sua nova identidade: a identidade de escravizado.

A escravidão no Brasil compreendeu um longo período de tempo e carregou em si uma multiplicidade imensa de fatores. Em função disso e do nosso trabalho com os processos-crimes antigos, abordamos a questão da escravidão de africanos e de afro-descendentes de tradição *bantú*, a partir da relação estabelecida com a Igreja Católica. Para falarmos sobre essa relação, inicialmente, observamos que para a Igreja Católica, a escravidão poderia ser um meio dos escravizados se converterem e se tornarem seres humanos melhores. Tal idéia contou com justificativas bíblicas. Ao nos debruçarmos sobre os processos-crimes antigos, pudemos perceber que o escravizado, apesar de não ser entendido como uma pessoa, foi percebido, nesses processos, como alguém que gozava de consciência e, portanto, um sujeito histórico, o qual era responsabilizado por seus crimes eclesiásticos. O diálogo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foi fundamental para esta compreensão. Ao olharmos atentamente os processos-crimes, pudemos perceber uma série de elementos *bantú* nas práticas condenadas pela Igreja Católica, normalmente práticas entendidas como mágicas. É preciso lembrar que aos africanos e aos afro-descendentes de tradição *bantú* não era permitido a expressão de sua religiosidade de maneira institucionalizada, mas tal fato não impediu que pudéssemos coletar sobrevivências *bantú* nos processos-crimes. Chegamos ao calundu, prática afro-brasileira associada ao candomblé, mas que sugerimos poder estar relacionada também com a umbanda, sendo um dos germes desta religião. O longo tempo de escravidão não impediu que ela inaugurasse uma nova forma de estruturação societária no Brasil. A passagem da escravidão para o capitalismo representou um novo momento de liminaridade.

Um novo momento de liminaridade foi entendido como o período que compreendeu os últimos anos de escravidão e os primeiros anos de liberdade, tempos que foram vistos como tempos de incertezas. Mais do que um fim abrupto da escravidão, apontamos que houve um processo histórico que permitiu a extinção de uma forma de organização e o nascimento de outra. Vimos também que os escravizados de tradição *bantú,* estavam atentos a todo o processo e, mais do que isto, como sujeitos históricos que foram, lutaram utopicamente por aquilo que julgavam ser mais adequado para eles, ou seja, a liberdade. A mudança identitária implicou em deixar de ser escravizado para se tornar um ser humano livre. Além de essa mudança ter sido algo desejado, houve um aprendizado anterior, o que implicou na preparação, por parte dos escravizados, das gerações futuras para a vivência da liberdade. Foram gestados projetos de liberdade. Percebemos que esses projetos de liberdade em muito se assemelhavam com aspectos estruturantes da tradição *bantú*, tais como: território, família, antepassados e religiosidade, estando todos eles ancorados em uma estrutura comunitária. Tornando-se seres humanos livres, os africanos e os afro-descendentes de tradição *bantú,* viram-se com uma nova questão: ser cidadão dentro de uma sociedade capitalista.

Ao falarmos da sociedade brasileira em formação no final do século XIX e início do século XX, retomamos o significado da abolição da escravidão e a Proclamação da República para a inserção social de africanos e de afro-descendentes de tradição *bantú,* percebendo que tais fatos pouco significaram no sentido de auxiliá-los na conquista da cidadania. Também retomamos o papel dos grandes grupos constituintes da sociedade escravocrata – Igreja Católica, classe senhorial, abolicionistas (um pouco mais detalhadamente) e escravizados – e pudemos perceber que enquanto uns eram contra o término da escravidão, outros, mesmo sendo a favor, após a sua conquista, deixaram os libertos jogados à própria sorte. A conquista da cidadania por parte de africanos e de afro-descendentes foi dificultada também pelo grande processo imigratório que se iniciou, bem como pelo racismo que se apresentava como científico. Frente a esta situação, restou a eles a tentativa de inserção social e de recuperação de aspectos da tradição, que foi feita através da formação de uma nova religião – a umbanda. Após apresentarmos algumas obras sobre umbanda, buscando a conexão com aquilo que é *bantú*, afirmamos que a umbanda foi uma utopia para os africanos e os afro-descendentes

de tradição *bantú,* uma vez que ela nasceu a partir de uma experiência concreta, contendo em si um caráter antecipatório, portador de esperança. Apontar a umbanda enquanto uma utopia *bantú,* ainda se encontrava em um nível teórico, o que nos levou a entender o que é *bantú* na umbanda na atualidade.

Ao falarmos a respeito da umbanda na atualidade, tínhamos em mente nos perguntarmos sobre aquilo que é *bantú* na umbanda. Para tanto, inicialmente, trabalhamos a estruturação da umbanda e percebemos que houve a recuperação dos projetos de liberdade – território, família, antepassados, religiosidade – que observamos durante o período do pré e do pós-abolição. Dentro da umbanda, tais projetos passaram a ser realizações de liberdade, realizações através das quais a umbanda se estruturou, reconstruindo aspectos da tradição *bantú,* de maneira ressignificada, apontando para sua sobrevivência. Também resolvemos observar mais detalhadamente um terreiro de umbanda e o seu ritual público – a gira -, buscando, novamente, aspectos da tradição *bantú.* Percebemos traços *bantú* não apenas na gira propriamente dita, mas também nos seus rituais preparatórios e finais. Mais do que algo que se encontra circunscrito ao ritual propriamente dito, terminamos nossa história *bantú*, afirmando que o cotidiano dos umbandistas também partilha de um entendimento de mundo e de significação das vivências muito semelhante ao que ocorre dentro da tradição *bantú,* estando este cotidiano permeado por uma vivência mágica de mundo.

Frente ao que foi colocado até então, é possível afirmar que nossa hipótese foi corroborada, uma vez que as expressões e as ressignificações religiosas dos *bantú* no Brasil podem ser entendidas como formas de continuidades e de sobrevivências, que se precipitaram a partir das condições históricas e dos acontecimentos sociais. Por isto, essas expressões não se mantiveram de maneira igual, sendo que dentro desta tradição alguns aspectos foram recuperados, outros descartados e outros transformados, no intuito de uma reorganização simbólica. O que vimos foi que para cada momento histórico trabalhado, houve a formação de práticas culturais diversas que adquiriam um novo sentido e um novo significado. Por outro lado, o fato de existir uma ressignificação cultural, que apontou para processos de hibridismo, não impediu que aquilo que é estrutural não pudesse ser traduzido, permanecendo ao longo do tempo como um componente cultural inconsciente, que pode ser visto como uma forma de resistência. Ao significar, os

africanos e os afro-descendentes de tradição *bantú* não fizeram uma escolha, mas apenas recuperaram algo que esteve com eles desde que existem e, muitas vezes, por aquilo que existem. Houve a formação de um sistema religioso original – a umbanda -, com capacidade de responder às necessidades religiosas das pessoas pertencentes a esta tradição, que manteve aquilo que é fundamental dentro dela, pois sua formação esteve apoiada na esperança consciente, na qual o traço do desejo e da vontade irrompeu energeticamente.

É possível afirmar que com o presente trabalho chegamos aos seguintes resultados: identificamos a influência da tradição *bantú* na umbanda; proporcionamos o entendimento de como as pessoas que pertencem à determinada tradição, no caso a tradição *bantú,* ressignificaram as suas práticas religiosas ao longo do tempo; e oferecemos subsídios para a compreensão das práticas de hibridismo religioso, fazendo uma primeira tentativa no sentido de fornecer uma chave de leitura ou um método para a compreensão de uma tradição diaspórica, no nosso caso, a partir da tradição *bantú.* Falando especificamente a respeito da criação de um método para o entendimento de sobrevivências traduzidas de tradições diaspóricas, propomos os seguintes passos: 1) identificação dos aspectos estruturantes desta tradição, seja antes do processo diaspórico, seja na atualidade, uma vez que aquilo que é efetivamente relevante permanece, mesmo que ressignificado, no seu lugar de origem; 2) apontamento das possíveis rupturas da tradição estudada e dos encontros culturais ocorridos na diáspora propriamente dita; 3) levantamento de possíveis práticas culturais e religiosas no lugar de chegada por parte daqueles que ainda são estrangeiros; 4) estabelecimento de conexão dessas práticas com os aspectos estruturantes da tradição; 5) resgate das condições históricas e sociais quando ocorre a formação desta religiosidade híbrida de maneira institucionalizada; 6) descrição da prática híbrida através de símbolos e de rituais; 7) estabelecimento de conexão da religiosidade híbrida com os aspectos estruturantes da tradição estudada.

Este trabalho possui alguns desafios que não chegaram a ser superados, sejam elas de ordem empírica, sejam elas de ordem teórico-metodológica. Quanto às questões de ordem empírica, vemos como falta a não realização de trabalho de campo em Angola. Apesar de vários escravizados terem vindo de Moçambique, sabemos que a maior parte dos escravizados trazidos ao Sudeste eram

provenientes de Angola, sendo que aqueles que não eram originariamente desta localidade, passaram por ela, já que a mesma possui o porto que embarcou mais pessoas ao Brasil. Talvez, peculiaridades da tradição *bantú* em Angola possam ter passado desapercebidas. Além disso, entendemos que outra limitação fala a respeito da impossibilidade de realizarmos o trabalho etnográfico em Maputo, no caso a descrição do culto aos antepassados. Utilizamos descrições feitas por outros autores, que não deixam nada a desejar, mas a descrição feita por nós poderia apontar este ritual na atualidade, bem como dar um toque de concretude ao próprio ritual. Por fim, não houve a utilização de documentos de fins do século XIX e início do século XX. O seu uso poderia ter nos auxiliado não só no entendimento da religiosidade existente no pré e no pós-abolição, como também na melhor compreensão dos projetos de liberdade. Quanto às questões de ordem teórico-metodológica, nossas limitações se iniciam pelo tempo. Percorremos um período longo, o que pode ter implicado em uma perda de profundidade dos momentos abordados. Além disso, trabalhamos com apenas uma das expressões *bantú* no Brasil. Como dissemos no início desta conclusão, as trilhas tomadas pela tradição foram múltiplas, o que, talvez, inviabilize possíveis generalizações. Por fim, muitos textos a respeito da tradição *bantú* não foram escritos por pessoas pertencentes a essa tradição, o que implicou em termos que fazer traduções em vários momentos, não esquecendo que toda obra tem a sua parcela de ideologia.

Conseguimos destacar três grandes horizontes que foram abertos por este trabalho. O primeiro deles diz respeito ao papel que os indígenas tiveram na formação da umbanda. A umbanda como uma religião brasileira e eminentemente híbrida pode ter contado com uma influência indígena muito maior do que se soube até então. A presença dos caboclos como entidades, que estão no princípio de sua formação, pode ser um indício disto. Um segundo ponto é a questão da influência *bantú* no jeito de ser do brasileiro. A tradição *bantú* chegou ao Brasil logo na sua constituição. Vemos múltiplas expressões *bantú* em várias áreas da cultura brasileira – música, linguagem, religião -, porém pode existir uma presença *bantú* para além do dado cultural e essa presença ser constituinte do jeito de ser brasileiro ou da alma brasileira. Por fim, um último horizonte aberto por este trabalho fala sobre as transformações das tradições ao longo do tempo, no sentido de apontar diferenças entre a forma como a tradição se comporta dentro de contextos diaspóricos dentro

dos seus locais de origem. Pudemos perceber que a tradição *bantú* comportou-se de maneira diferente no Brasil e em Moçambique, no primeiro caso, visando o hibridismo, no segundo caso, optando pela separação. Talvez, coubesse perguntar sobre a forma como a tradição se comporta no sentido de obter a sua sobrevivência, em diferentes localidades, atravessada por contextos históricos diversos.



Figura 22 - Árvore sagrada
Fonte: *www.ritosdeangola.com.br/pagephp?79*. Acesso em: 03 mar 2010

> Pois, senhor inspector, eu sou essa árvore. Venho de uma tábua de outro mundo mas o meu chão é este, minhas raízes nasceram aqui. São estes pretos que todos os dias me semeiam. (...)
>
> Hoje eu sei: África rouba-nos o ser. E nos vaza de maneira inversa: enchendo-nos de alma. Por isso, ainda hoje me apetece lançar fogo nesses campos. Para que eles percam a eternidade. Para que saiam de mim. É que estou tão desterrado, tão exilado que já nem me sinto longe de nada, nem afastado de ninguém. Me entreguei a este país como quem se converte a uma religião. Agora já não me apetece mais nada senão ser uma pedra deste chão. Mas não uma qualquer, dessas que nunca ninguém há-de pisar. Eu quero ser uma pedra à beira dos caminhos.[3]

[3] Mia COUTO, *A varanda do frangipani,* p. 46-47.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Manuscritas

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Processos-crimes antigos.

Século XVIII: 1749 – Páscoa, São Paulo; 1754 – José de Almeida, São Paulo; 1767 – Isabel Pedrosa Alvarenga, São Paulo; 1771 – Leonor de Siqueira e Moraes, Ana Francisca Moraes, São Paulo; 1788 – Antonio Damasco, Maria Antonia, São Paulo; 1755 – Maria, Itu; 1766 – Eugenio Bicudo, Bragança Paulista; 1770 – Inácia de Siqueira, Martinha de Siqueira, Isidoro de Siqueira, Itapetinga; 1723 – Luis, Mogi das Cruzes; 1756 – Pe. Antonio Ribeiro, Iguape; 1754 – Teresa Leite, Escolástica Pinto da Silva, Jundiaí; 1749 – Patrícia Bicudo da Silva, Santana de Parnaíba; 1758 – Joana Dias, Lucrecia Dias, Mogi-mirim; 1765 – Pascoal José de Moura, Porto Feliz; 1759 – Joana, Isabel, Santos; 1771 – Domingos Góes Maciel, Rosa Maria de Oliveira, Nazaré Paulista; 1769 – Manoel Pedro, Antonia, Antonio Pinheiro, Santos; 1784 – Antonio de Lima, Lucinda, Escolástica, São Roque; 1757 – Manoel da Silva, Taubaté.

Século XIX: 1860 – Pe. Francisco de Assis do Monte Carmello, Nazaré Paulista; 1860 – Pe. Manoel José de Oliveira Santos, Santa Branca; 1853 – José Maria de Souza, Santos; 1844 – Pe. Modesto Antonio Coelho Netto, Paraibuna

Livros e capítulos de livros

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes:* formação do Brasil no Atlântico Sul, século XVI e XVII. 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu.* Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AMARAL, Frei Bernardo. *Celebração de Mhamba entre os vatonga.* Maputo: Paulinas, 1996.

ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988).* Trad. Magda Lopes. Ver. e Apres. Maria Ligia Coelho Prado. Bauru: EDUSC, 1998.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

ASSMANN, Hugo; MATE, Reyes. *Sobre la religión.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres:* a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

ATLAS. National Geographic. África I. São Paulo: Abril Coleções, 2008.

_____. National Geographic. África II. São Paulo: Abril Coleções, 2008.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo, Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX).* São Paulo: Annablume, 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil:* contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. Maria Eloísa Capellato; Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos.* São Paulo: Paulus, 1999.

BERMAN, Marshall. *Aventuras no marxismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. 3ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. 3ª impressão. São Paulo: Paulinas, 1990.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BLOCH, Ernest. *O princípio esperança.* Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ – Contraponto, 2005, v. I.

BOAVIDA, Américo. *Angola* – cinco séculos de exploração portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

BOUCHER, C., M.Afr. The ancestors in the bantu view. In: CENTRO DE FORMAÇÃO DE NAZARÉ. *Os antepassados e sua veneração.* Beira: Arquidiocese de Beira, 1997, p. 41-74.

BRITO, Ênio José da Costa. *Anima brasilis:* identidade cultural e experiência religiosa. São Paulo: Olho d'água, 2000.

BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada.* Tradução Rúbia Partes Goldoni; Sérgio Molina. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa.* 11ª ed. Rio de Janeiro: FENAME, 1980.

CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros.* Rio de Janeiro: Forense, 1977.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito.* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Pallas Athenas, 1990.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas:* estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. 4ª ed; 3ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARNEIRO, Edison de Sousa. *Negros bantos:* notas de etnografia religiosa e de folclore. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. *Religiões negras:* notas de etnografia religiosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. *Ladinos e crioulos:* estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito.* Porto: Rés, 1975.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano:* 1. Artes de fazer. 13ª ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Nova edição, estabelecida e apresentada por Luce Giard. Petrópolis: Vozes, 2007.

CHADA, Sonia. *A música dos Caboclos nos candomblés baianos.* Salvador: Fundação Gregório de Mattos – Edufba, 2006.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos.* 17ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2002.

CIAMPA, Antonio da Costa. Políticas de identidades e identidades políticas. In: DUNKER, Christian Ingo Lenz; PASSOS, Maria Consuelo. *Uma psicologia que se interroga – ensaios.* São Paulo: EDICON, 2002, p.133-144.

_____. *A estória do Severino e a história da Severina:* um ensaio de psicologia social. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda:* o desafio brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2005.

CIPIRE, Felizardo. *A educação tradicional em Moçambique.* 2ª ed. Maputo: Publicações Emedil, 1996.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004, p. 281-303.

_____. *Umbanda:* uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.

_____. De símbolos e sua eficácia, de pureza, identidade e legitimação. In: QUEIROZ, José J. *A religiosidade do povo.* São Paulo: EDUC – Paulinas, 1984, p. 55-72

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo.* A África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira – Ministério da Cultura / Departamento do Livro: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

COUTO, Mia. *A varanda do frangipani.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Terra Sonâmbula.* 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O outro pé da sereia.* 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O último voo do flamingo.* 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra.* 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CUNHA-HENCKEL, Rosa. *Tráfego de palavras:* africanismos de origem banto na obra de José Lins do Rego. Recife: Fundaj – Ed. Massangana, 2005.

DA MATTA, Roberto. *Edmund Leach.* São Paulo: Editora Ática, s.d.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies e a seleção natural.* 5ª ed. São Paulo: Hemus, 2000.

D'AZEVEDO, J. Lúcio. *História de Antonio Vieira.* Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1920, p. 372-374.

DIAS, Maria Odila L. Da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX.* 2ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa:* o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DZIDZIENNYO, Anani. África e diáspora: lentes contemporâneas, vistas brasileiras e afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *A matriz africana no mundo.* São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 205-232.

ENGEMANN, Carlos. *De laços e de nós.* 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

FALCÃO, Vladimir José de Azevedo. *Ewé, Ewé Ossain – Um estudo sobre os erveiros e erveiras do Mercadão de Madureira:* uma experiência do sagrado. Rio de Janeiro: Barroso Edições – Ilú Aye, 2002.

FARIAS, Juliana Barreto. Ardis da liberdade: trabalho urbano, alforrias e identidades. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 225-256.

FELIX, Cândido Emanuel. *A cartilha da umbanda.* 9ª ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1965.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira:* Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas,

etnobotânica e comida. 2ª ed. Rio de Janeiro - Salvador: Pallas Editora - CEAO, 2006, p. 113-130.

_____. *Repensando o sincretismo:* estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo – São Luís: Editora da Universidade de São Paulo – FAPEMA, 1995.

FONSECA, Luís Adão da. Prefácio. In: NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão.* 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002, p. 7-10.

FONSECA, Pedro José da FONSECA. *Diccionario Portuguez e Latino*. 7ª ed. mais correcta, e accrescentada. Lisboa: Typographia de José Baptista Morando, 1861.

FLORENTINO, Manolo Garcia; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas:* famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. *Em costas negras*: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade:* histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

FRIDMAN, Luis Carlos. Por uma vida menos ordinária. *Jornal do Brasil,* Rio de Janeiro, 09.02.2002, p.6.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã:* o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. *A Interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GIARD, Luce. História de uma pesquisa. In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano:* 1. Artes de fazer. 13ª ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Nova edição, estabelecida e apresentada por Luce Giard. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 9-32.

GLASGOW, Roy Arthur. *Nzinga:* resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1663. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

GLUKMAN, Max. *Il rituale nei rappoti sociali.* Roma: Officina Edizioni, 1972.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Mundo encaixado:* significação da cultura popular. Belo Horizonte – Juiz de Fora: Mazza – UFJF, 1992.

GOMES, Vera Braga de Souza. *O ritual da umbanda:* fundamentos esotéricos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.

GUERRIERO, Silas. *A magia existe?.* São Paulo: Paulus, 2003.

GUIMARÃES, Elione Silva. *Múltiplos viveres de afro-descendentes na escravidão e no pós-emancipação:* família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928). São Paulo – Juiz de Fora: Annablume – Funalfa, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva.* Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora:* identidades e mediações culturais. 1ª reimpressão revista. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *Identidades culturais na pós-modernidade.* 10ª ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ccord.). *Metodologia e pré-história da África.* Trad. Beatriz Turquetti. São Paulo – Paris: Ática – UNESCO, 1982, p. 181-218.

HATZFELD, Henri. *As raízes da religião.* Tradição, ritual, valores. Porto: Instituto Piaget, 1997.

HEYWOOD, Linda M. Introdução. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil.* Trad. Ingrid de Castro V. Fregonez, Thaís C. Casson, Vera Lúcia Benedito. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009, p. 11-26.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão.* 1ª reimpressão. São Paulo: Editora Unesp – Fapesp, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. A leitura da Bíblia em relação à escravidão negra no Brasil-colônia *(in inventário).* In: HOORNAERT, Eduardo; SOARES, Sebastião A. G.; MELLO, Agostinha Vieira de; COMBLIN, José. *Os negros e a Bíblia:* um clamor de justiça. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 11-29.

JACOBI, Jolande. *Arquétipo, complexo e símbolo.* São Paulo: Cultrix, 1985.

JANHEINZ, John. *Muntu:* las culturas neoafricanas. México: Fondo de Cultura Economica, 1963.

JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade.* Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A natureza da psique.* Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

JUNOD, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos:* a vida duma tribo do Sul da África. Versão da edição francesa. 2ª ed. s.c.: Imprensa Nacional de Moçambique Lourenço Marques, 1974.

KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do imaginário:* a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na "metrópole do café" 1890-1920. São Paulo: Annablume – Fapesp, 2001.

KUBRIK, Gerhard. *Theory of african music, I.* Wilhelmishaven: Florian Noetze Verlaz, 1984.

_____. *Angolan traits in black music, games and dances of Brasil:* a study of african cultural extensions overseas. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar – Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia; CARNEIRO, Henrique, Introdução. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder.* Campinas:

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia.* São Paulo: Loyola – Paulinas, 2004.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LANGA, OFM, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana:* Moçambique. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

LANGA, OFM, Adriano. *O nome na tradição africana.* Maputo: Paulinas, s.d.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação:* a lógica pela qual os símbolos estão ligados. Trad. Carlos Roberto Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1992.

LEITE, Serafim. Assistência religiosa aos escravos negros. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil,* tomo II. Lisboa – Rio de Janeiro: Livraria Portugalia – Civilização Brasileira, 1938, p. 343-360.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* Trad. Chaim Samuel Katz; Eginardo Pires. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *O pensamento selvagem.* Trad. Maria Celeste da Costa e Souza; Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional – Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso:* um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. Trad. José Rubens Siqueira de Madureira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

LIMA, Bentto de. *Malungo:* decodificação da umbanda. Ed. rev., ampl. e reestruturada. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LIMA, Hildebrando; BARROSO, Gustavo. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.* 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.

LOPES, Eliane Cristina. *O revelar do pecado.* Os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII. São Paulo: Annablume – FAPESP, 1998.

LOPES, Nei. Cultura banta no Brasil: uma introdução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Cultura em movimento:* matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo negro, 2008, p. 31-50.

_____. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras de natureza:* mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 195-200.

_____. *Dicionário literário afro-brasileiro.* Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.

_____. *Bantos, malês e identidade negra.* Ed. revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006.

_____. *Novo dicionário banto do Brasil.* Rio de Janeiro: Pallas Editora, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda.* 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda:* mudanças e permanências – uma análise simbólica. São Paulo: EDUC – Fapesp, 2006.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Maria Neves. *Antropologia:* uma introdução. 6ª ed – 2ª reimpressão. São Paulo: Atlas, 2006.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo macua e a sua cultura.* Lisboa: Ministério da Educação – Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples:* cotidiano e história na modernidade anômala. 2ª ed. revis. e ampl. São Paulo: Contexto, 2008.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Regiane Augusto. *História e cultura afro-brasileira.* São Paulo: Contexto, 2007.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício.* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz:* feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Inferno Atlântico:* demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MELLO E SOUZA, Marina de. *África e Brasil africano.* São Paulo: Ática, 2006.

_____. *Reis negros no Brasil escravista:* história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MENESES, Adélia Bezerra de. *Do poder da palavra.* Ensaios de literatura e psicanálise. Rio de Janeiro: Duas cidades, 1995.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil.* Trad. Ingrid de Castro V. Fregonez, Thaís C. Casson, Vera Lúcia Benedito. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009, p. 29-80.

MINTZ, W. Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana:* uma perspectiva antropológica. Ed. revista. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

MOMBELLI, Savino. *Umbanda:* origini, sviluppi e significati di uma religione popolare brasiliana. s.l.: L'E.M.I., 1971.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem:* a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

MOREIRA, Carlos Eduardo de Araújo; SOARES, Carlos Eugênio Líbânio; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *Cidades negras:* africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *A travessia do Calunga grande.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

MOURA, Clóvis. *Dicionário de escravidão negra no Brasil.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada* – Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. A religiosidade do povo. Visão complexiva do problema. In: QUEIROZ, José J. *A religiosidade do povo.* São Paulo: EDUC – Paulinas, 1984, p. 7-42.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão.* 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002.

OGUM, José Luis de. *Conselhos de preto-velho na umbanda.* 2ª ed. 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda*. Limeira: Editora Conhecimento, 2008.

ORPHANAKE, Edson. *A Umbanda às suas ordens*. 2ª edição. São Paulo: Tríade Editoral, 1990.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro.* Umbanda e sociedade brasileira. 1ª reimpr. da 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *A Consciência Fragmentada:* ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito do sagrado da igreja ao cemitério público:* transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860). São Paulo: Arquivo do Estado – Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão:* uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte – Rio de Janeiro: Editora UFMG – IUPERJ, 2003.

PALLAS. *Cantigas de umbanda e de candomblé:* pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Ilustrador Godofredo Leal. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

PASSOS, Mara Martins. *Exu pede passagem.* São Paulo: Terceira Margem, 2003.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Os tambores estão frios:* herança cultural e sincretismo religioso de Candombe. Juiz de Fora – Belo Horizonte: Funalfa Edições – Mazza Edições, 2005.

PIRES, Ana Flávia Cicchelli. O caso da Escuna Destemida: repressão ao tráfico na rota da Costa da Mina – 1830-1831. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Editora da Universidade Federral Fluminense, 2007, p. 157-189.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia:* missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira:* Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ª ed. Rio de Janeiro - Salvador: Pallas Editora - CEAO, 2006, p. 93-111.

_____. *Segredos guardados:* orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004, p. 120-145.

_____. *Mitologia dos orixás.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRESTES, Míriam. *Livro de feitiços e simpatias de umbanda.* 2ª ed. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos holandeses.* São Paulo: Ática, 1995.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente:* as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume – Fapesp, 2002.

_____. *Irmandades negras:* outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume – Fapesp, 2002.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro.* 5ª ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

_____. *Introdução à antropologia brasileira.* 1º volume – As culturas não-européias. Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros da CEB, 1943.

REIS, José João. *Domingos Sodré:* um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. *História. África – das origens ao século XV*. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1978.

RIBEIRO, P. Armando, cm. *Antropologia:* aspectos culturais do povo changana e a problemática missionária. Maputo: Paulinas, 1998.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Os pretos do Rosário. Religiosidade africana, identidade negra e mídia televisiva. In: ANGERAMI, Valdemar Augusto Camón (org.). *Psicologia e Religião.* São Paulo: Thompson, 2005. (mimeo)

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do cativeiro:* família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além*: a secularização da morte no Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa:* escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil.* 8ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ROSA, Celso Alves (Decelso). *Umbanda para todos:* conhecimentos elementares para os iniciantes na religião de Umbanda. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, s.d.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil:* expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822), volume III. Santa Maria: Editora Pallotti, 1988.

SALES, Nívio Ramos. *Rituais negros e caboclos:* da origem, da crença e da prática do Candomblé, Pajelança, Catimbó, Toré, Umbanda, Jurema e outros. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 1991.

SALLES, Alexandre. *Èsù ou Exu?* Da demonização ao resgate da identidade. Rio de Janeiro: Ilú Aiye, 2001.

SANTANA JUNIOR, Silvio de. *A gira dos pretos velhos:* semiótica e umbanda. São Paulo: Arte & Ciência, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice.* O social e o político na pós-modernidade. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra:* o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado.* 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos.* Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória d'África:* a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colinização. In: MAIO, Márcio Choz; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, ciência e sociedade.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz – Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p. 41-59.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira:* Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo,

reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ª ed. Rio de Janeiro - Salvador: Pallas Editora - CEAO, 2006, p. 149-157.

_____. *Candomblé e Umbanda:* caminhos da devoção brasileira. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. *O antropólogo e sua magia:* Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SLENES, Robert W. Prefácio. In: FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade:* histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-19910). Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, p. 17-22.

_____. *Na senzala, uma flor*: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. Negras Minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 191-224.

_____. *Zungú:* rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SOARES, Mariza de Carvalho. Introdução. In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 11-33.

SOUZA, Vinícius; SÁ, Maria Eugênia. *Angola, a esperança de um povo.* São Paulo: Editora Casa Amarela, 2004.

TEMPELS, Placide. *Lê philosophie bantoue.* Elisabehtville: Lovania, 1945.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum:* estudos sobre a cultura popular tradicional. Rev. Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THORTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil.* Trad. Ingrid de

Castro V. Fregonez, Thaís C. Casson, Vera Lúcia Benedito. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009, p. 81-100.

TORRES-LONDONÕ, Fernando. *A outra família:* concubinato e escândalo na colônia. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Introdução ao sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil. In: QUEIROZ, José J. *Interfaces do sagrado em véspera de milênio.* São Paulo: CRE – PUC/SP – Olho dágua, 1996, p. 57-73.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia.* São Paulo: Hucitec – Terceira Margem, 2000.

_____. *Exu:* símbolo e função. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais – FFLCH / USP, 1985.

TURNER, W. Turner. *O processo ritual:* estrutura e antiestrutura. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

USARSKI, Frank. A geografia da religião. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião.* São Paulo: Paulinas, 2007, p. 171-197.

VAIFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800).* Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VALAHU, Mugur. *Angola:* chave da África. Trad. Maria Joaquina Roquette. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, LDA., 1968.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem:* estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Trad. Mariano Ferreirra. Petrópolis: Vozes, 1977.

VANSINA, Jan. Prefácio. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil.* Trad. Ingrid de Castro V. Fregonez, Thaís C. Casson, Vera Lúcia Benedito. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009, p. 7-9.

_____. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *Metodologia e pré-história da África.* Trad. Beatriz Turquetti. São Paulo – Paris: Ática – UNESCO, 1982, p. 157-179.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África.* Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo D. Sebastião Monteiro da Vide. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

WHITMONT, Edward. *A busca do símbolo.* São Paulo: Cultrix, 1989.

WISSENBACH, Maria Cristina. Prefácio. In: RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa:* escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 11-17.

XAVIER, Regina Célia Lima. *Religiosidade e escravidão, século XIX:* mestre Tito. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

Artigos

BOGACIOVAS, Marcelo Meira Amaral. Francisco César de Miranda: identificação de um tronco paulistano. *Revista da Asbrap: associação brasileira de pesquisadores de história e genealogia,* Osasco, n. 14, 2008, p. 225-252.

BOURDIEU, Pierre. Lês rites comme actes d'institution. *Actes de la recherce em S. Sociale,* Paris, n. 43, 58-63, jan. 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O número de eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no estado de São Paulo. *Religião e Sociedade,* Rio de Janeiro, n. 3, p. 53-92, out. 1978.

BRITO, Ênio José da Costa. *Diáspora e as religiões:* matrizes culturais e religiosas africanas. São Paulo: PUC/SP, 2008, 9 p. (mimeo)

CAVALCANTI, Viveiros de Castro. "Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda." In: *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 2, p. 84-101, 1986.

DAMASCENO, Caetana Maria; SANTOS, Micênio C. L.. Sobrevivência e identidade dividida. *Comunicações do ISER,* Rio de Janeiro, n. 15, p. 38-40, 1987.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade,* Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, p. 62-86, 1987.

GUARRIDO, Joan del Alcàzar i. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v. 13, no 25-26, p. 33-54, set.1992/ago. 1993.

KLEIN, Hebert S. A integração dos imigrantes italianos no Brasil, na Argentina e Estados Unidos. *Novos Estudos do Cebrap,* São Paulo, no 25, p. 95-117, out 1989.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Idéias,* Campinas, ano 3, n. 2, p.5-23, jul-dez 1996.

MOLINA, Sandra Rita. Na dança dos altares: a Ordem do Carmo e a Irmandade da Boa Morte entre o poder e a sobrevivência no Rio de Janeiro dos primeiros tempos do Império (1814-1826). *Revista de História*, São Paulo, n. 147, 2º sem. 2002, p. 109-134.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos,* São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A construção sincrética de uma identidade. *Anuário Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 208-230, 1991.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; FERNANDES, Rubem César. Debate: Religião popular e os cavaleiros do Bom Jesus. *Comunicações do ISER,* Rio de Janeiro, n. 5, p. 2-13, set. 1983.

PEIXE, Júlio dos Santos. Ligeiros apontamentos sobre a curandice espírita entre o povo *ba-tswa. Boletim da Sociedade de estudos de Moçambique*. Lourenço Marques, ano XXXI, n. 130, jan-mar 1962, p. 5-31.

SLENES, Robert. Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Diálogo na escola de François de L'Espinay: catolicismo e tradições africanas. *Revista Eclesiástica Brasileira,* São Paulo, fasc. 267, jul 2007, p. 593-608.

TORRES-LONDONÕ, Fernando. Igreja e escravidão nas Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707. *Revista Eclesiástica Brasileira,* São Paulo, fasc. 267, jul 2007, p. 609-624.

Teses e dissertações

BETARELLO, Jeferson. *Unir para difundir:* o impacto das federativas no crescimento do espiritismo. 2009. 193 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

DIBO, Monalisa. *Prabha-Mandala*: os efeitos da aplicação do desenho da mandala no comportamento da atenção concentrada em adolescentes, 2007. 123 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

GETIMANE, José Mário. *Subsídios à história das missões cristãs em terras de Guiné-Bissau, Angola e Moçambique,* 1980. 65 p. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Teologia) São Bernardo do Campo. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista.

MARQUES, Ângela Cristina Borges. *Umbanda sertaneja:* cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro, 2007. 238 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

MORINI, Carlos Augusto Trinca. *Ritual de umbanda:* a influência dos estímulos somato-sensoriais na indução do transe mediúnico. 126 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

MUNGUELE KIYUNGU, Jean Baptiste. *Dinamismo cultural bantu e religião:* o resgate das estruturas simbólicas bantu. 199 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

NUNES, Flavius Lucilius Buratto. *A senzala e o claustro a escravidão e a Ordem Carmelitana na cidade de São Paulo no século XIX - 1840-1888*, 2005. 184 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII,* 2008. Tese (Doutoramento em História) São Paulo. USP.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé...:* os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador, 2001. 319 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

TRINDADE, Liana. *Construções míticas e história:* estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade, 1991. 271 p. Tese (Livre docência em Antropologia) São Paulo. USP.

Internet

ADITAL (2008). *Brasil – Por detrás do mito: os cem anos da religião umbandista.* Entrevista com Pai Guimarães. *www.adital.com.br/site/notícia*. Acesso em: 02 dez 2008.

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, século XVIII. *XII Encontro Regional de História ANPUH – Usos do Passado,* Rio de Janeiro, 2006. *www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencia/Leonardo%20Carvalho%20Bertolossi.pdf.* Acesso em: 22 maio 2008.

BRITO, Ênio José da Costa. A reconstrução de identidades no Atlântico Sul, *Revista de Estudos da Religião – REVER*, *http://www.pucsp.br/rever/relatori/brito03.htm,* São Paulo, 2007. Acesso em: 31 maio 2007.

GOMES, Flávio; ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de; SOUZA, Robério S. A igualdade que não veio, *História Viva, http://www.uol.com.br/historiaviva*, ed. 55, maio 2008. Acesso em: 21 maio 2008.

LA PIEDA, Jesús Avelino de. La fuerza de La religión em la cultura bantú. *Lucus*, n. 3, p. 193-229, 2002. *www.asacre.files.wordpress.com*. Acesso em: 09 jun 2009.

MELLO E SOUZA, Laura de. Revisitando o calundu. *http:/www.fflch.usp.br/dh/posgraduacao/social/pag.profs/LauraSouza,* jan 2002. Acesso em: 22 maio 2008.

NOGUEIRA, André. O que digo nessas danças / Satã tem parte ligada: os calundus das Gerais, *Revista Museu,* SILVEIRA, *http:/www.revistamuseu.com.br/em_foco*. Acesso em: 22 maio 2008.

PASSADOR, Luiz Henrique. Dinheiro e feitiço numa vila moçambicana. Trabalho apresentado na *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2008. *www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/730288.pdf*. Acesso em: 11 jun 2009, 16 p.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé, *Revista de História da Biblioteca Nacional, http:/www.revistadehistoria.com.br/v2/home.* Acesso em: 22 maio 2008.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm. Acesso em: 19 mar 2010

CD / DVD

AZEVEDO, Licinio. *A guerra da água.* s.n. Ébano Multimedia, Moçambique, 1996, DVD.

_____. *A árvore dos antepassados.* s.n. Ébano Multimedia, Moçambique, 1994, DVD.

CAYMMI, Nana. *Flor da Bahia.* Temas de novelas. s.n. Som Livre, Rio de Janeiro, s.d. CD-ROM.

CÉSAR, Chico. *Respeitem meus cabelos, brancos*. Respeitem meus cabelos, brancos. n. 2407001-2 MZA Music – Abril Music, Manaus, 2002, CD-ROM.

Negro Rei, CIDADE NEGRA. *Negro Rei.* Sinhá Moça. s.n. Som Livre, Rio de Janeiro, 2006, CD-ROM.

PAGODINHO, Zeca; NOBRE, Dudu. Millennium – Zeca Pagodinho. n. 538224-2. Mercury – Polygram. São Paulo, s.d. CD-ROM.

SARGENTO, Nelson; CRISTINA, Teresa. In: PAGODINHO, Zeca. *Casa do samba.* s. n. Zeca Pagodinho Discos, Manaus, 2007, DVD.

SPIELBERG, Steve. *Amistad.* s.n. Dreamworks, s.l., 1997, DVD.

VELLOSO, Belô. *Toda sexta-feira.* Belô Velloso. s.n. Velas, Manaus, 1996, CD-ROM.