

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

e-ISSN 2675-3219 | ISSN 2675-3227 - ITANHAÉM - VOL. III, N° 1 - JANEIRO/JUNHO 2022

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIALÍTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

Direção

Mãe Maria Elise Rivas

Dra. em Ciências da Religião (PUC-SP)

Vice-direção

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio

Doctor en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles (UCLA), afiliado a la Universidad Católica Argentina y al CONICET, profesor en FLACSO Buenos Aires (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) - UCA/CONICET-FLACSO.

André Ricardo de Souza

Doutor em sociologia pela USP, professor associado do Departamento de Sociologia da UFSCar, pesquisador do CNPq e coordenador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP).

Angela Luhning

É professora titular na área de etnomusicologia na Escola de Música da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde atua na graduação e na pós-graduação (PPGMUS).

Ari Pedro Oro

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Bruno Barba

Pesquisador e professor do Departamento de Ciências Políticas (DISPO) da Università degli Studi di Genova, do qual é membro das Comissões de Planos de Estudos, autor da tese “Sincretismi religiosi afro-americani nello Stato di San Paolo, Brasile”.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Sociólogo, iniciou seus estudos acadêmicos na Universidade de Genebra, Suíça (Escola de Intérpretes, da Faculdade de Letras, e Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais). Bacharelado na Escola de Sociologia e Política, complementar da Universidade de S. Paulo, e doutorado defendido no Departamento de



Sociologia da Universidade de S. Paulo. Pós-Doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros, desta mesma instituição. Formado em interpretação pela Escola de Arte Dramática de São Paulo, foi um dos fundadores do Serviço de Teatro, da Universidade Federal do Pará, onde lecionou, e ex-professor do Departamento de Teatro da Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de S. Paulo.

Célia Arribas

Graduada em História, com mestrado e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo, atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, integrando a linha de pesquisa “Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais”.

Érica Jorge Carneiro

Dra. em Ciências Sociais (UFABC)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Luiz Assunção

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988) e doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Departamento de Antropologia. Realizou programa de estudos no Fonds Paul-Zumthor - Université de Montréal (Canadá) e no Centre d'études en sciences sociales du religieux, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris, França).

Monique Augras

Formou-se em Psicologia e concluiu o Doutorado na Sorbonne. Professora Titular da PUC-Rio, radicada no Brasil desde 1961, contratada pelo ISOP da Fundação Getúlio Vargas (1961-1990).



Maria Elise Rivas (Presidenta)

Graduada em Teologia pela FTU, mestra e doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP. Sacerdotisa e dirigente da OICD - Ordem Inicial do Cruzeiro Divino.

Mundicarmo Ferretti

Professora Emérita da UEMA. Possui graduação em Filosofia - Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (1966); mestrado em Administração Pública (Pessoal) pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1975); mestrado em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1983); e doutorado em Ciências - Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1991). É professora titular aposentada da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA (2002).

Reginaldo Prandi

Professor da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador Senior CNPq e membro do grupo de pesquisa "Diversidade religiosa na sociedade secularizada" do CNPq.

Teresinha Bernardo

Professora da Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), professora livre-docente do Departamento de Antropologia da mesma Universidade, coordenadora do Observatório do Racismo da PUCSP.

Volney Berkenbrock

Possui doutorado em Teologia pela Faculdade de Teologia Católica da Universidade Federal de Bonn, Alemanha (Rheinische-Friedrich-Wilhelm-Universität 1995). Atualmente é professor do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Yuri Tavares Rocha

Dr. em Geografia (USP).

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIALÍTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

EQUIPE TÉCNICA

- Direção administrativa:* Sumaia Miguel Gonçalves
Mestranda em Tecnologias Emergentes em Educação (MUST University), licenciada em Matemática (Unisa), graduada em Pedagogia (Unip), Psicologia (São Marcos) e Teologia (FTU) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Edição e tradução:* Rodrigo Garcia Manoel
Doutor e mestre em Letras (USP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Revisão textual e normatização:* Maria Alice Quaresma Garcia
Bacharela em Letras (USP)
- Assessoria de imprensa:* Awdrey Cardoso Sasahara
Especialista em Teologia afro-brasileira (FTU) e jornalista (Universidade São Marcos)
- Elaboração de capa, projeto gráfico e diagramação:* Alexandra Abdala
Cursou Graphic Design (Portolio Center – Atlanta, EUA) e é graduada em Teologia Afro-brasileira (FTU)
- E-mail:* contato@estudosafrobrasileiros.com.br

Editora Parceira:



Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

REVISTA DE ACESSO PÚBLICO E GRATUITO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Revista Estudos Afro-Brasileiros. -- São Paulo : OICD ;
Arché Editora, 2021.

São Paulo, v. 3, n. 1, 2022 - (volume atual)
São Paulo, v. 1, n. 1, 2020 - (primeiro volume)
e-ISSN 2675-3219
ISSN 2675-3227

1. Cultura afro-brasileira 2. Religiões afro-brasileiras
I. Ordem Inicial do Cruzeiro Divino (OICD)

22-4219

CDD 306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura afro-brasileira : Religiões



Rua Chebl Massud, 157
Água Funda, São Paulo (SP)
04156-050

www.oicd.com.br

E-mail: contato@oicdrivas.com.br

www.estudosafrobrasileiros.com.br

Sumário

Apresentação

- 13 A sociologia brasileira, a mitologia e a ficção:
49 anos de escritas sobre o Brasil

Dr. João Luiz Carneiro

- 21 Ao meu mais velho

Dra. Maria Elise Rivas

- 37 A Re, meu amparo

Dr. Bruno Barba

Artigos

- 47 Axé, corpo e almas: concepção de saúde e equilíbrio
segundo o Candomblé
Dr. Reginaldo Prandi
- 79 Pombagira e as faces inconfessas do Brasil
Dr. Reginaldo Prandi
- 133 Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e
demonização do orixá Exu
Dr. Reginaldo Prandi
- 185 Candomblé de caboclo em São Paulo
*Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado
e Dr. André Ricardo de Souza*

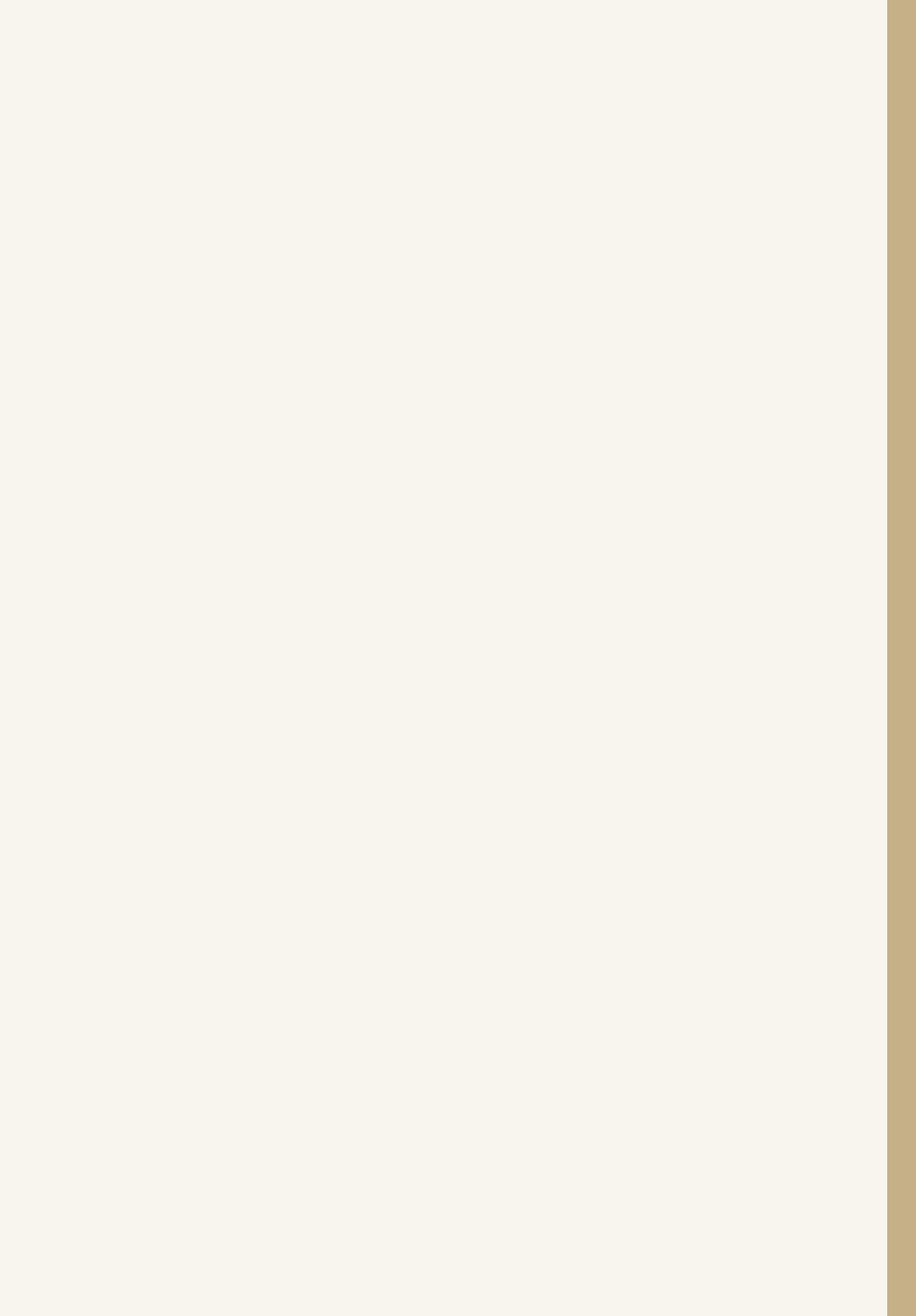
- 235 African Gods in contemporary Brazil:
(A sociological introduction to Candomblé today)
Dr. Reginaldo Prandi
- 285 Os orixás e a natureza
Dr. Reginaldo Prandi
- 309 Candomblé and time: Concepts of time, knowing
and authority, from Africa to Afro-Brazilian
religions
Dr. Reginaldo Prandi
- 359 Herdeiras do Axé
Dr. Reginaldo Prandi

- 437 Xangô, rei de Oiô
Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado
- 471 A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo
os terreiros afro-brasileiros
Dr. Reginaldo Prandi
- 503 O axé de antigos *Itãs* como literatura
Dr. Jorge Garcia Basso

Resenha

- 521 Entre o progresso e a permanência
Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira

Apresentação





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

A sociologia brasileira, a mitologia e a ficção: 49 anos de escritas sobre o Brasil

Dr. João Luiz Carneiro¹

No ano de 1973, muitos livros foram publicados no Brasil. Convidamos o caro leitor e a cara leitora a se debruçarem sobre dois títulos de forma mais detalhada. De um lado, nascia *História de vida computacional*, que carregava como subtítulo “um exemplo de aplicação da técnica de história de vida simplificada para computação eletrônica”. Trata-se de uma publicação viabilizada pelo Centro Brasileiro de Análise

1. João Luiz Carneiro é pós-doutor (UMESP) e doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), docente da Faculdade de Itanhaém (Faíta) e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq. Autor de livros, com destaque para *Religiões Afro-brasileiras: uma construção teológica*, publicada pela Editora Vozes.

Dr. João Luiz Carneiro

e Planejamento – Cebrap² e tocava uma abordagem científica da sociologia, que precisa ser contextualizada. Uma busca de resistência contra a ditadura que, na época, tentava desqualificar os saberes tão importantes das ciências humanas. O segundo texto tem como título *Católicos, protestantes, espíritas*, publicado pela editora Vozes. Tinha uma clara preocupação em levantar a produção científica sobre as religiões no Brasil e interpretar sociologicamente o papel, lugar e função das religiões na sociedade brasileira como um todo.

O que une esses dois textos? Num primeiro olhar, certamente está o Cebrap. Um centro de estudos que buscava ser resistência em plena ditadura lançando mão de grandes pesquisadores e pesquisadoras para construir um senso crítico capaz de compreender o Brasil em toda a sua complexidade social, cultural, política e econômica. Ainda na busca de observar com maior atenção, outras coincidências vão surgir nas duas obras. Trata-se do autor da primeira e que fora coautor

2. O Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP – foi criado em 1969, por um grupo de professores de diferentes áreas afastados das universidades pela ditadura militar, para ser um espaço de produção de conhecimento crítico e independente no Brasil. Fonte: <https://cebrap.org.br/institucional/>.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

A sociologia brasileira, a mitologia e a ficção

na segunda. O então jovem professor Reginaldo Prandi atuava como pesquisador do Cebrap e professor da PUC-SP.

Esses textos que foram os primeiros publicados no formato e linguagem de livro dizem muito sobre o Prandi. No campo da pesquisa e docência, atuou no Cebrap entre 1969, ano de sua fundação, e 1987. A PUC-SP foi sua casa até 1976, quando ingressou na USP e permanece até os dias atuais. Aposentou-se em 2005, mas desde 1993 fora professor titular. Doutorou-se no ano de 1976, apenas 3 anos depois de sua primeira obra, e em 1989 já era livre-docente.

Após dez anos de seu texto que conectava as tecnologias computacionais com sociologia e ciências políticas, precisamente no ano de 1983, participou do grupo que fundou o Datafolha.

No campo literário não parou mais. Nesses 49 anos foram dezenas e mais dezenas de publicações. Do estudo sobre sociologia geral e sociologia da religião, nascem novas paixões. Os livros sobre religiões afro-brasileiras tornam-se referência no meio acadêmico e religioso.

No ano de 2000, a obra *Mitologia dos Orixás*, certamente seu *magnum opus*, inaugura sua escrita sobre a mitologia afro-brasileira. Suas sete obras ganham o gosto do grande públi-

Dr. João Luiz Carneiro

co, reconhecidas com diversos prêmios e indicações (White Raves, FNLIJ, e indicações para o Jabuti) e presentes nas prateleiras de terreiros de praticamente todos os cantos do país.

Quase que num movimento paralelo, inicia o segmento de obras de ficção. *Minha querida assombração* é escrita em 2003 e sua obra mais recente, *Motivos e razões para matar e morrer*, também abraça o gênero. Entretanto, é *Aimó* que conecta todas as temáticas de suas obras. É possível identificar o olhar atento do sociólogo dialogando com o contador de histórias afro-brasileiras.

No fundo, o que está em jogo na pena de Reginaldo Prandi é um pensar, e sentir, sobre o Brasil, sobre o povo brasileiro. Nesses 49 anos de livros escritos³, muitos diálogos com a sociedade foram sendo estabelecidos. Uma verdadeira intimidade foi conquistada por ele para entender o brasileiro e, ao mesmo tempo, este último permitiu ao pesquisador, escritor e observador tocar essas múltiplas realidades.

Seus textos criaram conceitos, definições, distinções sobre temas relevantes dos mais variados. Isso foi impactante, mas é importante destacar as emoções, reflexões e resgates da ances-

3. Isso sem mencionar monografias, dissertações, teses e artigos.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

A sociologia brasileira, a mitologia e a ficção

tralidade africana e ameríndia, na maioria das vezes olvidada e que pairava no inconsciente coletivo brasileiro, desnudadas para quem quisesse acessar e ler.

Diante do exposto, é natural reconhecer a importância capital de Reginaldo Prandi para as Religiões Afro-brasileiras em duplo aspecto. Tanto no acadêmico, quanto no meio religioso, apresentou caminhos importantes para serem trilhados.

No meio acadêmico, trouxe novas perspectivas que exigem do sociólogo da religião nunca mais olhar o campo como era antes de sua produção científica. Temas que envolvem a questão de gênero no sacerdócio, a ideia de axé e sua ressignificação sociológica, as três almas do espírito no candomblé, além de tantos outros conceitos.

No meio religioso, reconheceu a importância da religião para a cultura, a música e literatura em especial, mas não “tapou o sol com a peneira”. Afinal, fez um convite a olhar para o declínio do número censitário de adeptos afro-brasileiros ao longo do tempo. Algo doloroso para a religião que abraçou milhões de adeptos, mas necessário para um (re)pensar sobre os diversos ataques políticos e de outras religiões sofridos.

Reginaldo Prandi, assim como as religiões afro-brasileiras, é resistência. A resistência em guardar a memória ances-

Dr. João Luiz Carneiro

tral afro-brasileira. A resistência de defender a sociologia e seu lugar crucial na sociedade. Afinal, quem não conhece a sua própria sociedade, o que conhece de si mesmo? A resistência da literatura como forma de liberdade.

Nesse contexto, convidamos a todos e todas para a leitura de textos selecionados do Reginaldo Prandi. São textos que produziu no meio acadêmico ao longo de sua ampla trajetória de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras e que mais dialogam com a teologia afro-brasileira.

Além disso, convidamos os professores doutores Maria Elise Rivas, Alysson Oliveira, Bruno Barba e Jorge Garcia Basso a cobrir diferentes facetas do autor Reginaldo Prandi sem, contudo, ter a pretensão de fechar a questão.

Na transição das bodas de heliotrópio (49) para as de ouro (50) que representa esse casamento de Reginaldo Prandi com seus livros, desejamos muitas alegrias ao professor, pesquisador e pensador do Brasil. Trata-se de uma singela homenagem da teologia afro-brasileira representada pela sua mantenedora, OICD – Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, para um grande homem que fez e faz história.

Relação das obras publicadas, por gênero, pelo autor Reginaldo Prandi:

Sociologia

Os candomblés de São Paulo: nova edição ampliada. São Paulo: Arché, 2021.

Ogum: caçador, agricultor, ferreiro, trabalhador, guerreiro e rei. Rio de Janeiro:, Pallas, 2019.

Os mortos e os vivos. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

Segredos guardados. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Encantaria brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

Um sopro do Espírito. São Paulo: Edusp, 1998.

A realidade social das religiões no Brasil. Em coautoria com Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Hucitec, 1996.

Herdeiras do axé. São Paulo: Hucitec, 1996.

Città In transe. Roma: Edizione Acta, 1993.

Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

Os favoritos degradados. São Paulo: Loyola, 1982.

Os futuros cientistas sociais. São Paulo: FFLCH/USP, 1980.

O trabalhador por conta própria sob o capital. São Paulo: Símbolo, 1978.

Catolicismo e família. São Paulo: Brasiliense e Cebrap, 1975.

Católicos, protestantes, espíritas. Em coautoria com Candido Procópio Ferreira de Camargo e outros. Petrópolis: Vozes, 1975.

História de vida computacional. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências/Cebrap, 1973.

Dr. João Luiz Carneiro

Mitologia afro-brasileira e indígena

Contos e lendas da Amazônia. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

Contos e lendas afro-brasileiros. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

Oxumarê, o Arco-Íris. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.

Xangô, o Trovão. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2003.

Ifá, o Adivinho. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.

Os príncipes do destino. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Ficção

Motivos e razões para matar e morrer. São Paulo: Companhia das Letras,
2022.

Aimó. São Paulo, Seguinte/Companhia das Letras, 2017.

Feliz aniversário. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2010.

Jogo de escolhas. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2009.

Morte nos búzios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Minha querida assombração. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2003.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

e-ISSN 2675-3219 | ISSN 2675-3227 - ITANHAÉM - VOL. III, N° 1 - JANEIRO/JUNHO 2022

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIALÍTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

Direção

Mãe Maria Elise Rivas

Dra. em Ciências da Religião (PUC-SP)

Vice-direção

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio

Doctor en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles (UCLA), afiliado a la Universidad Católica Argentina y al CONICET, profesor en FLACSO Buenos Aires (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) - UCA/CONICET-FLACSO.

André Ricardo de Souza

Doutor em sociologia pela USP, professor associado do Departamento de Sociologia da UFSCar, pesquisador do CNPq e coordenador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP).

Angela Luhning

É professora titular na área de etnomusicologia na Escola de Música da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde atua na graduação e na pós-graduação (PPGMUS).

Ari Pedro Oro

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Bruno Barba

Pesquisador e professor do Departamento de Ciências Políticas (DISPO) da Università degli Studi di Genova, do qual é membro das Comissões de Planos de Estudos, autor da tese “Sincretismi religiosi afro-americani nello Stato di San Paolo, Brasile”.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Sociólogo, iniciou seus estudos acadêmicos na Universidade de Genebra, Suíça (Escola de Intérpretes, da Faculdade de Letras, e Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais). Bacharelado na Escola de Sociologia e Política, complementar da Universidade de S. Paulo, e doutorado defendido no Departamento de



Sociologia da Universidade de S. Paulo. Pós-Doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros, desta mesma instituição. Formado em interpretação pela Escola de Arte Dramática de São Paulo, foi um dos fundadores do Serviço de Teatro, da Universidade Federal do Pará, onde lecionou, e ex-professor do Departamento de Teatro da Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de S. Paulo.

Célia Arribas

Graduada em História, com mestrado e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo, atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, integrando a linha de pesquisa “Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais”.

Érica Jorge Carneiro

Dra. em Ciências Sociais (UFABC)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Luiz Assunção

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988) e doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Departamento de Antropologia. Realizou programa de estudos no Fonds Paul-Zumthor - Université de Montréal (Canadá) e no Centre d'études en sciences sociales du religieux, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris, França).

Monique Augras

Formou-se em Psicologia e concluiu o Doutorado na Sorbonne. Professora Titular da PUC-Rio, radicada no Brasil desde 1961, contratada pelo ISOP da Fundação Getúlio Vargas (1961-1990).



Maria Elise Rivas (Presidenta)

Graduada em Teologia pela FTU, mestra e doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP. Sacerdotisa e dirigente da OICD - Ordem Inicialítica do Cruzeiro Divino.

Mundicarmo Ferretti

Professora Emérita da UEMA. Possui graduação em Filosofia - Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (1966); mestrado em Administração Pública (Pessoal) pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1975); mestrado em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1983); e doutorado em Ciências - Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1991). É professora titular aposentada da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA (2002).

Reginaldo Prandi

Professor da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador Senior CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

Teresinha Bernardo

Professora da Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), professora livre-docente do Departamento de Antropologia da mesma Universidade, coordenadora do Observatório do Racismo da PUCSP.

Volney Berkenbrock

Possui doutorado em Teologia pela Faculdade de Teologia Católica da Universidade Federal de Bonn, Alemanha (Rheinische-Friedrich-Wilhelm-Universität 1995). Atualmente é professor do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Yuri Tavares Rocha

Dr. em Geografia (USP).

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIALÍTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

EQUIPE TÉCNICA

- Direção administrativa:* Sumaia Miguel Gonçalves
Mestranda em Tecnologias Emergentes em Educação (MUST University), licenciada em Matemática (Unisa), graduada em Pedagogia (Unip), Psicologia (São Marcos) e Teologia (FTU) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Edição e tradução:* Rodrigo Garcia Manoel
Doutor e mestre em Letras (USP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Revisão textual e normatização:* Maria Alice Quaresma Garcia
Bacharela em Letras (USP)
- Assessoria de imprensa:* Awdrey Cardoso Sasahara
Especialista em Teologia afro-brasileira (FTU) e jornalista (Universidade São Marcos)
- Elaboração de capa, projeto gráfico e diagramação:* Alexandra Abdala
Cursou Graphic Design (Portolio Center – Atlanta, EUA) e é graduada em Teologia Afro-brasileira (FTU)
- E-mail:* contato@estudosafrobrasileiros.com.br

Editora Parceira:



Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

REVISTA DE ACESSO PÚBLICO E GRATUITO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Revista Estudos Afro-Brasileiros. -- São Paulo : OICD ;
Arché Editora, 2021.

São Paulo, v. 3, n. 1, 2022 - (volume atual)
São Paulo, v. 1, n. 1, 2020 - (primeiro volume)
e-ISSN 2675-3219
ISSN 2675-3227

1. Cultura afro-brasileira 2. Religiões afro-brasileiras
I. Ordem Inicial do Cruzeiro Divino (OICD)

22-4219

CDD 306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura afro-brasileira : Religiões



Rua Chebl Massud, 157
Água Funda, São Paulo (SP)
04156-050

www.oicd.com.br

E-mail: contato@oicdrivas.com.br

www.estudosafrobrasileiros.com.br

Sumário

Apresentação

- 13 A sociologia brasileira, a mitologia e a ficção:
49 anos de escritas sobre o Brasil

Dr. João Luiz Carneiro

- 21 Ao meu mais velho

Dra. Maria Elise Rivas

- 37 A Re, meu amparo

Dr. Bruno Barba

Artigos

- 47 Axé, corpo e almas: concepção de saúde e equilíbrio
segundo o Candomblé
Dr. Reginaldo Prandi
- 79 Pombagira e as faces inconfessas do Brasil
Dr. Reginaldo Prandi
- 133 Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e
demonização do orixá Exu
Dr. Reginaldo Prandi
- 185 Candomblé de caboclo em São Paulo
*Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado
e Dr. André Ricardo de Souza*

- 235 African Gods in contemporary Brazil:
(A sociological introduction to Candomblé today)
Dr. Reginaldo Prandi
- 285 Os orixás e a natureza
Dr. Reginaldo Prandi
- 309 Candomblé and time: Concepts of time, knowing
and authority, from Africa to Afro-Brazilian
religions
Dr. Reginaldo Prandi
- 359 Herdeiras do Axé
Dr. Reginaldo Prandi

- 437 Xangô, rei de Oiô
Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado
- 471 A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo
os terreiros afro-brasileiros
Dr. Reginaldo Prandi
- 503 O axé de antigos *Itãs* como literatura
Dr. Jorge Garcia Basso

Resenha

- 521 Entre o progresso e a permanência
Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Ao meu mais velho

Dra. Maria Elise Rivas¹

Querido amigo e professor Reginaldo Prandi, eu resolvi escrever uma carta pública em vez de um artigo científico.

Sim, uma carta.

Tentei ser a pesquisadora que sou para tratar de um tema muito relevante neste periódico dedicado a você, em comemoração aos seus cinquenta anos ininterruptos de produção acadêmica, e acabei escorregando em parcialidades que um texto acadêmico não permite. Foi então que optei por algo incomum

1. Maria Elise Rivas é sacerdotisa da OICD (Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino), uma instituição religiosa afro-brasileira. Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), foi vice-diretora da FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), onde se graduou em Teologia, primeira e única instituição de formação teológica afro-brasileira. Autora de diversos livros, tanto religiosos como científicos e de militância pelas religiões afro-brasileiras.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

neste tipo de veículo de informações: escrever uma carta. Senti que escrevendo uma carta seria mais fidedigna aos meus sentimentos, que oscilam entre a admiração intelectual de uma pesquisadora que o respeita profundamente por suas inúmeras produções e também de um ser humano que aprendeu a admirá-lo mais ainda quando o viu como pessoa, para além de “referências bibliográficas” que me eram caras. Além do mais, gosto de escrever cartas para as pessoas que são importantes em minha vida. A carta é um modo íntimo de dizer o que sinto.

Sei que será devidamente homenageado neste periódico como um professor exitoso que atingiu o título de professor Emérito da Universidade de São Paulo, em cujo dia tive a honra de estar presente, atualmente com 42 livros publicados, muitos deles traduzidos para os idiomas tcheco, italiano e francês, assim como por seus 55 artigos publicados em periódicos, muitos deles em espanhol, italiano, francês e inglês, e também pelos 42 capítulos de livros publicados, sem esquecer os 40 textos em jornais de notícias e revistas. Ainda assim, eu gostaria de lhe contar como você mexe em destinos, embora saiba que você já tem ciência disso. Eu sou uma das pessoas que tiveram o destino pincelado por sua construção intelectual e não menos afetiva, como outras centenas. E quero aqui

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Ao meu mais velho

falar do que vivi, e talvez muitos que conviveram com você ao longo de sua vida se identificarão com minha experiência.

A propósito, estou bem apreensiva de como receberá minha iniciativa de escrever uma carta, contudo, não deixarei de fazê-lo. Hoje tive ainda mais certeza, mesmo que apreensiva de minha escolha, de que ao me referir a sua trajetória não poderia deixar de lado seu lado humano, que tanto admiro. Fui fazer minha caminhada matinal e, ao andar, observava o mar agitado, ondas revoltas e um céu acinzentado que demonstrava mudança de tempo iminente. Pensei e repeti em minha cabeça diversas vezes como Yemanjá é grandiosa, generosa e também, frequentemente, impiedosa com os(as) filhos(as) que deixam seu destino à deriva. Não se pode navegar a vida à deriva. Talvez Iemanjá e Exu tenham lhe extraviado as suas malas. Esta história que sempre o ouvi contando me faz sentido ao pensar em destino. Por sinal, agradeço a quem extraviou suas malas e o fez mudar de pesquisa. Creio que isso foi de fato coisa de Orixá para lhe possibilitar seguir seu destino individual e também contribuir com o destino coletivo dos(as) adeptos(as) das religiões afro-brasileiras: uma ilação de uma mãe de santo e pesquisadora que ao longo da vida pôde ser tocada por suas obras de vários modos.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

Quero contar a você como foi nosso primeiro contato, que para mim foi certamente importante, pois você nessa época nem sabia de minha existência. Vou voltar um pouco no tempo e retornar ao momento em que o “conheci”. Na realidade, eu o conheci a partir de suas produções como milhares de outras pessoas. Ao ler suas obras tive empatia imediata com muitas, pois ecoavam em meu estilo de vida como adepta das religiões afro-brasileiras, mas neste momento você “era”, em minha percepção, uma excelente referência bibliográfica. Eu me identifiquei com suas ideias ou, se preferir, resultados de pesquisas. Devorei muitos de seus livros e artigos científicos. Adorei e odiei você na mesma intensidade a partir da leitura. Por incrível que possa parecer, você era quase inumano para mim naquele momento. Não conseguia vê-lo como ser humano de carne e osso cheio de desejos, expectativas, conquistas, frustrações, amor etc. Parece loucura, mas é fato.

Não raro ficava incrédula de como conseguia pôr luz a questões tão violentamente demonizadas pela sociedade, de modo aparentemente tranquilo, e, creio, também pela sociedade acadêmica de décadas atrás. Deve ter passado por muitas situações complexas que nem posso imaginar, mas foi de uma coragem incrível ao levantar esta bandeira em tantos períodi-

Ao meu mais velho

cos e livros. Sua coragem em tocar em assuntos tabus de modo tão direto e sem rodeios me encantava. Esse estilo de escrita sempre me fascinou. Eu amava ver questões das religiões afro-brasileiras, muitas consideradas delicadas demais para serem faladas, expostas em seus livros, em prateleiras da Siciliano, Livraria Cultura, Livraria Saraiva, entre outras. Aliás, seu primeiro livro comprei na Livraria Saraiva. Entrei na livraria e vi exposto *Candomblés de São Paulo*. Fui magnetizada até ele, incrédula de estar exposto em direção à rua, pois era raro ver um livro desse teor com tal destaque. Era um misto de alegria, euforia e satisfação. Sei que havia ali um selo inquestionável que lhe possibilitava estar nesses espaços – professor da USP. Local onde fez discípulos(as) que seguiram seu caminho. Não estou desmerecendo seus antecessores na USP, como Roger Bastide, Cândido Procópio Ferreira Camargo, entre outros. Sei que os caminhos são lajeados por inúmeras pessoas, mas não posso negar que você continuou e se aprofundou em muitas outras questões.

Cheguei em casa no dia que comprei *Candomblés de São Paulo* toda feliz para ver o que tinha guardado naquela obra. Para meu assombro e alegria, o livro trazia um assunto polêmico e como que tabu no meio das religiões afro-brasileiras: os

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

candomblés em plagas paulistas e mais candomblés fundados por matriarcas negras, muitas delas oriundas da Bahia e Rio de Janeiro com muitos filhos(as), e, entre eles(as), brancos(as). Chamando para a universalização do candomblé e mais tarde sendo afirmado por você que o candomblé era sim universal, assim como as demais religiões afro-brasileiras. Anos depois, eu me deparo com *Mitologia dos Orixás* na Livraria Cultura em plena Avenida Paulista. Aquele amarelo reluzia como Oxum e pensei: aqui no centro de poder da capital paulista os Orixás brilhando. Mais uma vez é ousado e lança em uma obra icônica dezenas de mitos que estruturam o candomblé nagô. Traz a público sob muitas críticas os mitos que estruturam a teologia de matriz ioruba. Sempre haverá quem condene, mas também quem reconheça a importância desses registros. As críticas vão ao longe sobre profanar a religião, mas não há como negar que isso deu visibilidade a uma teologia escondida às sombras de uma sociedade racista. Logo pensei que eram conquistas suas, bem como de todos(as) nós das religiões afro-brasileiras. Você sabe que arrastou para o alto com você e sua pesquisa as religiões afro-brasileiras. Deu-nos a Avenida Paulista, deu-nos os corredores de congressos e salas de conferências, deu-nos páginas de jornais renomados como a *Folha de S.Paulo*.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Ao meu mais velho

Reginaldo Prandi nessa época era para mim um misto de referência bibliográfica e grande homem – ainda intocável literalmente. Individualmente você é uma sumidade inquestionável na pesquisa de religiões afro-brasileiras, mas coletivamente você contribuiu para que as grades que nos prendiam à margem da sociedade criassem fissuras.

Eu era casada com um homem, um sacerdote das religiões afro-brasileiras, que admirava muito seu trabalho, destemido e aguerrido como você, Pai Rivas, que fundou a extinta FTU – Faculdade de Teologia Umbandista, a primeira e única faculdade de teologia com ênfase em religiões afro-brasileiras, e creio que isso só foi possível porque pesquisadores de sua envergadura abriram portas gigantescas na luta para sermos vistos, ouvidos e respeitados também com a Teologia dentro do espaço acadêmico.

Muito tempo depois fui descobrir que você e Pai Rivas tinham a mesma ancestralidade, mas isso deixarei para outra missiva.

Sabia que suas obras recheavam programas de disciplinas da FTU? Estavam presentes em Sociologia da Religião e também em Teologia. Por várias vezes lhe disse que você tem muito, mas muito, de teólogo e a Teologia afro-brasileira lhe deve reconhecimento.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

Hoje, ao puxar pelo fio da memória, algo laivos que surgem na construção desta relação que atravessa pouco e muito tempo. Pouco tempo por ser algo recente, quatorze anos, muito pela intensidade que invade minha alma nesta nossa inesperada e sincera amizade, que creio não ser apenas desta vida. Cruzamo-nos em muitos congressos acadêmicos e eu o ouvi em muitas oportunidades, sempre como um cérebro incrível e digno de reconhecimento público, contudo algo mudou no ano de 2008 no congresso realizado pela FTU daquele ano.

Eu o vi adentrar a faculdade com sua camisa clara de botões, de mangas curtas e bolso, segurando uma pasta colada ao corpo. Ao seu lado havia outro renomado professor da USP, cujo nome a memória não consegue recordar. Naquele dia iria conversar com você pela primeira vez pessoalmente. Era um dia especial para a instituição, da qual fui vice-diretora, mas também para mim, pois recebia ali, naquele espaço, um ícone dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, que até então era distante da minha realidade física, embora próxima em afinidades na questão de estudos da religião. Havia uma tensão no ar e um “pisar de ovos” de minha parte. Não são todos os dias que encontramos nossas referências bibliográficas. Minha referência bibliográfica adquiria corpo e alma num passe de mágica

Ao meu mais velho

e eu não sabia ao certo como me comportar. Para mim foi um momento de felicidade e ao mesmo tempo muito delicado, mas tudo caminhou bem dentro dos protocolos acadêmicos. Você subiu para a sua fala de modo despojado e sério ao mesmo tempo. Lidava com aquele lugar com uma intimidade desconcertante, como alguém que sabe sempre como proceder. Uma frieza carregada de intelectualidade. Palavras milimetricamente traçadas pela competência de pesquisador. Ali falou sobre a análise do senso de 2000 apontando nossa pequeniníssima porcentagem de adeptos(as). Naquele dia queria lhe dizer que ainda resistíamos a tantas ofensivas para nos fazer desaparecer, porém nós tínhamos tido conquistas, pois éramos citados como candomblecistas e umbandistas. Não se dá nome a quem não existe, no entanto eu era apenas uma religiosa indignada. Nesse momento passou longe a frieza de pesquisadora, se é que ela exista de fato. Hoje me pergunto o que você sentiu naquele dia? Ocorreu-me agora que nunca conversamos sobre isso e quem sabe possamos fazê-lo um dia, se desejar.

Tempos depois você voltou, dessa vez para dar aula na primeira pós-graduação, *lato sensu*, da FTU. Foi no ano de 2013., quando em definitivo a admiração por uma mente brilhante foi sensibilizada por um ser humano extraordinário.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

Nessa época comecei a fazer algumas digressões, que para mim faziam muito sentido, sobre senioridade. Naquele dia pensei sobre senioridade nas religiões afro-brasileiras. Pensar em religiões afro-brasileiras é pensar tradição e ancestralidade, bem como senioridade. Sem a senioridade, a tradição e a ancestralidade não se fazem vivas, ambas se encontram nas estruturas das casas de axé representadas nos terreiros pelos mais velhos e pelas mais velhas, nossos parentes de santo. Aqueles(as) que guardam e movimentam a força viva do Orixá e da tradição. Ponderei à época que esse mesmo respeito aos mais velhos e mais velhas, os(as) mais experientes, estava presente na academia. A tradição acadêmica não prescinde da ancestralidade e de quem repasse a sabedoria contida nela. São os(as) professores(as), os(as) mais velhos(as), que ensinam aos mais novos(as). Ensinam como devemos seguir os caminhos rituais e a respeitar as normas e pressupostos acadêmicos.

Saiba que faço esta analogia sem intenção de ferir os postulados acadêmicos e científicos, mas é fato que não se faz ciência sem um vasto e amplo lastro de pensadores(as) e pesquisadores(as) que evocamos em nossos trabalhos para dar ali-cerce e sustentação teórica às nossas pesquisas e que também na vida cotidiana nos ensinam o passo a passo do que seja fazer

Ao meu mais velho

pesquisa e de como fazer pesquisa. Isso, para mim, guardando as devidas peculiaridades da ciência e da religião, parece muito familiar com o que vivemos nas casas de axé ou terreiros. Toda vez que abraço uma teoria estou me conectando com quem a elaborou. Toda vez que faço das ideias letras sobre um papel trago junto toda uma ancestralidade e sua força criativa, que possibilita a interação entre passado (conceitos e ideias gerados por meio de pesquisas), presente (análise ou interpretação a partir da teoria) e futuro.

Naquela pós-graduação, na FTU, eu o vi como meu mais velho, ou melhor, eu o senti como meu mais velho, como quem guarda uma sabedoria própria de muita experiência. Só sentimos como mais velhos a quem temos respeito e afeto. Nessa época não o vi com a mesma distância de antes e você passou a representar a tradição acadêmica. Nasceu ali um respeito diferente, nasceu um respeito que sentia nas relações com meus mais velhos e com minhas mais velhas na casa de axé. Você era uma força viva, não mais uma referência bibliográfica.

Sei que você irá me dizer para não misturar as coisas. Pode também me dizer que é extrapolar a esfera da ciência e forçar analogias infrutíferas, mas eu ousarei manter minha linha de raciocínio, que me é possível pela minha dupla per-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Maria Elise Rivas

tença: pesquisadora e sacerdotisa afro-brasileira. E foi o que senti no ano de 2008: conheci um mais velho, mas nem de longe imaginava que essa ancestralidade se tratava de laços que se desdobrariam em um afeto profundo, um afeto de alma e de amizade que a razão não explica.

Anos depois precisei de um socorro em minha pesquisa e você nem ao menos titubeou em estender suas mãos e ceder seus ouvidos. De uma humanidade indescritível, você me recebeu prontamente. Olhou meu sistema arcaico de fazer anotações um pouco assombrado, mas apenas disse que havia meios mais fáceis e ágeis de fazer minhas catalogações. Minha mente fervilhava com um problema epistemológico. Tinha ou não um objeto para ser pesquisado? Minha descoberta era ou não relevante? Você gentilmente me disse que sim, me acalmou e ainda me deu uma solução com uma categoria analítica em que não havia pensado. Essa foi a primeira conversa que antecedeu tantas outras no decorrer de meu doutorado. A propósito, toda vez que falar em doutorado, sempre irei lhe agradecer por tanta generosidade comigo e minha pesquisa nessa época.

Sempre que resolvo me aventurar, eu o procuro como meu mais velho, pois quero e preciso ouvir seus conselhos. Sei

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Ao meu mais velho

que posso contar com você, com sua vasta experiência e honestidade que vergasta, mas eu amo. Você tem sabedoria, você tem conhecimento, você tem acolhimento, você tem muito com o que contribuir sempre. Aproveito o ensejo para deixar aqui registrado que a revista tem o nome que carrega por sugestão sua e também agradecer pelo apoio gigantesco para a realização plena da mesma. Lembro-me de, quando levei a você a ideia, que logo criticou a alcunha anterior e buscou universalizar o nome, com Revista Estudos Afro-Brasileiros. A partir desse dia, eu o tornei padrinho da revista para além de ser, o que é, parte do conselho editorial. Acho que esta história de padrinho vem da minha vida no santo. ■

Eu me senti feliz ao poder acompanhar, minimamente, a reedição do livro *Candomblés de São Paulo*. Queria muito lhe fazer feliz com uma edição maravilhosa, como foi. Aquela capa dura com o desenho de Pedro Rafael foi mágica. Sem contar o conteúdo, que é fantástico. Você produziu tanto na pandemia, que foi de dar inveja. “Arregaçou as mangas” e mostrou por que Reginaldo Prandi é um grande pesquisador e escritor. Deu exemplo de que o mundo parou, mas a vida continuava.

Quero encerrar falando de um livro que também diz muito: *Aimó*. Li e reli como uma adolescente essa obra e emprestei

Dra. Maria Elise Rivas

para tanta gente que nem sei mais onde foi parar. É o “descontrole” que toda produção tem em si. Ela nasce e vai para o mundo, para lugares que nem imaginamos. Você foi para o mundo com essa e tantas outras publicações, conferências e conversas. *Aimó* é nossa capacidade de sermos guiados por Exu e de nossa fé e confiança nas religiões afro-brasileiras e de fazer destino.

Vou para o término de minha carta e, sempre quando encerro uma missiva, já começam as saudades. Contudo, antes de encerrar, quero rememorar algo que aconteceu entre nós e tem relação com Yemanjá. Lembra-se de quando me deu um fio de contas de Yemanjá? Uma herança de família. Eu me lembro porque para mim foi tudo muito especial, pois na noite anterior sonhei que Yemanjá me dava um fio de contas maravilhoso de cor verde-água e azul da cor do mar. Ela saía das águas e me estendia aquela joia sagrada com muita delicadeza. No dia seguinte, no apartamento de sua tia, em frente ao mar, você, sem saber de meu sonho, me estende um presente, uma herança de santo vinda de sua tia, e era o fio do meu sonho. Eu parei, gelei, não via nem ouvia mais nada. Até que você me disse que, se não quisesse, poderia não aceitar, mas na realidade aquilo foi tão mágico... Eu olhava o mar atrás de você, que

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Ao meu mais velho

se encontrava sentado de costas para ele, com a joia na mão, e pensava que Yemanjá estava ali usando de suas mãos. Nesse dia o meu afeto por você quintuplicou. Você foi o emissário de Yemanjá, a mãe de Xangô. Esse fio foi devidamente preparado e hoje está no igbà da Yemanjá da casa. Os fios representam alianças e a nossa foi celada por Yemanjá.

Encerro dizendo-lhe que você é uma joia para os estudos afro-brasileiros e que suas ideias e pesquisas estarão vivas durante séculos. Como diz nossa religião: para ser lembrado é preciso ter feitos e você os tem.

Como filha de Xangô, que sempre traz um amor incondicional a Oxalá, deixo registrado aqui meu amor como sua mais nova na academia e no santo (se puder, como sua amiga) e meu profundo respeito a você e a seu grandioso trabalho.

Para esta revista é uma honra poder comemorar seus cinquenta anos de trabalho acadêmico.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

A Re, meu amparo

Dr. Bruno Barba¹

Ricorderò per sempre il momento nel quale l'ho incontrato, nel corridoio della palazzina che ospita tuttora Scienze Umane, alla Usp.

Era il lontano luglio 1990, e vagavo un po' sperduto per la città e per i prati e le stanze dell'Università paulistana, alla ricerca di una chiave, di un senso, di una rivelazione che mi desse una spinta a scrivere la mia tesi di laurea.

Alcuni studenti con i quali avevo cominciato a scambiare qualche parola nel mio ancora stentato portoghese infarcito

1. Pesquisador e professor do Departamento de Ciências Políticas (DISPO) da Università degli Studi di Genova, do qual é membro das Comissões de Planos de Estudos, autor da tese *Sincretismi religiosi afro-americanos nello Stato di San Paolo, Brasile*.

Dr. Bruno Barba

di espressioni castigliane, mi dissero che avrei dovuto parlare con Reginaldo.

Così, “Reginaldo”, dissero. Prima ancora di incontrare lui, avevo conosciuto l’informalità brasiliana, quel *jeitinho*, ovvero quella maniera così disinvolta di rivolgersi anche alle persone più autorevoli – gli intellettuali, i politici, i medici – con il nome proprio, che stavo scoprendo essere una delle sfumature più preganti per capire quel paese meraviglioso chiamato Brasile.

Lo fermai in corridoio, il professor Reginaldo Prandi, sociologo, uno dei massimi esperti del *candomblé* e delle religioni afro-americane tutte, tra i fondatori di *Datafolha*, punto di riferimento di tanti giovani ricercatori. Pensavo di aver incontrato il mio Ogotemmel, il mio Virgilio, il mio “informatore”; trovai – allora non lo potevo sapere - un amico, un ispiratore, un compagno di viaggio impareggiabile per una lunghissima avventura, durata tutta una vita. Chi poteva immaginarsi tutto questo? Mi limitai, in quel primo momento a cercare di cogliere ogni suo suggerimento: va, buttati, affidati all’istinto e alla preparazione, al coraggio e allo studio.

Un particolare più di tutti mi colpì: i suoi occhi erano inquieti, rivelavano una curiosità, una voracità di co-

A Re, meu amparo

noscenza, che mi conquistarono e che mi parvero, fin da subito, familiari.

Per questo, io credo, ci siamo incontrati. Affinità elettive.

Era quella un'epoca di grande euforia, in Brasile: la dittatura terminata da pochi anni, la partecipazione politica assidua, l'impegno giovanile – solo due anni dopo, nel '92 sarei stato presente durante i comizi e le sommosse contro Collor -, le religioni afro, che prosperavano nel paese e marcavano la propria presenza nei più diversi spazi sociali ed espressioni culturali, e che diventavano l'emblema di un paese che si avviava verso la consapevolezza meticcica. Nel 1989 l'Università di san Paolo era stata travolta da quell'ondata colorata e mistica del che fece coniare l'espressione "USP com dendê", durante indimenticabili giornate del ritrovato orgoglio negro.

Il clima era propizio, in più Reginaldo aveva da poco completato la ricerca che avrebbe dato vita al suo celebre libro, *Os Candomblés de São Paulo*.

Avevo iniziato già la mia ricerca, visitando il terreiro di pai Atahualpa a São Sebastião ma certamente da lì in poi cominciò un'avventura che se Dio (e gli *orixás*) vorranno, continuerà ancora. Non si è trattato soltanto di frequentare *terreiros*, conoscere *pais e mães de santo* e passare estenuanti

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Bruno Barba

nottate ad accompagnare cerimonie sempre meno incomprensibili, ma di cominciare a percorrere una strada professionale e soprattutto umana che mi ha portato a condividere esperienze indimenticabili.

Reginaldo Prandi mi ha fatto scoprire gesti, significati, situazioni che da solo mai sarei stato in grado di decifrare. Sono stati trent'anni di viaggi, ricerche, osservazioni, interviste, colloqui profondi, scambi proficui e, anche di grande passione e vivissima empatia.

Ovunque “sapeva” – e “sa”: districarsi, scegliere il cibo, selezionare luoghi da visitare, persone da incontrare; ovunque, ho verificato, era ed è tuttora accolto con il rispetto e la devozione che si deve a un vero intellettuale a 360 gradi.

Quanti aneddoti ricordo: ad esempio l'incontro con mãe Sylvia del terreiro dell'Axé Ilê Obá a San Paolo della quale mi colpì molto l'attenzione che mi riservò, preferendo la mia compagnia a quella di tanti altri. Evidentemente, mi disse Reginaldo, che mi accompagnava, la *mãe de santo* mi trovò interessante: ero straniero e studioso di culti afro-brasiliani, un buon viatico per entrare nelle grazie di questa signora vanitosa. Oppure quello straordinario con pai Agenor Miranda Rocha, a Rio de Janeiro; ricordo di aver pensato

A Re, meu amparo

che *l'oluo* avesse tante caratteristiche in comune con Re, a cominciare da quel carisma e quell'autorevolezza che permetteva a bianchi coltissimi – l'uno per esperienza di vita, Re anche per via dello studio - di affascinare i neri trattando di... cose africane.

Ricordo anche l'ironia e il disincanto di Re – questo lo accumulava al nostro carissimo Flavio – nel trattare argomenti sociali e “seri”. “Sai perché gli acarajé sono diventati così grandi?” mi chiese per le strade di Bahia, quando gli feci notare come in Africa queste famose polpette di *feijaos pretos* fossero ben più piccole. “Perché devono fare concorrenza al big-Mac”, mi rispose, intendendo che anche in quel microcosmo negro qual è Bahia il modello statunitense è pur sempre egemonico. E, ancora quante disquisizioni sulla pizza abbiamo fatto insieme, pizza alla napoletana, con l'ananas o con la nutella: cibo italiano... o paulistano, come molti brasiliani certamente credono? ■

Di Re ho tradotto la straordinaria impresa che è *Mitologia dos orixás*, la vera Bibbia dei fedeli, degli amanti, degli studiosi della religione del *candomblé*; con lui ho partecipato a convegni e incontri a Cassino, a Genova, a Roma, presto a Venezia. Ma tutta questa attività di scambio accademico e intellettuale

Dr. Bruno Barba

è niente di fronte allo scambio umano che abbiamo avuto e che spero continuerà per sempre.

E poi... San Paolo. Ricordo quando ascoltai per la prima volta *Sampa* di Caetano. Ero con lui, e fu un'illuminazione. Me ne spiegò ogni sfumatura, ogni senso nascosto, ogni particolare. Della canzone, dico, ma anche della città. Sarà pure "spaventosa, rapida, capitalista" come un giorno mi disse, quando gli chiesi di descrivermela in tre parole; eppure non smetterò di amarla, di sentirmi attratto da un popolo meraviglioso, di provarne da qui, dalla mia Italia, una struggente saudade.

■ In altre parole, sarebbe banale dire che devo tutto a Reginaldo. Anche ad altre persone sono debitore di tanto affetto e di tanto del mio bagaglio, a cominciare dai miei genitori, per poi andare ai miei professori e colleghi e, per quanto riguarda la conoscenza del Brasile, alla famiglia di mio tio Nino.

Dalla Cina al Messico, da New York alla Sicilia, dalla Croazia a Venezia, Roma, Fortaleza, Berlino, Amsterdam, Helsinki, Bahia, Floripa, Reginaldo è stato il mio compagno di un'avventura straordinaria. Ho visto centinaia di luoghi, incontrato migliaia di persone, attraverso il suo sguardo e le sue parole; io spero di aver potuto fare altrettanto riguardo alle esperienze che non conosceva. Vorrei che la "sua" Italia fosse la mia, così

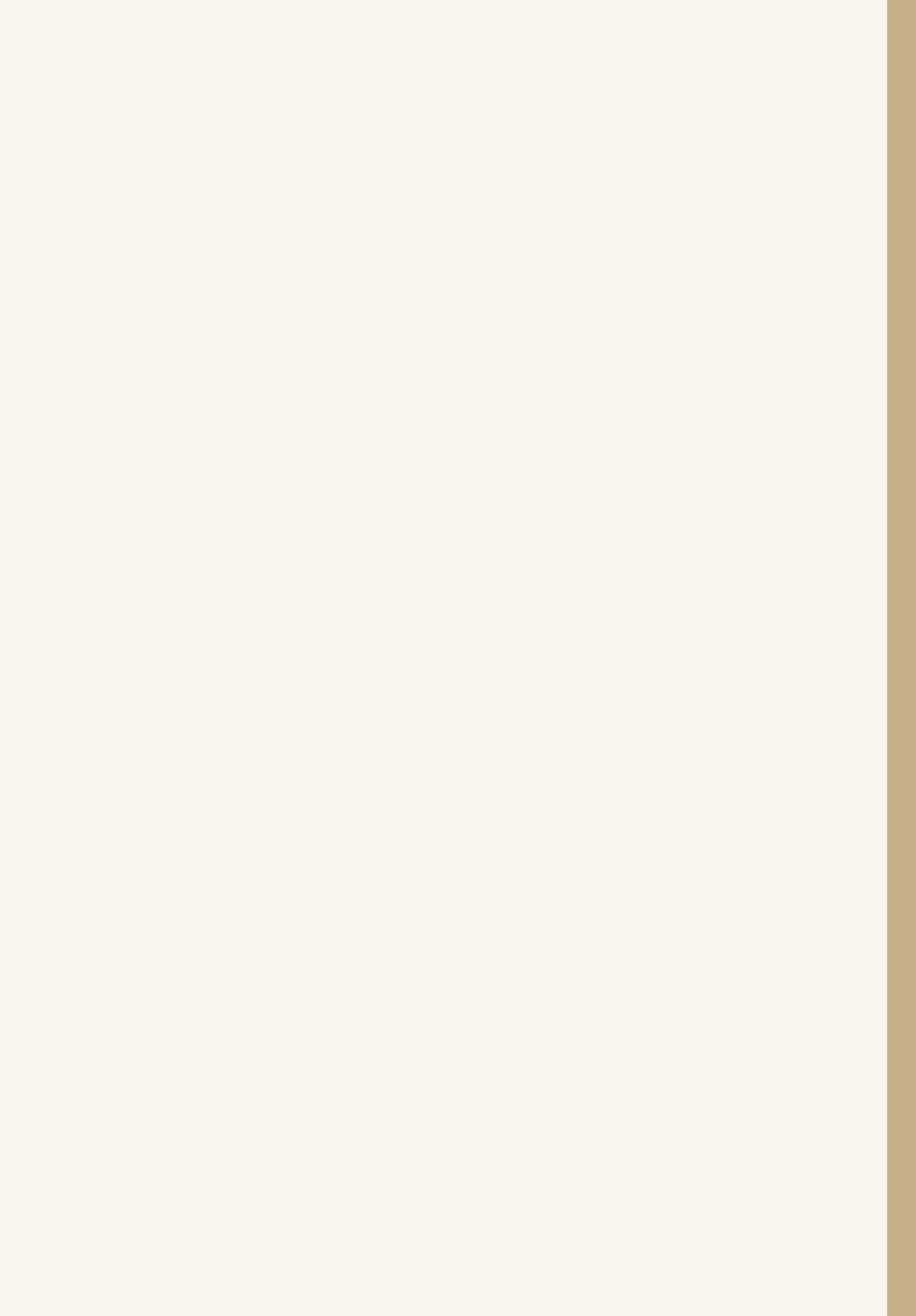
REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

A Re, meu amparo

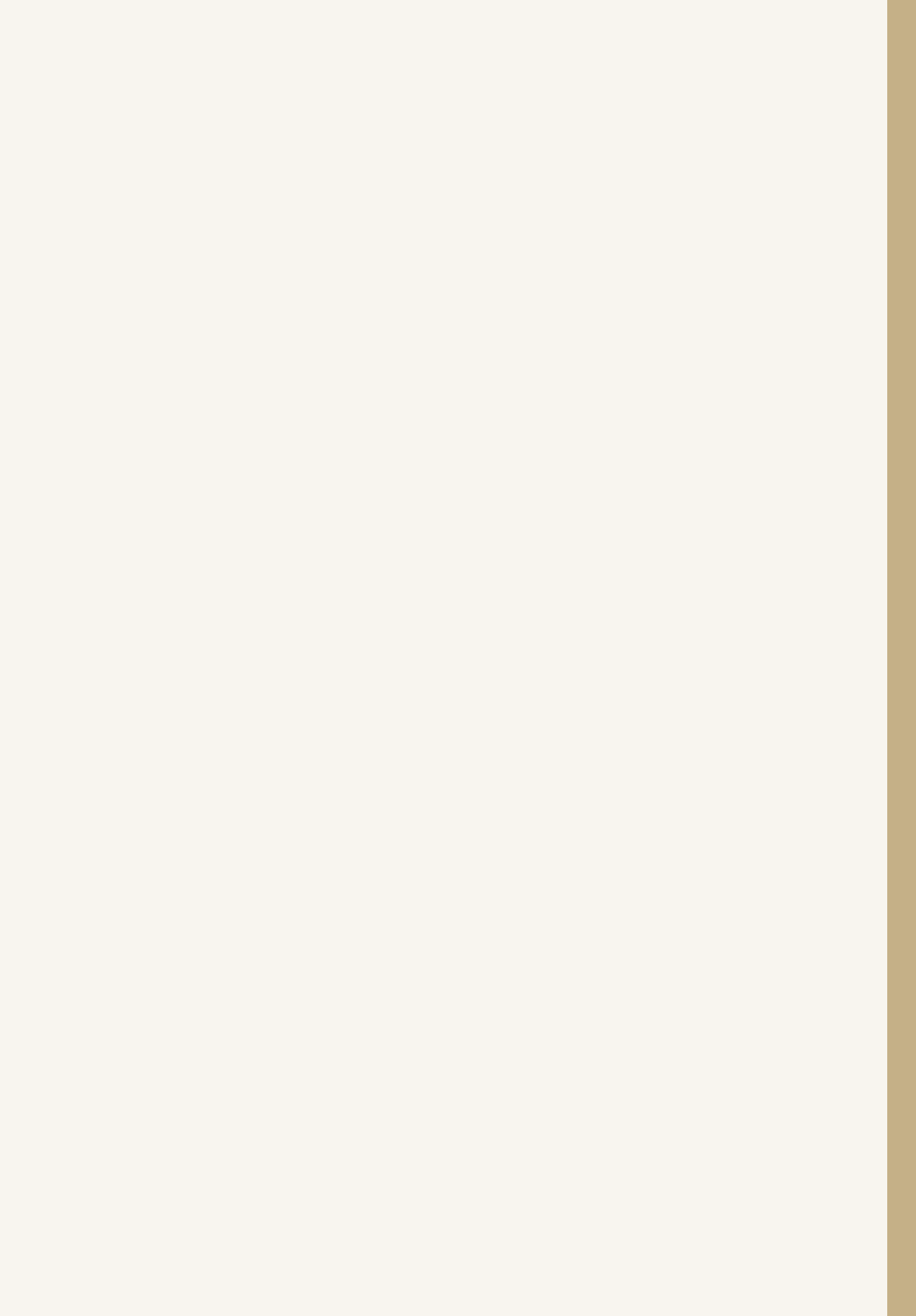
come le sue parole, la sua attitudine, le sue preferenze hanno determinato la mia conoscenza di tanta parte del mondo.

Eh sì, se un giorno Re dicesse che l'Italia che ha conosciuto gli è sembrata illuminata dal mio sguardo, così, o almeno quasi così, come il "mio" Brasile lo è stato dal suo, farebbe di me la persona più felice al mondo.

■



Artigos





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Axé, corpo e almas: concepção de saúde e equilíbrio segundo o Candomblé¹

Dr. Reginaldo Prandi²

1

Diferentes religiões oferecem interpretações próprias sobre a saúde e a doença. Mesmo numa sociedade secularizada como a nossa, curadores, benzedeiros, padres milagreiros, pastores, pais de santo e tantos outros agentes de cura religiosa e mágica são figuras sempre presentes no horizonte

1. Originalmente publicado em: BLOISE. (org.). *Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade*. São Paulo, Editora Senac, 2011, v. 1, p. 277-294.

2. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

Dr. Reginaldo Prandi

de muitos que buscam remédio e soluções para os males do corpo e da alma.

Vou tratar do caso das religiões afro-brasileiras, mais especificamente do candomblé, religião de origem africana que conta com um riquíssimo arsenal de concepções e práticas rituais para lidar com o problema da doença e sua cura, além de outros transtornos que afetam o cotidiano de cada um, como a falta de dinheiro, de emprego, de amor e assim por diante.

Além de religião organizada, com seu próprio corpo de sacerdotes e seguidores, o candomblé também se caracteriza como agência de cura e solução desses problemas vários. O chefe do terreiro, isto é, o sacerdote do templo e da comunidade de culto, que pode ser uma mulher, a mãe de santo, ou um homem, o pai de santo, rotineiramente oferece consulta a qualquer pessoa, seja de que religião for, ou de nenhuma, que o procura em busca de solução para suas aflições. A consulta se realiza numa sessão de jogo de búzios, em que o sacerdote consulta os deuses e espíritos, ao que se seguem ritos de propiciação, purificação, limpeza etc., ou seja, o tratamento indicado para o caso.

A base da religião, e da agência de cura, é o oráculo: uma ponte com o mundo sobrenatural, fonte de conhecimento que

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

propicia um jogo de perguntas de humanos e respostas que supostamente veem do outro mundo, das divindades, dos espíritos. Os sacerdotes são os intermediários do oráculo e, portanto, somente eles podem lidar com esse conhecimento. Na base do oráculo do candomblé — que conhecemos pelo nome de jogo de búzios (PRANDI, 1991) — está a concepção africana comum aos povos iorubás de tempo circular, a ideia de que tudo se repete, nada é novo. Se alguém tem um problema de saúde, por exemplo, o oráculo revela quando esse mesmo problema teria acontecido antes, em que situação se deu, o que foi feito para sanar o mal, qual a receita que se usou, se foi favorável, se deu certo. Se alguém tem, igualmente, um estado mental doente é preciso igualmente perguntar ao oráculo de onde vem essa desorganização. E como fazer para resolver o problema.

Os iorubás — em cuja cultura está a origem do candomblé que se constituiu no Brasil — acreditam que há várias fontes possíveis de um desarranjo da saúde. O mal pode ser provocado por um problema relacionado à própria natureza. Se alguém escorrega, cai e quebra a perna, e não há indício de que tenha havido outros fatores influenciando na queda, esta seria um problema estritamente natural, que se poderia solucionar por meios igualmente naturais. Mas a queda pode ter se dado em consequência

Dr. Reginaldo Prandi

de um feitiço! Nesse caso, a origem desse mal é a ação maléfica de uma outra pessoa. Mas a queda pode ainda ter uma origem divina, ou seja, algum deus descontente com os cuidados dirigidos ou devidos a ele pode ter sido responsável pelo chão liso que fez a pessoa escorregar, cair e quebrar a perna. Há ainda uma quarta possibilidade: tudo pode ser decorrente do próprio destino da vítima, de seu ego, digamos assim, de seu eu, de sua condição de indivíduo. Podia estar inscrito em sua vida que aquela pessoa quebraria a perna, e ela não tinha como escapar disso — era sua sina. Pode ser também que a pessoa quebrou a perna porque é desatenciosa, o que também se explica por sua condição de indivíduo: não olha por onde anda, tropeçou, caiu e quebrou a perna, tudo em razão de sua falta de atenção, o que revela um defeito de sua cabeça, seu intelecto, seu ori.

Em resumo, há causas originadas de nós mesmo, causas devidas a outros e que envolvem relações sociais, outras que se originam da vontade de um deus ou de um antepassado que se sentiu desprezado ou que reivindica algum direito sobre a pessoa, e ainda as que se encontram na natureza. É através do oráculo que o sacerdote identifica a causa do mal e prescreve os remédios necessários, ou para curar, ou pra evitar que a mesma coisa aconteça novamente. Em geral o tratamento no candomblé de qual-

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

quer mal, inclusive a doença física e mental, se baseia na ideia de que alguma coisa está desorganizada e propicia a situação de dor e sofrimento. Pode ser algum transtorno na relação entre a pessoa e a natureza, entre a pessoa e as divindades, nas relações com o outro, na maneira de formular e conduzir os rituais etc. Todo tratamento implica a ideia de reequilíbrio de forças e energias.

Essa concepção se junta à ideia de que tudo é muito instável, o mundo em que vivemos é difícil e perigoso, e que, portanto, é preciso, para se viver bem, estar atento o tempo todo para manter o equilíbrio, o que é buscado por meio da manipulação de uma força mágica, uma energia religiosa, que é o axé. Axé é energia vital. Tudo que se movimenta tem axé, os animais e as plantas. Axé é uma força universal que vale para qualquer coisa, para qualquer tipo de vida ou movimento. O axé que existe em nós é o mesmo axé que existe nos animais e nos vegetais.

O axé existe no mundo e em cada um em diferentes quantidades. Axé demais ou axé de menos significa desequilíbrio, mal-estar, insucesso, doença. É preciso encontrar um meio de reequilibrar o axé para se voltar ao estado desejável de saúde e bem-estar.

Um modo de restabelecer o equilíbrio através da recomposição do axé de um ser humano é transferir para ele o axé

Dr. Reginaldo Prandi

que existe no mundo animal e no mundo vegetal, isto é, na natureza. Algumas fontes de axé são muito conhecidas e mais usadas. A fonte com maior concentração de axé é o sangue animal; outra fonte importante é a seiva das plantas. Sangue e seiva são fontes de axé que os sacerdotes costumam usar com mais frequência em benefício dos humanos.

Na África tradicional, entre os iorubás, há duas correntes básicas e antagônicas de manipulação do axé. Uma considera que o axé mais acessível, mais importante e mais desejável é o do mundo animal e prescreve a prática do sacrifício animal. O sacerdote que prescreve o sacrifício é o babalaô, ou adivinho. A palavra babalaô significa literalmente o pai do segredo. Ele é o encarregado do oráculo por meio do qual prescreve qual é o sacrifício correto para restabelecer a saúde em cada situação. Por outro lado, há os sacerdotes que defendem o princípio de que o axé mais acessível, mais prático, mais poderoso, mais imediato vem do mundo vegetal. Trata-se do babalossaim, o pai das folhas, sacerdote de Ossaim, que trabalha com folhas, raízes, sementes, com que prepara pomadas, unguentos, e outros remédios preparados com vegetais mágicos, sem fazer uso do sacrifício de animais.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

No Brasil, talvez por influência indígena, os babalossains passaram a usar os banhos, banhos de folhas, o que não era um costume africano. Hoje se pensa que os banhos de folhas, banhos de cheiro, banhos de limpeza e descarrego, muito usados no candomblé e na umbanda, teriam uma origem africana.

Também existe o axé do mundo mineral, sobretudo quando se trata de materiais que têm as cores branco, azul e vermelho.

Para se reconduzir um doente ao estado de saúde desejado, é indispensável saber como manipular essas forças que estão no mundo à nossa disposição. Isso exige um longo aprendizado iniciático.

No Brasil os diferentes sacerdócios do babalaô e do babalossaim foram unificados na figura da mãe de santo ou do pai de santo. Na instituição da religião dos orixás em território brasileiro, houve algumas simplificações e adaptações nos ritos, nas concepções de mundo e na própria organização sacerdotal. Os antigos babalaôs e olossains praticamente desapareceram e sua ciência foi assumida pela ialorixá, a mãe de santo, que também passou a responder pelo oráculo, que ela opera por meio do jogo de búzios.

Dr. Reginaldo Prandi

2

Se é verdade que o mal-estar tem diferentes fontes, uma outra pergunta que se faz é o que está doente na pessoa: o corpo ou a alma? Aqui temos uma pequena complicação: enquanto na tradição judaico-cristã a alma é única e indivisível, na concepção africana do candomblé há diferentes almas, que juntas compõem aquilo que a gente costuma chamar de “a” alma, o espírito.

Segundo o candomblé, a pessoa é, portanto, formada pelo corpo (ara) e por uma parte espiritual, ou almas, que têm vários componentes. Uma primeira alma é a que nos liga ao mundo mais geral, que é o mundo da natureza. Por exemplo, a alma de uma pessoa pode ter uma relação específica com a natureza que a identifica com o mar, se acredita que essa pessoa se origina do mar, é filha do mar; eu posso ter ao lado alguém que se origina do rio e mais uma outra que é proveniente da chuva. Outro virá das pedras, há gente que vem do trovão, do raio. Essa alma geral, que relaciona as pessoas a diferentes forças da natureza é chamada de orixá. Acredita-se no candomblé que cada um de nós vem de um orixá diferente. Muito

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

diferente da ideia judaico-cristão de que todos nós temos uma mesma origem e de que todos nós somos filhos de Deus único, descendentes diretos do primeiro casal, Adão e Eva. O orixá não é único nem é o mesmo em cada pessoa. Somos, segundo o candomblé, uma diversidade desde nossa própria origem. Nossa primeira relação com o mundo é com o seu aspecto físico, seu aspecto bruto, seu aspecto não social, que varia de pessoa para pessoa..

Nascemos como descendente de um determinado orixá e isso não pode ser mudado. Na África cada família cultua o orixá da qual ela crê ser descendente. Todos os membros de uma família têm um mesmo orixá: Ogum, Iansã, Obatalá, Iemanjá, Oxóssi e assim por diante. A definição do orixá se dá por uma linha patrilinear, quer dizer, o pai passa para os seus filhos e filhas o seu orixá. O mesmo orixá que foi do pai dele, do pai do pai dele, até a mais remota e mitológica época da fundação daquele tronco familiar. Na África iorubana, todo mundo sabe qual é o seu orixá; basta saber a que família pertence. E essa questão do orixá tem muito a ver com a própria inserção daquela família na sociedade. As famílias tradicionais de caçadores têm como orixá Oxóssi, que é um caçador e patrono de todos os caçadores. Famílias de pescadores costumam ter

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Iemanjá ou Oxum ou qualquer outro orixá que seja um orixá do rio. Famílias de soldados estão ligadas a Ogum. Famílias ligadas ao poder real são descendentes de Xangô. Claro que há variações, pois as famílias ganham e perdem poder e podem assumir ao longo de gerações papéis diferentes na divisão do trabalho. Alguém pode ser de uma família de um orixá muito dócil, num dado momento histórico, e depois estar encarregada de fazer a guerra.

No Brasil, a primeira coisa que o escravismo fez foi destruir os laços de parentesco africanos. Os escravos eram caçados e separados de suas famílias, eram vendidos individualmente, não havia destinação nem venda de agregados familiares. O escravo era vendido como uma mercadoria e era imediatamente batizado, recebia a religião católica e o sobrenome do seu dono, do seu senhor. Mais adiante, nos séculos XVIII e XIX já havia famílias de escravos que conservavam as relações de parentesco, mas já eram famílias constituídas no Brasil. Em geral os escravos não sabiam qual era sua origem familiar e, por conseguinte, acabaram esquecendo quem era seu orixá. Mas como saber agora qual é o orixá de uma pessoa, orixá que é sua alma primordial, se não dá pra reconstituir a família original africana?

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

No Brasil cabe à mãe de santo, por meio do jogo de búzios, atribuir a cada um uma origem mítica, dizendo se é um filho de Xangô, uma filha de Iemanjá e assim por diante — numa emblemática adaptação da religião em solo americano. Essa é a primeira tentativa de restabelecer o equilíbrio entre o modo de ser daquela pessoa e sua verdadeira essência, que não pode ser contrariada, seu orixá. Por exemplo, uma mulher vaidosa, rechonchuda, namoradeira, muito apegada aos ouros, muito cheia das vaidades, provavelmente tem como origem o orixá Oxum que é o orixá da beleza, da riqueza, da vaidade, do amor. Assumir que se trata de uma filha de Oxum é uma primeira identificação que legitima o seu modo de ser e de agir. Cabe à mãe de santo estabelecer essa definição. A mãe de santo é uma espécie de “psicóloga” do povo, como se diz, e uma vez identificado o orixá de alguém ela legitima religiosamente seu comportamento e aparência, ou então lhe oferece um modelo de conduta — cujos estereótipos se baseiam na mitologia dos orixás —, que o consulente pode tomar como orientação (PRANDI, 1991).

Ocorrem situações interessantes. Alguém pode ter um orixá masculino ou feminino. Não há necessariamente correspondência entre o sexo do orixá e do seu filho ou filha, mas

Dr. Reginaldo Prandi

pode-se acreditar que o sexo do orixá interfere no sexo de seu filho. Há também o caso dos chamados orixás metá-metá, que são aqueles que não têm sexo definido. Oxalá não tem o sexo definido porque ele é a origem de tudo, é o maior, o primeiro, ele vem antes do sexo, logo ele tem os dois sexos. Outros orixás de sexo duplo ou indefinido são Logum Edé e Oxumarê. No Brasil há quem acredite que filhos de Logum Edé e Oxumarê costumam ser homossexuais.

Como cada orixá rege um aspecto da natureza, as pessoas de Iemanjá estão ligadas ao mar, as pessoas de Oxum estão ligadas à água doce, as pessoas de Xangô ao trovão, as de Oxóssi à vegetação, e assim por diante.

Já na África esses orixás passaram por um processo de personalização: além de estarem associados a forças da natureza, eles também estão ligados a certos aspectos biológicos ou sociais. Então Iemanjá também é a senhora da maternidade, ela é que cuida das crianças, cria as crianças, toma conta das famílias. Conseqüentemente, uma filha de Iemanjá costuma ter os seios grandes, são seios que alimentam, que amamentam. Ela costuma ter barriga grande por causa das inúmeras gravidezes; ela fala demais porque a mãe passa o tempo todo gritando com as crianças; ela se preocupa mais com os filhos

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

do que com o marido, por razões óbvias. Então tudo isso vai compondo aquilo que nós chamamos de estereótipos, que estão fundados nos mitos. Porque cada um tem um aspecto que é ligado à natureza e outro aspecto que é ligado a uma certa divisão do mundo social.

Mas essa é uma das almas e não é suficiente para definir uma pessoa, uma segunda alma é o que se chama de egum. O egum na verdade é o espírito reencarnado. Os iorubás assim como os adeptos do candomblé acreditam que os mortos, depois de certo tempo, renascem, reencarnam numa outra vida. Mas não é a pessoa inteira que renasce, senão seria tudo igual. O que renasce é uma alma específica, que é o egum, é aquilo que chamamos de antepassado, o que permanece sempre. O egum na África sempre nasce na mesma família, as famílias são enormes, o homem tem várias esposas, as famílias são complexas e compostas. E é nessa família complexa que se dá a reencarnação. O egum é a continuidade da família, o egum marca a eternidade de uma identidade familiar. Portanto o egum é a referência familiar que também podemos chamar de referência social, enquanto o orixá é a referência à natureza. Então nós temos uma dimensão que é a natureza e uma segunda dimensão que é a família e a sociedade.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

O egum permanece num outro plano enquanto espera o momento certo de reencarnar, depois ele vira outra pessoa. Existe uma condição para o egum reencarnar. Eles estão no Orum, Orum é o mundo espiritual, e o Orum é muito chato porque lá não tem comida, não tem bebida, não tem música e não tem sexo. O egum não gosta de estar ali e precisa renascer. Condenar um egum a uma vida eterna no Orum é uma coisa terrível. A pior coisa que pode acontecer a alguém é morrer e não reencarnar, pois o bom é viver neste mundo.

Para o egum reencarnar há uma condição: ele não pode ser esquecido pela sua família. Se ele for esquecido, não pode voltar. A maior preocupação de uma pessoa é ter uma família numerosa, de tal modo que depois de morto ele seja reverenciado por muita gente o tempo todo. Os eguns recebem o mesmo tratamento que os vivos, eles são parte da família, recebem comida, roupa etc. Para receber tudo isso, precisa ter uma família grande, uma família que tenha recursos. Se você morre jovem, está condenado ao esquecimento, porque você não deixa descendentes para cuidar da sua transição. Por isso os homens se casam com o maior número de mulheres e têm o maior número de filhos, pois a família grande é a base da memória.

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

A pior coisa que podia existir para um africano tradicional é perder sua origem, não saber quem é. Porque quem não sabe quem é, perde sua família e quando morrer se transforma num espírito que não pode renascer. Transforma-se também num espírito atormentado que vive rondando a Terra e os vivos, desejosos de partilhar sua condição. São eguns perdidos de quem os humanos evitam ritualmente a aproximação, usando uma espécie de talismã para os afastar: os chamados contra-egum, um trançado de palha da costa amarrado nos braços.

Por isso, quando começou o tráfico de escravos, os africanos adotam como prática fazer marcas rituais no rosto, marcas chamadas de aberês, que são tatuagens feitas com uma agulha, que identificam a aldeia a que pertencem. Então se ele é preso e é vendido e depois por uma razão ou outra consegue retornar à África, ele sabe para onde voltar, sabe o lugar de onde veio. Naquele tempo não tinha carteira de identidade ou certidão de nascimento, então essas marcas eram feitas no rosto. Depois, no candomblé houve uma adaptação: o que era uma marca de identidade de origem familiar passou a ser uma marca de origem religiosa; cada terreiro tem um tipo diferente de tatuagem que é feita a navalha e tratada com pós cicatrizantes. Preserva-se a ideia de que você tem que saber quem é, senão não reencarna.

Dr. Reginaldo Prandi

3

Mas não somos somente natureza e sociedade, nós somos também indivíduos. Existe uma terceira alma igualmente importante e que se chama ori. Ori é aquilo que temos dentro da cabeça, um conteúdo espiritual que existe acomodado no cérebro. A gente traduz ori por cabeça mesmo e a cabeça é aquilo que contém todas as definições que são do indivíduo. Ou seja, do orixá você herda certas tendências marcantes em termos de comportamento. Mais um exemplo: se eu sou de Oxalá como Oxalá é pai e é também o elemento ar, minha tendência é ser paternalista, autoritário, mas também criativo um pouco devagar, fácil de ser enganado porque Oxalá foi enganado pelo irmão dele, Odudua, durante o episódio da Criação (PRANDI, 2001). Ao mesmo tempo, digamos, eu sou a reencarnação de um bisavô que era um ótimo comerciante, mas conhecido por ser mulherengo, então eu também tenho algo dele. Além disso tudo, tenho que ter um componente que é estritamente meu, só meu, que é o meu ori, minha cabeça, que define minha individualidade e meu destino.

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

Em termos de sobrevivência dessas almas, quando a pessoa morre seu orixá não desaparece, mas volta a se reunir ao orixá geral, a força que está na natureza e que é eterna. Quando eu morro a minha parte egum vai para o Orum aguardar seu tempo de reencarnação. Mas o meu ori não. O meu ori nasce comigo e morre comigo, é a parte da alma que é mortal, mas é uma parte decisiva porque é o ori que contém o meu destino, as minhas predileções e tudo aquilo que é estritamente característico da minha personalidade. Não dá para dizer que o ori é a personalidade porque haverá influências das demais almas, influência que se complica porque além do primeiro orixá você tem o segundo que é o orixá que se herda da mãe.

O maior problema na construção da pessoa é que deve existir, antes de mais nada, uma integração entre as três almas. Nós sabemos que o ori pode ser completamente conflitioso com o orixá da mesma pessoa. Se alguém tem um orixá tranquilo e um ori impetuoso, isso já vira uma grande confusão. Se tem um egum que é muito sábio e um ori pouco inteligente, isso vai se complicar bastante.

Esses são os diferentes componentes da pessoa. Se eles estão desorganizados, a pessoa viverá em permanente conflito. O conflito é uma fonte muito importante de perda de axé, é

Dr. Reginaldo Prandi

uma fonte de desequilíbrio. Apenas através do cuidado ritual essas almas podem ser integradas, tratando cada uma delas de acordo com certos ritos.

O desequilíbrio espiritual pode provocar também males físicos. Por exemplo, uma pessoa desequilibrada, que tenha um ori desequilibrado, em contradição com o seu orixá, em contradição com o egum, pode desenvolver uma dor de cabeça, pode sofrer desmaios, crises de perda de memória, pode até desenvolver um câncer no cérebro e tudo mais. Então, uma preocupação importante, antes mesmo de se preocupar com o egum e com o orixá, é dar atenção ao ori.

Quando uma pessoa se aproxima do candomblé, deve passar por um processo longo de iniciação, parte do que se chama de processo de formação da pessoa, ou constituição da pessoa. Trata-se de organizar suas almas de tal modo que a pessoa seja um todo equilibrado, coerente e por conseguinte saudável e feliz.

4

A primeira cerimônia de iniciação do candomblé é destinada ao ori. Antes de tudo, deve-se fazer uma boa limpeza, porque o corpo da pessoa carrega muito axé negativo, muita energia negativa, contraída, por exemplo, em determinados lugares que devem ser evitados, como os cemitérios, lugares onde há gente chorando, gente sofrendo, com energia ruim solta por ali. A primeira coisa a fazer são os banhos de purificação, devendo-se a seguir jogar a roupa velha fora e usar uma roupa nova, limpa, cheirosa. Isso tudo é preliminar. ■

No início processo ritual de construção da pessoa, deve-se instalar um altar para representar sua cabeça, e sua cabeça ganha *status* de divindade e passa a partir daí a ser cultuada. Junto ao altar do ori são feitas oferendas para sua cabeça. Toda ideia de restituição de força passa pela ideia de comida, de bebida. Essas religiões são religiões de povos que não conheciam a abundância. A fome era uma ameaça permanente. O ato mais importante da vida era comer! Então, a base do culto é a oferta de comida.

Dr. Reginaldo Prandi

A cerimônia de culto à cabeça se chama bori. Bori vem de ebó mais ori. Ebó significa oferenda e ori, cabeça. Portanto bori significa oferenda à cabeça. Para que tenhamos uma boa cabeça é preciso agradá-la, dar-lhe a mesma atenção que consagramos aos deuses e antepassados.

Durante o bori, você vai ficar no terreiro, onde deve tomar muitos banhos, vai usar roupa branca, vai ficar alguns dias deitado num espaço limpo, tranquilo e silencioso. Não deverá se preocupar com nada, não terá notícias do mundo exterior. Não vai se relacionar com pessoas da sua família. Vai ficar completamente isolado, sendo atendido unicamente por sacerdotes do terreiro. E vai comer comidas santificadas, vai tomar banho com ervas santificadas e assim por diante.

A pessoa que passa pelo bori fica deitada numa esteira, tendo junto à cabeça seu altar pessoal — montado com uma tigela e uma quartinha e outros objetos simbólicos —, a representação material da individualidade agora divinizada. Em volta da representação da sua cabeça são colocadas as comidas de que o ori gosta. A cabeça tem seu paladar, gosta de certas coisas e não gosta de outras. A mãe de santo tem que saber do que o ori gosta, tem que saber a fórmula certa.

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

Essa primeira cerimônia do bori é a forma de se restabelecer o equilíbrio da pessoa consigo mesma. Só depois que esse equilíbrio está garantido é que se vai partir para uma segunda etapa das oferendas, agora para a parte egum da pessoa.

Passa-se mais um tempo, a mãe de santo continua jogando os búzios, continua a examinar o que acontece, observar, até estar segura de que é hora de cuidar do orixá. É chegado o momento de fazer a cabeça do iniciado. A cabeça será raspada, ela vai fazer o santo, vai raspar para o santo. É o momento de integração completa das três almas.

Há dois tipos de pessoas: as pessoas que podem ceder seu corpo ao orixá nas sessões de dança, portanto, recebem os orixás, e as que não têm essa capacidade, dedicando-se a outras atividades do culto.

Normalmente associamos a feitura de santo à a ideia de transe, entrar em transe. De fato, a feitura se destina a preparar a pessoa para o transe do orixá, mas aqui não é isso o que mais importa. O importante é integrar a sua alma orixá com a alma egum e a alma ori, começando sempre pelo ori. Deve-se ter um ori bem assentado, bem integrado antes de mais nada. Um ditado diz: Ori ruim, orixá pior.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

O ori é individual, contém o destino e ele contém também a individualidade. Diz um mito que o ori de cada um é escolhido pela própria pessoa, uma pessoa ao nascer escolhe o ori com que quer nascer (PRANDI, 2001). Diz a mitologia que quando Oxalá criou o homem, ele teve muitas dificuldades. Ele tentou fazer o homem de ar, mas o homem evaporou; tentou fazer de água, mas o homem escorria pelos vãos dos dedos da mão de Oxalá; tentou fazer de madeira, mas o homem ficou duro e não andava; tentou fazer de ferro, mas o homem ficou muito pesado. Oxalá ficou muito desanimado e já quase desistia, quando sua irmã Nanã perguntou por que não fazer de lama, da qual ela mesma era feita. Então ele fez o homem de lama e funcionou, só que esse homem era um tonto, um bobo, não fazia nada, nem sexo, porque Oxalá esqueceu de fazer a cabeça. Oxalá, desiludido, foi se queixar com o adivinho Ifá, que disse que o homem estava bem feito, forte, mas que precisava de uma cabeça. Oxalá, que já estava muito cansado, e era um pouco preguiçoso, foi falar com outro irmão dele, o oleiro Ajalá. O irmão se prontificou a fazer as cabeças dos homens. Oxalá faria o homem e, antes de ele ir ao mundo, antes de nascer, ele passaria na casa de Ajalá para pegar uma cabeça. E assim acontece. Então quem escolhe é o homem sem

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

cabeça. O que quer dizer que apesar de sermos responsáveis pela nossa escolha, ela é uma escolha no escuro. A partir daí Ajalá passou a ser o fabricante das cabeças, dos oris. Cada um que vai nascer passa na casa de Ajalá e pega uma cabeça, põe a cabeça e está pronto para nascer. Só que Ajalá ficou farto de tanto fazer cabeças. Cada vez nasce mais gente, e ele tem que preparar o barro, amassar o barro, modelar a cabeça, assar no forno. O processo é complicado e lento, e Ajalá, para se distrair um pouco, começou a beber. Às vezes ele fica bêbado, e quando isso acontece o barro fica mal amassado, o ori não sai bem modelado. Quando vai assar no forno, ele deixa passar do ponto, o ori fica cozido demais, ou cozido de menos.

Cada um de nós, ao nascer, vai à casa de Ajalá e escolhe para si uma cabeça. Mas as pessoas têm muita pressa de nascer, porque sabe que aqui no mundo pode ter tudo de bom. Sem pensar muito, quem vai nascer pega a primeira cabeça que vê na frente, às vezes escolhe mal, e nasce com essa cabeça. Se acontecer de pegar uma cabeça ruim, vai nascer uma pessoa muito problemática, com muitos defeitos: pode ser aquele que faz tudo atrapalhado, que tem fraca inteligência, o que, muito frequentemente, leva a crises de depressão e até loucura. Os males podem se manifestar em desmaios, perda de consciência

Dr. Reginaldo Prandi

e moléstias físicas. Evidentemente, uma pessoa que nasce assim vai dar muito mais trabalho nesse processo de integração consigo mesma, dependendo de um ritual mais demorado e mais complicado. E alguns casos, nem conseguem passar para a etapa seguinte. Cabe à mãe de santo descobrir a melhor forma de tratar uma cabeça ruim, e ela sabe que qualquer tratamento será paliativo, não há como trocar uma cabeça ruim por uma boa. Cada um nasce com a cabeça que escolheu. A culpa não é do orixá, mas da própria pessoa. O bori, assim, também é visto como um tipo de tratamento para qualquer pessoa com problemas mentais, dificuldades de relacionamento etc.

O candomblé tem seus filhos de santo, os iniciados que obrigatoriamente passam por essas etapas de construção da pessoa, mas é uma religião que também atende seus clientes, as pessoas que vão ao terreiro em busca de solução de problemas, sem que necessariamente crie vínculos religiosos com o candomblé. O cliente paga pelos serviços da mãe de santo e só volta quando achar que deve. Não é raro o cliente ser encaminhado ao pai de santo por um médico, um psicólogo ou outro agente de saúde que não consegue encontrar na ciência um tratamento que funcione. Quando o psicoterapeuta não dá conta, ele manda o paciente para um pai de santo para fazer

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

um bori. Isso é comum. Acredita-se que o fato de o paciente passar por um procedimento culturalmente tão diverso, tão inusitado, tão cheio de detalhes e de mistérios, acaba lhe fazendo bem. Basta lembrar que a pessoa que está passando pelo bori se transforma no centro de toda atividade do terreiro. Porque o ori não recebe apenas comida e bebida, mas também dança, música e sobretudo atenção. As pessoas cantam horas e horas para o ori, cantam e dançam. Depois, a comida servida ao ori é repartida entre as pessoas que estão no terreiro naquele momento. É o ori da pessoa que está oferecendo uma cerimônia de congração, uma comunhão. Não é a pessoa, mas o seu ori: a pessoa é o todo, e a parte que está sendo festejada é o ori.

Nos ritos funerários, que são igualmente complexos, a primeira coisa a ser feita é a destruição do altar da cabeça, o chamado ibá-ori. Enquanto a pessoa é viva, seu ibá-ori fica guardado no terreiro juntamente com o ibá-orixá, o altar em que está assentado o orixá da pessoa. As oferendas são feitas junto a esses altares. pelo menos uma vez por ano a pessoa é recolhida e permanece deitada junto a seus ibás, que recebem oferendas.

Todo iniciado tem o seu orixá e, uma vez que tenha passa-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

do pelos ritos de iniciação, terá seu altar para cuidar. Os orixás femininos são assentados, são instalados, em terrinas ou tigelas de louça branca. O orixá Oxalá é assentado numa sopeira de porcelana branca, indicador de sua superioridade hierárquica. Os orixás masculinos, como são mais rústicos — acredita-se que a masculinidade é mais rústica do que a feminilidade —, são assentados em tigelas de barro de um tipo que se usava nas cozinhas coloniais, os alguidares. Os assentamentos dos orixás masculinos são feitos de barro e são abertos; os dos orixás femininos são de louça e fechados. O assentamento de Xangô, excepcionalmente, é feito numa gamela. Diz o mito que Xangô, ao experimentar o uso do fogo como arma de guerra, para ganhar mais poder, sem querer botou fogo na cidade de que era rei. Por causa disso ele foi castigado a comer junto com os animais nos coxos, nos chiqueiros com os porcos, então ele come num recipiente feito de madeira, não pode comer em sopeiras ou recipientes mais finos.

As ideias que se aplicam aos iniciados, os filhos de santo, aplicam-se igualmente aos clientes — todos são seres humanos igualmente constituídos. Quando a mãe de santo atende a um cliente que padece de tristeza, desânimo, depressão, ela precisa saber, como vimos, de onde vem o mal-estar. Se a origem

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

é o ori, o mal é permanente, e o que se pode fazer é minorar seus efeitos, o cliente pode alcançar uma melhorada através de oferendas à sua cabeça. Se o mal decorre da cobrança de um egum, um antepassado, ou do orixá da pessoa, o que é mais comum, é preciso fazer oferendas a ele. Mas pode ser que tudo tenha sido provocado por um vírus que deixou a pessoa debilitada e deprimida, e o remédio virá da farmácia, por meio de uma prescrição médica. Se for por causa de um feitiço, é preciso combater esse feitiço e para isso saber como foi feito, por quem, por quê. À mãe de santo cabe descobrir o que se passa. A ideia é sempre é essa: ao estudar a pessoa humana, a mãe de santo é obrigada a decompor essa pessoa em partes, em partes que vão do indivíduo ao mundo geral da natureza. E fazer o diagnóstico, fazendo valer sua experiência oracular.

O candomblé também ensina que cada um deve se precaver contra os maus espíritos e energias negativas, usando patuás, banhos, pulseiras, colares, tudo isso devidamente preparado como se fossem ferramentas de proteção. É necessário criar as condições rituais que fortalecem o axé. Axé fraco é desequilíbrio, integração precária do todo, condição favorável à instalação do mal.

Se a mãe de santo descobre que a doença vem do orixá,

Dr. Reginaldo Prandi

não tem jeito, é preciso fazer o santo, ser iniciado. Haverá expedientes para se evitar a iniciação, caso a pessoa não queira ou não possa se iniciar como filha de santo. Poderá por exemplo, agradar seu orixá descontente patrocinando financeiramente a iniciação em seu lugar de outra pessoa filha de seu orixá e que não disponha de meios para bancar sua própria iniciação. Ou contribuir para as festas de seu orixá, ou assumir obrigações de ajuda não religiosa ao terreiro.

No caso de um mal que depende do ori, como vimos, oferendas regulares podem atenuar o sofrimento. Se for feitiço, se resolve com outro feitiço, com pequenas oferendas, pequenos agradados que se dá em troca de favores dos orixás. Há várias formas de se tratar o mal, mas o importante é descobrir, antes de mais nada, a origem, a causa, de onde aquilo vem.

5

No candomblé se cultiva a ideia de que a vida é sempre um aprendizado e que, na medida em que se vai vivendo e conhecendo o mundo, passando pelos ritos de construção da pessoa, vai se ficando cada vez forte, cada vez mais preparado

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

para não cair nas armadilhas que o mundo oferece a cada instante. Uma longa vida bem vivida é sinônimo de sabedoria, é axé acrescentado, é força. Com sabedoria se aprende a enfrentar o mundo com segurança e com certo afastamento, porque o mundo, apesar de maravilhoso, trazer satisfação e felicidade, é muito brincalhão: o mundo gosta de ver as pessoas sofrerem, o mundo se diverte muito quando alguém escorrega e cai no chão! Por isso é fundamental tratar o mundo com uma certa distância, e são os velhos que melhor sabem disso. Só os velhos têm o saber que vem por último na vida; o primeiro saber que se adquire é o saber de fazer filhos, o saber do sexo, que é o saber mais alegre, que deixa a pessoa se meter em mil encrencas, mas que, por outro lado, garante a eternidade. Porque sem filhos não há família grande e sem família não há como se preservar a memória. Sem memória não tem reencarnação, sem reencarnação não tem vida eterna.

O primeiro saber, o de fazer filho, começa mais cedo nas mulheres, depois nos meninos, é o saber mais alegre. Os saberes vão mudando de categoria e o mais profundo deles é o saber da velhice, o saber que ensina a desprezar a dor, a rir da dor. Somente com a idade e todos os aprendizados da vida é que se aprender a conviver com a dor, sem deixar que a dor

Dr. Reginaldo Prandi

tome conta da pessoa. O problema é que esses saberes não podem ser ensinados. Um velho não pode ensinar a um jovem como superar a dor, pois isso depende da experiência pessoal. É muito presente a ideia de que não se pode passar adiante a experiência que não se viveu. Ninguém pode querer ensinar aquilo que um dia não o afetou diretamente. Isso vem de uma cultura que não conhecia a escrita nem a escola, em que o conhecimento era adquirido pela vivência. Os mais jovens aprendiam com os mais velhos não pela pergunta e pela resposta, mas sim pela imitação. No candomblé, como na cultura ioruba que o originou, é considerado um grande atrevimento um jovem perguntar para um mais velho o porquê das coisas. O jovem terá a explicação no momento adequado.

Sobre tudo isso, é claro que estamos falando em termos gerais, como se descrevêssemos um modelo assentado num tipo ideal. Na realidade, podem ser observadas muitas variações deste para aquele terreiro de candomblé, de acordo com as inúmeras influências que um e outro podem receber de outras instituições religiosas ou não. Mas se preserva o modelo primordial que dá conta das diferentes origens do mal e dos meios para o afastar.

Em suma, a construção do espírito decorre da contribui-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Axé, corpo e almas: concepção de saúde...

ção de três almas. A primeira está referida ao mundo geral, a segunda, ao mundo social e a terceira, à própria individualidade. O equilíbrio, a saúde e a felicidade da pessoa dependem da integração dessas três partes. A existência dessas três partes de forma desintegrada provoca perda de axé, que leva a situações de dor, de sofrimento, de todo tipo de mal que podemos imaginar. Por exemplo, a dor provocada pela ocorrência de pesadelos ou pensamentos paranoicos. Mesmo quando essas partes estão em harmonia, existe uma coisa chamada mundo. O rio não é sempre igual, tem trechos de calmaria e tem trechos de corredeiras. O mar não é sempre o mesmo, o mar tem marés altas e marés baixas, momentos de grandes ondas e momentos de calmaria. Do mesmo modo, nosso equilíbrio está o tempo todo ameaçado pela nossa constituição frágil, que depende de vontades e favores divinos, que padece da nossa condição mortal de portadores de cabeças que não podem ser consertadas definitivamente. Num dia de céu limpo, azul, de repente podem se formar nuvens, raios, tempestades. Assim acontece conosco também conosco, os humanos. Porque nossa origem primordial é a natureza, o orixá. As dificuldades, percalços e instabilidades da vida é a marca do homem que nasce do ar, do trovão, da chuva, do mar, do rio, do arco-íris, do mato, do

Dr. Reginaldo Prandi

vento, da lama que a água desfaz. A religião — para os adeptos do candomblé — é um instrumento para se controlar, até onde é possível, as situações de imprevisibilidade, de desequilíbrio, de desconforto. Pois tudo isso leva ao sofrimento.

Referências bibliográficas

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia Letras, 2001. PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia Letras, 2005.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os nágó e a morte: páde, àsésé e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil¹

Dr. Reginaldo Prandi²

I: Personagens de duvidosa moralidade

O Brasil tem uma larga tradição católica de devoção aos santos, com os quais os fiéis estabelecem relações de favor e de troca que presumem sempre uma certa intimidade com as coisas do mundo sagrado (CAMARGO et al., 1973). Com o espraiamento das tradições afro-brasileiras no curso deste sé-

1. Originalmente publicado como Capítulo IV do livro *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 139-164.

2. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

Dr. Reginaldo Prandi

culo, parece que esta intimidade com personagens do mundo sagrado — agora sobretudo com divindades afro-brasileiras, com as quais os santos se sincretizam, mais os espíritos dos mortos — teria se intensificado. De fato, há uma infindável lista de famílias ou classes de entidades sobrenaturais com que fiéis brasileiros podem estabelecer relações religiosas e mágicas e contatos personalizados, especialmente através de cerimônias em que essas entidades se apresentam através do transe de incorporação: os caboclos, pretos velhos, ciganos, príncipes, marinheiros, guias de luz, espíritos das trevas, encantados, além dos orixás e voduns.

Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e europeias. Pombagira é considerada um Exu feminino. Exu, na tradição dos candomblés de origem predominantemente iorubá (ritos Ketu, Efan, Nagô pernambucano) é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo de todos os orixás. Os orixás são divindades identificadas com elementos da natureza (o mar, a água dos rios, o trovão, o arco-íris, o fogo, as tempestades, as folhas etc.) e sincretizados com santos católicos, Nossa Senhora e o

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

próprio Jesus Cristo. Assim, Oxalá, o maior dos orixás, divindade da criação, é sincretizado com Jesus, Iemanjá, a Grande Mãe dos orixás e dos brasileiros, com Nossa Senhora da Conceição. Exu, o orixá *trickster*, o que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, o orixá fálico, que gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro, é aquele sincretizado com o Diabo.³

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e esse nome acabou por se restringir à qualidade feminina de Exu (AUGRAS, 1989). Na umbanda, formada nos anos 1930 deste

3. Este artigo resulta de um projeto mais amplo de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras que venho realizando desde 1987 em terreiros de candomblé e umbanda de São Paulo. Para esse projeto, tenho tido contato também com terreiros do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Distrito Federal, Maranhão, Pará, Amazonas, Ceará e Rio Grande do Sul, o que me permite, penso, poder trabalhar com classes mais generalizantes de conclusões. Neste artigo, procurei usar como fontes sobre a identidade de Pombagira as próprias cantigas de culto que estão registradas por autores umbandistas e que, de acordo com meu trabalho de campo, acham-se bastante disseminadas pelo país. Igualmente, procuro não me prender a situações muito peculiares e particulares deste ou aquele terreiro ou mesmo cidade.

Dr. Reginaldo Prandi

século do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo Kardecista francês, Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na “esquerda”, isto é, que podem ser invocadas para “trabalhar para o mal”, em contraste com aquelas entidades da “direita”, que só seriam invocadas em nome do “bem” (CAMARGO, 1961; PRANDI, 1991a).

Dona Pombagira, que tem um lugar muito especial nas religiões afro-brasileiras, pode também ser encontrada nos espaços não religiosos da cultura brasileira: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. Por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres.

No Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e mora-

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

lidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois para Dona Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana.

Embora conserve do candomblé a veneração dos orixás, a umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a Pombagira como entidade dotada de identidade própria, é uma religião centrada no culto dos caboclos e pretos velhos, além de outras entidades. Embora o candomblé não faça distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, uma vez que o seu sistema de moralidade baseia-se na relação estrita entre homem e orixá, relação esta de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo (PRANDI, 1991a), a umbanda, por sua herança kardecista, preservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou logo de os separar em departamentos estanques. A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades “desenvolvidas”, e numa linha da “esquerda”, a parte que pode trabalhar para o “mal”, também chamada quimbanda, e cujas divindades, “atrasadas” ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser

Dr. Reginaldo Prandi

meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa.

Assim, estão do lado “direito” os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do “trabalho” da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do “bem” estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados). Embora religião surgida neste século, durante e em função do processo intenso de urbanização e industrialização, o panteão da umbanda é constituído sobretudo de entidades extraídas de um passado histórico que remonta pelo menos ao século XIX. Ela nunca incorporou, sistematicamente, os espíritos de homens e mulheres ilustres contemporâneos que marcam o universo das entidades do espiritismo kardecista.

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

De todas as classes de entidades da umbanda, que são muitas, certamente o preto velho é o de maior reconhecimento público: impossível não gostar de um preto velho mesmo quando se trata de um não umbandista. Ele é sábio, paciente, tolerante, carinhoso. Já o caboclo é o valente, o selvagem (o índio) antes de tudo, destemido, intrépido, ameaçador, sério, e muito competente nas artes das curas. O preto velho consola e sugere, o caboclo ordena e determina. O preto velho acalma, o caboclo arreбата. O preto velho contempla, reflete, assente, recolhe-se na imobilidade de sua velhice e de seu passado de trabalho escravo; o caboclo mexe-se, intriga, canta e dança, e dança e dança como o guerreiro livre que um dia foi. Os caboclos fumam charuto e os pretos velhos, cachimbo; todas as entidades da umbanda fumam — a fumaça e seu uso ritual marcando a herança indígena da umbanda, aliança constitutiva com o passado do solo brasileiro.

Do panteão da direita também fazem parte os boiadeiros, os ciganos, as princesas. O boiadeiro é um caboclo que em vida foi um valente do Sertão. Veste-se como o sertanejo, com roupas e chapéu de couro, e cumpre um papel ritual muito semelhante aos caboclos índios, que se cobrem de vistosos cocares. Igualmente são bons curadores. Ciganos dizem o futu-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

ro mas não sabem curar; como os príncipes, estão acima das misérias terrenas. Marinheiros sabem ler e contar, e conhecem dinheiro, o que não acontece com nenhuma outra entidade, mas carregam muito dos vícios do homem do mar: gostam muito de mulher da vida, bebem em demasia, são sempre infiéis no amor, e caminham sempre com pouco equilíbrio. Uma sua cantiga, imortalizada nas vozes de Clementina de Jesus e Caetano Veloso, diz:

Oh, marinheiro, marinheiro, marinheiro só

Quem te ensinou a nadar, marinheiro só?

Ou foi o tombo do navio

Ou foi o balanço do mar

Lá vem, lá vem, marinheiro só

Como ele vem faceiro

Todo de branco, marinheiro só

Com seu bonezinho

O lado da esquerda é povoado pelos Exus e Pombagiras, basicamente (ARCELLA, 1980). Ambos são mal-educados, despudorados, agressivos. Falam palavrão e dão estrepitosas

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

gargalhadas. Chegam pela meia-noite, os Exus com suas mãos em garras e seus pés feito cascos de animais satânicos, as Pombagiras com seus trajes escandalosos nas cores vermelho e preto, sua rosa vermelha nos longos cabelos negros, seu jeito de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrício, jogo e perdição; vez por outra é a grande dama, fina e requintada, mas sempre dama da noite. Nas religiões afro-brasileiras, todo o cerimonial é cantado ao som dos atabaques, e quase todo também dançando. As cantigas dos candomblés e os pontos-cantados da umbanda são instrumentos de identidade das entidades. Assim, canta-se para Pombagira quando ela chega incorporada:

De vermelho e negro

Vestida na noite o mistério traz

Ela é moça bonita

Oi, girando, girando, girando lá

Se, por vezes, tanto Exus como Pombagiras podem vir muito elegantes e amigáveis, jamais serão, entretanto, confiáveis e desinteressados. Todo o mundo tem medo de Exu e Pombagira, ou pelo menos diz que tem. Desconfia-se deles, pois, se de fato são entidades diabólicas, não merecem confiança, mesmo quando deles nos valem. Eles fazem ques-

Dr. Reginaldo Prandi

tão de demonstrar animosidade. Conheci muito Exu que chama todas as pessoas de “filho da puta”, que é a maior ofensa que se pode fazer a um brasileiro. Exus e Pombagiras fazem questão de demonstrar o quanto eles desprezam aqueles que os procuram.

Há ainda um certo território de difícil demarcação, que, embora formalmente situado na “direita”, dá passagem para muitas entidades que se comportam como da “esquerda”. Ora são Exus metamorfoseados de caboclos, ora são marinheiros e baianos.

■ Se com os marinheiros já estamos em território muito próximo da linha da “esquerda”, com os baianos é quase impossível se saber ao certo. Baianos e baianas têm a aparência de caboclos e pretos velhos, mas se comportam como Exus e Pombagiras. Lembrando que as giras (sessões rituais de transe com canto e dança) são organizadas separadamente para entidades da “direita” e da “esquerda”, pode-se imaginar que os baianos — de criação muito recente, mas com uma popularidade que já quase alcança a dos caboclos e pretos velhos — são uma espécie de disfarce pelo qual Exu e Pombagira podem participar das giras da “direita” sem serem molestados. Se um dia a umbanda separou o bem do mal, com a intenção

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

inescondível de cultuar a ambos, parece que, com o tempo, ela vem procurando apagar essa diferença. Os baianos representariam esta disposição. De fato, os baianos são as entidades da “direita” mais próximas da “esquerda” em termos do comportamento estereotipado: eles são zombeteiros, relacionam-se com seus fiéis e clientes não escondendo o seu escárnio por eles, falam com despudor em relação às questões de caráter sexual, revelando com destemperança, para quem quiser ouvir, pormenores da intimidade das pessoas. Um dia, numa gira, uma baiana de nome Chica me disse que a confundiam com Pombagira, coisa que ela não era, só porque preferia os homens sexualmente bem dotados. Ela dizia falar muita besteira porque as pessoas gostavam de ouvir besteiras, bebia muito porque as pessoas gostavam de beber, e falava das intimidades porque as pessoas gostavam de se exhibir mas não tinham coragem para isto. “E o Senhor não acha que isto é muito bom?”, me perguntava. “Então, porque eu gosto mesmo é de ajudar os outros, eu dou o que eles querem.”

Dr. Reginaldo Prandi

II: Pombagira no universo dos Exus e dos eguns

Antes de mais nada, Pombagira é um Exu, ou melhor, um Exu-mulher, como ela mesma gosta de ser chamada. Como Exu, ela compõe um riquíssimo e muito variado panteão de diabos, em que ela não somente aparece como um dos Exus, mas é também casada com pelo menos um deles. Na concepção umbandista, Exu é um espírito do mal, um anjo decaído, um anjo expulso do céu, um demônio, enfim. De Pombagira se diz ser mulher de demônios e morar no inferno e nas encruzilhadas, como esclarecem suas cantigas:

A porta do inferno estremeceu
O povo corre pra ver quem é
Eu vi uma gargalhada na encruza
É Pombagira, a mulher do Lucifer
(pesquisa de campo)
Ela é mulher de sete Exu Ela é
Pomba Gira Rainha

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Ela é Rainha das Encruzilhadas

Ela é mulher de sete Exu (*Molina, s/d: 25*)

O candomblé tem pouquíssima preocupação em construir um corpo teórico doutrinário e uma organização teológica das suas entidades e o culto da Pombagira segue de perto o culto dos orixás, assentado em mitos e tradições de origem presumidamente africana, não existindo praticamente nada escrito sobre Pombagira. A umbanda, entretanto, dispõe de vasta bibliografia também sobre Pombagira. Essa literatura desenvolve primariamente a ideia de um panteão sincrético dos Exus, dos quais Pombagira é um, e oferece minuciosos preceitos rituais. Discos também são disponíveis com os pontos cantados.

Segundo essa literatura, a entidade suprema da “esquerda” é o Diabo Maioral, ou Exu Sombra, que só incorpora raramente. Ele tem como generais: Exu Marabô ou diabo Put Satanaika, Exu Mangueira ou diabo Agalieraps, Exu-Mor ou diabo Belzebu, Exu Rei das Sete Encruzilhadas ou diabo Astaroth, Exu Tranca Ruas ou diabo Tarchimache, Exu Veludo ou diabo Sagathana, Exu Tiriri ou diabo Fleuruty, Exu dos Rios ou diabo Nesbiros e Exu Calunga ou diabo Syrach. Sob as ordens destes e comandando outros mais estão: Exu Ventania ou

Dr. Reginaldo Prandi

diabo Baechard, Exu Quebra Galho ou diabo Frismost, Exu das Sete Cruzes ou diabo Merifild, Exu Tronqueira ou diabo Clitheret, Exu das Sete Poeiras ou diabo Silcharde, Exu Gira Mundo ou diabo Segal, Exu das Matas ou diabo Hicpacth, Exu das Pedras ou diabo Humots, Exu dos Cemitérios ou diabo Frucissière, Exu Morcego ou diabo Guland, Exu das Sete Portas ou diabo Sugat, Exu da Pedra Negra ou diabo Claunech, Exu da Capa Preta ou diabo Musigin, Exu Marabá ou diabo Huictogaras, e o nosso Exu-Mulher, Exu Pombagira, simplesmente Pombagira ou diabo Klepoth. Mas há também os Exus que trabalham sob as ordens do orixá Omulu, o senhor dos cemitérios, e seus ajudantes Exu Caveira ou diabo Sergulath e Exu da Meia-Noite ou diabo Hael, cujos nomes mais conhecidos são Exu Tata Caveira (Proculo), Exu Brasa (Haristum) Exu Mirim (Serguth), Exu Pemba (Brulefer) e Exu Pagão ou diabo Bucons (FONTENNELLE, s.d.; BITTENCOURT, 1989; OMOLUBÁ, 1990).

Cada Exu tem características próprias, cantigas e pontos riscados (desenhos feitos a giz com os elementos simbólicos da entidade). Cada um cuida de determinadas tarefas, sendo grande e complexa a divisão de trabalho entre eles. Por exemplo, Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Exu Tranca Rua pode gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa. Exu Pagão tem o poder de instalar o ódio no coração das pessoas. Exu Mirim é o guardião das crianças e também faz trabalhos de amarração de amor. Exu Pemba é o propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos. Exu Morcego tem o poder de transmitir qualquer doença contagiosa. Exu das Sete Portas facilita a abertura de fechaduras, cofres e outros compartimentos secretos — materiais e simbólicos! Exu Tranca Tudo é o regente de festins e orgias. Exu da Pedra Negra é invocado para o sucesso em transações comerciais. Exu Tiriti pode enfraquecer a memória e a consciência. Exu da Capa Preta comanda as arruaças, os desentendimentos e a discórdia.

Pombagira trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual.

Nos terreiros, os nomes dos demônios são muito pouco conhecidos e me parece que poucos iniciados se interessam por eles. As hierarquias e ordens dos Exus também são pouco consideradas. Na prática dos terreiros, o Exu mais importante é o Exu do fundador ou do chefe do terreiro, ao qual se subordinam os Exus dos filhos de santo, sendo permitido a cada

Dr. Reginaldo Prandi

iniciado ter mais de um Exu. Nos candomblés da nação angola (PRANDI, 1991a) e na maioria dos terreiros de umbanda, o iniciado tem um Exu masculino e uma Pombagira, além do orixá principal, orixá secundário (juntó), caboclo etc. Nessas modalidades religiosas, o mesmo iniciado pode entrar em transe de diferentes entidades. Uma gira de umbanda muito se assemelha a um grande palco do Brasil, povoado por tipos populares das mais diferentes origens.

Todos os Exus são donos das encruzilhadas, onde devem ser depositadas as oferendas que lhes são dadas. Mas, dependendo da forma e da localização da encruzilhada, ela pode pertencer a este ou àquele Exu. Todas as encruzilhadas em forma de T pertencem a Pombagira. A Encruza-Maior, uma encruzilhada em T em que cada uma das ruas que a formam nasce de encruzilhadas também em T, é onde reina a maior das Pombagiras, a Rainha, em respeito à qual nenhuma oferenda destinada a outras Pombagiras pode ser ali depositada, sob o risco de mortal castigo.

Pombagira é singular, mas é também plural. Elas são muitas, cada qual com nome, aparência, preferências, símbolos e cantigas particulares. Entre dezenas, as Pombagiras mais conhecidas são: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Sete Saias, Maria Molambo, Pomba Gira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira e Pombagira Menina da Praia.

Os Exus, e mais precisamente muitas Pombagiras, podem também ser considerados eguns, ou seja, espíritos de mortos, alguns de biografia mítica bem popular.

Maria Padilha, talvez a mais popular Pombagira, é considerada espírito de uma mulher muito bonita, branca, sedutora, e que em vida teria sido prostituta grã-fina ou influente cortesã. A escritora Marlyse Meyer publicou em 1993 seu interessante livro *Maria Padilha e toda sua quadrilha*, contando a história de uma amante de Pedro I (1334-1369), rei de Castela, a qual se chamava Maria Padilha. Seguindo uma pista da historiadora Laura Mello e Souza (1986), Meyer vasculha o *Romancero General de romances castellanos anteriores ao siglo XVIII*, depois documentos da Inquisição, construindo a trajetória de aventuras e feitiçaria de uma tal de Dona Maria Padilha e toda a sua quadrilha, de Montalvan a Beja, de Beja a Angola, de Angola a Recife e de Recife para os terreiros de São Paulo e de todo o Brasil.

Dr. Reginaldo Prandi

O livro é uma construção literária baseada em fatos documentais no que diz respeito à personagem histórica ibérica e em concepções míticas sobre a Padilha afro-brasileira. Evidentemente não encontra provas, e nem pretende encontrá-las, de que uma é a outra. Talvez um avatar imaginário, isto sim. E que pode, quem sabe, vir a ser, um dia, incorporado à mitologia umbandista.

Autores umbandistas, muitas vezes, conforme suas palavras, orientados pelas próprias entidades, publicam ricas e imaginosas biografias de Pombagira. Assim, Maria Molambo, uma Pombagira que sempre se veste de trapos, teria sido, no final do período Colonial no Brasil, a noiva prometida a um influente herdeiro patriarcal e que, apaixonada por outro homem, com ele fugiu de Alagoas para Pernambuco. Foram perseguidos incansavelmente pela família ultrajada e desejosa de vingança e encontrados três anos e meio depois. O jovem amante foi morto e ela levada de volta ao pai que cuspiu em seu rosto e a expulsou de casa para sempre. Como tinha uma filha pequena, a quem devia sustentar, Rosa Maria, este era seu nome, submeteu-se a trabalhar em casa de parentes na cidade de Olinda. Com a morte da filha, de novo viu-se na rua, prostituindo-se para sobreviver. Tuberculosa e abandonada, foi enfim buscada

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

por parentes para receber a herança deixada pelos pais mortos. Rica, teria então se dedicado à caridade até sua morte, quando então, no outro mundo, conheceu Maria Padilha e entrou para a linha das Pombagiras (OMOLUBÁ, 1990).

Embora sejam muitas as versões sobre a personagem Pombagira, ela sempre aparece relacionada à prostituição, como sugere esta cantiga:

Disseram que iam me matar
Na porta do cabaré
Passei a noite lá
E ninguém me matou (*pesquisa de campo*)

Seu caráter de entidade perigosa e feiticeira, com a qual se deve tomar muito cuidado, também é sempre marcado:

Pombagira é a mulher de sete maridos
Não mexa com ela
Ela é um perigo (*pesquisa de campo*)

Pombagira girou
Pombagira girou no congá da Bahia

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Pomba gira vem de longe
pra fazer feitiçaria (*pesquisa de campo*)

Pombagira vem sempre para trabalhar e trabalhar contra aqueles que são seus inimigos e inimigos de seus devotos. Ela considera seus amigos todos aqueles que a procuram necessitando seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la. Deve-se presentear Pombagira com coisas que ela usa no terreiro, quando incorporada: tecidos sedosos para suas roupas nas cores vermelho e preto, perfumes, joias e bijuterias, champagne e outras bebidas, cigarro, cigarrilha e piteiras, rosas vermelhas abertas (nunca botões), além das oferendas de obrigação, os animais sacrificiais (sobretudo no candomblé) e as de despachos deixados nas encruzilhadas, cemitérios e outros locais, a depender do trabalho que se faz, sempre iluminado pelas velas vermelhas, pretas e, às vezes, brancas.

Para se ser amigo e devoto de Pombagira é preciso ter uma causa em que ela possa trabalhar, pois é o feitiço que a fortalece e lhe dá prestígio:

Demandas ela não rejeita
Ela gosta de demandar

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Com seu garfo formoso
Seus inimigos gosta de espetar
(OMOLUBÁ, 1990, p. 70)
Eu quero filho pra defender
E amigos pra espetar
Eu é Rainha das Sete Encruzilhadas
É lá que eu faço a minha morada
(*ibidem*, p. 71)

Não há mãe de santo ou pai de santo que admita trabalhar para o mal. O mal, quando acontece, é sempre uma consequência do bem, pois as situações que envolvem os Exus são sempre situações contraditórias (Trindade, 1985). Se uma mulher está apaixonada por um homem comprometido e procura ajuda no terreiro, a única responsabilidade da mãe-de-santo e da Pombagira é a de atender à súplica de quem faz o pedido. Se a outra mulher tiver que ser abandonada, a culpa é dela mesma, que não procurou a proteção necessária, não tendo assim propiciado as entidades que a deveriam defender. Quando duas ou mais pessoas estão engajadas em polos opostos de uma disputa, declara-se acirrada demanda (disputa, guerra) entre os litigantes humanos e seus protetores sobrena-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

turais. As demandas que envolvem questões amorosas são um campo específico de atuação da Pombagira. Questões de bem e de mal são irrelevantes:

Ela é Maria Padilha

De sandalhinha de pau

Ela trabalha para o bem

Mas também trabalha para o mal

(ibidem, p. 70)

■ Pombagira, como praticamente todas as entidades que baixam nos terreiros de umbanda, sempre vêm para trabalhar, isto é, ajudar através da magia a quem precisa e busca ajuda. O conceito de “trabalho”, isto é, uma prática mágica que interfere no mundo é central na umbanda e na construção de suas entidades (PRANDI, 1991a; PORDEUS JR., 1993). Há sempre um grande número de pontos-cantados que se referem a esta “missão”, como este:

É na banda do mar

É, é, é na Umbanda

Vem, vem da Quimbanda

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Pombagira vem trabalhar

(MOLINA, s.d., p. 55)

Pombagira, entretanto, não vive só de feitiços, ela não vem só para “trabalhar”. Nas grandes festas de Exu e Pombagira, especialmente nos terreiros de candomblé em que há o costume de se oferecer apenas uma grande festa anual para essas entidades, Pombagira vem para se divertir, dançar e ser apreciada e homenageada, conforme o padrão do culto aos orixás, os quais jamais dão consultas, conselhos ou receitas de cura durante o transe de possessão. Um toque de Pombagira sempre tem um tom de festa e diversão, apesar do clima geralmente sombrio e das expressões muito estereotipadas do transe (ARCELLA, 1980). É assim que Pombagira se expressa nessas ocasiões:

Com meu vestido vermelho

Eu venho pra girar

Com meu colar, brinco e pulseira

Eu venho pra girar

Eu uso os melhores perfumes

Para a todos agradar

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Eu sou a Pombagira

Eu venho pra girar

Este é o meu destino

O meu destino é este

É me divertir

Bebo, fumo, pulo e danço

Pra subsistir

Assim cumpro o meu destino

Que é me divertir (*pesquisa de campo*)

■ Sempre se diz que quem é amigo de Pombagira alcança todos os seus favores, mas quem é seu inimigo corre sempre sério risco. Daí, é muito frequente, entre os adeptos, atitudes de medo e respeito para com Pombagira, mesmo quando dela não se pretende qualquer favor:

Quem não me respeitar

Oi, logo se afunda

Eu sou Maria Padilha

Dos sete cruzeiros da calunga

Quem não gosta de Maria Padilha

Tem, tem que se arrebentar

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

Ela é bonita, ela é formosa

Oh! bela, vem trabalhar (*Ribeiro, 1991: 84*)

Não é raro o envolvimento da Pombagira em casos de polícia e seu aparecimento em reportagens, novelas e séries de televisão. Num desses notórios casos, ocorrido no Rio de Janeiro em 1979, e amplamente discutido na literatura antropológica (CONTINS, 1983; CONTINS; GOLDMAN, 1985; MAGGIE, 1992), um homem foi assassinado a mando da mulher por causa da sua suposta impotência sexual. Entre os envolvidos no crime, havia uma mulher que recebia Pombagira, que teria fornecido pós e trabalhos mágicos para o assassinato, mas como os pós e trabalhos mágicos não deram certo, a própria Pombagira teria sugerido, conforme depoimentos dos implicados, o uso do revólver. O comerciante foi morto a tiro disparado por outra mulher, depois do fracasso de um jovem faxineiro na tentativa de assassinato. Durante os trâmites na polícia e no judiciário, além dos personagens em carne e osso, compareceu Pombagira, em transe. Acodem, a pedido das autoridades, um psiquiatra, um pai de santo e um pastor evangélico. Os envolvidos acabam condenados. O caso, além do enorme interesse popular despertado, ensejou a produção dos

Dr. Reginaldo Prandi

mais variados discursos sobre a Pombagira (ou sua participação no crime): o mágico-religioso, o jornalístico, o jurídico, o psiquiátrico e o antropológico. Como o povo que certamente ela representa e simboliza, dona Pombagira, nesse caso, não se esgota em nenhuma dessas fontes de explicação, populares ou eruditas. Mas fica bem claro que, ainda que Pombagira seja uma entidade espiritual de baixo nível hierárquico de religiões de baixo prestígio social, sua presença no imaginário extravasa os limites dos seus seguidores para se fazer representar no pensamento das mais diversas classes sociais do país.

III: O que Pombagira pode fazer pelos mortais? Favores e oferendas

Pode-se pedir de tudo a Pombagira, como a qualquer divindade ou entidade afro-brasileira, mas sua fama está muito colada às questões de afeto, amor e sexualidade.

Quando se recorre a Pombagira, busca-se o conforto de três maneiras: 1) consultando-se com ela durante uma gira ou toque em que ela está presente pelo transe, em sessões que ocorrem muito tarde da noite, geralmente às sextas-feiras; 2)

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

em contato com ela em sessão reservada, geralmente à tarde, quando o terreiro oferece consultas privadas; 3) tendo o pai ou mãe de santo como intermediador, podendo eles usar o jogo de búzios, o oráculo dos orixás (ver Capítulo III), o que acontece quando se trata de terreiro mais próximo de práticas do candomblé. A um pedido sempre corresponde algum tipo de oferenda. Vejamos, a título de ilustração, três fórmulas para se alcançarem favores de Pombagira.

1) *Oferenda para Pombagira Cigana prender um homem ao lado de uma mulher para sempre*: Perto da meia-noite, numa encruzilhada em forma de T, depois de pedir licença ao dono supremo de todas as encruzilhadas, Exu, recitar ou cantar dois pontos de Pombagira e depois arriar, sobre uma toalha de cores vermelho e preto, um batom, um par de tamancos, um par de brincos, sete velas vermelhas, uma garrafa de cachaça, vinho ou champanhe, sete fitas vermelhas e sete rosas vermelhas. Fazer o pedido e se afastar de costas (ALKIMIN, 1993, p. 26).

2) *Oferenda a Pombagira Sete Saias para transformar uma inimiga em grande amiga*: Preparar uma farofa de farinha de mandioca crua misturada com mel e arrumar no centro de um

Dr. Reginaldo Prandi

alguidar (prato de barro). Em volta colocar sete velas brancas, sete fitas de cores diferentes, sete rosas vermelhas, uma garrafa de champanhe e uma cigarrilha. Arriar numa encruzilhada em T, depois de pedir licença a Exu, numa noite de sábado ou segunda-feira (*ibidem*. p. 34).

3) *Trabalho para Pombagira Calunga do Mar para despertar o interesse sexual de um homem*: Numa meia-noite de segunda-feira, arriar na praia, depois de pedir licença a Ogum Beira-Mar e Iemanjá, um prato de barro contendo um limão, um maço de cigarros, sete contas de porcelana, um pente e um batom. Entrar na água e entregar, uma a uma, doze rosas amarelas. Junto ao prato, acender sete velas vermelhas (*ibidem*, p. 42).

A umbanda praticamente eliminou o sacrifício ritual, por isso Pombagira tem sua “dieta” limitada aos seguintes alimentos: farofa de farinha de mandioca com azeite de dendê e pimenta, que é o padê, comida predileta de Exu; farofa de farinha de mandioca com mel; aguardente, vinho branco ou champanhe (cidra, uma espécie de champanhe barata feita de maçã); carne crua com azeite de dendê e pimenta; farofa

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

com carne-seca desfiada e pimenta; coração de boi assado na brasa, com sal e pimenta. No candomblé, entretanto, Pombagira recebe sacrifício votivo de galinhas pretas e, quando se pretende atingir objetivos mais difíceis, de cabras pretas e novilhas. Na umbanda a oferenda de alimento preferencialmente vai para um lugar fora do terreiro (encruzilhada, praia etc.), mas no candomblé as comidas são depositadas ao “pé da Pombagira”, isto é, junto às suas representações materiais compostas de boneca de ferro (geralmente com chifres e rabo, como o diabo), tridentes arredondados de ferro, lanças de ferro e correntes (elementos presentes também nos pontos -riscados), representações que permanecem guardadas, longe dos olhos dos não iniciados, nas dependências reservadas para o culto de Exu.

Descobrir qual é a oferenda certa para agradar Pombagira, e assim conseguir o favor almejado, representa sempre um grande desafio para os pais e mães de santo que presidem os cultos. O prestígio de muitos deles vem da fama que alcançam por serem considerados, por seguidores e clientes, bons conhecedores das fórmulas corretas para esse agrado.

Dr. Reginaldo Prandi

IV: O mundo de Pombagira e dos Exus e o mundo dos homens

Se tanto os Exus masculinos como os variadíssimos avatares, formas e invocações de Pombagira, o Exu-Mulher, estão sincretizados com o demônio católico, no dia a dia dos terreiros este dado tem importância muito secundária. Esses diabos nem são tão maus e nem seu culto soa estranho para os fiéis. Penso que ninguém se imagina fazendo alguma coisa errada ao invocar, receber em transe, cultuar ou simplesmente interagir com Pombagira. Quando um devoto invoca Exu e Pombagira, dificilmente ele tem em mente estar tratando com divindades diabólicas que impliquem qualquer aliança com o inferno e as forças do mal. Na verdade, o que se observa é uma grande intimidade com os Exus, a ponto de os fiéis a eles se referirem carinhosamente e muito intimamente como “os compadres”.

Nos terreiros de umbanda e nos candomblés que cultuam as formas umbandizadas de Exu, a concepção mais generalizada de Pombagira, é de que se trata de uma entidade muito parecida com os seres humanos. Ela teria tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis condições

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

humanas: a prostituição. Mas é justamente essa condição que permitiu a ela um total conhecimento e domínio de uma das mais difíceis áreas da vida das pessoas comuns, que é a vida sexual e o relacionamento humano fora dos padrões sociais de comportamento aceitos e recomendados. Assim, acredita-se que Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica que a maioria dos mortais jamais conheceu, e por isso seus conselhos e socorros vêm de alguém que é capaz, antes de mais nada, de compreender os desejos, fantasias, angústias e desespero alheios.

Para Monique Augras, Pombagira representa uma espécie de recuperação brasileira de forças e características de divindades africanas que, no Brasil, no contato com a civilização católica, teriam passado por um processo de “cristianização”. Ela está se referindo às Grandes Mães, as poderosas e temidas Iyami Oshorongás dos iorubas, quase esquecidas no Brasil, e a Iemanjá, que ao se aclimar no Novo Mundo perdeu muito de seus traços originais, modelando-se a um sincretismo com Nossa Senhora que a tornou uma mãe quase assexuada, muito diferente da figura africana sensual, envolvida em casos de paixões avassaladoras, infidelidade, incesto e estupro (Augras, 1989).

Dr. Reginaldo Prandi

Com Pombagira, no plano do ritual que é desenvolvido para se atuar no governo do cotidiano, assegura-se o acesso às dimensões mais próximas do mundo da natureza, dos instintos, aspirações e desejos inconfessos, o que estou chamando aqui de as faces inconfessas do Brasil. O culto de Pombagira revela, de modo muito explícito esse lado “menos nobre” da concepção popular de mundo e de agir no mundo entre nós, o que é muito negador dos estereótipos de brasileiro cordial, bonzinho, solidário e pacato. Com Pombagira guerra é guerra, salve-se quem puder.

■ Devemos no lembrar que as religiões afro-brasileiras são religiões que aceitam o mundo como ele é. Este mundo é considerado o lugar onde todas as realizações pessoais são moralmente desejáveis e possíveis. O bom seguidor das religiões dos orixás deve fazer todo o possível para que seus desejos se realizem, pois é através da realização humana que os deuses ficam mais fortes, e podem assim mais nos ajudar. Esse empenho em ser feliz não pode se enfraquecer diante de nenhuma barreira, mesmo que a felicidade implique o infortúnio do outro. De outro lado, o código de moralidade dessas religiões, se é que é possível usar aqui a ideia de moralidade, estabelece uma relação de lealdade e de reciprocidade entre o fiel e

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

suas entidades divinas ou espirituais, nunca entre os homens como comunidade solidária (PRANDI, 1991a; FRY, 1975). Na própria constituição dessas religiões no Brasil, o culto dos ancestrais (egunguns) como a dimensão religiosa controladora da moralidade, tal como na África de então e sobretudo nas regiões de cultura iorubá, foi em grande parte perdido, primeiro porque a moralidade no mundo escravista estava sob o controle estrito do mundo do branco, com sua religião católica, esta sim a grande fonte de orientação do comportamento; segundo porque a escravidão desagregava a família e destruía as referências tribais e do clã, essenciais no culto do ancestral egungun. Vingou, das religiões negras originárias, o culto dos orixás (e voduns e inquices, estes diluídos e substituídos pelos orixás), centrado na pessoa e na ideia já contemporânea de reforçamento da individualidade através do sacrifício iniciático, no candomblé, e depois pela troca clientelística, na umbanda. De fato, as religiões afro-brasileiras espelham muito as condições históricas de sua formação: religiões de subalternos (primeiro os escravos, depois os negros livres marginalizados, mais tarde os pobres urbanos) que se formam também como religiões subalternas, isto é, no mínimo, religiões tributárias do catolicismo, que até hoje, em grande medida, aparece

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

como a religião que dá identidade aos seguidores dos cultos afro-brasileiros. Quando as religiões dos orixás e voduns eram religiões de grupos negros isolados (mais ou menos até 40 ou 50 anos atrás), o catolicismo, além de ser a face voltada para o mundo branco exterior, dominante e ameaçador, era ele também o elemento que, tendo o sincretismo como instrumento operador, rompia com esse isolamento sociocultural para fazer de todos, mais que negros, participantes de uma identidade nacional: ser brasileiro. Mais tarde, quando as religiões afro-brasileiras romperam com as barreiras de cor, geografia e origem, produzindo-se suas novas modalidades de caráter universalizado, agora religiões para todos, independente de cor e geografia, ainda que estes todos sejam majoritariamente os pobres, a persistência do sincretismo católico passou a indicar uma dependência estrutural dessas religiões para com as fontes axiológicas mais gerais referidas à sociedade brasileira. Ainda é o catolicismo que diz o que é certo e o que é errado quando se trata de se pensar a relação com o outro. Quando se busca, contudo, romper momentaneamente com o código do que é certo e errado, as religiões afro-brasileiras não têm nenhuma objeção a apresentar, desde que se preservem as prerrogativas das divindades. Mas a ruptura só pode ser momentânea e em

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

casos particulares, mesmo porque qualquer ruptura definitiva acarretaria uma separação não somente no âmbito da religião, mas no domínio mais geral da vida em sociedade.

Não é de se estranhar, portanto, que o culto à Pombagira faça parte do lado mais escondido das religiões afro-brasileiras, que é conhecido sobretudo pelo nome de quimbanda, pois as motivações básicas do culto também pertencem a dimensões do indivíduo muito encobertas pelos padrões de moralidade da sociedade ocidental-cristã. Nem é de se estranhar que tenha sido a umbanda que melhor desenvolveu esta entidade, pois foi a umbanda, como movimento de constituição de uma religião referida aos orixás e aos pactos de troca entre homem e divindade e ao mesmo tempo preocupada em absorver a moralidade cristã, que separou o bem do mal, sendo, portanto, obrigada a criar panteões separados para dar conta de cada um. Mas se, formalmente, a umbanda separou o mundo dos “demônios”, ela nunca pôde dispor deles nem os tratar como entidades das quais só nos cabe manter o maior afastamento possível, sob pena de perdição e danação eterna. Porque a umbanda nunca se cristianizou, ao contrário do que pode fazer entender a ideia de sincretismo religioso: ela reconhece o mal como um elemento constitui-

Dr. Reginaldo Prandi

vo da natureza humana, e o descaracteriza como mal, criando todas as possibilidades rituais para sua manipulação a favor dos homens.

Por tudo isto se diz que as religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza, por mais recônditas que sejam elas. Isto é exatamente o contrário do que pregam e exercitam as religiões pentecostais, que são o grande antagonista do candomblé e da umbanda nos dias de hoje, a ponto de declararem a estas uma espécie de guerra santa, que contamina, com intransigência e uso frequente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras (MARIANO, 1995).

Mas se as religiões afro-brasileiras são, neste sentido, liberadoras do indivíduo, o fato de elas supervalorizarem a relação homem-entidade e darem pouca importância aos valores de solidariedade e justiça social faz com que elas dotem seus seguidores de uma especial abordagem mágica e egoísta do mundo, desinteressando-os da possibilidade de ações no sentido de transformação do mundo e de uma consequente participação política importante, num contexto como o brasileiro,

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

para a promoção de qualquer ideia mais sólida e solidária de liberdade (PRANDI, 1993).

Na luta dos homens e mulheres brasileiros que procuram o mundo dos Exus para a realização de seus anseios mais íntimos — homens e mulheres que são em geral de classes sociais médias-baixas e pobres, quase sempre de pouca escolaridade e reduzida informação e para quem as mudanças sociais têm trazido pouca ou nenhuma vantagem real na qualidade de suas vidas — dona Pombagira representa sem dúvida uma importante valorização da intimidade de cada um, pois para Pombagira não existe desejo ilegítimo, nem aspiração inalcançável, nem fantasia reprovável. Como se existisse um mundo de felicidade, cujo acesso ela controla e governa, que fosse exatamente o contrário do frustrante mundo do nosso cotidiano.

Dr. Reginaldo Prandi

Referências bibliográficas de *Herdeiras do Axé*

- ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. s.l.p. UNESCO, 1975.
- ABIMBOLA, Wande. *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Nigéria: Oxford University Press, 1976.
- ALKIMIN, Zaydan. *O livro vermelho da Pomba-Gira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1991. [literatura religiosa]
- AMARAL, Rita de Cássia e colab. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 25, dezembro, p. 99-124, 1993.
- ARCELLA, Luciano. *Rio macumba*. Roma: Bulzoni, 1980.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AUGRAS, Monique. Quizilas e preceitos: Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- AUGRAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixas*. São Paulo: Edicon & Edusp, 1989.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas e UERJ, 1993.

BASCON, William R. *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1969(a).

BASCON, William R. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1969b.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ôgora, 1981.

BERQUÓ, Elza; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. A emergência do voto negro. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 33, junho, p. 77-88, 1992.

BITTENCOURT, José Maria. *No reino dos Exus*. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1989. [literatura religiosa]

BRAGA, Júlio Santana. *O jogo de búzios: Um estudo de adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988a.

CABRERA, Lydia. *Yemanjá y Ochún*. Madrid: Forma Grafica, 1974.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1991.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1993.

CAMPOS, André Gambier; OLIVEIRA, Kelly Adriano de; PRANDI, Reginaldo. Lideranças negras no Brasil (mimeo). Trabalho apresentado no *I Simpósio de Iniciação Científica da Universidade de São Paulo*. São Paulo: USP, 1993.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.

CONTINS, Márcia. *O caso da Pombagira: Reflexões sobre crime, posseção e imagem feminina*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1983.

CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. O caso da Pombagira. Religião e violência: Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e sociedade*, v. 11 n. 1, Rio de Janeiro, 1985.

CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seattle: University of Washington Press, 1948.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus e Edusp, 1965.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís: SIOGE, 1985.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: O caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: SIOGE, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Terra de caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís: Edusp & FAPEMA, 1995.

FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. Rio de Janeiro, Espiritualista, s.d. [literatura religiosa].

FREITAS, Byron Torres de. *O jogo dos búzios*. 9. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, María Julia. Las religiones afro-brasileñas en Argentina. *In: ORO, Ari Pedro (org). As religiões afro-brasileiras no Cone Sul. Cadernos de Antropologia*, nº 10. Porto Alegre: UFRGS, 1993.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, n. 6, p. 75-94, 1975.

GLEASON, Judith. *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*. New York: Grossman Publishers, 1973. HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 25, p. 141-160, dezembro de 1993.

HERSKOVITS, Melville J. The Southernmost Outpost of the New World Africanisms. *American Anthropologist*. v. 45, n. 4, p. 495-590, 1943.

IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Essex, Longman Nigeria, 1982.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. *In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ôgora, 1981.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. *In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

LEITE, Fábio. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. In: *Culturas africanas* (Documento da Reunião de Peritos sobre as sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. São Luís do Maranhão, 1985). São Luís: UNESCO, 1986.

LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife: Centro de Cultura Afro-Brasileiro e Jornal do Comércio, 1937.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” dos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. Os obás de Xangô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ôgora, 1981.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-candomblé. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e Ianamá, 1984.

LUCAS, J. Olumide. *The Religion of the Yorubas*. Lagos: C.M.S. Bookshop, 1948.

LUCKMANN, Thomas. Social Reconstruction of Transcendence. *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tübingen, 1987), 1987.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada: um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Sociologia). Rio de Janeiro: IUPERJ, 1994.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo: FFLCH/USP, 1995.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, novembro, p. 92-106, 1992.

MAZZOLENI, Gilberto. *Maghi e Messia del Brasile*. Roma: Bulzoni Editore, 1993.

MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1961.

MCKENZIE, P. R. O culto aos orisa entre os yoruba: Algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo atual.

In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MOLINA, N. A. *Pontos cantados e riscados dos Exus e Pomba Gira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, s.d. [literatura religiosa].

MOTTA, Roberto. Renda, emprego, nutrição e religião. *Ciência & trópico*. Recife, v. 5, n. 2, p. 121-153, 1977.

MOTTA, Roberto. *Cidade e devoção*. Recife: Edições Pirata, 1980.

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: A festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo. *In:* MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

MOTTA, Roberto. (org). *Os afro-brasileiros: anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife: Massangana, 1985.

MOTTA, Roberto. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do xangô. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 25, p. 147-157, 1982.

MOTTA, Roberto. *Edjé balé: Alguns aspectos do sacrifício no xangô pernambucano*. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife: UFPe, 1991.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque, pará e babassuê: Bibliografia prévia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados e loas: Bibliografia complementar. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, Haiti, República Dominicana, Trinidad-Tobago, Angola, Benin e Nigéria: Bibliografia complementar. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon e Edusp, 1989.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983. NEGRÃO, Lísias Nogueira. O pentecostalismo no Brasil. SEDOC, v. 12, col. 1107-1113, maio 1980.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, vol. 5, n. 1 e 2, p.113-122, 1984.

NOGUEIRA, Oracy, Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan (org.), *Rela-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

ções raciais entre negros e brancos em São Paulo. São Paulo: Anhembi e Unesco, 1955.

OJU-OBÁ, Babalawô. *O verdadeiro jogo de búzios.* 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]

OMOLUBÁ, Babalorixá. *Maria Molambo na sombra e na luz.* 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1990. [literatura religiosa]

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. *In:* ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul. Cadernos de Antropologia*, n. 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994. ■

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro.* Petrópolis: Vozes, 1978.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegbara: The Yoruba Trickster God. *African Arts*, v. IX, n. 1, p. 20-27, 1975.

PEREIRA, João Baptista Borges. Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 34, n. 10, p. 1286-1294, 1982a.

PEREIRA, João Baptista Borges. Parâmetros ideológicos de projeto político de negros em São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 24, p. 53-61, 1982b.

PEREIRA, João Baptista Borges. Encontros com Pixinguinha. Folhetim, *Folha de S.Paulo*, 10 de julho de 1983.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

- PI HUGARTE, Renzo. Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay. *In:* ORO, Ari Pedro (org.). As religiões afro-brasileiras no Cone Sul. *Cadernos de Antropologia*, n. 10. Porto Alegre: UFRGS, 1993a.
- PI HUGARTE, Renzo. Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay. *In:* ORO, Ari Pedro (org.). As religiões afro-brasileiras no Cone Sul. *Cadernos de Antropologia*, nº 10. Porto Alegre: UFRGS, 1993b.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Democracia, igreja e voto: o envolvimento dos padres de paróquia na eleição de 1982*. Tese (Doutorado em Sociologia), São Paulo: USP, 1984.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *In: Ciências sociais hoje*, 1989. São Paulo: Vértice e ANPOCS, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira; CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA; Beatriz Muniz de. Comunidades eclesiais de base. *In: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (org.). São Paulo: O povo em movimento*. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. *Opinião pública*, Campinas, v. 3, n. 1, p. 20-44, maio de 1995.
- PINTO, Altair. *Dicionário da umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1971.
- PINTO, Roquette (org.). *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

POLLAK-ELTZ, Angelina. *Umbanda en Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial Acta Científica, 1993.

PORDEUS Jr., Ismael. *A magia do trabalho: Macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.

PORDEUS Jr., Ismael. *Lisboa de caso com a umbanda*. Trabalho apresentado no GT Religião e sociedade, no XIX Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo: ANPOCS, 1995.

PORTUGAL, Fernandes. *O jogo de búzios*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1986 [literatura religiosa].

PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo: CEBRAP e Brasiliense, 1975.

PRANDI, Reginaldo. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo: Símbolo, 1977.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991a.

PRANDI, Reginaldo. Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão. *Revista USP*, São Paulo, n. 11, out-dez, p: 65-70, 1991b.

PRANDI, Reginaldo. Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Estudos Afro- Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 157-165, dez. 1991c.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, novembro, p. 81-91, 1992.

PRANDI, Reginaldo. *Città in transe: culti di possessione nella metropoli brasiliana*. Roma: Edizioni Acta, 1993.

PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procopio Camargo. *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, n. 17, p. 29-35, maio, 1987.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo: LTC e Edusp, 1978.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUERINO, Manuel. *A raça africana*. Salvador: Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. 2 vols. Rio de Janeiro: Edições da C.E.B., 1943.

RIBEIRO, Carmen. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: Influências africanas e européias. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, p. 60-80, dezembro, 1983.

RIBEIRO, José. *O jogo de búzios*. 4. ed. Rio de Janeiro: Polo Mágico, 1985 [literatura religiosa].

RIBEIRO, José. *Eu, Maria Padilha*. Rio de Janeiro: Pallas, 1991. [literatura religiosa].

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1906.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1976.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SANCHIS, Pierre. As tramas sicréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 28, p. 123-130, junho de 1995. ■

SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi). *História de um terreiro nagô*. 2. ed. aumentada.

São Paulo: Max Limonade, 1988.

SANTOS, Jocelio Teles. O caboclo no candomblé. *Padê*, Salvador, n. 1, p. 11-21, julho, 1989.

SANTOS, Jocelio Teles. *O dono da terra: a presença do caboclo nos candomblés baianos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 1992.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

SCHETTINI, Teresinha Bernardo. *A mulher no candomblé e na umbanda.*

Dissertação (Mestrado em Antropologia) (mimeo). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1986.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types: Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil.* Anthropology PhD Thesis (mimeo). Belfast: The Queen's University, 1984.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Ornato Jose da. *Ervas, raízes africanas.* Rio de Janeiro: edição do autor, 1988.

SKIDMORE, Thomas E. EUA bi-racial vs. Brasil multirracial: o contraste ainda é válido? *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, novembro, p. 49-62, 1992.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo.* São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Laura Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Nelson Rosário de. *A igreja católica progressista e a produção do militante.* Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, 1993.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Pombagira e as faces inconfessas do Brasil

- SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo: Herder, 1970.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York e London: Penguin, 1985.
- TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.
- TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) (mimeo). Brasília: Universidade de Brasília, 1978.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1977.
- VARANDA, Jorge Alberto. *O destino revelado no jogo de búzios*. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa].
- VELHO, Yvone Maggie Alves. *Guerra de orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- VERGER, Pierre F. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, I.F.A.N, 1957.
- VERGER, Pierre F. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba. In: CNRS. *La notion de personne en Afrique noire*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1973.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

VERGER, Pierre F. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1985a.

VERGER, Pierre F. *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2. ed. São Paulo: Corrupio e Círculo do Livro, 1985b.

WALLIS, Roy. New Religions and the Potential for Word Re-Enchantment: Religion as Way of Life, Preference and Commodity. *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.

WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 56- 83, dezembro, 1984.

■ WEBER, Max. *Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. 2 tomos. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. *In: Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, s.d.

ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo: Difusão Europeia, 1972.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu¹

Dr. Reginaldo Prandi²

1

Os primeiros europeus que tiveram contato na África com o culto do orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Priapo e a do diabo dos judeus e cristãos. A primeira por causa

1. Originalmente publicado na Revista USP, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.

2. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

Dr. Reginaldo Prandi

dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum; a segunda em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente, conquanto não sejam conhecidos mitos de Exu que o identifiquem com o diabo (PRANDI, 2001, p. 38-83). Atribuições e caráter que os recém-chegados cristãos não podiam conceber, enxergar sem o viés etnocêntrico e muito menos aceitar. Nas palavras de Pierre Verger, Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, de modo que “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus” (VERGER, 1999, p. 119).

Assim, os escritos de viajantes, missionários e outros observadores que estiveram em território fom ou iorubá entre os séculos XVIII e XIX, todos eles de cultura cristã, quando não cristãos de profissão, desprezaram Exu sempre ressaltando aqueles aspectos que o mostravam, aos olhos ocidentais, como entidade destacadamente sexualizada e demoníaca. Um dos

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

primeiros escritos que se referem a Legba, senão o primeiro, é devido a Pommegorge, do qual se publicou em 1789 um relato de viagem informando que “a um quarto de légua do forte os daomeanos há um deus Priapo, feito grosseiramente de terra, com seu principal atributo [o falo], que é enorme e exagerado em relação à proporção do resto do corpo” (1789, p. 201, apud VERGER, 1999, p. 133). De 1847 temos o testemunho de John Duncan, que escreveu: “As partes baixas [a genitália] da estátua são grandes, desproporcionadas e expostas da maneira mais nojenta” (DUNCAN, 1847, v. I, p. 114). É de 1857 a descrição do pastor Thomas Bowen, em que é enfatizado o outro aspecto atribuído pelos ocidentais a Exu: “Na língua iorubá o diabo é denominado Exu, aquele que foi enviado outra vez, nome que vem de *su*, jogar fora, e *Elegbara*, o poderoso, nome devido ao seu grande poder sobre as pessoas” (BOWEN, 1857, cap. 26). Trinta anos depois, o abade Pierre Bouche foi bastante explícito: “Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam comumente *Elegbara*, isto é, aquele que se apodera de nós” (BOUCHE, 1885, p. 120). E há muitos outros relatos antigos já citados por Verger (1999, p. 132-9), nenhum menos desfavorável ao deus mensageiro que esses.

Dr. Reginaldo Prandi

Em 1884, publicou-se na França o livro *Fétichisme e féticheurs*, de autoria de R. P. Baudin, padre católico da Sociedade das Missões Africanas de Lyon e missionário na Costa dos Escravos. Foi esse o primeiro livro a tratar sistematicamente da religião dos iorubás. O relato do padre Baudin é rico em pormenores e precioso em informações sobre o panteão dos orixás e aspectos básicos do culto, tanto que o livro permanece como fonte pioneira da qual os pesquisadores contemporâneos não podem se furtar, mas suas interpretações do papel de Exu no sistema religioso dos povos iorubás, a partir das observações feitas numa perspectiva cristã do século XIX, são devastadoras. E amplamente reveladoras de imagens que até hoje povoam o imaginário popular no Brasil, para não dizer do próprio povo de santo que cultua Exu, pelo menos em sua grande parte.

Assim é retratado Exu por padre Baudin (1884, p. 49-51):

O chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido, é Exu, palavra que significa o rejeitado; também chamado Elegbá ou Elegbara, o forte, ou ainda Ogongo Ogó, o gênio do bastão nodoso.

Para se prevenir de sua maldade, os negros colocam em suas casas o ídolo de Olarozê, gênio protetor do lar, que, armado de um bastão ou sabre, lhe protege a entrada. Mas, a fim de se

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

pôr a salvo das crueldades de Elegbá, quando é preciso sair de casa para trabalhar, não se pode jamais esquecer de dar a ele parte de todos os sacrifícios. Quando um negro quer se vingar de um inimigo, ele faz uma copiosa oferta a Elegbá e o presenteia com uma forte ração de aguardente ou de vinho de palma. Elegbá fica então furioso e, se o inimigo não estiver bem munido de talismãs, correrá grande perigo. É este gênio malvado que, por si mesmo ou por meio de seus companheiros espíritos, empurra o homem para o mal e, sobretudo, o excita para as paixões vergonhosas. Muitas vezes, vi negros que, punidos por roubo ou outras faltas, se desculpavam dizendo: «Eshu l'ò ti mi», isto é, «Foi Exu que me impeliu».

A imagem hedionda desse gênio malfazejo é colocada na frente de todas as casas, em todas as praças e em todos os caminhos. ■

Elegbá é representado sentado, as mãos sobre os joelhos, em completa nudez, sob uma cobertura de folhas de palmeira. O ídolo é de terra, de forma humana, com uma cabeça enorme. Penas de aves representam seus cabelos; dois búzios formam os olhos, outros, os dentes, o que lhe dá uma aparência horrível.

Nas grandes circunstâncias, ele é inundado de azeite de dendê e sangue de galinha, o que lhe dá uma aparência mais pavorosa ainda e mais nojenta. Para completar com dignidade a decoração do ignóbil símbolo do Priápo africano, colocam-se junto dele cabos de enxada usados ou grossos porretes nodosos. Os abutres, seus mensageiros, felizmente vêm comer as galinhas, e os cães, as

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

outras vítimas a ele imoladas, sem os quais o ar ficaria infecto.

O templo principal fica em Woro, perto de Badagry, no meio de um formoso bosque encantado, sob palmeiras e árvores de grande beleza. Perto da laguna em que se realiza uma grande feira, o chão é juncado de búzios que os negros atiram como oferta a Elegbá, para que ele os deixe em paz. Uma vez por ano, o feiticeiro de Elegbá junta os búzios para comprar um escravo que lhe é sacrificado, e aguardante para animar as danças, ficando o resto para o feiticeiro.

O caso seguinte demonstra a inclinação de Elegbá para fazer o mal.

Invejoso da boa harmonia que existia entre dois vizinhos, ele resolveu desuni-los. Para tanto, ele pôs na cabeça um gorro de brilhante brancura de um lado e completamente vermelho do outro. Depois passou entre os dois, quando estavam cultivando os seus campos. Ele os saudou e continuou o seu caminho.

Quando ele passou um deles disse: — Que lindo gorro branco!

— De jeito nenhum — disse o outro. — É um magnífico gorro vermelho.

Desde então, entre os dois antigos amigos, a disputa se tornou tão viva, que um deles, exasperado, quebrou a cabeça do outro com um golpe de enxada.

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

O texto termina assim, com esse mito muito conhecido nos candomblés brasileiros, e que exprime de modo emblemático a dubiedade deste orixá. Sem entrar em pormenores que certamente eram impróprios à formação pudica do missionário, há a vaga referência a Priapo, o deus fálico greco-romano, guardião dos jardins e pomares, que no sul da Itália imperial veio a ser identificado com o deus Lar dos romanos, guardião das casas e também das praças, ruas e encruzilhadas, protetor da família e patrono da sexualidade. Não há referências textuais sobre o caráter diabólico atribuído pelo missionário a Exu, que a descrição prenuncia, mas há um dado muito interessante na gravura que ilustra a descrição e que revela a direção da interpretação de Baudin. Na ilustração aparece um homem sacrificando uma ave a Exu, representado por uma estatueta protegida por uma casinhola situada junto à porta de entrada da casa. A legenda da figura diz: “Elegbá, o malvado espírito ou o Demônio” (1884, p. 51). Priapo e Demônio, as duas qualidades de Exu para os cristãos. Já está lá, nesse texto católico de 1884, o binômio pecaminoso impingido a Exu no seu confronto com o Ocidente: sexo e pecado, luxúria e danação, fornicção e maldade.

Nunca mais Exu se livraria da imputação dessa dupla pecha, condenado a ser o orixá mais incompreendido e calunia-

Dr. Reginaldo Prandi

do do panteão afro-brasileiro, como bem lembraram Roger Bastide, que, na década de 1950, se referiu a Exu como essa “divindade caluniada” (BASTIDE, 1978, p. 175), e Juana Elbein dos Santos, praticamente a primeira pesquisadora no Brasil a se interessar pela recuperação dos atributos originais africanos de Exu (SANTOS, 1976, 130 e segs.), atributos que foram no Brasil amplamente encobertos pelas características que lhe foram impostas pelas reinterpretações católicas na formação do modelo sincrético que gabaritou a religião dos orixás no Brasil.

II

Para os antigos iorubás, os homens habitam a Terra, o *Aiê*, e os deuses orixás, o *Orum*. Mas muitos laços e obrigações ligam os dois mundos. Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

descendentes humanos. Também os mortos ilustres merecem tal cuidado, e sua lembrança os mantêm vivos no presente da coletividade, até que um dia possam renascer como um novo membro de sua mesma família. É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração.

As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro. É fundamental para a sobrevivência dos mortais receber as determinações e os conselhos que os orixás enviam do *Aiê*. Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viven-

Dr. Reginaldo Prandi

tes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável.

Exu deve então receber os sacrifícios votivos, deve ser propiciado, sempre que algum orixá recebe oferenda, pois o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do Aiê e os habitantes do Orum. Sempre que um orixá é interpelado, Exu também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele. É preciso que ele receba oferenda, sem a qual a comunicação não se realiza. Por isso é costume dizer que Exu não trabalha sem pagamento, o que acabou por imputar-lhe, quando o ideal cristão do trabalho desinteressado da caridade se interpôs entre os santos católicos e os orixás, a imagem de mercenário, interesseiro e venal.

Como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredos para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite. E pode quase tudo, pois conhece todas as receitas, todas as fórmulas,

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

todas as magias. Exu trabalha para todos, não faz distinção entre aqueles a quem deve prestar serviço por imposição de seu cargo, o que inclui todas as divindades, mais os antepassados e os humanos. Exu não pode ter preferência por este ou aquele. Mas talvez o que o distingue de todos os outros deuses é seu caráter de transformador: Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é, pois, de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu. Exu carrega qualificações morais e intelectuais próprias do responsável pela manutenção e funcionamento do status quo, inclusive representando o princípio da continuidade garantida pela sexualidade e reprodução humana, mas ao mesmo tempo ele é o inovador que fere as tradições, um ente portanto nada confiável, que se imagina, por conseguinte, ser dotado de caráter instável, duvidoso, interesseiro, turbulento e arrivista.

Para um iorubá ou outro africano tradicional, nada é mais importante do que ter uma prole numerosa e para garanti-la é preciso ter muitas esposas e uma vida sexual regular e profícua.

Dr. Reginaldo Prandi

É preciso gerar muitos filhos, de modo que, nessas culturas antigas, o sexo tem um sentido social que envolve a própria ideia de garantia da sobrevivência coletiva e perpetuação das linhagens, clãs e cidades. Exu é o patrono da cópula, que gera filhos e garante a continuidade do povo e a eternidade do homem. Nenhum homem ou mulher pode se sentir realizado e feliz sem uma numerosa prole, e a atividade sexual é decisiva para isso. É da relação íntima com a reprodução e a sexualidade, tão explicitadas pelos símbolos fálicos que o representam, que decorre a construção mítica do gênio libidinoso, lascivo, carnal e desregrado de Exu-Elegbara.

Isso tudo contribuiu enormemente para modelar sua imagem estereotipada de orixá difícil e perigoso que os cristãos reconheceram como demoníaca. Quando a religião dos orixás, originalmente politeísta, veio a ser praticada no Brasil do século XIX por negros que eram ao mesmo tempo católicos, todo o sistema cristão de pensar o mundo em termos do bem e do mal deu um novo formato à religião africana, no qual um novo papel esperava por Exu.

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

III

O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representava o simples disfarce católico que os negros davam aos seus orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje (PRANDI, 1999). O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois polos antagonicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África. As relações entre os seres humanos e os deuses, como ocorre em outras antigas religiões politeístas, eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, e cada orixá tinha suas normas prescritivas e restritivas próprias aplicáveis aos seus devotos particulares, como ainda se observa no candomblé, não havendo um código de comportamento e valores único aplicável a toda a sociedade indistintamente, como no cristianismo, uma lei única que é a chave para o estabelecimento universal de um sistema que

Dr. Reginaldo Prandi

tudo classifica como sendo do bem ou do mal, em categorias mutuamente exclusivas.

No catolicismo, o sacrifício foi substituído pela oração e o tabu, pelo pecado, regrado por um código de ética universalizado que opera o tempo todo com as noções de bem e mal como dois campos em luta: o de deus, que os católicos louvam nas três pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo, que é o lado do bem, e o do mal, que é o lado do diabo em suas múltiplas manifestações. Abaixo de deus estão os anjos e os santos, santos que são humanos mortos que em vida abraçaram as virtudes católicas, às vezes por elas morrendo.

O lado do bem, digamos, foi assim preenchido pelos orixás, exceto Exu, ganhando Oxalá, o orixá criador da humanidade, o papel de Jesus Cristo, o deus Filho, mantendo-se Oxalá no topo da hierarquia, posição que já ocupava na África, donde seu nome Orixanlá ou Orixá Nlá, que significa o Grande Orixá. O remoto e inatingível deus supremo Olorum dos iorubás ajustou-se à concepção do deus Pai judaico-cristão, enquanto os demais orixás ganharam a identidade de santos. Mas ao vestirem a camisa de força de um modelo que pressupõe as virtudes católicas, os orixás sincretizados perderam muito de seus atributos originais, especialmente aqueles

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

que, como no caso da sexualidade entendida como fonte de pecado, podem ferir o campo do bem, como explicou Monique Augras (1989), ao mostrar que muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu feminizado do Brasil, no outro polo do modelo, em que Exu reina como o senhor do mal.

Foi sem dúvida o processo de cristianização de Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético. Pois, ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, e quem melhor que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores e mesmo entre os seguidores dos orixás sua natureza de herói *trickster* (TRINDADE, 1985), que não se ajusta aos modelos comuns de conduta, e seu caráter não acomodado, autônomo e embusteiro já faziam dele um ser contraventor, desviante e marginal, como o diabo. A propósito do culto de Exu na Bahia do final do século XIX, o médico Raimundo Nina Rodrigues, professor da Faculdade

Dr. Reginaldo Prandi

de Medicina da Bahia e pioneiro dos estudos afro-brasileiros, escreveu em 1900 as seguintes palavras:

Exu, Bará ou Elegbará é um santo ou orixá que os afro-baianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Tenho ouvido mesmo de negros africanos que todos os santos podem se servir de Exu para mandar tentar ou perseguir a uma pessoa. Em uma altercação qualquer de negros, em que quase sempre levantam uma celeuma enorme pelo motivo mais fútil, não é raro entre nós ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano, olha Exu! Precisamente como diriam velhas beatas: Olha a tentação do demônio! No entanto, sou levado a crer que esta identificação é apenas o produto de uma influência do ensino católico (Rodrigues, 1935: 40).

Transfigurado no diabo, Exu teve que passar por algumas mudanças para se adequar ao contexto cultural brasileiro hegemonicamente católico. Assim, num meio em que as conotações de ordem sexual eram fortemente reprimidas, o lado priápico de Exu foi muito dissimulado e em grande parte esquecido. Suas imagens brasileiras perderam o esplendor fálico do explícito Elegbara, disfarçando-se tanto quanto possível seus símbolos sexuais, pois mesmo sendo transformado em diabo, era então um diabo de cristãos, o que impôs uma

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

inegável pudicícia que Exu não conhecera antes. Em troca ganhou chifres, rabo e até mesmo os pés de bode próprios de demônios antigos e medievais dos católicos.

IV

Com o avanço das concepções cristãs sobre a religião dos orixás, ao qual vieram se juntar no final do século XIX as influências do espiritismo kardecista, que também absorvera orientações, visões e valores éticos cristãos, Exu foi cada vez mais empurrado para o lado do mal, cada vez mais obrigado, pelos seus próprios seguidores sincréticos, a desempenhar o papel do demônio.

O coroamento da carreira de Exu como o senhor do inferno se deu com o surgimento da umbanda no primeiro quartel do século XX. Apesar de conservar do candomblé o panteão de deuses iorubás, o rito dançado, o transe de incorporação dos orixás e antepassados, e certa prática sacrificial remanescente, a umbanda reproduziu pouco das concepções africanas preservadas no candomblé. A umbanda adotou, não sem contradições e incompletudes, certa noção moral de con-

Dr. Reginaldo Prandi

trole da atividade religiosa voltada para a prática da virtude cristã da caridade, concepção estranha ao candomblé. O culto umbandista foi organizado em torno dessa prática, como se dá no kardecismo, com a constituição de um panteão brasileiro subordinado aos orixás formado de espíritos que ajudam os humanos a resolver seus problemas, que são os caboclos, pretos velhos e outras categorias de mortais desencarnados. Na umbanda, a própria ideia de religião implica essa noção de trabalho mágico, pois sem a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos, a religião não se completa. Mas todas essas entidades só trabalham para o bem. Qualquer demanda, qualquer solução de dificuldades, qualquer procura de realização de anseios e fantasias é tudo filtrado pelo código do bem. Se a ação benéfica resultante da interferência das entidades espirituais for capaz de produzir prejuízos a terceiros, ela não pode ser posta em movimento. O bem só pode levar ao bem e nada justifica a produção do mal. O mal deve ser combatido e evitado, mesmo quando possa trazer para uma das partes envolvidas numa relação alguma sorte de vantagem. Mas o processo de formação dessa religião ainda não se completara.

Com a substituição na umbanda, ao menos em parte, da ideia africana de tabu pela noção católica de pecado, a prática

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

mágica tradicional, que no candomblé era destituída de imposições éticas, ficou aprisionada numa proposta umbandista de religião que desejava ser moderna, europeia, branca e ética, apesar das raízes negras que, aliás, procurou apagar tanto quanto possível. Ao mesmo tempo, a umbanda não abandonou as práticas mágicas, ao contrário, fez delas um objetivo bem definido, o centro da sua celebração ritual. Criou-se, com isso, um grande jogo de contradições e a umbanda acabou por se situar num terreno ético que Lísias Nogueira Negrão chamou muito apropriadamente de “entre a cruz e a encruzilhada” (NEGRÃO, 1998). Seguindo o modelo católico, no qual se espelhava, a umbanda foi obrigada a ter em conta os dois lados: o do bem e o do mal. Incorporou a noção católica de mal, mas não se dispôs a combatê-lo necessariamente, nunca se cristianizou completamente. Formalmente, a umbanda afirma que só trabalha para o bem, mas dissimuladamente criou, desde o momento de sua formação, uma espécie de segunda personalidade, com a constituição de um universo paralelo, um lugar escondido e negado, no qual a prática mágica não recebe nenhum tipo de restrição ética, onde todos os pedidos, vontades e demandas de devotos e clientes podem ser atendidos, sem exceção, conforme o ideal da magia. Inclusive aqueles

Dr. Reginaldo Prandi

ligados a aspectos mais rejeitados da moralidade social, como a transgressão sexual, o banditismo, a vingança, e diversificada gama de comportamentos ilícitos ou socialmente indesejáveis. Se é para o bem do cliente, não há limite, e a relação que se restabelece é entre o cliente e a entidade que o beneficia, num pacto que exclui pretensos interesses do grupo e da sociedade, modelo que se baseia nas antigas relações entre devoto e orixá, sem contar, contudo, agora, com os outros mecanismos sociais de controle da moralidade que existiam na sociedade tradicional africana.

■ Esse território que a umbanda chamou de quimbanda, para demarcar fronteiras que a ela interessava defender para manter sua imagem de religião do bem, passou a ser o domínio de Exu, agora sim definitivamente transfigurado no diabo, aquele que tudo pode, inclusive fazer o mal. Com essa divisão “cristã” de tarefas, tudo aquilo que os caboclos, pretos velhos e outros guias do chamado panteão da direita se recusam a fazer, por razões morais, Exu faz sem pestanejar. Assim, enquanto o demonizado Exu faz contraponto com os “santificados” orixás e espíritos guias, a quimbanda funciona como uma espécie de negação ética da umbanda, ambas resultantes de um mesmo processo histórico de cristianização da religião africana.

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

Como quem esconde o diabo, a umbanda escondeu Exu na quimbanda, pelo menos durante seu primeiro meio século de existência, para assim, longe da curiosidade pública, poder com ele livremente operar. Não faltou, entre os primeiros consolidadores da doutrina umbandista, quem se desse ao trabalho de identificar, para cada uma das inúmeras qualidades e invocações de Exu, um dos conhecidos nomes dos demônios que povoam a imaginação e as escrituras dos judeus e cristãos. Além de se ver chamado pelos nomes do diabo ocidental em suas múltiplas versões, Exu foi compelido a compartilhar com os demônios suas missões especializadas no ofício do mal, tudo, evidentemente, numa perspectiva essencialmente cristã. A maldição imposta a Exu na África por missionários e viajantes cristãos desde o século XVIII foi sendo completada no Brasil nos séculos XIX e XX.

A umbanda é uma religião de espíritos de humanos que um dia viveram 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. Exu, que é fundamental no atendimento dos clientes e devotos, portanto, peça básica da dinâmica religiosa, assumiu na umbanda o aspecto de humano desencarnado que é a marca dos caboclos e

Dr. Reginaldo Prandi

demais entidades da direita. Diabo sim, mas diabo que foi de carne e osso, espírito, guia. Assim como os caboclos foram um dia índios de reconhecida bravura e invejável bom-caráter, não sem uma certa inocência própria do bom selvagem, inocência perdida com a chegada ao Novo Mundo da nossa sociedade do pecado, assim como os pretos velhos foram negros escravos trabalhadores, dóceis, pacíficos e sábios, os exus, agora no plural, foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal.

O imaginário tradicional umbandista, para não dizer brasileiro, acreditava que muito da maldade humana é próprio das mulheres, que o sexo feminino tem o estigma da perdição, que é marca bíblica, constitutiva da própria humanidade, desde Eva. O pecado da mulher é o pecado do sexo, da vida dissoluta, do desregramento, é o pecado original que fez o homem se perder. Numa concepção que é muito ocidental, muito católica. Então Exu foi também feito mulher, deu origem à Pombagira, o lado sexualizado do pecado. Quem são as pombagiras da quimbanda? Mulheres perdidas, por certo: prostitutas, cortesãs, companheiras bandidas dos bandidos

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

amantes, alcoviteiras e cafetinas, jogadoras de cassino e artistas de cabaré, atrizes de vida fácil, mulheres dissolutas, criaturas sem família e sem honra (PRANDI, 1996). O quadro completou-se, o chamado panteão da esquerda multiplicou-se em dezenas e dezenas de exus e pombagiras, que atendem a todos os desejos, que propiciam mesmo a felicidade de duvidosa origem, que trabalham em prol de qualquer fantasia, que oferecem aos devotos e clientes o acesso a tudo o que a vida dá e que restituem tudo o que a vida tira. Não há limites para os guias da quimbanda, tudo lhes é possível. Para a duvidosa moralidade quimbandista, tudo leva ao bem, e mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser usado para o bem do devoto e do cliente, os fins justificando os meios. Esse é o domínio do Exu cristianizado no diabo. Quando incorporado no transe ritual, Exu veste-se com capa preta e vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão. Nada a ver com o traquinas, trapaceiro e brincalhão mensageiro dos deuses iorubás.

Dr. Reginaldo Prandi

V

No candomblé, como na África, Exu é concebido como divindade múltipla, o que também ocorre com os orixás, que são reconhecidos e venerados através de diferentes invocações, qualidades ou avatares, cada qual referido a um aspecto mítico do orixá, a uma sua função específica no patronato do mundo, a um acidente geográfico a que é associado etc. Sendo o próprio movimento, Exu se multiplica ao infinito, pois cada casa, cada rua, cada cidade, cada mercado etc. tem seu guardião. Também cada ser humano tem seu Exu, que é assentado, nominado e regularmente propiciado, ligando aquele ser humano ao seu orixá pessoal e ao mundo das divindades (SANTOS, 1976, p. 130). São muitas as invocações de Exu, muitos os seus nomes. Segundo o ogã Gilberto de Exu, são os seguintes os nomes e atribuições de Exu mais conhecidos: Iangui, o primeiro da Criação, representado pela laterita; Exu Agbá, Agbô, ou Moagbô, o mais velho; Igbá Quetá, o Exu da cabeça-assentamento; Ocotó, o patrono da evolução, representado pelo caracol; Obassim, o companheiro de Oduduá; Odara, o dono da felicidade, da harmonia; Ojisebó, o mensageiro dos

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

orixás; Eleru, o que transporta o carregado dos iniciados; Enugbarijó, o que propicia a prosperidade; Elegbara ou Legba, o que tem o poder da transformação, princípio do movimento; Bará, o dono dos movimentos do corpo humano; Olonam, ou Lonã, o senhor dos caminhos; Icorita Metá, o Exu que guarda as encruzilhadas; Olobé, o dono da faca ritual; Elebó, o Exu das oferendas; Odusó ou Olodu, o guardião do oráculo; Elepô, o senhor do azeite de dendê; e Iná, o fogo, o patrono da comunidade que é reverenciado na cerimônia do padê (FERREIRA, 2000, p. 19-21; também em SANTOS, 1976, p. 135-9). A estes nomes-qualidades de Exu podemos acrescentar outros registrados por Verger na África e no Brasil, como Eleiembó, Laroïê, Alaquetu, o senhor do Queto, Aquessam, senhor do mercado de Oió, Lalu e Jelu, além de nomes que Verger credita no Brasil aos cultos de origem fô e bantô, a saber, Tiriri, Jelebara, Jiguidi, Mavambo, Emberequetê, Sinza Muzila e Barabô (VERGER, 1997, p. 76-8; 1999, p. 132). A maioria desses nomes e atribuições, originalmente africanos, é preservada nas casas de candomblé de linhagens mais ligadas à preservação e recuperação das raízes. São nomes que indicam sucintamente as distintas funções de Exu: o mensageiro, o transportador, o transformador, o repositivo e o doador.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Tais nomes e atribuições estão, contudo, ausentes na maior parte da umbanda e em certos segmentos do candomblé, em que o reconhecimento de Exu como o diabo é explícito, sendo sua hierarquia conhecida e bastante divulgada por publicações religiosas. Segundo a tábua umbandista de correspondência Exu-diabo, a entidade suprema da “esquerda” é o Diabo Maioral, ou Exu Sombra, que só raramente se manifesta no transe ritual. Ele tem como generais: Exu Marabô ou diabo Put Satanaika, Exu Mangueira ou diabo Agalieraps, Exu-Mor ou diabo Belzebu, Exu Rei das Sete Encruzilhadas ou diabo Astaroth, Exu Tranca Rua ou diabo Tarchimache, Exu Veludo ou diabo Sagathana, Exu Tiriri ou diabo Fleuryty, Exu dos Rios ou diabo Nesbiros e Exu Calunga ou diabo Syrach. Sob as ordens destes e comandando outros mais estão: Exu Ventania ou diabo Baechard, Exu Quebra Galho ou diabo Frismost, Exu das Sete Cruzes ou diabo Merifild, Exu Tronqueira ou diabo Clistheret, Exu das Sete Poeiras ou diabo Silcharde, Exu Gira Mundo ou diabo Segal, Exu das Matas ou diabo Hicpacth, Exu das Pedras ou diabo Humots, Exu dos Cemitérios ou diabo Frucissière, Exu Morcego ou diabo Guland, Exu das Sete Portas ou diabo Sugat, Exu da Pedra Negra ou diabo Claunech, Exu da Capa Preta ou diabo

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

Musigin, Exu Marabá ou diabo Huictogaras, e Exu-Mulher, Exu Pombagira, simplesmente Pombagira ou diabo Klepoth. Mas há também os Exus que trabalham sob as ordens do orixá Omulu, o senhor dos cemitérios, e seus ajudantes Exu Caveira ou diabo Sergulath e Exu da Meia- Noite ou diabo Hael, cujos nomes mais conhecidos são Exu Tata Caveira (Proculo), Exu Brasa (Haristum) Exu Mirim (Serguth), Exu Pemba (Brulefer) e Exu Pagão ou diabo Bucons (FONTENNELLE, s/d; BITTENCOURT, 1989; OMOLUBÁ, 1990). Na umbanda, assim como no candomblé, cada Exu cuida de tarefas específicas, sendo grande e complexa a divisão de trabalho entre eles. Por exemplo, Exu Veludo oferece proteção contra os inimigos. Exu Tranca Rua pode gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa. Exu Pagão tem o poder de instalar o ódio no coração das pessoas. Exu Mirim é o guardião das crianças e também faz trabalhos de amarração de amor. Exu Pemba é o propagador das doenças venéreas e facilitador dos amores clandestinos. Exu Morcego tem o poder de transmitir qualquer doença contagiosa. Exu das Sete Portas facilita a abertura de fechaduras, cofres e outros compartimentos secretos — materiais e simbólicos. Exu Tranca Tudo é o regente de festins e orgias. Exu da Pedra Negra é invocado para o su-

Dr. Reginaldo Prandi

cesso em transações comerciais. Exu Tiriri pode enfraquecer a memória e a consciência. Exu da Capa Preta comanda as arruaças, os desentendimentos e a discórdia.

Igualmente são múltiplos os nomes e funções de Pombagira: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pombagira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mirongueira, Pombagira Menina da Praia. Pombagira é especialista notória em casos de amor, e tem poder para propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual. Ela trabalha contra aqueles que são inimigos seus e de seus devotos. Pombagira considera seus amigos todos aqueles que a procuram necessitando seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la. Deve-se presentear Pombagira com coisas que ela usa no terreiro, quando incorporada: tecidos sedosos para suas roupas nas cores vermelho e preto, perfumes, joias e bijuterias, champanhe e outras bebidas, cigarro, cigarrilha e piteira, rosas vermelhas abertas (nunca botões), além das oferendas de obrigação, os animais sacrificiais (sobretudo no candomblé) e as de despachos deixados nas encruzilhadas, cemitérios e outros locais, a

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

depende do trabalho que se faz, sempre iluminado pelas velas vermelhas, pretas e, às vezes, brancas.

VI

Até uma ou duas décadas atrás, as sessões de quimbanda, com seus exus e pombagiras manifestados no ritual de transe, eram praticamente secretas. Realizadas nas avançadas horas da noite em sessões fechadas do terreiro de umbanda, a elas só tinham acesso os membros do terreiro e clientes e simpatizantes escolhidos a dedo, tanto pelo imperativo de suas necessidades como por sua discrição. Era comum entre os seus cultores negar a existência dessas sessões. A quimbanda nasceu como um departamento subterrâneo da umbanda e como tal se manteve por quase um século, embora desde sempre se soubesse da regularidade desses ritos e se pudessem reconhecer nas encruzilhadas as oferendas deixadas para Exu.

Aos poucos o culto do Exu de umbanda foi perdendo seu caráter secreto e escondido. Mas nunca houve quem admitisse, seja na umbanda ou no candomblé, trabalhar para o mal por meio de Exu. O mal, quando acontece, é sempre

Dr. Reginaldo Prandi

interpretado como consequência perversa da prática do bem, pois tudo tem seu lado bom e seu lado mau, de modo que as situações que envolvem os exus são sempre contraditórias (TRINDADE, 1985). Se uma mulher está apaixonada por um homem comprometido, por exemplo, e procura ajuda no terreiro, a única responsabilidade da sacerdotisa e da própria entidade invocada é a de atender à súplica. Se a outra mulher tiver que ser abandonada, a culpa é de seu descaso, por não ter procurado e propiciado as entidades que deveriam defendê-la. Se duas ou mais pessoas estão engajadas em polos opostos de uma disputa, isto significa que há uma guerra entre os litigantes humanos que também envolve seus protetores espirituais, e nada se pode fazer senão tocar a luta adiante, e vencer. Para um praticante desse tipo de relação com o sobrenatural, distinguir entre as questões do bem e a do mal é irrelevante, é dúvida que não se aplica. Esse modo de pensar legitima a prática da magia em todas as suas formas.

A grande expansão da umbanda por todo o País, iniciada no começo do século XX, e a recente propagação do candomblé que vem ocorrendo de maneira crescente nas últimas três décadas colocaram em contato muito estreito doutrinas e práticas dessas duas religiões. Tanto no Sudeste como no

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

Nordeste e demais regiões, o candomblé de orixá, das mais diferentes nações, que anteriormente havia incorporado o culto das entidades indígenas do candomblé de caboclo, e em casos mais localizados o dos mestres do catimbó, acabou por aderir também aos rituais de exus e pombagiras conforme a prática umbandista. Desde alguns anos, as religiões afro-brasileiras conquistaram um espaço maior de liberdade de culto, num contexto em que se amplifica a diferenciação religiosa e se forma um mercado mágico-religioso plural, com aumento da tolerância religiosa e valorização das diferenças. A quimbanda foi deixando de ser escondida e secreta e seus salões se abriram para um público curioso e ávido por conhecer os favores mágicos de seus exus e pombagiras, que povoaram sem distinção tanto terreiros de umbanda como de candomblé. Hoje em dia, terreiro de candomblé sem os exus e pombagiras da umbanda, sobretudo os de origem mais recente, se contam nos dedos.

A iconografia brasileira dos exus não deixa dúvida sobre o que se pensa deles nas casas em que se observa o culto de quimbanda. Na verdade, não é preciso ir a um templo em que se realiza culto a essas entidades para ver as estátuas de gesso dos exus e pombagiras de quimbanda em tamanho natural, monumentos figurativos de gosto duvidoso, figuras masculina

Dr. Reginaldo Prandi

e femininas concebidas com as roupas, adereços e posturas que se imaginam próprias dos soberanos do inferno e dos humanos decaídos. Para apreciar a iconografia dos exus, basta andar pela rua e passar em frente a uma loja de artigos religiosos de umbanda e candomblé, que têm certa predileção de exibir essas estátuas à venda na entrada dos estabelecimentos, bem à vista. Há uma grande variedade dessas imagens, umas grandes, outras de tamanhos menores, um modelo para cada exu, um para cada pombagira, estas com frequência idealizadas com roupas sumárias senão escandalosas, lembrando mulheres de vida fácil no imaginário popular. Nos terreiros, elas se encontram no barracão ou mais preferencialmente nos quartos do culto reservado aos iniciados, os quartos de santo, ou, conforme a designação umbandista, na tronqueira, o quarto dos exus.

Nos candomblés, em que o uso de imagens figurativas é acessório e menos frequente e onde as divindades são obrigatoriamente representadas por símbolos elementais consagrados nos assentamentos ou altares, como o seixo do rio ou do mar, a pedra-de-raio, o arco e flecha de ferro, o aro de chumbo, o pilão de prata etc., a representação sagrada de Exu, o orixá, é o tridente de ferro, que no antigo mundo grego era a ferramenta de Netuno e na cristandade é o símbolo do demônio. Essas ferra-

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

mentas estão expostas com fartura nas lojas de umbanda e candomblé. Também as tronqueiras da umbanda são povoadas de assentamentos montados com os ferros que representam os exus, os garfos de exu, tendo as pombagiras ganhado também esse tipo de representação material, que, para distinguir-se daquelas das entidades masculinas, tem um formato arredondado. O falo reaparece na iconografia afro-brasileira de Exu, mas como órgão genital ereto de estatuetas masculinas de ferro com chifres e rabo de diabo, que levam na mão o forçado de três dentes.

O convívio aberto dos devotos e clientes com as entidades de esquerda que hoje se observa e a ampla popularização de seu culto têm, contudo, apresentado um efeito banalizador e desmistificador no que diz respeito à sua suposta natureza de diabo. Exu e Pombagira, por causa de sua convivência estreita com os humanos propiciada pelo transe, passam assim a ser encarados mais como compadres, amigos e guias dispostos a ajudar quem os procura, do que propriamente como demônios. Por outro lado, no processo de competição entre as religiões no contexto de um mercado de bens mágicos cada vez mais agressivo e de ofertas cada vez mais diversificadas, muitos terreiros, para se distinguir de outros, fazem questão de enfatizar e dar relevo às supostas características diabólicas

Dr. Reginaldo Prandi

de suas entidades da esquerda. Em candomblés desse tipo, geralmente frequentados e às vezes dirigidos por pessoas que estão longe de se orientar por modelos de conduta mais aceitos socialmente, se pode contratar qualquer tipo de serviço mágico, qualquer que seja o objetivo em questão. E Exu, o diabo de corpo retorcido, postura animalesca e voz cavernosa, é a entidade mobilizada, juntamente com a espalhafatosa e desbriada companheira Pombagira, para os trabalhos mágicos nada recomendáveis que fazem o negócio rendoso de um tipo de terreiros que eu não hesitaria em chamar de candomblé bandido.

Nesse tipo de paródia religiosa, que representa o degrau mais baixo da histórica decadência a que Exu foi empurrado pelo sincretismo, o culto aos orixás é pouco significativo, fazendo-se uma ou outra festa ao ano para os orixás apenas para legitimar as sessões dedicadas às imitações degradadas do orixá mensageiro. Ao lado dessas práticas também há candomblés e umbandas que “tocam” para exus e pombagiras que se dedicam, como os caboclos e pretos velhos, ao chamado “trabalho para o bem”. Interessante que esses exus do bem são frequentemente considerados como entidades batizadas, convertidas e cristianizadas, já muito distantes tanto da África como da

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

quimbanda, com os atributos que lhes deram fama totalmente neutralizados. Já nem são exus, são “espíritos de luz”, completamente vencidos pela influência kardecista, o outro modelo sincrético da umbanda, além do catolicismo.

VII

O preceito segundo o qual Exu sempre recebe oferenda antes das demais divindades serem propiciadas, e que nada mais representa que o pagamento adiantado que Exu deve ganhar para levar as oferendas aos outros deuses, acabou sendo bastante desvirtuado. Passou-se a acreditar que as oferendas e homenagens preliminares a Exu devem ser feitas para que ele simplesmente não tumultue ou atrapalhe as cerimônias realizadas a seguir. Grande parte dos devotos dos orixás pensam e agem como se Exu devesse assim ser evitado e afastado, momentaneamente distraído com as homenagens, neutralizado como o diabo com que agora é confundido. Seu culto transformou-se assim num culto de evitação. Isto pode ser observado hoje em qualquer parte do Brasil, na maior parte dos terreiros de candomblé e umbanda, e também na África e em Cuba.

Dr. Reginaldo Prandi

Faz-se a oferenda não para que Exu cumpra sua missão de levar aos orixás as oferendas e pedidos dos humanos e trazer de volta as respostas, mas simplesmente para que ele não impeça por meio de suas artimanhas, brincadeiras e ardis a realização de todo o culto. Exu é pago para não atrapalhar, transformou-se num empecilho, num estorvo, num embaraço. Como se não bastasse, é tido como aquele que se vende por um prato de farofa e um copo de aguardente. Roger Bastide (1978, p. 176-7), que estudou o candomblé na década de 1950, escreveu:

■ O pequeno número de filhos de Exu, a diferença dos termos empregados para as crises de possessão dos orixás e dos Exus (...), a vida de sofrimentos das pessoas que têm por destino carregar Exu na cabeça, tudo é sinal do caráter diabólico que se prende a essa divindade. Tal caráter também se manifesta na interpretação que se dá ao padê de Exu. Em nossa apresentação do candomblé, vimos que toda cerimônia, pública ou privada, profana ou religiosa, mortuária ou comemorativa dos aniversários dos diversos orixás, começa obrigatoriamente por uma homenagem a Exu. Esse gesto foi por nós explicado pelo papel de intermediário, de mensageiro, que essa divindade possui. Mas há tendência para explicar de outra maneira o padê, pela inveja ou pela maldade de Exu que perturbaria a festa se não fosse homenageado em primeiro lugar.

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

A metamorfose de Exu em guia de quimbanda o aproximou bastante dos mortais, mas implicou a perda do *status* de divindade. Exu passou por um processo de humanização, que é o contrário do que usualmente acontece nas religiões de antepassados, em que os homens são divinizados depois da morte, tendo Exu seguido uma trajetória inversa àquela de orixás como Xangô, que um dia foi rei de carne e osso entre os humanos. A concepção de Exu como espírito desencarnado contribuiu para a empecilho banalização de sua figura de diabo. Para grande parte dos umbandistas e seguidores do candomblé que agregaram as práticas da quimbanda à celebração dos orixás, os exus estão de fato mais próximos dos homens que do diabo, mas mesmo assim seu campo de ação mágica ainda é recoberto de vergonha, medo e embaraço, pois ainda que não sejam o próprio diabo, as chamadas entidades da esquerda trabalham para a mesma malfazeja causa.

É evidente que em certos terreiros da religião dos orixás, sobretudo em uns poucos candomblés antigos mais próximos das raízes culturais africanas, cultiva-se uma imagem de Exu calcada em seu papel de orixá mensageiro dos deuses, cujas atribuições não são muito diferentes daquelas trazidas da África. Nesse meio restrito, sua figura continua sendo contraditória.

Dr. Reginaldo Prandi

ria e problemática, mas é discreta sua ligação sincrética com o diabo católico. O mesmo não ocorre quando olhamos para a imagem de Exu cultivada por religiões oponentes, imagem que é largamente inspirada nos próprios cultos afro-brasileiros e que descrevem Exu como entidade essencialmente do mal. A imagem de Exu consolidada por essas religiões, especialmente as evangélicas, que usam fartamente o rádio e a televisão como meios de propaganda religiosa, extravasa para os mais diferentes campos religiosos e profanos da cultura brasileira e faz dele o diabo brasileiro por excelência.

■ Não podemos deixar de considerar que a recente expansão do candomblé por todo o País se fez a partir de uma base umbandista que se formou antes da transformação do candomblé em religião aberta a todos, sem fronteiras de raça, etnia ou origem cultural. A maior parte dos que aderiram ao candomblé nos últimos vinte ou trinta anos, naquelas regiões do país em que o candomblé só chegou recentemente, foram antes umbandistas, e a adesão ao candomblé não tem significado para parcela significativa deles o compromisso de abandonar completamente concepções e entidades da umbanda. Ao contrário, há um repertório umbandista que cada vez mais é agregado ao candomblé, a ponto de se falar frequentemente

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

numa modalidade religiosa que seria mais facilmente identificada por um nome capaz de expressar tal hibridismo, como umbandomblé. Também o candomblé influencia terreiros de umbanda e os empréstimos rituais e doutrinários que podemos observar não são poucos. Assim, em muitos terreiros, Exu pode ter uma dupla natureza. Ele pode ser cultuado, no mesmo local de culto e pelas mesmas pessoas, como o mensageiro mais próximo do orixá africano e como o espírito desencarnado mais próximo dos humanos. E muitos fiéis, tanto da umbanda como do candomblé, se perguntam sobre a natureza de Exu: santo ou demônio? É certo que as transformações de Exu ainda não se completaram: para seus próprios seguidores, Exu é um enigma sempre mais intrincado.

VIII

A imagem de Exu, o Diabo, é fartamente explorada pelas religiões que disputam seguidores com a umbanda e o candomblé no chamado mercado religioso, especialmente as igrejas neopentecostais. Como mostrou Ricardo Mariano, o neopentecostalismo caracteriza-se por “enxergar a presença e

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

ação do diabo em todo lugar e em qualquer coisa e até invocar a manifestação de demônios nos cultos” para humilhá-los e os exorcizar, demônios aos quais os evangélicos atribuem todos os males que afligem as pessoas e que identificam como sendo, especialmente, entidades da umbanda, deuses do candomblé e espíritos do kardecismo (MARIANO, 1999, p. 113), ocupando os exus e pombagiras um lugar de destaque no palco em que os pastores exorcistas fazem desfilar o diabo em suas múltiplas versões. Em ritos de exorcismo televisivos da Igreja Universal do Reino de Deus, que representa hoje o mais radical e agressivo oponente cristão das religiões afro-brasileiras, exus e pombagiras são mostrados no corpo possuído de novos convertidos saídos da umbanda e do candomblé, com a exibição de posturas e gestos estereotipados aprendidos pelos ex-seguidores nos próprios terreiros afro-brasileiros. Todos os males, inclusive o desemprego, a miséria, a crise familiar, entre outras aflições que atingem os cotidianos das pessoas, sobretudo os pobres, são considerados pelos neopentecostais como tendo origem no diabo, identificado preferencialmente com as entidades afro-brasileiras, conforme também mostra Ronaldo Almeida. O desemprego, por exemplo, ao invés de ser considerado como decorrente das injustiças sociais e problemas

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

da estrutura da sociedade, como explicariam os católicos das comunidades eclesiais de base, é visto pela Igreja Universal como resultante da possessão de alguma entidade como Exu Tranca Rua ou Exu Sete Encruzilhadas (ALMEIDA, 1996, p. 15). Neste caso, o exorcismo deve expulsar o exu que provoca o desemprego.

Os evangélicos se valem ritualmente do transe de incorporação afro-brasileiro para trazer à cena as entidades que eles identificam como demoníacas e se propõem a expulsar em ritos que chamam de libertação. Mariza Soares identifica outro paralelo muito expressivo entre o rito umbandista do transe e o rito exorcista pentecostal. Diz ela: “A sexta-feira é conhecida na umbanda como o dia das giras de Exu que se dão geralmente à noite. A meia-noite, ‘hora grande’ de sexta para sábado é o momento em que os exus se manifestam e trabalham. É justamente nesta mesma hora que nas igrejas [evangélicas] estão sendo realizadas as cerimônias onde esses exus são invocados para, em seguida, serem expulsos dos corpos das pessoas presentes” (SOARES, 1990, p. 86-7).

Ao descrever um ritual exorcista presenciado em um templo da Igreja Universal no bairro de Santa Cecília, no centro de São Paulo, em que se expulsava uma entidade que foi incor-

Dr. Reginaldo Prandi

porada através do transe e que se identificou como Exu Tranca Rua, Mariano registrou os versos do cântico então entoado freneticamente pelos fiéis: “Tranca Rua e Pombagira fizeram combinação/ combinaram acabar com a vida do cristão/ torce, retorce, você não pode não/ eu tenho Jesus Cristo dentro do meu coração” (MARIANO, 1999, p. 131). Eles acreditam que há um pacto firmado entre as entidades demoníacas para se apossar dos homens e os destruir pela doença, pelo infortúnio, pela morte. É o que representa Exu para os neopentecostais, mas essa imagem está longe de estar confinada às suas igrejas.

■ Entre os seguidores do catolicismo, a velha animosidade contra as religiões afro-brasileiras, que parecia arrefecida desde a década de 1960, quando a igreja católica deixou de lado a propaganda contra a umbanda, que chamava de “baixo espiritismo”, reavivou-se com a Renovação Carismática. Movimento conservador que divide com o pentecostalismo muitas características, inclusive a intransigência para com outras religiões, o catolicismo carismático voltou a bater na tecla de que as divindades e entidades afro-brasileiras não passam de manifestações do diabo, que se apresenta a todos, sem disfarce, nas figuras de exus e pombagiras (PRANDI, 1997). Está de volta a velha perseguição católica aos cultos afro-brasilei-

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

ros, agora sem contar com o braço armado do estado, cuja polícia, pelo menos até o início da década de 1940, prendia praticantes e fechava terreiros, mas podendo se valer de meios de propaganda igualmente eficazes. Exu, o Diabo, mobiliza e legitima, aos olhos cristãos, o ódio religioso contra a umbanda e o candomblé, corporificado em verdadeira guerra religiosa de evangélicos contra afro-brasileiros.

Essa é a concepção mais difundida que se tem de Exu na sociedade brasileira, é o que se vê na televisão e o que se dissemina pela mídia. Na ideia mais corrente que se tem de Exu, ele está sempre associado com a magia negra, com a produção do mal e até mesmo com a morte, uma ideia que certos feiticeiros que se apresentam como sacerdotes afro-brasileiros fazem questão de propagar. É amplo o espectro da contrapropaganda que vitimiza o orixá mensageiro, contra o qual parece confluírem as mais diferentes dimensões do preconceito que envolve em nosso país os negros e a herança africana. De fato, em vários episódios de magia negra ocorridos recentemente no Brasil, com o assassinato de crianças e adultos, Exu e Pombagira têm sido apontados pela mídia como motivadores e promotores do ato criminoso. Num desses casos, ocorrido na década de 1980, no Rio de Janeiro, um comerciante foi morto a

Dr. Reginaldo Prandi

mando da mulher por causa de sua suposta impotência sexual. Depois de ter fracassada a aplicação de vários procedimentos mágicos supostamente recomendados por Pombagira, ela mesma teria sugerido o uso de arma de fogo para que a mulher se livrasse do incapaz e incômodo marido. Os implicados acabaram condenados, mas a própria Pombagira, em transe, acabou comparecendo à presença do juiz (MAGGIE, 1992). E lá estavam todos os ingredientes que têm, por mais de dois séculos, alimentado a concepção demoníaca que se forjou de Exu entre nós: sexo, magia negra, atentado à vida, crime.

IX

No interior do segmento afro-brasileiro, podemos, contudo, observar nos dias de hoje um movimento que encaminha Exu numa espécie de retorno aos seus papéis e status africanos tradicionais. Em terreiros de candomblé que defendem ou reintroduzem concepções, mitologia e rituais buscados na tradição africana, tanto quanto possível, especialmente naqueles terreiros que têm lutado por abandonar o sincretismo católico, Exu é enfaticamente tratado como um orixá igual aos

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

demais, buscando-se apagar as conotações de diabo, escravo e inimigo que lhe têm sido comumente atribuídas.

No candomblé cada membro do culto deve ser iniciado para um orixá específico, que é aquele considerado o seu antepassado mítico, sua origem de natureza divina. Os que eram identificados pelo jogo oracular dos búzios como filhos de Exu estavam sujeitos a ser reconhecidos como filhos do diabo e, por isso, acabavam sendo iniciados para outro orixá, especialmente para Ogum Xoroquê, uma qualidade de Ogum com profundas ligações com o mensageiro. Até pouco tempo, eram raros e notórios os filhos de Exu iniciados para Exu.

Nas décadas de 1930 e 40, pelo menos, a identificação de Exu com o diabo não era nada sutil, e ser filho de Exu era realmente um grande problema, que devia ser ritualmente contornado nos atos de iniciação. Em seu pioneiro livro de 1948, *Candomblés da Bahia*, escreveu Édson Carneiro (1954, p. 77):

Não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas que tem um *carrego* de Exu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse carrego se entrega a Ogunjá, um Ogum que mora com Oxóssi e Exu, e se alimenta de comida crua, para que *não tome conta da pessoa*. Se, apesar disto, se manifestar, Exu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais

Dr. Reginaldo Prandi

orixás. Isso aconteceu certa vez no candomblé do Tumba Junçara (Ciríaco), no Beiru: a filha dançava rojando-se no chão, com os cabelos despenteados e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de provação.

Uma década depois, retomando os escritos de Carneiro e com base em novas investigações de campo, Bastide trata com interesse da questão dos filhos de Exu e das dificuldades por que passam em face da ideia de que ser filho de Exu era ser filho do diabo:

Exu não se encarna nunca, embora por vezes tenha filhos; conhecemos pelo menos uma filha de Exu e citaram-nos nomes de outros; mas a possessão de Exu diferencia-se da dos outros orixás pelo seu frenesi, seu caráter patológico, anormal, sua violência destruidora — se quisermos uma comparação, é um pouco a diferença que fazem os católicos entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. Se Exu ataca um membro do candomblé, é preciso, pois, despachá-lo também, afugentá-lo imediatamente. Mas, com exceção desses casos aberrantes que, afirmamos outra vez, são extremamente raros, a função dessa parte do ritual que descrevemos tem realmente por objetivo a possessão dos homens pelos seus deuses. (BASTIDE, 1978, p. 25).

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

Conheci apenas um caso controverso, o de uma filha de Exu; era, porém, a filha que se sentia descontente com seu 'santo', e pretendia ser filha de Ogum; o babalorixá que a tinha feito não cessava, ao contrário, de afirmar que S... era mesmo filha de Exu. Em todo caso,

logo da primeira vez, não se pode nunca ter certeza de que o babalaô não se enganou. Trata-se de erro muito grave, pois o verdadeiro orixá, a que pertence o cavalo, não deixaria efetivamente de manifestar seu descontentamento, vendo os sacrifícios, os alimentos irem para outro que não a ele; para vingar-se, lançaria doenças, azares, contra o cavalo em questão: justamente porque S... se sentia doente é que acreditava que tinha sido 'malfeito'. (BASTIDE, 1978, p. 37).

Nos dias de hoje, isso tudo vem mudando à medida que avança o movimento de dessincretização e já há filhos de Exu orgulhosos de sua origem. Em muitos terreiros de candomblé, concepções e práticas católicas que foram incorporadas à religião dos orixás em solo brasileiro vão sendo questionadas e deixadas de lado. Quando isso ocorre, Exu vai perdendo, dentro do mundo afro-brasileiro, a condição de diabo que a visão maniqueísta do catolicismo a respeito do bem e do mal a ele impingiu, uma vez que foi exatamente a cristianização dos orixás que transformou Oxalá em Jesus Cristo, Iemanjá

Dr. Reginaldo Prandi

em Nossa Senhora, outros orixás em santos católicos, e Exu no diabo. Nesse processo de dessincretização, que é um dos aspectos do processo de africanização por que passa certo segmento do candomblé (PRANDI, 1991), Exu tem alguma chance de voltar a ser simplesmente o orixá mensageiro que detém o poder da transformação e do movimento, que vive na estrada, frequenta as encruzilhadas e guarda a porta das casas, orixá controvertido e não domesticável, porém nem santo nem demônio.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo R. M. de. A universalização do reino de deus. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 44, p. 12-23, março 1996.
- AUGRAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: Edicon e Edusp, 1989, p. 14-36.
- BAUDIN, R. P. *Fétichisme et féticheurs*. Lyon, Séminaire des Missions Africaines - Bureau de Missions Catholiques, 1884.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 3. ed. São Paulo: Na-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

- cional, 1978. BITTENCOURT, José Maria. *No reino dos Exus*. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.
- BOUCHE, Pierre. *La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris, 1885.
- BOWEN, Thomas Jefferson. *Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa*. Charleston, Southern Baptist Publication Society, 1857. Reedição: Londres, Cass, 1968.
- BURTON, Richard. *Abeokuta and Camaroons: an exploration*. 2 vols. Londres: Tinsley Brothers, 1863.
- CARNEIRO, Édson. *Candomblés da Bahia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1954. DUNCAN, John. *Travels in West Africa*. 2 vols. Londres: Richard Bentley, 1847.
- FERREIRA, Gilberto Antonio de Exu. Exu, a pedra primordial da teologia iorubá. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs), *Faraimará: o caçador traz alegria*, p. 15-23. Rio de Janeiro, Pallas, 2000.
- FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. Rio de Janeiro: Espiritualista, s.d.
- MAGGIE, Ivonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- OMOLUBÁ, Babalorixá. *Maria Molambo na sombra e na luz*. 5. ed. Rio

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

de Janeiro: Pallas, 1990. POMMEGORGE, Pruneau de. *Description de Nigritie*. Amsterdam, 1789.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. *In: idem, Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*, p. 139-64. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.). Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 93-112.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a reação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador, Reis & Comp., 1900. Reedição: São Paulo: Civilização Brasileira, 1935.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. *In: Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Cadernos do Iser 23, 1990, p. 75-104.

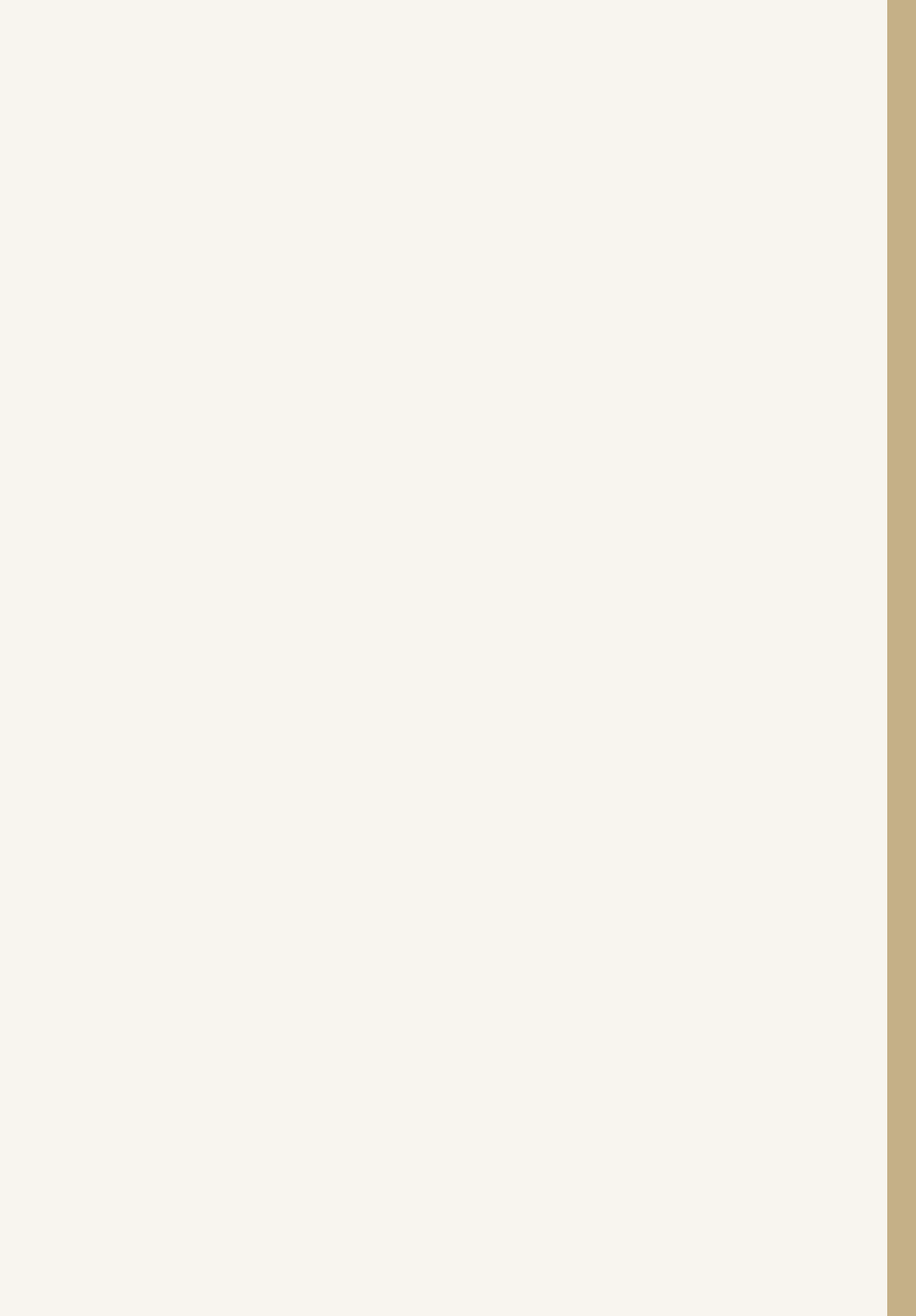
REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico...

TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, do original de 1957. São Paulo: Edusp, 1999.





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Candomblé de caboclo em São Paulo¹

Dr. Reginaldo Prandi²,

Dr. Armando Vallado³ e Dr. André Ricardo de Souza⁴

1. Trata-se de capítulo da obra *Encantaria brasileira*, de Reginaldo Prandi (organizador). Editora Pallas, 2001.

2. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

3. Possui graduação em Comunicações e Turismo pela Faculdade Anhembí Morumbi (1978), mestrado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1999) e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2004). Atualmente é Docente pesquisador da Brasília Arte e Dança, atuando principalmente nos seguintes temas: poder e conflito, candomblé, hierarquia, sucessão, mitos e tabus.

4. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1998), mestre e doutor em Sociologia também pela USP (2001 e 2006), tendo concluído pós-doutorado na PUC-SP com apoio da FAPESP (2010). É professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, onde coordena o Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP). Atua na área de Sociologia da Religião, pesquisando também iniciativas econômicas com inspiração autogestionária. Compõe o Núcleo Multidisciplinar e Integrado de Economia Solidária (NuMI-EcoSol/UFSCar) e a diretoria da Associação Brasileira de Pesquisadores de Economia Solidária (ABPES).

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

“Ainda tem caboclo debaixo da samambaia”

O caboclo é a entidade espiritual presente em todas as religiões afro-brasileiras, sejam elas organizadas em torno de orixás, voduns ou inquices. Pode não estar presente num ou noutro terreiro dedicado aos deuses africanos, mas isto é exceção. Seu culto perpassa as modalidades tradicionais afro-brasileiras — candomblé, xangô, catimbó, tambor de mina, batuque e outras menos conhecidas —, constitui o cerne de um culto praticamente autônomo, o candomblé de caboclo, e define estruturalmente a forma mais recente e mais propagada de religião afro-brasileira, a umbanda.⁵

A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banto, que na África distante cultuavam os inquices — divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido — e que no Brasil viram-se força-

5. Os autores agradecem à Mãe Manodê, do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, Pai Doda Braga, do Ilê Axé Ossaim Darê, e Pai Tauá, do candomblé Inzo N’kisi Mussambu, por sua preciosa colaboração na pesquisa. O presente trabalho faz parte do projeto de pesquisa “Os afro-brasileiros”, patrocinado pelo CNPq.

Candomblé de caboclo em São Paulo

dos a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice que não os acompanhou à nova terra. Neste novo e distante país, que antepassado cultuar senão o índio, o caboclo, como diziam os antigos nordestinos? Os antigos habitantes, quem senão o verdadeiro e original “dono da terra”? (Santos, 1995).

Apesar de preponderantemente identificados como índios, há caboclos de diferentes origens míticas, como boia-deiros, turcos e marinheiros ou marujos. Caracterizam-se, em geral, pela comunicação verbal e proximidade de contato com o público que frequenta os terreiros. Eles brincam, entoam cantigas e tiram as pessoas para dançar ao som de seu alegre samba. Além da animação, outra característica marcante é seu poder de cura e a disposição para ajudar os necessitados, mais a sabedoria. Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. No imaginário popular, o caboclo é a um só tempo valente, destemido, brincalhão e altruísta, capaz de nos ajudar para o alívio das aflições cotidianas. As pessoas que frequentam os cultos afro-brasileiros, sobretudo as mais pobres, encontram nesta entidade um sábio curandeiro, sempre pronto a vir em socorro dos aflitos.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

O termo *candomblé de caboclo* teria surgido na Bahia, entre o povo de santo ligado ao candomblé de nação *queto*, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos. Nos anos 30, de acordo com relato da antropóloga americana Ruth Landes, que esteve na Bahia num período entre 1938 e 1939, usavam-se as expressões mãe cabocla, seita cabocla, candomblé de caboclo em oposição aos termos dos candomblés africanos. De uma visita que fez ao terreiro de Mãe Sabina, famosa sacerdotisa cabocla, Ruth Landes registrou um diálogo significativo entre esta mãe de santo e outras mulheres do templo, diálogo do qual vale a pena relembrar este trecho:

Uma das mulheres, referindo-se à americana, pergunta à Mãe Sabina:

“Ela sabe qual é a nossa seita? Sabe que somos caboclos e os outros são africanos?”

Ao que responde Sabina:

A senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa de espíritos

Candomblé de caboclo em São Paulo

caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos iorubás ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Louvamos primeiro os deuses iorubás nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e portanto são agora nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem. (LANDES, 1967, p. 196).

Hoje, na diferenciação com outras nações de candomblé, como queto, jeje, ijexá, efã, angola e congo, fala-se numa nação caboclo⁶, mas raramente pode-se encontrar um candomblé de caboclo funcionando independentemente de um candomblé das outras nações. Embora muito associado ao candomblé angola, o rito caboclo já começava, à época da visita de Landes à Bahia, a ser incorporado também a candomblés de nação queto.

Na disputa por legitimidade e prestígio, os candomblés de caboclos foram considerados inferiores tanto pelo povo-

6. Ver *Encontro de nações de candomblé*, 1984, e *II Encontro de nações de candomblé*, 1997.

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

de-santo como pelos pesquisadores, que deles escreveram muito pouco. O primeiro trabalho científico tratando com profundidade do candomblé de caboclo somente apareceu em 1995, com a publicação do livro *O dono da terra*, tese de mestrado defendida na USP pelo antropólogo baiano Jocélio Teles dos Santos. A dissimulação e mesmo a negação do culto aos caboclos nos terreiros marcados pela ortodoxia nagô, entretanto, mantém-se até hoje, sendo comum a acusação de que em tal ou qual terreiro queto que não tem caboclo, a mãe de santo ou outra pessoa de prestígio recebe seu caboclo escondido ou, no mínimo, lhe oferece sacrifícios na mata. Apesar de considerado inferior, o candomblé de caboclo impregnou-se nas demais nações e por meio delas propagou-se pelo País. De seu encontro com o espiritismo kardecista, que resultou num grande embate ético, nasceu, no Rio de Janeiro dos anos 30, a umbanda, com o desenvolvimento de ritos, ritmos e panteão particulares. O velho candomblé de caboclo continuou, contudo, com vida própria e, num outro movimento, chegou de novo ao Rio de Janeiro e São Paulo, sempre associado ao candomblé de orixá e inquice, mas separado da umbanda. E como tal se mantém e se reproduz.

Candomblé de caboclo em São Paulo

No candomblé de caboclo há predominância de muitos elementos do candomblé angola, os atabaques são tocados com as mãos, as músicas são cantadas em português, com uso frequente de termos rituais de origem banto. O apelo a uma cultura indígena, quase sempre idealizada, proporciona ao candomblé de caboclo uma valorização de elementos nacionais, fazendo dele, na concepção popular, uma religião “brasileira por excelência”. Elementos simbólicos nacionais são ressaltados, como a menção às matas, as cores verde e amarelo, o sincretismo católico e a miscigenação racial. Em todo seu repertório musical fala-se muito desse amálgama cultural que é o Brasil. Esta matriz cabocla foi inteiramente absorvida pela umbanda, que na forma é um candomblé de caboclo, mas que contém uma elaboração ética da vida que separa o bem do mal nos moldes kardecistas, completamente ausente na tradição cabocla e que fez da umbanda uma religião diferente e autônoma.

Hoje o candomblé não é mais uma religião étnica circunscrita à população negra, pois já se espalhou pela sociedade branca abrangente, rompendo preconceitos e fronteiras geográficas, inclusive para fora do País. Legitimou-se como mais uma opção religiosa e vem aos poucos garantindo seu

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

espaço no disputado mercado religioso contemporâneo. A propagação desta religiosidade na populosa Região Sudeste, a partir dos anos 1960, deu-se principalmente a partir dos terreiros umbandistas que aí existiam desde os anos 1930 e 40. Numerosos filhos de santo da umbanda aderiram ao axé da tradição negro-baiana, cuja força vital era por eles considerada mais forte. A busca mágico-religiosa da satisfação de anseios do metropolitano moderno tornou o candomblé uma religião universalizada, isto é, aberta a todos. É eloquente o caso da fixação do candomblé em São Paulo (PRANDI, 1991). Com o orixá, o inquice e o vodum do candomblé veio o caboclo do candomblé, que é ritualmente e doutrinariamente diferente do caboclo da umbanda.

No contexto da transformação religiosa que trouxe o candomblé do Nordeste para o Sudeste, que ainda se encontra em curso, os caboclos certamente têm sido protagonistas decisivos, afinal seu culto foi mantido e está presente hoje em quase todos os terreiros de candomblé, sejam eles de rito angola, queto ou efã.

Caboclo em terreiro de candomblé

O candomblé de caboclo atualmente é praticado paralelamente ao culto de divindades africanas, estando associado aos terreiros de inquices, orixás e voduns⁷. Tudo se passa como se houvesse duas atividades religiosas independentes, podendo mesmo se observar separação dos espaços físicos, não se misturando caboclo com orixá. Mas o pai ou mãe de santo é obviamente a mesma pessoa, assim como os ogãs alabês, os tocadores de atabaque, e outros sacerdotes. Enquanto o candomblé dos deuses exige um complexo e demorado processo de iniciação, no candomblé de caboclo não há propriamente algo correspondente à “feitura de santo”. Noviços passam a frequentar os toques, podendo receber o encantado sem nenhuma preparação preliminar baseada em longo período de clausura. Num mesmo terreiro, há filhos “feitos”, iniciados, para orixás-inqui-

7. Independente da umbanda, além do candomblé de caboclo originário da Bahia, vem propagando-se em São Paulo uma outra modalidade de culto aos caboclos segundo a tradição dos terreiros de nações mina-jeje e mina-nagô do Maranhão (FERRETTI, 1993). Não trataremos dessa modalidade no presente texto, referida em Prandi (1999).

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

ces que também recebem seus caboclos, mas é possível observar número expressivo de filhos que recebem caboclo e participam ativamente do candomblé de caboclo, mas que nunca são iniciados para a divindade africana, comportando-se ritualmente nos toques de orixás como simples abiás, iniciantes. Também não participam das cerimônias sacrificiais aos orixás, reservadas aos filhos de orixá “feitos”. Em muitos terreiros, contudo, primeiro observa-se a iniciação do filho de santo para o orixá, ocorrendo depois, geralmente na obrigação de um ano, a “chamada” do caboclo, que então incorpora no novo filho, podendo ser batizado ou não em cerimônia descrita mais adiante.

Diferente da umbanda, o caboclo do candomblé recebe sacrifício, sendo suas festas públicas precedidas de cerimônias de matança, com ofertas de aves, cabritos e bois. Em muitos terreiros, a oferta de bois e novilhos é uma demonstração do poder sagrado do caboclo e de seu prestígio junto aos filhos de santo. Suas festas podem ser muito mais fartas e concorridas que as reservadas aos orixás. O caboclo de candomblé, como os orixás, também pode ter assentamento, isto é, uma representação de base material, com instrumentos de ferros e outras insígnias fixadas numa vasilha, em geral um alguidar, junto ao qual se depositam as oferendas: seu altar. Também

Candomblé de caboclo em São Paulo

pode ter seu quarto de santo, geralmente uma cabana ou um espaço aberto ou semiaberto localizado no quintal do terreiro, área que o caboclo compartilha com orixás e inquices identificados com o mato e os espaços abertos, como Ogum ou Incôci, Oxóssi ou Gomgobira, Ossaim ou Catendê.

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. Ao caboclo índio também se designa “caboclo de pena”, referência aos penachos e cocares que usa quando em transe para marcar sua origem indígena. Mas há também caboclos de outras procedências: os caboclos boiadeiros, que teriam um dia vivido no sertão na lida do gado e que usam o chapéu característico de sua antiga ocupação; os marujos ou marinheiros, sempre cambaleantes por causa do “tombo do mar” que marca a vida nos navios. Alguns caboclos são originários de lugares imaginários, como a Vizala ou a Hungria.

No candomblé, os caboclos, que também podem ser do sexo feminino, são considerados filhos dos orixás e os próprios caboclos incorporados a eles assim se referem, quando dizem que foi o pai ou a mãe que os mandou vir à terra para a celebração

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

do toque, ou quando vão embora e dizem que foi o pai ou a mãe que chamou. Estabelece-se assim uma correspondência entre a paternidade do caboclo e do filho de santo, de sorte que filhos de Oxum têm caboclos de Oxum, filhos de Xangô têm caboclos de Xangô e assim por diante. Vejamos uma lista de caboclos e caboclas com os respectivos orixás, notando como os nomes dos caboclos tendem a fazer referência a atributos do orixá:

Ogum — Caboclo do Sol, Pena Azul, Giramundo, Serra Azul, Serra Negra, Sete Laços, Trilheiro de Vizala, Sete Léguas, Rompe Mato, Laço de Prata;

Oxóssi — Mata Virgem, Pena Verde, Jurema, Arranca-Toco, Sete Flechas, Sete Folhas, Urubatam;

Ossaim — Junco Verde, Boiadeiro das Matas, Floresta, Guarani; Omolu — Girassol, Xapangueiro, Cambaí e caboclo Tupinambá; Naná — Treme Terra, a cabocla Camaceti, Rei da Hungria; Oxumaré — Cobra Coral, Cobra Dourada;

Xangô — Mata Sagrada, Boiadeiro Zamparilha, Boiadeiro Trovador, Boiadeiro Corisco, Sete Pedreiras;

Iansá — Ventania, Vento, Jupira, Zebu Preto, dos Raios; Obá — Pena Vermelha;

Oxum- Lua Nova, Lua, Jandaia, Cabocla Menina, Estrela Dourada, Sultão das Matas;

Candomblé de caboclo em São Paulo

Logun-Edé — Laje Grande, Laje Forte, Bugari;

Iemanjá — Sete Ondas, Indaiá, Juremeira, Estrela, Sete Estrelas, Iara;

Oxalá — Pedra Branca, Pena Branca, Lua Branca, Águia Branca.

Caboclos e orixás são tratados nos candomblés como entidades de naturezas diferentes. Além das distinções de caráter meramente formal, há aspectos que os distinguem e que são importantes na relação que se estabelece entre cada um deles e seus devotos.

Todo filho de santo deve ser iniciado para um determinado orixá (ou inquice, ou vodum), que é considerado seu antepassado, seu pai ou mãe, sua fonte de vida. A iniciação implica recolhimento e ritos complexos que envolvem somas de dinheiro elevadas, nem sempre compatíveis com a extração social dos adeptos das religiões afro-brasileiras, em geral, pobres. O culto do caboclo não requer processo iniciático deste tipo, podendo ocorrer em algumas casas o batismo do caboclo, um ritual de confirmação bem mais simples que a “feitura”.

Enquanto os deuses africanos vêm aos terreiros para dançar e falam apenas com algumas pessoas com cargos sa-

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

cerdotais, os caboclos dirigem-se diretamente a todos que os procuram nos toques ou nas festas. Conversar é sua característica marcante. Todo caboclo é falante. Pode ser simpático ou carrancudo, amigável ou arredio, irreverente ou reservado, mas é sempre falador. Para se conhecer a vontade dos orixás é preciso recorrer ao jogo de búzios, que somente a mãe ou pai de santo pode jogar. Parecem um tanto distantes, portanto. Já os caboclos dizem o que sentem sem nenhuma mediação. A relação com o cliente é direta, face a face.

A língua é outro fator importante nesta distinção, pois grande parte das pessoas que vão aos terreiros não compreende as línguas rituais derivadas do iorubá, fom ou quicongo e quimbundo em que se cantam as cantigas. Nem mesmo a maioria dos filhos de santo sabe o que está cantando, pois as línguas rituais hoje são intraduzíveis. Aos caboclos, pelo contrário, canta-se em português. Suas cantigas são simples e sugestivas, com expressões e termos conhecidos do catolicismo tradicional e do imaginário popular. Um culto assim é menos *afro* e mais *brasileiro*, ou seja, mais “nosso” para muita gente.

Em alguns terreiros, os caboclos são concebidos como “mensageiros” dos orixás. Segundo alguns pais de santo, eles são transmissores das vontades divinas, afinal “eles falam o que

Candomblé de caboclo em São Paulo

os orixás não podem falar”. Mãe Manodê, 78 anos, chefe do terreiro angola que foi o primeiro a se estabelecer em São Paulo como terreiro de candomblé, nos anos 1960, diz:

“O caboclo é mensageiro dos orixás. Ele tem que fazer o que os orixás mandam: consulta, ebó da prosperidade, ebó da bênção... É o orixá que determina, aí então o caboclo pega o filho de santo para fazer ebó”.

Mãe Manodê, reforçando a ideia da subordinação deles aos orixás, afirma a importância dos caboclos como mediadores na relação dos clientes com os orixás, dizendo que afinal “eles sabem dar palestras”, isto é, conversar com desenvoltura com fiéis e clientes, coisa que orixá não faz. Esta antiga mãe de santo baiana reivindica ainda para o candomblé angola a exclusividade da devoção aos caboclos: “O candomblé queto não cultua caboclo. O que existe hoje é invenção dessa gente. Caboclo sempre foi de angola, sempre, desde a Bahia. Depois o queto copiou.”

Hoje em São Paulo, como no Rio de Janeiro e outros estados, dificilmente o caboclo pode ser usado como divisor de águas entre as nações de candomblé de origem banto e iorubá ou nagô, embora todos reconheçam que sua origem está inscrita nos antigos terreiros de candomblé angola e congo da

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

Bahia, cujas expressões maiores são os terreiros do Bate Folha e o Tumba Junçara, ambos em Salvador, ambos centenários. O caboclo está presente nos candomblés de todas as nações. Não é cultuado em apenas uns poucos terreiros africanizados, embora haja terreiros africanizados com culto de caboclo. Mesmo terreiros tributários dos mais antigos terreiros queto da Bahia cultuam caboclo, ainda que o culto se resuma a uma única festa anual. O caboclo Jundiara, da mãe de santo de uma das tradicionais quatro casas baianas fundadoras do candomblé queto, recebe festas e homenagens tão expressivas quanto as que o babalorixá Doda Braga, do Ilê Axé Ossaim Darê, em São Paulo, promove para seu caboclo Junco Verde.

Batismo de caboclo

Os ritos do candomblé de caboclo são bastante simples quando comparados com as cerimônias devidas a orixás e demais divindades africanas. Na medida em que o caboclo vai sendo incorporado ao cotidiano dos candomblés de orixá-inquice, algumas cerimônias tendem a ganhar complexidade, às vezes nos moldes destes cultos. O rito relatado a seguir,

Candomblé de caboclo em São Paulo

observado em terreiro paulista de candomblé angola-queto, é bastante emblemático.

À época esse terreiro realizava sessões semanais de consultas com caboclos, em que um público de baixa renda, na maior parte, acorria em busca de soluções para toda sorte de problemas.

Nesse terreiro, após ser realizada a obrigação de um ano de iniciação para o orixá do filho de santo, é marcada a data em que o caboclo é chamado a possuir o iaô, tornando-se o caboclo mais uma das entidades de culto particular do filho de santo, que além do orixá principal, o dono de sua cabeça, deve obrigações ao juntó, o segundo orixá, e ao exu mensageiro do orixá principal, ambos também assentados na obrigação de um ano.

Previamente a mãe de santo solicitou ao filho de santo os seguintes itens necessários ao ritual: um alguidar grande, uma quartinha de barro sem asas, um litro de azeite de dendê, um litro de vinho doce, um litro de mel, um quilo de sal, cebola, noz-moscada, canela, cravo, gengibre, uma pomba branca, velas brancas e coloridas, além de outros itens secundários. Consultando o oráculo do jogo de búzios, a mãe de santo fez ver a vontade do caboclo, que solicitou como oferenda três galos, duas galinhas e um casal de codornas. Segundo a mãe

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

de santo, também Exu respondeu no oráculo, indicando sua vontade de receber um galo em sacrifício.

Nesse terreiro, o caboclo é assentado após o conhecimento do seu ponto riscado, espécie de desenho que o mesmo faz no chão com pomba branca, a partir do qual uma ferramenta é confeccionada em ferro. Este símbolo, acompanhado de búzios, moedas e folhas frescas é fixado num alguidar com cimento, preparado com areia numa mistura com o amaci do caboclo (ervas maceradas em água). No caso aqui relatado, somente dali a algum tempo o assentamento definitivo seria feito, pois antes da cerimônia o caboclo ainda não se fizera conhecer.

Na noite anterior ao dia marcado, o filho de santo dirigiu-se ao terreiro levando consigo todo o material necessário. Na manhã seguinte, acompanhado de outros dois filhos de santo, dirigiu-se a uma mata próxima ao terreiro onde colheu folhas de aroeira, cipó-caboclo, goiabeira, mangueira, guiné, comigoninguém-pode, fumo, eucalipto, são-gonçalinho, além de aruda e tapete-de-Oxalá, que eram cultivados no próprio terreiro. As folhas seriam maceradas e serviriam para lavar o alguidar e a quartinha de barro do caboclo. É interessante observar que o filho de santo não se banhou com essas ervas, banhando-se

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé de caboclo em São Paulo

com o abô (infusão de ervas que permanece num pote e que temporariamente é renovada) pertencente ao rito dos orixás.

A mãe de santo, acompanhada apenas do axogum (sacerdote do candomblé de orixá responsável pelo sacrifício dos animais), dirigiu-se ao quarto de Exu onde realizou o sacrifício do galo. Os dois entoaram alguns cantos e saudaram Exu, trazendo no final do ritual um alguidar de farofa amarela (farinha de mandioca com azeite de dendê), da qual sete punhados foram jogados na rua.

Enquanto o animal de Exu era limpo na cozinha do santo, a mãe-pequena da casa incensou todo o terreiro, entoando as seguintes cantigas:

Incensa, incensado a casa do meu avô
Incensa, incensado em nome do Senhor
Estou orando, estou incensando (bis)
A casa do Bom Jesus da Lapa (bis)
Nossa Senhora incensou seus bentos filhos
Incensou para cheirar
Eu também vou incensar a minha casa
Para sorte e a felicidade entrar

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

Com todos os membros do terreiro reunidos no barracão (como é conhecido o salão de danças do terreiro), a mãe de santo deu início ao ritual propriamente dito. Os ingredientes anteriormente citados estavam colocados sobre uma esteira em que também estava sentado o filho de santo.

A mãe de santo entoou algumas rezas que são chamadas *Angoroci*, saudando e pedindo licença a todos os orixás para cumprir o ritual em louvor do caboclo. Tomou um adjá (campainha ritual) e começou a chamar, através de toadas, os caboclos conhecidos no terreiro:

Angoroci daraa auê (bis)

Angoroci mene meme

Tateto Sultão das Matas, oi si!

Assim sucessivamente saudou os caboclos Pena Branca, Juremeira, Laje Grande, Pena Dourada. Logo depois, aproximando-se do filho de santo, soando o adjá. Acompanhando a mãe de santo, todos os presentes gritavam:

Xeto marrumbaxeto

Xeto na Vizala

Xeto ál!

Candomblé de caboclo em São Paulo

Os gritos repetiram-se muitas vezes até que, num dado momento, o corpo do filho de santo começou a tremular. Seus gestos davam a impressão de estar passando por uma convulsão, sendo amparado por uma equede (espécie de aia do orixá) e pela mãe-pequena. Em seguida, todos ouviram um grito estridente, como se fora o de um pássaro. Era o caboclo que havia possuído em transe o filho de santo ali sentado. Era seu sinal.

Todos os presentes saudaram o caboclo que acabara de chegar com gritos de Xeto *marrumbaxeto*, a saudação aos caboclos, e muitas palmas. O caboclo em transe parecia muito esquivo. Em muito havia se modificado o semblante do filho de santo, bem como seus movimentos físicos.

O caboclo saudou a mãe de santo com certa cerimônia, abraçando-a apenas. Nenhum outro tipo de cumprimento foi feito, tal como o beijar a mão ou o deitar-se no chão aos pés do outro, gestos típicos, e obrigatórios, na etiqueta dos terreiros de orixás e inquices. A mãe de santo então perguntou ao caboclo seu nome e pediu que entoasse seu canto de chegada. Com ar circunspecto, ele identificou-se como Caboclo da Lua e cantou:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

Caboclo flecheiro, sou da nação do Brasil

Sou da nação do Brasil, sou caboclo Caboclo
flecheiro

Todos os presentes, demonstrando grande alegria, gritavam entre palmas: *Xeto marrumbaxeto, xeto na Vizala, xeto á!*

O caboclo manteve-se ajoelhado e ligeiramente curvado na esteira. A mãe-pequena colocou as folhas que haviam sido colhidas pela manhã dentro de um alguidar grande, juntandolhes água e macerando-as em seguida, tornando essa mistura num líquido verde escuro de forte e agradável odor, com que lavou o alguidar e a quartinha pertencentes ao assento do caboclo.

A mãe de santo mandou vir os animais a serem sacrificados, mas, antes do início dos sacrifícios, despejou no alguidar um pouco de água, azeite de dendê e mel. Num pote reservado ao preparo da bebida ritual dos caboclos colocou os mesmos ingredientes acrescidos de canela, cravo e noz-moscada. A mãe de santo iniciou o ritual entoando uma cantiga de saudação à casa, há muito incorporada ao repertório da música popular brasileira:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé de caboclo em São Paulo

Ó Deus vos salve esta casa santa (bis)

Onde Deus fez a morada

Onde mora o cálice bento

E a hóstia consagrada

Depois disso, o axogum, auxiliado por outro ogã, imolou com uma faca os galos, enquanto todos cantavam:

Carangolo batula sangue

Sangue na xoro ro

Moasi sauere sangue na xoro ro

Sangue na palangana com maleme tateto

Sangue na palangana com maleme mameto

Em seguida foi a vez das galinhas, mas desta vez com a cantiga:

Sangue mona sa que sa la

coro mo sangue o (bis)

O casal de codornas foi dado ao caboclo, que sacrificou as aves mordendo o pescoço e tomando do sangue que brotava.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

Nesse momento era cantada a cantiga:

Batula batula san

Sangue na xoro ro

Moaci saure sangue na xoro ro

O sangue das aves maiores foi derramado dentro do alguidar e em seguida no pote de barro colocado ao lado deste, sendo mexido com uma colher de pau pela mãe-pequena. A mãe de santo marcava com o sangue das aves as têmeoras do filho de santo “virado” no caboclo, que, a cada animal sacrificado, emitia seu grito, seu ilá, saudando a oferenda recebida.

As cabeças e os pés das aves foram colocados num pequeno alguidar, que depois foi enfeitado com as penas das mesmas.

Terminado o sacrifício, os animais foram levados à cozinha para serem limpos e cozidos, enquanto outra cantiga era entoada:

Batulé sai andando com os pés

Batulé sai andando com os pés

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé de caboclo em São Paulo

As asas, o pescoço, o fígado, o coração e a moela de cada ave, depois de cozidos, foram oferecidos ao caboclo, as demais partes foram comidas pelos membros do terreiro, acompanhadas de outras iguarias como milho cozido, moranga cozida, arroz e farofa.

O alguidar contendo o sangue dos animais, a quartinha com água, as partes cozidas dos animais, além de milho cozido temperado com sal e azeite de dendê, colocado numa moranga cozida, foram depositados, juntamente com frutas diversas, aos pés de uma árvore de são-gonçálinho existente no terreiro.

Todos os filhos da casa beberam da mistura denominada menga, que, como nos garantiram, é uma bebida muito apreciada por todos.

O Caboclo da Lua permaneceu “em terra” até que as comidas estivessem cozidas. Conversou com todos, bebeu cerveja e só não dançou porque naquele dia não havia toque.

Em outra ocasião tivemos a oportunidade de vê-lo paramentado com um cocar feito de penas de papagaio, vestindo um bombacho em tecido estampado. Trazia um atacam (espécie de faixa) amarrado no tronco, terminando num laço preso às costas. Numa das mãos trazia uma lança de ferro e na outra, um galho de aroeira. Cantou e dançou então ágil, garboso e

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

completamente integrado à comunidade do terreiro. Já havia sido batizado e, conforme nos foi informado, seu assentamento já havia sido “firmado”.

Os sacrifícios aqui descritos são repetidos com regularidade, geralmente no intervalo de um ano. Mesmo terreiros que não fazem o batismo conduzem as cerimônias sacrificiais nos moldes do que aqui foi mostrado. Dificilmente haverá alguma festa que não seja precedida de sacrifício.

Toque de caboclo

Primeiro uma distinção: toques ou giras são cerimônias públicas periódicas, em que os caboclos vêm para “trabalhar”, isto é, dar consulta aos necessitados, oferecer conforto aos carentes. Festas são celebrações públicas, geralmente anuais, em que os caboclos vêm para serem homenageados, para dançar e conviver com seus devotos e amigos, como ocorre com as festas dos orixás.

Em São Paulo os toques de caboclo podem ser semanais, quinzenais ou mensais. Em alguns terreiros não têm periodicidade, podendo-se tocar eventualmente. Há pequenas varia-

Candomblé de caboclo em São Paulo

ções de caso para caso, mas em geral eles têm essa sequência: *padê* (oferenda de farofa com dendê para Exu), *xirê* (cantos em língua ritual, geralmente do rito angola, para os orixás ou inquices), *Angoroci* (espécie de louvor aos caboclos), chegada dos caboclos no transe ritual, cantos de invocação, intervalo para paramentar os caboclos, retorno dos caboclos ao barracão com seus cumprimentos e danças e, finalmente, consultas à assistência.

Os caboclos fumam charutos — fumar é o atributo indígena por excelência — e bebem bebidas alcoólicas (cerveja, vinho e a bebida ritual jurema), que costumam compartilhar com seus consulentes. Algumas equedes auxiliam nas consultas, seja traduzindo algumas expressões ou tomando notas. Nos toques as pessoas formam filas para a consulta e em algumas casas chegam até a utilizar senhas. É grande a semelhança com uma sessão de umbanda.

A ênfase das consultas é a cura dos males do corpo, chamando a atenção a quantidade de idosos entre os consulentes. Alguns trazem velas, outros flores ou algum outro artefato prescrito anteriormente pelo caboclo. O fato é que todos depositam nele suas esperanças e com ele mantêm relação de cumplicidade. Problemas afetivos, da intimidade ou de ordem material são

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

também abordados, mas secundariamente. Para essas questões parece haver duas alternativas: procurar entidades da umbanda como exus, pombagiras e baianos ou recorrer ao oráculo do jogo de búzios, que é prerrogativa do pai ou mãe de santo, sem intermediários. Esta última opção é sem dúvida importante na estratégia dos terreiros de candomblé, seja porque abre caminho para o ingresso de um novo aspirante, que deverá aprofundar seus laços também com os orixás, seja porque gera renda, dado que o jogo de búzios é invariavelmente pago. Os caboclos podem sugerir ao consulente qual seria seu orixá, mas convidando-o a voltar outro dia e jogar búzios com a mãe de santo, a fim de obter a confirmação sobre o seu “dono de cabeça”.

Ainda com relação à distinção entre consulta espiritual com caboclo e jogo de búzios, vale apontar que o primeiro é considerado subordinado ao segundo, cabendo ao jogo de búzios as decisões consideradas mais sérias e as confirmações. Como nos garantiu um pai de santo, o caboclo ensina banho, remédio, mas não desfaz um malfeito, ele apenas alivia. Ele pode dizer o que foi feito, mas não pode tirar. Isso só é feito com ebó, depois do jogo de búzios.

A comunicação com os caboclos nos toques atende, portanto, a pessoas que buscam respostas imediatas e acessíveis,

Candomblé de caboclo em São Paulo

senão gratuitas, a suas aflições. É também uma porta de entrada para o jogo de búzios, o qual pode significar um início do processo de arregimentação religiosa, uma vez que o adepto em potencial passa a interagir mais de perto com a mãe de santo, ou então a consolidação da condição de cliente.

Festa de caboclo

As festas de caboclo acontecem anualmente em data que varia de terreiro para terreiro, embora alguns prefiram o 2 de julho, segundo a tradição baiana⁸. São em geral grandes encontros dos quais participam, além dos filhos de santo da casa, amigos, parentes dos iniciados, clientes, simpatizantes e convidados de outros terreiros.

Diferente dos toques, as festas não são caracterizadas pelo atendimento ao público, mas sim pelas danças, brincadeiras e pela comida que é distribuída ao final. Nessa ocasião os ca-

8. Data de comemoração da Independência na Bahia (1823), caracterizada por um desfile que conduz uma estátua de índio e conhecida como Festa de Caboclo. Ver Santos (1995).

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

boclos não vêm para “trabalhar”, mas para ser homenageados.

Segundo a forma que mais se observa, a festa de caboclo é iniciada com um toque aos inquices. Mesmo os terreiros de tradição iorubá (queto e efã) costumam realizar esta parte preliminar do culto com ritmos e cânticos do candomblé angola, reconhecidamente a nação mais próxima dos caboclos, embora haja terreiros queto que tocam em queto quando os orixás são homenageados nesta primeira parte da festa de caboclo.

Segundo o costume angola, toca-se primeiro para Pambu Njila-Bombogira-Aluviá (Exu), com uma oferta de farofa e bebida ou água, depois para os inquices masculinos, aproximadamente nesta ordem: Roximucumbe-Incôci, Catendê, Gomgobira-Mutacalambô, Cafunã-Cavungo, Angorô, Tempo, Zázi, Vúngi. Seguem-se os cânticos para os inquices femininos, Matamba-Bamburucema, Dandalunda, Nzumba, Cucuetu-Caiá, encerrando-se com a homenagem a Lembá e Nzambi.⁹

Na festa ocorrida em 6 de setembro de 1998 no terreiro de candomblé angola Sociedade Beneficente Caboclo Sete Flechas, também conhecido como Inzo N’kisi Mussambu, locali-

9. Para a correspondência entre inquice e orixá, ver Prandi (1996, p. 48-49).

Candomblé de caboclo em São Paulo

zado em Carapicuíba, na Grande São Paulo, depois da sequência de cantigas aos inquices e antes do início das homenagens aos caboclos, ouviu-se a preleção de Tata Tauá, o pai de santo, que interrompeu o toque e falou:

Bem-vindos todos. O pessoal de outros terreiros, as visitas, os da umbanda sintam-se todos em casa. Esta é uma festa de caboclos. Mas alguém pode perguntar: “por que estão cantando para inquice?” Nós louvamos primeiro os inquices por uma questão de espaço físico. Eles são donos desse espaço aqui e por isso nós cantamos para eles antes. Mas caboclos e inquices não têm nada a ver, eles têm fundamentos diferentes. São duas coisas diversas. Como não temos um espaço separado para cada um, cantamos primeiro para os inquices e pedimos licença. Nós vamos cantar agora pra caboclo.

O terreiro está todo enfeitado para a ocasião. O barracão está ornado com as características bandeirinhas de papel de seda forrando o teto. Folhas, flores e objetos indígenas decoram as paredes. Num quarto ao lado foi armada a junça, o quarto do caboclo, povoado de imagens de caboclos e objetos indígenas, onde estão as comidas preparadas com as carnes dos sacrifícios realizados no dia anterior, muitas folhas e uma enorme profusão

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

de frutas. A cabana do caboclo é um elemento indispensável na festa de caboclo, podendo ser montada, com bambu e folhas de coqueiro, no próprio barracão, quando o espaço o permite, ou fora dele. Nunca faltará a moranga, prato predileto do encantado, nem o pote de jurema, bebida fermentada preparada com a casca do arbusto da jurema (*Pithecolobium torti*), devidamente trazida da Bahia, vinho doce, mel, noz-moscada, gengibre, cravo e canela, ao que alguns terreiros adicionam sangue dos sacrifícios ou dendê, e que em certas casas recebe o nome de menga.

“Abre-te campo formoso...” Com este verso, de uma cantiga que faz alusão ao local imaginário onde os seres encantados habitam, dá-se início à chamada dos caboclos, para mais uma vinda deles ao mundo dos mortais, ao mundo do candomblé.

Não importa o local do encontro, se pequeno e modesto, imenso e abarrotado de símbolos do imaginário dos terreiros, o mais importante é a festa em si, sinônimo de reunião de pessoas com o fim de louvar, orar e estar na companhia dos caboclos.

Na abertura, ao som dos atabaques e demais instrumentos de percussão (xequerê, maraca, agogô etc.), canta-se:

Candomblé de caboclo em São Paulo

Abre-te campo formoso (bis)

Cheio de tanta alegria

Cheio de tanta alegria

A atmosfera do terreiro já é de muita alegria e, com uma segunda cantiga, os caboclos são chamados a participar da festa:

E lá vem seu boiadeiro

E lá vem seu capangueiro

Cheio de tanta alegria

Cheio de tanta alegria

No terreiro Inzo N’kisi Mussambu, a mãe de santo dança rodeada por seus filhos, que chamam pelo maior caboclo da casa, Sete Flechas, gritando “Xeto Marrumbaxeto!” Chega o caboclo da mãe de santo com seu ilá, seu grito característico. É uma grande festa. Um a um os caboclos vão apossando-se de seus “cavalos” (filhas e filhos de santo por eles possuídos). Ouvem-se palmas, salvas, gritos. Batendo compassadamente a mão espalmada na boca, os filhos de santo emitem um som muito característico, como o que se ouve em filmes americanos de índios. O clima de entusiasmo ganha o espaço do terreiro num crescendo.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

A entrada em transe ganha todas as atenções e um a um os filhos e filhas vão se deixando “tomar” por seus encantados. Mas depois de certo tempo ainda resistem heroicamente ao transe alguns “cavalos”, vários deles demonstrando por gestos e expressões faciais que não desejam ser “possuídos”. Aqui observa-se algo inscrito no código do terreiro, revelando uma dimensão da distribuição hierárquica do poder religioso no candomblé. Os “mais velhos de santo”, isto é, iniciados há mais tempo, demoram um pouco mais a serem possuídos. Detêm maior controle do transe, pois conhecem o código da possessão mais apuradamente, podendo manobrar seus sinais e sabendo “correr” na hora em que esses sinais se fazem sentir mais agudamente. Com o adiamento do transe, afirmam sua posição na hierarquia do grupo de culto. Isto faz parte da “cena” da possessão.

Na tentativa de trazer mais caboclos para o encontro, os ogãs, assumindo ares de superioridade que os caracteriza, põem-se a cantar:

Candomblé de caboclo em São Paulo

Ainda tem caboclo debaixo da samambaia

Ainda tem caboclo debaixo da samambaia

Debaixo da samambaia

No pé da samambaia Ainda tem caboclo

Os renitentes vão por fim deixando aflorar o encantado. Não se pode escapar ao poder desta cantiga “de fundamento”. Quem não quer entrar em transe tem que sair do barracão até passar o perigo.

Estão todos “em terra” agora: caboclos e caboclas, boiadeiros e marujos. É hora de paramentar os encantados. É costume levar os caboclos em transe para o roncó (quarto de reclusão) para serem vestidos com trajes completos ou ao menos serem adornados com os *atacans*, espécie de tiras de pano amarradas no tronco, terminadas em laços, de modo a permitir livres movimentos nas danças. Vestem-nos com tecidos de uma profusão de cores. Cocares de penas e chapéus de vaqueiro adornam as cabeças, dependendo se são caboclos ou boiadeiros. Alguns trazem nas mãos lanças, arco e flecha ou chocalhos.

Vestidos, voltam em fila ao barracão, dançando a seguinte cantiga:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

Toté, toté de maiongá
maiongonbê (bis)

Dançam com o corpo inclinado para frente, com os braços estendidos à frente do corpo, num movimento de vaivém. Os pés acompanham o movimento dos braços, levando o corpo para a frente. Ao mesmo tempo, cumprimentam os presentes, dando precedência às autoridades religiosas presentes, terminando com os mais simples presentes na plateia que se aglomeram no espaço do barracão reservado aos clientes e visitantes.

■ A precedência por tempo de iniciação também é observada no momento em que os caboclos retornam ao barracão e também no momento em que cada um saúda a casa e o público presente com suas salvas e cantos de chegada. Um por um, numa ordem que revela a importância do tempo de iniciação na composição da hierarquia dos caboclos, começando pelo caboclo da mãe ou pai de santo, seguido dos mais velhos, cada caboclo posta-se na frente dos atabaques, um joelho apoiado no chão, e canta as cantigas que lhe dão identidade. O caboclo reza sua oração e todos cantam com ele.

Dentre muitas cantigas do vasto repertório dos caboclos, poderemos escutar:

Candomblé de caboclo em São Paulo

E boa noite meus senhores

Boa noite minhas senhoras

Sou eu, Sete Flechas, que cheguei aqui agora

Ou ainda:

Campestre Verde, a meu Jesus (bis)

Madalena e Maria no pé da cruz (bis)

Com sete dias minha mãe me deixou (bis)

Me deixou numa clareira

Osanha quem me criou (bis)

É um xeto ê, é um xetô a (bis)

Boiadeiro Trilheiro veio aqui prá vos saudar
(bis)

E assim vão cantando e dançando no ritmo frenético dos atabaques.

Ouve-se um misto de louvações sobre as coisas e lugares do Brasil, saudações aos orixás ou alusões a Jesus Cristo e santos católicos, emergindo daí todo um sincretismo presente com certeza nesse culto dos caboclos, os ditos senhores desta terra.

Como exemplo, citamos algumas cantigas:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

E lá em Roma tem uma igreja (bis)
E dentro dela tem morador (bis)
Lá tem um anjo de braços abertos (bis)
E esse anjo é Nosso Senhor (bis)

Aqui nesta aldeia
tem um caboclo que ele é real
Ele não mora longe
mora aqui mesmo neste canzuá

Pisa caboclo aqui nesta aldeia
Mostra o teu sangue que corre nas veias (bis)

Caboclo flecheiro, tú és da nação do Brasil
Tu és da nação do Brasil, meu caboclo
Caboclo flecheiro

Mas ele vem pelo rio de Contas
Vem caminhando por aquela rua (bis)
Olha que beleza, seu Lua Nova
no clarão da lua (bis)

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé de caboclo em São Paulo

Caça, caça no Canindé

Cura ê, cura ô

Caça, caça no Canindé

Pena Verde é caçador

Aê Juçara, dona Juçara eu vim te ver

Aê Juçara, dona Juçara como vai você

Pedrinha de um lado

Pedrinha do outro

Pedrinha lá na mata é

Quem pode mais é Deus do céu

Jesus, Maria e José

Pedrinha miudinha na Aruanda ê

Lajedo tão grande

Tão grande na Aruanda ê

Não somente os ogãs puxam as cantigas, mas também os caboclos apreciam fazê-lo.

Muitas vezes as cantigas trazem um pouco da história mítica de cada um, assim:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

Aê Iemanjá (bis)

Rainha sereia

Sô Cabocla do Mar (bis)

Sô caboclo, sô flecheiro Sindara cuiá

Sô Oxóssi, sô guerreiro

Sindara cuiá

Eu venho lá da mata

Sindara cuiá

Sô filho de Iemanjá

Sindara cuiá

Verde e amarelo

Mar do norte e sul

Sô Cabocla do Mar

Andando no mar azul

Caboclinho da Mata Virgem

das ondas do mar

Sô filho da Vizala Filho da sereia do mar

Apesar da aparente desordem no barracão, os caboclos respeitam-se entre si e se fazem respeitar por todos os presentes. São criteriosos ao solicitar algo, mesmo que seja um charuto ou uma bebida, e fazem-no de modo jocoso, revelando

Candomblé de caboclo em São Paulo

contudo sempre um formalismo, cuja etiqueta faz parte das exigências cotidianas do candomblé:

Ô dona da casa
Por Deus e Nossa Senhora
Dá-me o que beber
Senão eu vou-me embora!
Sem beber não faço samba
Sem beber, não sei sambar.

Se por um lado existe o respeito mútuo, por outro pode-se estabelecer entre eles a disputa pela melhor performance nas danças, ou o chamado sotaque, em que um chama o outro para uma espécie de desafio de cantigas, duelo verbal tão caro à cultura popular nordestina.

Depois é hora de dançar por sobre uma vara de madeira colocada no chão em frente aos atabaques. Os caboclos devem dançar pulando de um lado a outro da vara, como se estivessem embriagados, sem tropeçar ou mover o objeto no chão. Neste ato lúdico, a disputa é sempre acirrada e muitas vezes cria uma verdadeira competição na qual o caboclo do dono da casa deverá sempre sair-se bem, sob pena de ver posto em dú-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

vida seu poder mágico. Afinal, as entidades do chefe da casa, quer se trate de orixá, inquice ou caboclo, são sempre consideradas as mais poderosas.

Entre outras cantigas podemos citar:

Ô piaba, pula por cima do pau

ô piaba (bis)

Bate tambor solta a piaba

Caboclo do junco caboclo da mata

Caboclo na mata corta dendê

dendê de samba angolê.

A festa é uma profusão de danças, em que um a um os caboclos vão fazendo seu solo. Os ritmos, muito próximos do samba da música popular que deles se originou, são alegres e contagiantes. Os encantados puxam suas cantigas que são repetidas pelos alabês, demais caboclos, adeptos e simpatizantes da plateia. Fumam charuto o tempo todo e bebem numa cuia um preparado fermentado, quando não vinho, cerveja ou outra bebida alcoólica. Os alabês tocam os três atabaques, sempre percutidos com as mãos, em ritmos característicos do

Candomblé de caboclo em São Paulo

candomblé angola, enquanto os caboclos oferecem sua cuia aos amigos e autoridades presentes, os quais bebem virando-se de costas para o caboclo, para que ele não o veja beber, conforme manda a etiqueta dos tempos em que não se bebia na presença dos mais velhos.

Mais adiante os caboclos convidam presentes a dançar uma ou outra cantiga, fazendo grande estardalhaço:

Se eu era branco eu não era caboclo
Põe a moça bonita pra dançar na roda

■

Não se estabelece rigorosamente a duração da festa. O caboclo do dono da casa é autoridade máxima nesse ritual e decidirá, na maioria das vezes, quando deve ser finalizada a festa.

Ao final, um ogã canta uma cantiga de agradecimento a Deus pela presença dos caboclos. É o deus cristão que é lembrado:

Graças a Deus, ora meu Deus
Louvado seja Deus, ora meu Deus
Graças a Deus, ora meu Deus

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

O dia em que Laje Grande nasceu
ora meu Deus.

O caboclo da dona da casa agradece a todos pela presença. Seguido pelos outros caboclos, abraça cada um dos presente, e finalmente canta sua despedida:

Eu já vou, já vou Eu já vou prá lá
O meu pai me chama,
eu sou filho obediente
Eu não posso mais ficar.

Novamente a fila dos caboclos é precedida por ele e dançando, um a um, cumprimentam a porta do terreiro, o ariaxé (ponto da força sagrada do terreiro), os atabaques, e encaminham-se para o roncó onde são despachados. Antes saúdam os presentes com os abraços característicos do candomblé, em que se tocam os ombros alternadamente por três vezes.

Às vezes a saída dos caboclos vai se fazendo aos poucos, retirando-se primeiro os com menos tempo de iniciação, enquanto os outros continuam dançando, até sobrarem dois ou três, que insistem em querer ficar:

Candomblé de caboclo em São Paulo

Eu estava indo deste arraial
Eu já ia embora deste arraial
Resolvi, não vou mais.

Todos aplaudem e apoiam a decisão do caboclo, mas já é hora da festa terminar e sempre alguma autoridade do terreiro mostrará ao caboclo que seu tempo acabou.

Aos poucos os filhos “desvirados” vão voltando ao barracão. Todos estão cansados, cavalos e ogãs. Apesar dos semblantes exaustos de cada um dos presentes, todos demonstram contentamento. Muitas palavras de alento também foram escutadas dos caboclos. A festa não foi somente canto e dança. Os caboclos estiveram na terra também para trazer mensagens, talvez dos próprios orixás, ensinaram beberagens para vários males, assim como deram conselhos a muitos, estabelecendo um laço de confiança para que se perpetue a sua imagem de pai e protetor. Mas sobretudo dançaram, porque é dia de festa, não de trabalho. Há um clima geral de alegria e um sentimento compartilhado de missão cumprida. Agora vamos comer.

Uma festa termina com comida farta. Arroz, farofa, carnes, saladas são pratos preferenciais. E muita fruta, pois não

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

há festa de caboclo sem uma profusão de frutas de todas as espécies: jaca, melancia, melão, laranja, tangerina, abacaxi, mamão, abacate, banana, fruta-do-conde, caju, carambola, maçã e até quiuí, além de moranga, comida predileta dos caboclos. Refrigerante e cerveja completam o banquete dos caboclos.

Caboclo, candomblé e umbanda

Na grande maioria dos terreiros de candomblé de São Paulo, praticamente todos os filhos da casa têm caboclo, com exceção, evidentemente, dos não rodantes ogãs e equedes. Alguns caboclos foram trazidos diretamente da umbanda, a religião anterior de parte dos adeptos. Na passagem da umbanda ao candomblé, contudo, transcorre certo tempo antes que o caboclo volte a se manifestar. Somente após ter o filho de santo aprendido as novas posturas, formas de dançar e se expressar características do candomblé, geralmente na obrigação de um ano, o caboclo “baixa” no candomblé, já tendo assumido mudanças no jeito de falar e no gestual. Muitos, no entanto, não conheceram a umbanda, começando a carreira religiosa afro-brasileira diretamente no candomblé.

Candomblé de caboclo em São Paulo

Não raramente, outras entidades umbandistas que não o caboclo podem também estar presentes em terreiros de candomblé. São os pretos velhos, as ciganas, os baianos, os exus da umbanda e as pombagiras. Esta mistura religiosa é tão evidente que facilmente justifica ter-se forjado o termo “umbandomblé”, usado pelo próprio povo de santo para referir-se a terreiros de candomblé com entidades e ritos da umbanda. Por um lado, isto mostra a identificação simultânea de terreiros com duas modalidades. Por outro, demonstra que há um público que atende a essas duas vertentes. Afinal, os adeptos das religiões afro-brasileiras em São Paulo conheceram primeiro a umbanda e seus personagens povoam seu imaginário. Para o paulista, o candomblé dos orixás é de certa forma uma experiência cultural recente e sua compreensão ainda é mais difícil, como costumam explicar alguns líderes desta religião. Mas é verdade que a penetração da umbanda no candomblé não se restringe a São Paulo e outras cidades do Sudeste e do Sul, marcando já uma presença importante em terreiros de regiões do País identificadas como originárias das religiões afro-brasileiras tradicionais.

Um ritual religioso afro-brasileiro logo remete à imagem de pessoas incorporadas por espíritos, os guias, que oferecem

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi, Dr. Armando Vallado e Dr. André Ricardo de Souza

consultas, dão conselhos e resolvem problemas. O candomblé de caboclo em São Paulo atende preferencialmente a um público que também se identifica com a umbanda, ou seja, pessoas que estão acostumadas a um traço específico da religião, a comunicação verbal com o espírito incorporado. Do ponto de vista econômico, trata-se de uma demanda evidente: uma população que busca o serviço religioso, mas não pode pagar o preço do jogo de búzios, que varia hoje entre trinta e cinquenta reais.

Na passagem da umbanda ao candomblé, os terreiros redefiniram vários elementos rituais e simbólicos, inclusive no âmbito do sincretismo católico, mas não deixaram de lado o culto ao caboclo. O encontro do culto de caboclo do antigo candomblé com o kardecismo gerou no passado a umbanda. Atualmente, o caboclo constitui, num outro movimento, um trunfo do novo candomblé para avançar sobre o espaço umbandista. Como se a força renovada do “dono da terra” estivesse atuando nos movimentos que têm marcado a história das religiões afro-brasileiras, história que não estaria por certo concluída, pois *“ainda tem caboclo debaixo da samambaia”*.

Candomblé de caboclo em São Paulo

Referências bibliográficas

BACELAR, Jeferson Afonso et al. *II Encontro de Nações de Candomblé*.

Salvador: Centro e Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma*. São Luís: Sioge, 1993.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa et al. *Encontro de nações de candomblé*. Salvador:

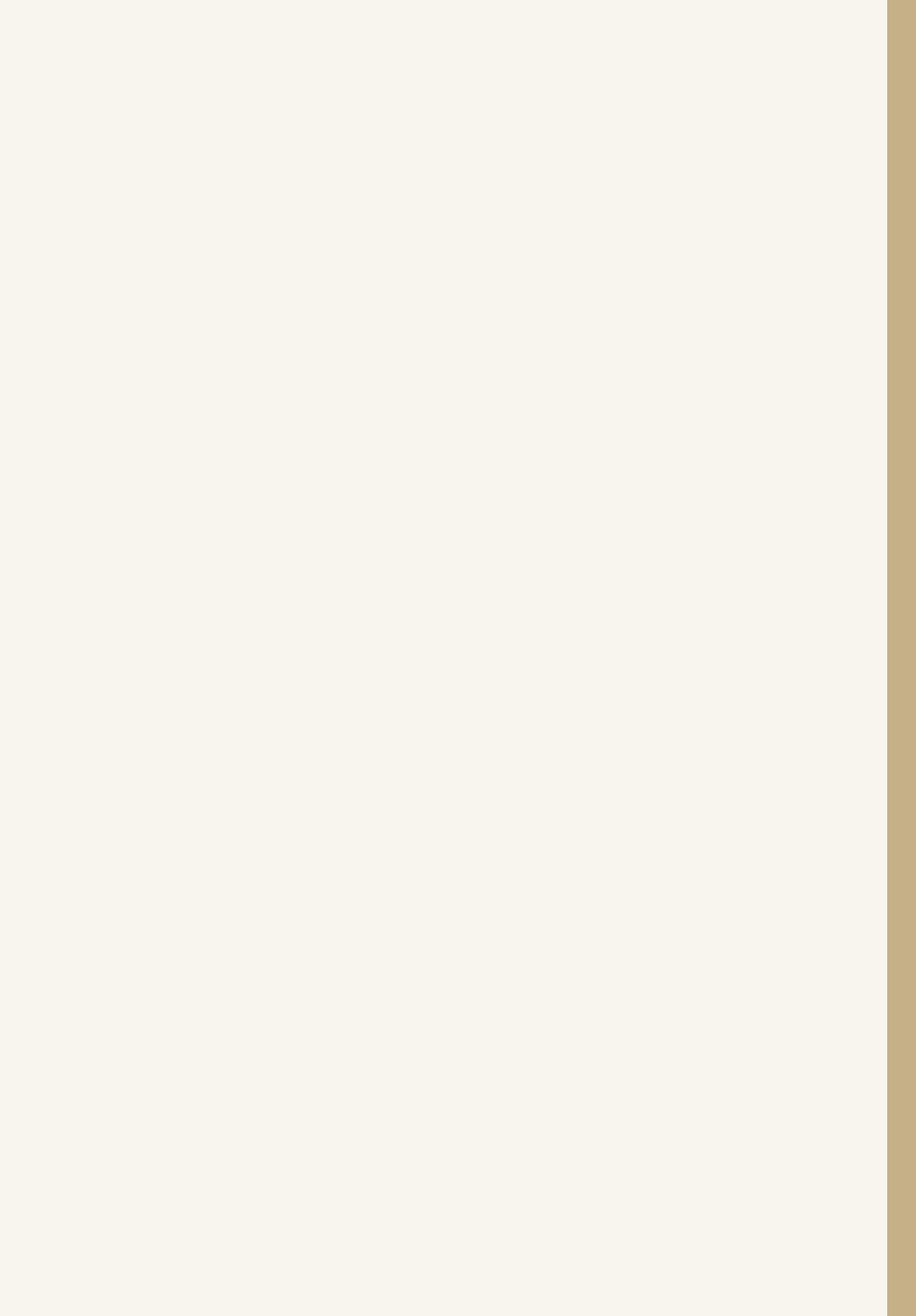
Ianamá e Centro e Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1984.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 19/20 (1997), p. 109-134, 1999.

SANTOS, Jocélio Teles. *O dono da terra*. Salvador: Sarah Letras, 1995.





REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

**African Gods
in contemporary Brazil¹
(A sociological introduction
to Candomblé today)**

Reginaldo Prandi², Ph.D

I: Popular Religions in Brazil

In Brazil, Catholicism has historically been the major religion, Protestants and other faiths being a small minority

1. Published in *Ibero-Amerikanisches Archiv*, v. 24, n. 3-4, p. 327-352, Berlin, 1998.

2. Reginaldo Prandi is professor emeritus at the University of São Paulo (USP), senior professor in the Department of Sociology at the same university, 1- A researcher at CNPq and member of the research group “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” (Religious Diversity in secularized society) by CNPq.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

(CAMARGO, 1973). Within this second group are the so-called Afro-Brazilian cults, which, until the 1930's, could be included in the category of ethnic religions that preserved the traditions of the former African slaves and their descendants (BASTIDE, 1978 a; CARNEIRO, 1936). These religions existed in different areas of Brazil with different rites and local names derived from diverse African traditions: Candomblé in Bahia³, Xangô in Pernambuco and Alagoas⁴, Tambor de Mina in Maranhão and Pará⁵, Batuque in Rio Grande do Sul⁶, and Macumba in Rio de Janeiro. It seems that the resurgence of those black religions in Brazil occurred fairly recently. Since the African people brought to the New World during the final period of slavery (the last decades of the 19th. century) were located mostly in cities for urban jobs, they were able to live physically and socially in closer proximity than they had done before, and this fact provided the propitious social conditions for some African religions to survive. At the end of

3. Rodrigues (1935), Bastide (1978).

4. Motta (1982, 1985), Pinto (1935).

5. S. Ferretti (1986), M. Ferretti (1985, 1993), Eduardo (1948).

6. Herskovits (1943), Corrêa (1992).

African Gods in contemporary Brazil

the 19th. century, several Protestant denominations as well as French Spiritism (founded by Allan Kardec) were introduced into Brazil. These religions flourished, but Catholicism continued as the preference of more than 90% of the Brazilian population until the 1950's, although in the country's most industrialized region, the Southeast, there has always been a lower percentage of Catholics. Here was a more marked increase took place in the number of Protestants, Kardecist Spiritist and followers of Umbanda, an Afro-Brazilian religion that emerged in the 1930's in Brazil most developed urban areas and which, despite its origins in the black population, does not seek to preserve an African cultural patrimony in a "pure" form.

The recent process of religious conversion in Brazil is complex and dynamic, with its incorporation and even creation of some new religions. The three most important religious groups in terms of the number of followers are: Catholicism in both its traditional and modern forms; Protestantism, which presents multiple facets; and a diverse array of Afro-Brazilian religions. Nowadays, Afro-Brazilian religions, Pentecostalism – a form of Protestantism which originated in the United States – (ROLIM, 1985) and two recent expressions

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

of popular Catholicism, the Christian Base Communities -CEBs- (PIERUCCI; PRANDI, 1996) and the Charismatic Renovation Movement -also from the United States- (PRANDI, 1997) have become increasingly popular. As a result of syncretism the followers of the Afro-Brazilian religions continue to identify themselves as Catholic. For this reason it is extremely difficult to calculate their numbers. Estimates indicate they account for about 8% of the Brazilian population, while approximately 70% define themselves as “officially” belonging to the Catholic Church. Pentecostalism represents somewhere between 10 and 20% of the total.

Umbanda, Brazil’s most important popular religion, has an identity native to Brazil but draws heavily on African, American and European religious traditions.⁷ As a religion, Umbanda has sought to legitimize itself by erasing some features of Candomblé, especially those referring to Africa, slavery and tribal behaviour and mentality (ORTIZ, 1978). As compared to Candomblé, the Umbanda initiation process is simpler, cheaper, and its rituals do not demand blood sacrifices. The spirits

7. Camargo (1961), Brown (1987), Concone (1987).

African Gods in contemporary Brazil

of *Caboclos* (Indians) and *Pretos Velhos* (Old Slaves) manifest themselves through the bodies of initiated when they are in a ritual trance in order to dance, give some advice and cure those who look for any religious or magical help. Umbanda absorbed from Kardecist Spiritism something of the Christian virtues of charity and altruism, thus making itself a more Occidental religion than the other Afro- Brazilian ones.

Since its early times the African cults of orishas⁸ in Brazil have to a certain degree undergone syncretism with Catholicism and Brazilian indigenous religions one of their most important characteristics being the worship of saints, in keeping with the Catholic traditions that existed prior to the reforms of Vatican II.⁹ Contributions from French Kardecist Spiritism were added later, especially the idea of communicating with the spirits of the dead in a state of trance with the goal of practising Christian charity, since the living should help those who suffer in this world as well as the dead who still have not achieved eternal peace. As I have already mentioned, around 1930, in

8. Verger (1957), Verger (1985a), Verger (1985b).

9. Valente (1977), S. Ferretti (1994).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

Rio de Janeiro, the traditional Afro-Brazilian religion gave birth to Umbanda, a major step towards turning these religions with African roots fully Brazilian. This step moved it closer to Catholicism, indigenous faiths and Kardecist Spiritism, rather than to its sources in Africa. Until recently, many social researchers linked Candomblé to the Blacks and Mulattos of Bahia and Pernambuco, its following in Rio de Janeiro and other Brazilian states being less numerous. Umbanda, however, became a religion that transcended issues of color and race.

Since the 1950's Umbanda has been a very popular religion among the poor and the lower middle classes. It is impossible to imagine any synthesis of Brazilian contemporary popular culture without considering the devotion to the orishas as one of its fundamental elements. The cultural influence of the Afro-Brazilian religions is present in all areas: music, theater, cinema, the arts in general, literature, cuisine, etc. The largest religious festivity in Brazil today is the event which takes place on beaches throughout the country on the 31st of December - the tribute paid to Yemanjá (goddess of the Seas, the Great Mother). Every year some hundreds of thousand people from the city of São Paulo celebrate this event at the beaches of Santos (50 miles from the city of São Paulo).

II: Candomblé today

By the 1950's Umbanda had become a religion for all sorts of people regardless of color, race, social or geographical origin. In fact, many Umbanda followers are of European descent. Although Umbanda has no fixed social class boundaries, most of its followers are poor -maybe because most of the Brazilian people themselves are poor. Because Umbanda developed its own outlook on life, a kind of mosaic of elements from Catholicism, Kardecist Spiritism and Candomblé, it could claim a transcendence that enabled it either to replace the old Catholic traditions or to join Catholicism as a supporting vehicle which would provide a renewed religious sense of life. After consolidating its features as a universal religion in Rio de Janeiro and São Paulo, Umbanda spread throughout the country, and can now be found in Argentina and other Latin-American countries as well.¹⁰

10. Oro (1993), Frigerio (1989), Prandi (1991b).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

During the 1960's something surprising started to happen. With the large emigration from the Northeast (the poorest and most traditional region of Brazil, with an agrarian economy subject to prolonged periods of severe drought) to the Southeast of the country (the modern and industrialized region that absorbs the workers who come from the poorest areas), Candomblé began to penetrate Umbanda's well-established territory, and followers of Umbanda began to convert to Candomblé and to abandon Umbanda. The movement grew and it led Umbandists back to the old Candomblé, to the so-called true, original, more mysteriously sacred, religious matrix that Umbanda had once come from. During this period of Brazil's history, these older traditions found a more favorable economic situation in which to develop, since Candomblé's religious ceremonies require significant expenses. Also, it was a time when important middle class social movements searched for what could be taken as the original roots of Brazilian culture. Intellectuals, poets, students, writers, and artists participated in that quest which wound up at the front doors of the old Candomblé houses in the city of Salvador, capital of the state of Bahia, in the Northeast. Travelling to Salvador to have one's future read by the *mães de santo* of Can-

African Gods in contemporary Brazil

domblé (the high priestesses of the *terreiros* -shrines- of the religion of orishas) became a must for many, a need that filled a lack of transcendence that had dominated in the secularized, modern lifestyle of the big, industrialized cities in the Southeast (PRANDI, 1991 a).

Candomblé found all the social, cultural and economic conditions it needed to be reborn. From then on it was no longer a religion whose followers would only be black. Poor people of all ethnic and racial origins could be found at the *terreiros*. To give some idea of the social significance of the Afro-Brazilian religions, according to our latest estimates there exist approximately 50 thousand Afro-Brazilian worship centers among the 16-million inhabitants of greater São Paulo city (which includes neighboring municipalities), 4 thousand of which are Candomblé while the remaining are Umbanda.

Candomblé can be divided into different “nations” in accordance with the ethnic origins preserved in the rites (LIMA, 1984). Basically, the ancient African cultures that have been the main sources of the current “nations” of Candomblé were brought from the Bantu cultural areas (today corresponding to the countries of Angola, Congo, Gabon, Zaire, and Mozambique) and the Sudan cultures of the Gulf of Guinea:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

Yoruba and Ewe-Fon (corresponding to the present countries of Nigeria and Benin). These, however, do overlap.

In the so-called Ketu “nation”, in Bahia, the Yoruba pantheon of orishas and initiation rites predominate. The ritual language also has a Yoruban dialectal source, although, over time, the meaning of the words has been lost and the sacred songs can no longer be translated. The following “nations” are also of Yoruba origin: the Nagô in Pernambuco, the Efan in Bahia, and the Batuque in Rio Grande do Sul. The Angola “nation”, with Bantu sources, adopted the pantheon of the orishas of the Yorubans as well as many of the initiation practices of the Ketu “nation”, but its ritual language, also untranslatable, originates from the Kimbundo language. In this “nation” of primary importance is the worship of the caboclos, indigenous spirits, considered by the Angola “nation” as the true Brazilian ancestors. It was probably the Angola Candomblé that gave rise to Umbanda. The Jeje-Mahin “nation” of the state of Bahia and the Mina-Jeje “nation” of the state of Maranhão are related to the Fon traditions. The Jeje “nations” worship voodoo instead of orishas, and their ritual language is of Fon origin.

Celebrating Mãe Menininha do Gantois

The Candomblé that enjoys the greatest prestige and is best known throughout Brazil is that of the Ketu “nation”.

During the week of February 2-7, 1994, in the city of Salvador, Bahia, there were a series of events commemorating the 100th anniversary of the birth of Mãe Menininha do Gantois, who died in 1986. She was the third *mãe de santo* (high priestess) of the Terreiro do Gantois, the second oldest *terreiro* of Ketu Candomblé in Bahia and an important point of reference for both followers of Candomblé and researchers ever since the end of the last century. The commemoration included the official opening of a square named Largo de Pulchéria - Pulchéria was the second priestess of the Terreiro do Gantois and a great-aunt of Mãe Menininha - presided by the mayor of the city of Salvador and the governor of the state of Bahia, a seminar on Candomblé's traditions, an exhibition of sculptures, the release of a postage stamp commemorating the 100th anniversary, and a performance of a choral work that assembled followers from different terreiros and some very important Brazilian singers, such as Caetano Veloso, Gilberto

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

Gil, Maria Bethânea, Gal Costa, and Daniela Mercury, which was shown by Brazil's biggest TV network. The American writer Steven White, who attended the commemoration of Mãe Menininha, provided me with the following observations:

“One of the fundamental ideas underlying the “Seminar on Afro-Brazilian Religion and Continuity of Tradition” was that of putting aside differences between the various “nations” of Candomblé and any difficulties between and within the hierarchies of the terreiros as a way of coming together and reflecting on the future of Afro-Brazilian religion. The seminar was held in the ritual dance area (barracão) of the Terreiro do Gantois. Outside was a sacred iroko, a massive tree wrapped in a long white ribbon of cloth called on ojá; atop the terreiro's unmistakable and elegant facade, a white flag was flying. Inside, Mãe Cleusa, daughter of Mãe Menininha, sat in a wicker chair with a high, round back beneath longer-than-life photographs of the three Iyalorishas who preceded her. At the front table, bathed in the bright light for television cameras (the evens were given national coverage), Prof. Júlio Braga (Director of the Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia and the high priest of a Ketu terreiro and one of the organizers of the seminar) invited Mãe Stella (who, after the death of Mãe Menininha, became Candomblé's foremost living figure) from the terreiro Axé Apô Afonjá to bless the gathering and preside over it.

African Gods in contemporary Brazil

The public was so numerous that it filled the barracão of the terreiro and overflowed into the street. There were many mães de santo present, dressed in all their ritual splendor. Salvador, a city of two million inhabitants, has at least 1000 *terreiros*.”

“The issue of alliances between “nations” was a central theme of the history of Candomblé in Bahia that Prof. Renato Silveira gave on the second day of the seminar. He described the conflicts that existed in the late 18th and early 19th centuries between the Bantus, who were the first to arrive in Bahia, and the Yorubans, who arrived as slaves in Bahia later than the Bantus, but soon became more numerous. Each of the many ethnic groups that came to Bahia as slaves brought different orishas, which in Africa were worshipped individually. The new social conditions in Bahia facilitated the creation of a cult of many orishas together, a cult that mixed different ritual practices from different “nations”. This reality complicates the tendency to idealize Africa as the source of Brazilian Candomblé. Also, it might be that many followers of Candomblé are seeking something in Africa that Africa no longer has (or perhaps never had) to offer.”

“For me, as an outsider, one of the most interesting parts of the seminar was the so-called ‘questions and answers’ period after the lectures each evening. These became intensely emotional debates on the crises facing Afro-Brazilian religions. There are essentially two great threats to Candomblé, according to

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

those who spoke. The first concerns Evangelical Protestants. Until relatively recently, the followers of Candomblé were the victims of police persecution of the most violent kind (according to a recent article by Júlio Braga, the police records in Bahia from 1920's to the 1960's remain closed to the public). Now there is a "holy war" against the followers of Candomblé, and part of the Evangelical Protestants, who have a strong presence in the poorest neighborhoods, actively campaign against the orishas, saying they are diabolical. One speaker said that in Rio de Janeiro there are Evangelical's who enter the terreiros during ceremonies and violently disrupt the proceedings. This battle is unequal in structural terms, since Candomblé, which is an initiatic religion, does not contain the proselytizing and missionary elements of Protestant Evangelism."

"But the general consensus among the speakers was that the gravest danger for Candomblé was its commercialization. In Salvador, 'the Tourist Capital of Brazil', as the T-shirts say, anything that can be sold is sold. The process of marketing black culture in an official way through state-run tourism offices has wide-ranging consequences. On the one hand, there are, for example, all the T-shirts, caps, etc. of the musical group Olodum (best known in the United States for their collaboration with Paul Simon in 'Rhythm of the Saints') in the tourism heart of Salvador called do Pelourinho, now in the process of being restored so as to attract more tourist dollars. On the other hand, however, there is also a

African Gods in contemporary Brazil

commercialization of the sacred: people doing the *jogo de búzios* and “dances of the *orishas*” for foreign and Brazilian tourists in giant shopping malls.¹¹ Also, the medias’s attention to Candomblé can be transforming it into something increasingly more akin to folklore, rather than a vital religion with an angering tradition. There is an ironic side to the discussion. I discovered that an entire exhibit of some sixty exquisite sculptures entitled ‘*Iyami Oxum*’ (My mother Oshun, in Yoruba) by Marcos Castro and Adriana Martins (proposed in conjunction with the centenary events and displayed at the Casa do Gantois) was purchased from the artists by Salvador’s biggest shopping mall (Shopping Center Barra) and, in turn, donated by the shopping

11. There has always been a hard competition between the *mães de santo* and *pais de santo* of the different *terreiros* and “nations”. In the early times of Candomblé, they used to accuse each other of sorcery, which in Africa was forbidden and severely punished. Over time, being a sorcerer became a kind of virtue and a mean of prestige. Nowadays, the *mães de santo* and *pais de santo* usually accuse each other of commercialization of Candomblé. In fact, the Candomblé’s economy depends strongly on some commercialization and even the most famous *mães* and *pais de santo* allow themselves to practice their magic for money. They say that by using this strategy they can afford the Candomblé’s rites that are truly expensive. Since São Paulo is the most affluent state of Brazil, branches of almost all the traditional *terreiros* of Bahia can be found there. On the other hand, in our society, commercialization means publicization as well. And many people who work with elements of Candomblé for many non-religious institutions or agencies, such as the *escolas de samba*, motion pictures and the television industry, are followers of Candomblé. (R.P.)

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

mall to the Casa do Gantois, which has the right to reproduce the figures and sell them. Nevertheless, for Mãe Stella and others who spoke, Candomblé must not be a product to sell to tourists interested in the 'exotic' aspects of the black culture or to surrender to politicians who would exploit Candomblés as a way of getting votes." She called for a general closed meeting of mães de santo and pais de santo to discuss these and other issues currently affecting the fate of Afro-Brazilian religion. Surprisingly at least for me, there was very little mention of a need to continue to 'Africanize' Candomblé by eliminating those parts of its rituals with Catholic origins (PRANDI, 1991 a). And Mãe Stella de Oxóssi has been a national leader of the Candomblé's movement against syncretism."

The gods and goddesses, the Yoruban orishas, are syncretized with Catholic saints, Jesus Christ and the Virgin. It is very common for the ritual practices of Candomblé to be accompanied by Catholic rites. For example, if on a particular night there is a ceremony to honour a certain orisha, in the morning the followers attend mass at the church of the saint that is syncretized with that orisha. Equally, after the initiation ceremonies it is common for the newly-initiated person to undertake a pilgrimage to seven Catholic churches.

The Ketu Candomblé's initiation

The priesthood and the organization of rites for the worship of these divinities are quite complex. At the same time, there is one pivotal religious mechanism - the rite of trances that allows the gods to manifest themselves through the bodies of the priests during the ceremonies in order to dance and be admired, praised, worshipped. The initiates, called *filhos de santo* or *filhas de santo* (*iawo* in ritual language), are also called “horses of the gods” since the trance basically is a means of allowing oneself to be “mounted” and “ridden” by the orisha. But the process of becoming an initiate is a long, expensive and difficult road, the different stages of which in the Ketu “nation” can be summarized as follows:

To begin with, the *mãe de santo* (called *Iyalorisha* in the ritual language) needs to ascertain by means of the oracle of the sixteen cowries (the *jogo de búzios*)¹² which orisha is the “owner” of the head of the particular individual. He or she

12. Prandi (1996), Bascom (1969), Braga (1988).

Reginaldo Prandi, Ph.D

then receives a necklace of beads in the colours that symbolize his or her orisha (see Annex) and begins the apprenticeship. The first private ceremony that the novice (*abian*) will undergo consists of a series of votive sacrifices to the novice's own head (*ebori*), so that the head may be strengthened and prepared to receive one day the orisha in a trance of possession. For the initiation as a horse of the gods, the novice must obtain enough money to cover the cost of offerings (animals and a wide variety of food and objects), ceremonial clothing, ritual utensils, and of being unable to work during the initiation period that ends with a festive ceremony in which the novice's orisha is presented to the community.

As part of the initiation, the novice remains in seclusion in the *terreiro* for a minimum apprenticeship of 21 days. During the final days of this period the novice's head is shaved and his body painted. An image of the orisha (*igbá-orisha*) of the novice is washed in a preparation of sacred leaves (*amassi*) and the blood sacrifice (*orô*) takes place. Depending on the orisha (see Annex) the following animals may be offered: goats, kids, sheep, hens or roosters, or ducks and snails. Finally, in a big, public festive ceremony the newly-initiated person is presented. He or she is incorporated into the *terreiro*, and his

African Gods in contemporary Brazil

or her particular orisha utters the name by which the orisha will be praised when the orisha mounts the *filho(a) de santo* and then dances. The entire ceremony is sung to the rhythm of the three sacred drums (the three *atabaques*, that are called *run*, *rumpi*, and *lé*).

In Candomblé there is always drumming, singing, dancing and eating (MOTTA, 1988). At the end there is a great communal banquet (*ajeum*, which means “let us eat”) that has been prepared from the meat of the sacrificed animals. This new *filho(a) de santo (iawo)* will offer sacrifices and festive ceremonies on a more reduced scale on the first, third and seventh anniversaries of his or her initiation. After this seven-year period the person becomes a full priest or priestess (*egbomi*, a person who is a senior), and will offer the festive ceremonies every seven years. When the *egbomi* dies, the funeral rites (*asheshe*) is carried out by the community so that the orisha that resides within that head returns to the parallel world of the gods (*orun*) and the spirit of the dead person (*egun*) is set free, to be born again some day and thereby be able to enjoy the pleasures of this world.

Reginaldo Prandi, Ph.D

Religion, ethics, ritual

Candomblé works in an ethical context in which the Judeo-Christian notion of sin does not make any sense. The difference between good and evil basically depends upon the relationship between the follower and his or her personal god, the orisha.

As I tried to show briefly, the initiation is endless, gradual and secret. The worship itself demands sacrifices of animal blood, offerings of food and various ingredients. The meat of the animals slaughtered during the ritualistic sacrifices is eaten by the members of the religious community. The blood – as well as certain parts, such as the head, paws, specific internal organs, etc. – are offered to the gods, the orishas. Only initiates have access to the sacrificial ceremonies carried out in the private chambers of the orishas (*quartos de santo*), the same space in which the cult's apprenticeship is imparted. Since religious instruction always takes place far from the public gaze, performed during periods of seclusion in rooms open to initiated devotees only, the religion itself is shrouded in mystery.

African Gods in contemporary Brazil

Nevertheless, all the dances (which are the culminating point of the celebrations) take place in an open area called the *barracão*, and this space is open to the public. As I have already mentioned, these public ceremonies (called *toques*) mark the end of several days of “obligations” that include the sacrifice of animals and food as well as sexual prohibitions for those being initiated and seclusion. A *toque* is a ceremony performed with song and dance to the beat of the sacred drums. One by one each orisha is honoured: his or her sons and daughters fall into trance, “receiving” the divinity in their bodies that are dressed in the proper garments and regalia of their personal gods who then dance and dance and dance. This sequence of songs and dance is called *shirê*, which in Yoruba means “let us play”.

Gods, followers and clients

Apart from serving the initiated, Candomblé meets the demand for magical- religious services from a large clientele which does not necessarily take part in the worship ceremonies. The “clients” seek out the *mãe de santo* or *pai de santo* for the cowries game (*jogo de búzios*), the orishas’ Oracle, and

Reginaldo Prandi, Ph.D

through it predictions are made, problems are solved and ritualistic means to manipulate circumstances are prescribed. The client pays for the cowries games and, eventually, for the carrying out of the propitiatory sacrifice (*ebob*) that is recommended for the client's specific case. The client always finds out which orisha is the "owner" of his or her head and can attend one or more festive celebrations to which the client might make some financial contribution even though he or she has no religious commitment to Candomblé. The client knows next to nothing about the initiation process and does not even participate in it.

■ The client, however, is important in two ways: first of all, his or her demand for services helps to legitimize the *terreiro* and the religious group in social terms. Secondly, it is from this client that a substantial part of the funds necessary for the expenses of the group is derived. In general, the Candomblé priests and priestesses who achieve high levels of prestige have influential members of society as clients.

Devotees of Afro-Brazilian religions may also worship mythical entities other than the orishas from Africa, such as the *encantados* (charmed beings who lived a long time ago) or *caboclos* (spirits of dead Brazilian Indians). During the ritual trance, the *encantados* talk to their followers and friends, of-

African Gods in contemporary Brazil

fering advice and forms of treatment for all kinds of problems. The order of rank of African divinities and *encantados* in the *terreiros* varies within each “nation” of Candomblé. *Encantados* or *caboclos* are the center of worship in Umbanda and in Candomblé de Caboclo, where they play a sacred role even more important than the orishas themselves (SANTOS, 1995).

III: Candomblé and Human Behavior as Mythical Heritage

According to Candomblé, every person belongs to a certain god, “master” of his or her head and mind and from whom physical and personality characteristics are inherited.¹³ It is the religious prerogative of the *pai de santo* or *mãe de santo*, to find out by means of the game of 16 cowries (*jogo de búzios*) to which orisha (god or goddess) one belongs. This knowledge is absolutely imperative to begin the process of initiation of new devotees and even to foresee the future for

13. Verger (1985a), Prandi (1991a), Augras (1983), Lépine (1981), Ligièro (1993).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

clients and solve their troubles. Even among non-believers it is a Brazilian custom to know one's orisha.

Despite the approximately 400 orishas worshipped in Africa, only about twenty orishas are revered in Brazil. Each one has his or her own characteristics, elements of nature, symbolic colour, garments, songs, food, drinks, type of personality, desires, faults etc. There is no orisha entirely "good" or "bad". As I mentioned before, the religion of orishas in Brazil has no notion of sin. Followers believe that men and women inherit many of the orishas' attributes, particularly those related to behaviour and personality. People believe that one behaves in ways that resemble the conduct of one's orisha in the same situation. This legitimizes both one's failures and achievements.

Let me briefly present here some of the orishas and the characteristics that their "children", or followers, are believed to receive from them. I have selected those that have been the most popular orishas throughout Brazil and also at the 60 "terreiros" I have studied in the city of São Paulo. (See Annex.)

Eshu - Messenger god, a trickster divinity. At any ceremony, always the first god to whom homage is paid in order to avoid his anger and consequent disruption of everything. Overseer of cross-roads and exits to the streets. Syncretism

African Gods in contemporary Brazil

with the Christian devil. His symbol is a clay phallus or iron prongs. Followers believe that people consecrated to Eshu are intelligent, licentious, erotic, and dirty. They like to eat and drink too much. One should never trust a son or a daughter of Eshu. They are the best for sex, but they decide when. They never marry, too reckless and too smart, walking all alone through the streets, drinking and watching over the cross-roads forever. Pay Eshu some money, some food, some attention whenever he does you a favor. Eshu's people never do anything for nothing, at least according to ancient African myths and current Brazilian popular uses.

Ogun - God of war, iron, metal craft and technology. Syncretism with Saint Anthony or St. George. The orisha which has the power to clear all paths. Stereotypes show Ogun's children as stubborn, passionate, cold and rational. They well fit a workaholic mind. Although they usually do anything for a friend, Ogun's sons and daughters do not know how to love without hurting: they're heartbreakers. Ogun's people are believed to be as good at sex fulfillment as Eshu's. Ogun and Eshu are brothers. People usually say that the "families" of both are particularly well-built and mentally geared to sex. Nonetheless, they also do many other interesting, practical

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

things as well. They are more suitable for blue-collar work than for intellectual jobs. They also perform well as warriors.

Oshossi - God of hunting. Young and a warrior. Syncretism with St. George and St. Sebastian. Affluence orisha. His people are slender, and curious. They just can't be monogamous for they have to run around night and day. Yet they make good fathers and good mothers. They are friendly, sometimes a little simple-minded, and very patient. They are known as lonesome people. They know that, so they don't despair if and when they find themselves all alone in the middle of the night. ■ An Oshossi-person looks for and enjoys lovers, but if he or she doesn't have a lover, he or she is satisfied with discreetly masturbating. "Life is just like that," he or she would say. The Oshossi-people are eternal adolescents. Just don't ask the people of the god of hunting to wait for you. They feel free to break commitments; they hardly understand the meaning of making or keeping appointments. So tradition says, so tradition teaches.

Obaluaye or *Omulu* - God of small-pox, plagues and of illness in general. Nowadays considered the god of AIDS. Connected to all kinds of illnesses, cures, cemeteries, the soil and subsoil. Syncretism with St. Lazarus. These people seem to

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

African Gods in contemporary Brazil

be the really depressed and depressive ones. They are negative, pessimistic and spiteful. They look as if they are unfriendly, but in reality they are shy and ashamed of their awful appearance. Be friends with them and you will find out that all they need to be the best people in the world is some attention and a little bit of love. When they get old some become incredibly wise, while others die ordinary idiots.

Shango - God of thunder and justice. Syncretism with St. Bartholomew. Appeals to him are made in matters involving business, justice and red-tape. People of Shango are born to be Kings and Queens, but they usually aren't. Children of Shango are stubborn, resolute, glutton for food, money, power and women. A Shango-person likes to have many lovers even though he or she does not have the sexual potence to maintain more than one relationship for much time. They live to fight, to involve people in their own personal wars. They enjoy warring, in spite of getting fatter and fatter. To be fair, it must be said that a Shango- person is the fairest judge someone could ever wish for. They make good friends and excellent parents.

Oshun - Goddess of fresh water, gold, fertility and love. Syncretism with "Nossa Senhora das Candeias" (Our Bless-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

ed Virgin of the Candles), among other names given to the Virgin Mary. Mistress of vanity, she is Shango's favorite wife. Oshun's people are attractive, seductive and real flirts. They know how to manage love affairs and they are good at witchcraft; they foresee the future and guess secrets and mysteries. They enjoy the beauty they think they rightly bear. They can be very vain and arrogant. They know everything about love, dating, marriage, having a family and raising children easily, carelessly. They never get poor, never face loneliness. At least this is the appearance a son or a daughter of Oshun always likes to give.

Yansan or *Oya* - Goddess of lightning, wind and storms. A woman warrior, she is the orisha who takes the souls of the dead to the other world. Syncretism with St. Barbara. She is Shango's most important wife. Sons and daughters of Yansan like sex too much and have many lovers. Goddess of eroticism, she is a kind of feminist entity. Yansan-people are brave, talkative and brilliant. They dislike running errands for they feel they are Queens or Kings. They are communicative, like to show off and be the center of attention. They can lay down their lives for their beloved, but they never forgive any treason, particularly in matters of love.

African Gods in contemporary Brazil

Yemanjá - Goddess of the seas and oceans. Worshipped as the mother of several orishas. Syncretism with Nossa Senhora da Conceição (Our Mother of Conception), including Nossa Senhora da Conceição Aparecida, patroness of Brazil for Catholic people. Represented by a mermaid, her statue can be seen in almost every town along the coast of Brazil. Sons and daughters of Yemanjá are good mothers and fathers. They protect their children, friends and relatives like lions. Their biggest fault is to talk too much; they can't keep a secret. They like to work and overcome poverty.

Oshala - God of creation. Syncretism with Jesus Christ. Followers dress in white on Fridays. Always the last to be praised during Afro-Brazilian religious ceremonies; revered by all the other orishas. As Creator, he molded the first human beings and blew the breath of life into them. When revealing himself via trances at Brazilian Candomblés, Oshala presents himself in two forms. Oshalufan is old, bent and tired, moving slowly and hardly able to dance; Oshaguián is in his youth and dances like a warrior. This young god invented the wooden mortar for pounding yam, his favourite food, and is considered the creator of material culture. Oshala is the only divinity who doesn't like sacrifices of warm-blooded animals (goats,

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

sheep, fowl, etc.), preferring the cold blood of mollusks. People of Oshala like power, they appreciate being treated as a King, or at least a boss, preferably *the* boss. Some of those consecrated to the old Oshala are said not to be very good lovers, being too tired to make love. Anyway, these people are brilliant, eager to learn and have a talent for understanding. Challengers, they are a great help to their friends and great foes to people who oppose them. They never give up.

I think this brief illustration is sufficient to provide an understanding of how each orisha can through religion provide his or her human son or daughter with a divine pattern of behaviour, elaborated from Yoruban mythology about the orishas who survived in Brazil.

In fact, the Candomblé followers can either take their orisha's attributes for granted as though they were their own characteristics and try to look like their god or goddess or just recognize, through them, symbols that legitimate their conduct. The patterns of behaviour presented by the orishas' myths may in this way be used as a model to follow or a kind of social validation for what one already is like. An initiated person could turn over a new leaf when he or she is told which orisha his or her head belongs to or could just keep acting as

African Gods in contemporary Brazil

he or she was used to. This, however, does not change or invalidate the meaning of those symbols.

In addition, every initiated person is supposed to have a second orisha who works as an associate (*juntó*) of the first one. For example, one says “I’m a son of Oshala and Yemanjá.” Therefore, this second divinity also has an important role in this process of constituting behavioural patterns. Besides that, every private orisha has his or her own particularity, depending on what stage of his or her mythical biography a particular legend addresses.

Sometimes, when well-known characteristics of an orisha do not fit at all a person consecrated to the god, it is not uncommon to state that this god is “wrong” for that person. This means that a change of divinity must be ritually performed at once or some “forgotten” myth be found that justifies those discrepancies. At other times the attributes of the orisha itself do not fit the life or the patterns of behaviour in current society. In this case, they must be changed. The social construction of religions, with their divinities, symbols, and meanings is far from being finished.

Reginaldo Prandi, Ph.D

IV: The religions of the Orishas in Brazilian cities today

If religions, like sciences and other institutional practices, are organized sources of meaning for life, codes of behaviour, or languages for interpreting the world, for the follower of Candomblé, today, in Brazilian urban centers, what this religion offers is something different from what the religion of the orishas used to offer until some time ago. When Candomblé was established in Northeast Brazil, at the beginning of the 19th century, it enabled black slaves to recover their lost communitarian-tribal world of Africa. This religion represented at the time a mechanism by which black Africans and Brazilians could distance themselves culturally from the world dominated by the white oppressor. The black slaves could count on a black “world” from a symbolical African source of resistance to the adversities of the New World, that was kept alive in the religious life of the terreiro, juxtaposed with the white world, which was the world of work, slavery and misery. Roger Bastide comments on this ability of part of the black population during the Colonial period in Brazil to live in two different

African Gods in contemporary Brazil

worlds at the same time and still avoid tensions and conflicts: the conflict of contradictory values as well as the demands of the “two societies” (Bastide, 1978 b).

With the change of Candomblé into a universal religion, it is no longer focused on “racial” differences and on the organization of social and cultural mechanisms of resistance, although Candomblé still continues to serve those purposes for the black population that lives in some of the more traditional regions of Brazil. The new reference changes radically the sociological meaning of this Afro-Brazilian religion, and what was related to “racial” segregation in a traditional society some decades ago, now has the meaning of a personal, free and intentional choice: one joins Candomblé not because he or she is a Negro, but because he or she learns and feels that Candomblé works, making life easier. Of course, the religion’s efficacy only can be evaluated by the one who elected it, although the process of religious option and conversion can have some strong social consequences for the whole of society (PRANDI, 1992).

The undoing of ethnic ties that transformed Candomblé over the last 25 years into a religion for everyone, also provided a significant expansion in the supply of magical- religious

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

services for the population outside the religious group. This clientele was already used to composing particular world visions from fragments of different sources of interpretations of life, so that it can now use the Candomblé to provide new elements for the construction of a kind of a private, kaleidoscopic world vision. The middle-class client that usually goes to Candomblé seeking magical services is, in general, an eclectic who also goes to many other non-rational sources that offer solutions for the problems of life. Certainly, for this client Candomblé is quite different from the Candomblé of a initiate, a devotee. But both are non-contradictory parts of the same reality.

Candomblé is a religion in which the ritual process is of primary importance. The differentiation between good and evil in the ethical sense of the Christian religions is of little consequence in Candomblé. As a religion that is not dominated by ethical sermons, Candomblé (and, to a lesser degree, Umbanda, which is heavily influenced by the Christian code of Kardecist Spiritism) is an important religious alternative for different social groups that live in a society in which ethics, moral codes and strict standards of behaviour may have little value or very different ones.

African Gods in contemporary Brazil

Candomblé is a religion that affirms the world, recognizing its worth, and that also esteems many of the things that other religions consider bad: for example, money, pleasure (including those of the flesh), success and power. The initiate does not have to internalize patterns of morality that indicate a world different from the world in which he or she lives. The initiate learns rites that facilitate living well in *this* world, which is full of opportunities for well-being and pleasure. The follower favors the orishas in a constant search for the best possible balance (even if it is temporary) between that which the initiate is and has as a human being and that which the initiate would like to be and have. In this process, it is extremely important for the follower to completely trust the *mãe de santo*. Guided by her or by him, the follower will learn and repeat the ritual formulas *ad aeternum*. One cannot be a follower of Candomblé without constantly repeating the rite, just as one cannot be a Protestant without constantly examining one's conscience in search of guilt that can be exorcised (SOUZA, 1969). Good Protestants, in order to save themselves from eternal damnation, need to annihilate their most hidden desires; the good *filho(a) de santo* needs to fulfill his or her desires in order to make the sacred force of the orishas that

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

moves the world (ashé) stronger and more dynamic. By accepting the world as it is, Candomblé accepts humanity, and furthermore, situates humanity at the center of the universe, presenting itself as a religion that is quite appropriate for the hedonistic and narcissistic society in which we live.

Because Candomblé does not distinguish between good and evil in the occidental, Christian sense, it tends to attract all kinds of individuals who have been socially marked and marginalized by other religions and non-religious institutions. This also demonstrates Candomblés' acceptance of the world, even when it has to do with the world of the street, the underworld, the vendors of sex, and those who have walked through prison doors. Candomblé possesses a truly exemplary ability to join saints and sinners, the blemished and the pure, the ugly and the beautiful. But, if Candomblé liberates the individual, it also liberates the world. Candomblé has no message for the world: it would not know what to do with the world if it was given the chance of transforming it. Candomblé is not a religion based on the word and, therefore, will never have salvation as its ultimate goal. The ultimate concerns of Candomblé are the concrete issues of life: illness and pain, unemployment, lack of money, food and shelter...

African Gods in contemporary Brazil

It is, without a doubt, a religion for the urban centers, though only partially, which is also the destiny of the other religions in today's world. Candomblé could be the religion or the magic for the person who is already fed up with the kind of transcendence made up from reason, science and technology, and who stopped believing in the meaning of a thoroughly disenchanted world that has left magic behind in favour of that efficiency of secular, modern thought and technology. Candomblé could be the religion for the person who cannot find in this disenchanted, dismagicized world any sense of social justice sufficiently strong to solve many of the problems that every individual faces over the curse of a lifetime. ■

As Candomblé affirms and expands itself as a socially legitimized institution of magical practices, it forms part of a civic movement of multiple aspects in which each group of individuals or even each person is able to construct particular sources of transcendence and explanations that enable them to act in this world in a meaningful way. The pragmatic dimension that Candomblé reveals in that it accepts people as they are or imagine themselves, gives it an advantage in the religious market where moralistic religions (such as Catholicism and Protestant denominations) compete for followers,

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

especially in situations where the consumers are not inclined to change their values systems.

Candomblé also provides its initiated and non-initiated followers with a very particular enjoyment of its Afro-Brazilian esthetics, including the fascination provoked by the cowries game and its way to contact the magical universe of the orishas. And a client do not have to be member of the religion to enjoy its practices. He or she just pays for the *jogo de búzios* and its propitiatory offerings in order to get help from the African deities in a way widely accepted as a legitimate part of the Brazilian culture. Candomblé teaches that each person has his or her own god or goddess who can be worshipped. But no orisha can be honoured before the head of the person is given sacrifice. The head of the human being, which means his or her personality, is the only way to get to the gods. An Yoruban proverb frequently heard at the Candomblés says “Ori buruku kossi orisha”, which means “there is no orisha if the head is not good”. And Candomblé teaches how to make heads good. It makes a great difference in terms of self-esteem.

In the contemporary urban society, if the construction of different systems of meaning increasingly depends on the will of the groups and individuals involved, the relevant re-

African Gods in contemporary Brazil

ligious themes may be chosen according to different private preferences. Religion too, is now a matter of preference. The extreme would be if each individual possessed a personal model of religiosity independent of the great “totalizing” religious system that until quite recently characterized the history of humanity (LUCKMANN, 1987). For this reason, the tribal African gods appropriated by the South American metropolis are no longer gods of the tribe. They are gods of a civilization in which religious and magical meanings came to depend on the subjective choices that each person makes, either alone or in groups. To the initiate, Candomblé can also mean the possibility of someone, usually poor and socially marginalized, to have a private god that every one in the community has to honour and praise. In those moments in which the person is ridden as the horse of the god, he or she will be in the center of the *barracão*, the Candomblé’s stage, to dance alone and be admired and acclaimed by everybody, and sometimes even envied. All night long, the horse of the gods will dance. No one has never seen an orisha as beautiful as this one.

Reginaldo Prandi, Ph.D

Annex:
Basic Attributes Of The Orishas In Candomblé
(“Nation” Ketu: Bahia And São Paulo)

Orishas	Attribute	Sex	Natural element	Patronage
Eshu	messenger orisha, guardian of the house's entrance and of crossroads	M	iron ore	communication, trans-formation. sexuality, sexual potency
Ogun	orisha of metalcraft, agriculture and war	M	wrought iron	open roads, blue collar jobs, soldiers and police
Oshosi	orisha of hunting	M	forests	abundance of food
Osaniyn	orisha of the leaves	M	leaves	effectiveness of cure
Oshumare	orisha of the rainbow	M and F (androgynous)	rain and atmospheric conditions	wealth that comes from harvests (rain)
Obaluaye or Omulu	orisha of plagues, illness	M	earth, soil	cure for physical ailments
Shango	orisha of thunder	M	thunder and stones	justice, white collar jobs
Oya or Yansan	orisha of lightning, master of the spirits of the dead	F	lightning bolts, wind and storms	sensuality, carnal love, atmospheric disasters
Oba	orisha of rivers	F	rivers	domestic work and female power

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

African Gods in contemporary Brazil

Oshun	orisha of fresh water and precious metals	F	rivers, lakes and waterfalls	love, gold, fertility, gestation, vanity
Logun-Ede	orisha of rivers that flow through forests	M or F (alternately)	rivers and forests	the same as those of Oshun and Oshossi, of whom he is a son
Ewa	orisha of fountains	F	headwaters and streams	domestic harmony
Yemanjá	orisha of great waters	F	sea and great rivers	maternity, mental harmony, family
Nanan	orisha of the bottom of the water	F	swamps, mud	wisdom, seniority and death
Oshaguián (Young Oshala)	orisha of Creation	M	air	material culture
Oshalufan (Old Oshala)	orisha of Creation	M/F (the origins of human beings)	air	creation of humanity, breath of life

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

Orishas	Fetish/ material representation	Mythical element	Colors of clothing	Colors of beads in necklace
Eshu	laterite, iron prongs	fire and earth	red and black	red and black (alternated)
Ogun	iron agricultural tools (miniature)	earth	blue, green and white	blue or green
Oshosi	iron bow and arrow (miniature)	earth	turquoise blue or green	turquoise blue
Osaniyn	iron rods with a bird and leaves	earth	green and white	green and white (alternated)
Oshumare	two intertwined metal snakes	water	yellow, green and black	yellow, green and black, or cowries
Obaluaye or Omulu	clay bowl with holes	earth	red, white and black; covering of straw	red, white and black
Shango	meteorite in a wooden bowl	fire	red, brown and white	red and white (alternated)
Oya or Yansan	pebble	air, water and fire	brown and dark red, or white	brown or dark red
Oba	pebble	water	red and gold	red and clear yellow
Oshun	pebble	water	yellow or gold and blue	clear yellow
Logun-Ede	pebble and metal bow and arrow	earth and water	gold and turquoise blue	gold and turquoise blue (alternated)
Ewa	iron snake	water	red and yellow	cowries

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

African Gods in contemporary Brazil

Yemanjá	pebble from the sea	water	blue, white and bright green	clear glass
Nanan	pebble and cowries	water	purple, blue and white	white and cobalt blue
Oshaguian (Young Oshala)	pebble	air	white	white and royal blue
Oshalufan (Old Oshala)	silver or tin circle	air	white	white

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

Orishas	Sacrificial animals	Favorite foods	Numbers in the cowries game	Day of the week
Eshu	black goat and black rooster	manioc meal with palm oil	1 7	Monday
Ogun	goat and rooster	black beans boiled with bits of meat, pork, and sausage (feijoada); roasted yams	3 7	Tuesday
Oshosi	birds, rabbit, pig	cooked corn with slices of coconut; fruit	3 6	Thursday
Osaniyn	male and female birds; she-goat and goat	cooked yellow corn decorated with tobacco; fruit	1 7	Thursday
Oshumare	goat and she-goat	paste made from cooked sweet potato	3 6 11	Sunday
Obaluaye or Omulu	pig	popcorn with coconut	1 3 11	Monday
Shango	sheep and turtle	shopped okra and dried shrimp cooked in palm oil (amalá)	4 6 12	Wednesday
Oya or Yansan	female kid and hens	dumplings of cowpeas and shrimps fried in palm oil (acarejé)	4 9	Wednesday
Oba	female kid and hens	omelette with cowpeas and okra	4 6 9	Wednesday

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

African Gods in contemporary Brazil

Oshun	she-goats and hens	cowpeas cooked and kneaded with 5 cooked eggs on top (omolocun)	5 8	Saturday
Logun-Ede	pair of kids; birds	cooked corn; fish; fruit	6 7 9	Thursday
Ewa	she-goat and hens	black beans with cooked eggs	3 6	Saturday
Yemanjá	duck, goat, sheep (all female)	rice covered with egg -white; baked fish	3 9 10	Saturday
Nanan	she-goat and restless cavy	porridge made from manioc	3 8 11	Monday
Osha-guian (Young Oshala)	snail (periwinkle)	crushed yams	8	Friday
Oshalufan (Old Oshala)	snail (periwinkle)	grits	10	Friday

Reginaldo Prandi, Ph.D

REFERENCES

- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BASCOM, William R. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978a.
- BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1978b.
- BRAGA, Júlio Santana. *O jogo de búzios: Um estudo de adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: *Umbanda & política*. Rio de Janeiro: ISER & Marco Zero, 1987.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

African Gods in contemporary Brazil

São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP,
1987.

CORRÊA, Norton F. *Antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense*.
Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
1992.

EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seattle: Uni-
versity of Washington Press, 1948.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Mina, uma religião de origem afri-
cana*. São Luís: SIOGE, 1985.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma*. São Luís: SIO-
GE, 1993.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da
Casa das Minas*. São Luís: Editora da Universidade Federal do Mara-
nhão, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo e São
Luís: Edusp & FAPEMA, 1994.

FRIGERIO, Alejandro. *With the Banner of Oxalá: social Construction
and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*.
PhD Thesis in Anthropology. Los Angeles: University of California at
Los Angeles, 1989.

HERSKOVITS, Melville J. The Southermost Outpost of the New World
Africanisms. *American Anthropologist*. v. 45, n. 4, p. 495-590, 1943.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô.

In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (ed.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

LIGIÈRO, Zeca. Candomblé is Religion-Life-Art. *In:* GALEMBO, Peryllis (ed.). *Divine Inspiration*.

Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.

LIMA, Vivaldo da Costa (ed.). *Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Ianamá, 1984.

LUCKMANN, Thomas. Social Reconstruction of Transcendence. *In:* *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne: 19eme. Conference Internationale de Sociologie des Religions, 1987.

MOTTA, Roberto. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do xangô. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 25, p. 147-157, 1982.

MOTTA, Roberto (ed.). *Os afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife: Massangana, 1985.

MOTTA, Roberto. *Meat and Feast: The Xango Religion of Recife, Brazil*. An Arbor, U.M.I. Dissertation Services, 1988.

ORO, Ari Pedro (ed.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Porto Alegre: Cadernos de Antropologia da UFRGS, 1993.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIERUCCI Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

African Gods in contemporary Brazil

- religiões no Brasil: Religião, sociedade e política.* São Paulo: Hucitec, 1996.
- PINTO Roquette (ed.). *Estudos Afro-Brasileiros.* Rio de Janeiro: Ariel, 1935.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.* São Paulo: Hucitec & Edusp, 1991a.
- PRANDI, Reginaldo. Adarrum e empanadas: Uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 157-165, dez. 1991b.
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 34, p. 81-91, nov. 1992.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras.* São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos.* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1985.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia.* Salvador: SarahLetras, 1995.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: I.F.A.N, 1957.

VERGER, Pierre. Orixás: *Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2. ed. São Paulo: Corrupio & Círculo do Livro, 1985a.

VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1985b.

■



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Os orixás e a natureza

Dr. Reginaldo Prandi¹

[Texto de trabalho]

I

Na aurora de sua civilização, o povo africano mais tarde conhecido pelo nome de iorubá, chamado de nagô no Brasil e lucumi em Cuba, acreditava que forças sobrenatu-

1. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

Dr. Reginaldo Prandi

rais impessoais, espíritos, ou entidades estavam presentes ou corporificados em objetos e forças da natureza. Tementes dos perigos da natureza que punham em risco constante a vida humana, perigos que eles não podiam controlar, esses antigos africanos ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças, doando sua própria comida como tributo que selava um pacto de submissão e proteção e que sedimenta as relações de lealdade e filiação entre os homens e os espíritos da natureza.

Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde designadas orixás, detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio, com o qual se confundia, construindo-se em suas margens os locais de adoração, nada mais que o sítio onde eram deixadas as oferendas. Um rio pode correr calmamente pelas planícies ou precipita-se em quedas e corredeiras, oferecer calma travessia a vau, mas também se mostra pleno de traiçoeiras armadilhas, ser uma benfazeja fonte de alimentação piscosa, mas igualmente afogar em suas águas os que ne-

Os orixás e a natureza

las se banham. Esses atributos do rio, que o torna ao mesmo tempo provedor e destruidor, passaram a ser também o de sua divindade guardiã. Como cada rio é diferente, seu espírito, sua alma, também tem características específicas. Muitos dos espíritos dos rios são homenageados até hoje, tanto na África, em território iorubá, como nas Américas, para onde o culto foi trazido pelos negros durante a escravidão e num curto período após a abolição, embora tenham, com o passar do tempo, se tornado independentes de sua base original na natureza. São eles Iemanjá, divindade do rio Ogum, Oiá ou Iansã, deusa do rio Níger, assim como Oxum, Obá, Euá, Logum Edé, Erinlé e Otim, cujos rios conservam ainda hoje o mesmo nome de sua divindade. No Brasil, assim como em Cuba, Iemanjá ganhou o patronato do mar, que na África pertencia a Olocum, enquanto os demais orixás de rio deixaram de estar referidos a seus cursos d'água originais, ganhando novos domínios, cabendo a Oxum o governo dos rios em geral e de todas as águas doces.

A economia desses povos desenvolveu-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, com intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades, para onde acorria a produção das diferentes aldeias e cidades.

REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Podemos ver nessa sociedade em formação um deslocamento dos orixás do plano dos fenômenos da natureza para o plano da divisão social do trabalho, assumindo os orixás a característica de guardiões de atividades essenciais para a vida em sociedade. O culto às divindades continuou sendo local, podendo a mesma atividade ser guardada por deuses locais distintos. Só muito mais tarde alguns orixás foram elevados à categoria de orixás nacionais. Assim, na agricultura encontramos o culto a Ogum e Orixá-Ocô, enquanto as atividades de caça estavam guardadas por Oxóssi, Logum Edé, Erinlé, e muitos outros orixás caçadores conhecidos genericamente pelo nome de Odé, que significa Caçador. No Brasil, onde a geografia africana deixou de ter sentido, alguns orixás de rio, como Logum e Erinlé, ficaram restritos à caça, embora se faça referência também a seus atributos de pescadores, especialmente no caso de Logum Edé.

No caso de Ogum, há uma relação direta entre a agricultura e o artesanato do ferro, que permitiu a produção das ferramentas agrícolas, o mesmo ferro com que se fazem as armas de guerra, faca, facão, espada, e que transformou Ogum no deus da metalurgia e da guerra, numa emblemática expansão de um culto que se iniciou em referência ao plano

Os orixás e a natureza

da natureza (o ferro) para depois se fixar no domínio das atividades humanas (agricultura, metalurgia, guerra). A importância do minério extraído da natureza define-se por sua aplicação na cultura e leva à constituição de um culto que ao mesmo tempo deseja propiciar as forças sobrenaturais para garantir o acesso ao minério e o sucesso nas atividades que usam artefatos com ele produzidos. Quanto mais o trabalho se especializava, mais o orixá se liberava do mundo natural e mais próximo se situava do mundo do trabalho, isto é, do mundo da cultura, das atividades sociais, do mundo do homem, enfim.

A antiga religião de caráter animista, ou seja, de crença de que cada objeto do mundo em que vivemos é dotado de um espírito, em algum momento primordial fundiu-se com o culto dos antepassados. Podemos definir o culto dos antepassados como o conjunto de crenças, mitos e ritos que regulam os vínculos de uma comunidade com um número grande de mortos que viveram nessa comunidade e que estão ligados a ela por parentesco, segundo linhagens familiares, acreditando-se que os mortos têm o poder de interferir na vida humana, devendo então ser propiciados, aplacados por meio das práticas sacrificiais para o bem-estar da comunidade. Através

Dr. Reginaldo Prandi

do sacrifício, o antepassado participa da vida dos vivos, compartilhando com eles o fruto do sucesso das colheitas, das caçadas, da guerra e assim por diante. Embora todo morto mereça respeito e sacrifício, são os mortos ilustres os que se colocam no centro do culto. São os fundadores das antigas linhagens familiares, os heróis conquistadores, fundadores de cidades, o que inclui os falecidos pertencentes à família real, especialmente o rei. Alguns antepassados, sobretudo os de famílias e cidades que lograram expandir seu poder e seu domínio além de seus muros, acabaram sendo hevementizados, isto é, deificados, ocupando no universo religioso o mesmo status de um orixá da natureza, muitas vezes confundindo-se com eles. Assim, Xangô é ao mesmo tempo o orixá do trovão, que rege as intempéries, e o antepassado mítico hevementizado que um dia teria sido o quarto rei da cidade de Oiô. Como rei, é o regulador das atividades ligadas ao governo do mundo profano, do qual é o magistrado máximo, assumindo assim, o patronato da justiça. Muitos reis, míticos ou não, foram alçados à dignidade de orixá. Por outro lado, muitos orixás que já mereciam culto ganharam também a conotação de antepassado, especialmente como reis. Como ocorreu com Ogum, lembrado como rei de Irê, e Oxaguiã, rei de Ejibô,

Os orixás e a natureza

entre outros. Ainda hoje no Brasil essas cidades são lembradas nas cantigas que falam de Ogun Onirê, o rei de Irê, e Oxaguiá Elejibô, o rei de Ejibô.

Confrarias de sacerdotes especializados também se organizaram em função de divindades relacionadas a atividades mágico-religiosas específicas, como os adivinhadores ou babaôs, reunidos no culto de Orunmilá ou Ifá, o deus do oráculo, e os curadores herbalistas, ou olossains, dedicados a Ossaim, o orixá que detém o poder curativo das plantas. Tanto Orunmilá como Ossaim tiveram culto nacional em território iorubá, uma vez que seus sacerdotes ofereciam seus serviços a todos os que deles precisassem, não estando suas atividades circunscritas aos cultos familiares ou de cidades. Exu, orixá do mercado e da comunicação entre os deuses e entre estes e os humanos, também ganhou culto sem fronteiras familiares ou cidadinas. Com a expansão política de algumas cidades e a incorporação de outros territórios, deuses locais passaram a ter um culto mais generalizado, o que transformou Xangô num deus cultuado em todo o território controlado por Oió, que teve o maior dos impérios iorubás. Iemanjá, originalmente uma divindade ebgá de rio, cultuada em território de Abeocutá, transformou-se em objeto do culto às ancestrais fe-

Dr. Reginaldo Prandi

mininas, sendo homenageada no início dos festejos dedicados às grandes mães ancestrais no festival Geledé, cuja celebração envolve várias cidades.

Através da instituição do culto aos antepassados, os antigos iorubás estabeleceram as bases míticas de sua própria origem como povo, deificando seus mais antigos heróis, fundadores de cidades e impérios, aos quais se atribuiu a criação não somente do povo iorubá como de toda a humanidade. Dá-se assim a gênese do orixá Odudua, rei e guerreiro, considerado o criador da Terra, e de Obatalá, também chamado Orixanlá e Oxalá, o criador da humanidade, além de muitos outros deuses que com eles fazem parte do panteão da criação, como Ajalá e Oxaguiá.

O contato entre os povos africanos, tanto em razão de intercâmbio comercial como por causa das guerras e domínio de uns sobre outros, propiciou a incorporação pelos iorubás de divindades de povos vizinhos, como os voduns dos povos fons, chamados jejes no Brasil, entre os quais se destaca Nanã, antiga divindade da terra, e Oxumarê, divindade do arco-íris. O deus da peste, que recebe os nomes de Omulu, Olu Odo, Obaluaê, Aion, Sakpatá e Xamponá ou Xapaná, resultou da fusão da devoção a inúmeros deuses cultuados em

Os orixás e a natureza

territórios iorubá, fon e nupe. As transformações sofridas pelo deus da varíola, descritas por Claude Lépine (1998), até sua incorporação ao panteão contemporâneo dos orixás, mostra a importância das migrações e das guerras de dominação na vida desses povos africanos e seu papel na constituição de cultos e conformação de divindades.

Quanto mais os orixás foram se afastando da natureza, mais foram ganhando forma antropomórfica. Os mitos falam de deuses que pensam e agem como os humanos, com os quais partilham sentimentos, propósitos, comportamentos e emoções. Seus patronatos especializaram-se em aspectos da cultura e da vida em sociedade que melhor atendiam às necessidades individuais dos seus devotos, embora possam manter referências ao original mundo natural (PRANDI, 2001).

II

Com a vinda para as Américas, ao processo de antropomorfização e mudança ou diversificação do patronato adicionou-se a unificação do panteão, passando orixás de diferentes localidades a ser cultuados juntos nos mesmos locais de culto,

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

no caso do Brasil, os terreiros de candomblé, ocorrendo mais forte especialização na divisão do trabalho dos deuses guardiões. Assim, Iemanjá, agora rainha do mar, é a protetora da maternidade e do equilíbrio mental; Oxum ganha as águas doces e a prerrogativa de governar a fertilidade humana e o amor; Ogum governa o ferro e a guerra, mas também é aquele que abre todos os caminhos e oportunidades sociais; Xangô, orixá do trovão, é o dono da justiça. E assim por diante. Como a religião dos orixás foi refeita no Brasil por africanos ou descendentes que, no século XIX, viviam nas grandes cidades costeiras, ocupando-se em atividades urbanas, fossem eles escravos ou livres, a preocupação com atividades agrícolas era muito secundária, de sorte que os orixás do campo foram esquecidos ou tiveram seus governos reorganizados. O culto a Orixá-Ocô se perdeu e hoje raramente alguém se lembra de Ogum como orixá do campo. Também os orixás da caça perderam com a nova sociedade. Oxóssi ganhou a responsabilidade de zelar pela fartura de alimentos, mas não há mais caçadores para cultuá-lo e muitos Odés foram reagrupados no culto de Oxóssi, como ocorreu com Erinlé e Otim. O grande papel de Oxóssi no Brasil na verdade decorre de sua condição de patrono da nação queto, instituída com a fundação dos

Os orixás e a natureza

candomblés baianos Casa Branca do Engenho Velho, Gantois e Axé Opô Afonjá, e que é uma referência à cidade africana de Queto, hoje situada no Benin, da qual Oxóssi era o orixá da casa real e onde atualmente está praticamente esquecido. Mudanças recentes nas condições de vida, inclusive em termos de saúde pública, fizeram de Omulu o médico dos pobres brasileiros, mas hoje ele está longe de ser cultuado por causa da varíola, seu domínio original, praticamente eliminada em nossa sociedade.

No Brasil, com a concentração do culto aos orixás nos terreiros, sob a autoridade suprema do pai ou mãe de santo, antigas confrarias africanas especializadas desapareceram, uma vez que o pai de santo passou a controlar toda e qualquer atividade religiosa desenvolvida nos limites de sua comunidade de culto. Os orixás dessas confrarias foram esquecidos ou se transformaram. Assim, com a extinção dos babalaôs, os sacerdotes do oráculo, o culto a Orunmilá praticamente desapareceu, subsistindo marginalmente em alguns poucos terreiros pernambucanos. O oráculo, agora prerrogativa do chefe de cada terreiro passou a ser guardado por Exu e Oxum, que na África já eram estreitamente ligados às atividades de adivinhação. A confraria dos curadores herbalistas, os olossains, tam-

Dr. Reginaldo Prandi

bém não se manteve nos moldes africanos, ficando os olossains restritos às atribuições de colher folhas e cantar para sua sacralização, tendo perdido para o pai de santo as prerrogativas do curador. Em decorrência, o culto de Ossaim ganhou novas feições, ficando mais assemelhado ao culto dos outros orixás celebrados nos terreiros, podendo inclusive ser recebido em transe como os demais, o que não acontecia na África. Espíritos das velhas árvores foram antropomorfizados e iroco, que na África é simplesmente o nome de uma grande árvore, aqui se transformou no orixá Iroco, que recebe oferendas na cameleira branca e desce em transe, ganhando, cada vez mais, independência em relação à árvore, situando-se, por conseguinte, mais longe da natureza.

O desenvolvimento científico e tecnológico, ao promover a expansão do controle da natureza pelo homem, controle que vai desde a previsão das intempéries e catástrofes naturais até a obtenção da fecundação *in vitro*, passando pela cura da maioria das moléstias, garantindo a redução das taxas de mortalidade infantil, afastando as endemias e epidemias, aumentando a esperança de vida, tudo isso foi desviando cada vez mais o olhar do homem religioso da natureza, uma vez que esta já o preocupa menos, representando menos riscos, menos perigo.

Os orixás e a natureza

Diferentes povos tiveram diferentes preocupações com a natureza. Os iorubás, como povo da floresta, pouco se interessaram pelos astros, que ocuparam posição importante nos sistemas religiosos de povos que viviam em lugares abertos e altos. Para os iorubás, as florestas e os rios eram mais importantes que a lua ou as estrelas. Sua semana de quatro dias não tem relação com as fases da lua, que em muitos povos originou a semana de sete dias. Habitando o interior, longe do mar, lhes faltou certamente a observação da maré associada às fases da lua para estabelecer um calendário lunar. A morada dos deuses e dos espíritos dos iorubás, emblematicamente, não fica no céu, mas sob a superfície da terra.

No Brasil, as referências à natureza foram, contudo, simbolicamente mantidas nos altares sacrificiais, que são os assentamentos dos orixás e em muitos outros elementos rituais. Desse modo, como a África, seixos provenientes de algum curso d'água não podem faltar no assentamento dos orixás de rio, confundindo-se as pedras com os próprios orixás. Pedços de meteoritos, as pedras de raio do assento de Xangô, lembram a identificação deste orixá com o raio e o trovão. Objetos de ferro são usados para o assentamento de Ogum. E assim por diante. O candomblé também conserva

Dr. Reginaldo Prandi

a ideia de que as plantas são fonte de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual o culto não pode ser realizado. A máxima iorubá “kosi ewê kosi orixá”, que pode ser traduzida por “não se pode cultuar orixás sem usar as folhas”, define bem o papel das plantas nos ritos. As plantas são usadas para lavar e sacralizar os objetos rituais, para purificar a cabeça e o corpo dos sacerdotes nas etapas iniciáticas, para curar as doenças e afastar males de todas as origens. Mas a folha ritual não é simplesmente a que está na natureza, mas aquela que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossaim, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido. Há algumas décadas a floresta fazia parte do cenário do terreiro de candomblé e as folhas estavam todas disponíveis para colheita e sacralização. Com a urbanização, o mato rareou nas cidades, obrigando os devotos a manter pequenos jardins e hortas para o cultivo das ervas sagradas ou então se deslocar para sítios afastados, onde as plantas podem crescer livremente. Com o passar do tempo, novas especializações foram surgindo no âmbito da religião e hoje as plantas rituais podem ser adquiridas em feiras comuns de abastecimento e nos estabelecimentos que comercializam

Os orixás e a natureza

material de culto. Exemplo maior, no Mercado de Madureira, no subúrbio do Rio de Janeiro, pródigo na oferta de objetos rituais, vestimentas e ingredientes para o culto dos orixás, mais de vinte estabelecimentos vendem, exclusivamente, toda e qualquer folha necessária aos ritos de Ossaim. Bem longe da natureza.

Embora a concepção de orixá esteja hoje bem distante da natureza, muitas celebrações se fazem em locais que lembram as antigas ligações, como as festas de Iemanjá junto ao mar, como os despachos feitos na água corrente, na lagoa, no mato, na pedreira, na estrada etc., de acordo com o orixá a que se destinam. Com a recente preocupação com o meio ambiente, o candomblé tem sido muito lembrado como religião da natureza, apontando-se muitos terreiros como modelares na preservação ambiental. Alguns líderes, de fato, têm procurado se engajar em movimentos preservacionistas, alertando os seguidores dos orixás da necessidade de se defender da poluição ambiental locais usados pela religião, como cachoeiras e fontes, lagos e bosques. Alguns defendem a necessidade do próprio candomblé deixar de usar nas oferendas feitas fora do terreiro e nos despachos material não biodegradável.

Dr. Reginaldo Prandi

III

Nesse clima de “retorno ao mundo natural”, de preocupação com a ecologia, um orixá quase inteiramente esquecido no Brasil vem sendo aos poucos recuperado. Trata-se de Onilé, a Dona da Terra, o orixá que representa nosso planeta como um todo, o mundo em que vivemos. O mito de Onilé pode ser encontrado em vários poemas do oráculo de Ifá, estando vivo ainda hoje, no Brasil, na memória de seguidores do candomblé iniciados há muitas décadas. Assim a mitologia dos orixás nos conta como Onilé ganhou o governo do planeta Terra:

Onilé era a filha mais recatada e discreta de Olodumare.

Vivia trancada em casa do pai e quase ninguém a via.

Quase nem se sabia de sua existência.

Quando os orixás seus irmãos se reuniam no palácio do grande pai para as grandes audiências em que Olodumare comunicava suas decisões, Onilé fazia um buraco no chão e se escondia, pois sabia que as reuniões sempre terminavam em festa, com muita música e dança ao ritmo dos atabaques. Onilé não se sentia bem no meio dos outros.

Os orixás e a natureza

Um dia o grande deus mandou os seus arautos avisarem: haveria uma grande reunião no palácio e os orixás deviam comparecer ricamente vestidos, pois ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo e depois haveria muita comida, música e dança.

Por todo os lugares os mensageiros gritaram esta ordem e todos se prepararam com esmero para o grande acontecimento.

Quando chegou por fim o grande dia, cada orixá dirigiu-se ao palácio na maior ostentação, cada um mais belamente vestido que o outro, pois este era o desejo de Olodumare.

Iemanjá chegou vestida com a espuma do mar, os braços ornados de pulseiras de algas marinhas, a cabeça cingida por um diadema de corais e pérolas, o pescoço emoldurado por uma cascata de madre pérola. Oxóssi escolheu uma túnica de ramos macios, enfeitada de peles e plumas dos mais exóticos animais. Ossaim vestiu-se com um manto de folhas perfumadas. Ogum preferiu uma couraça de aço brilhante, enfeitada com tenras folhas de palmeira. Oxum escolheu cobrir-se de ouro, trazendo nos cabelos as águas verdes dos rios.

As roupas de Oxumarê mostravam todas as cores, trazendo nas mãos os pingos frescos da chuva. Iansã escolheu para vestir-se um sibilante vento e adornou os cabelos com raios que colheu da tempestade. Xangô não fez por menos e cobriu-se com o trovão.

Oxalá trazia o corpo envolto em fibras alvíssimas de algodão e a testa ostentando uma no-

Dr. Reginaldo Prandi

bre pena vermelha de papagaio. E assim por diante.

Não houve quem não usasse toda a criatividade para apresentar-se ao grande pai com a roupa mais bonita. Nunca se vira antes tanta ostentação, tanta beleza, tanto luxo.

Cada orixá que chegava ao palácio de Olodumare provocava um clamor de admiração, que se ouvia por todas as terras existentes.

Os orixás encantaram o mundo com suas vestes. Menos Onilé.

Onilé não se preocupou em vestir-se bem. Onilé não se interessou por nada.

Onilé não se mostrou para ninguém.

Onilé recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão.

Quando todos os orixás haviam chegado, Olodumare mandou que fossem acomodados confortavelmente, sentados em esteiras dispostas ao redor do trono.

Ele disse então à assembleia que todos eram bem-vindos.

Que todos os filhos haviam cumprido seu desejo e que estavam tão bonitos que ele não saberia escolher entre eles qual seria o mais vistoso e belo. Tinha todas as riquezas do mundo para dar a eles, mas nem sabia como começar a distribuição.

Então disse Olodumare que os próprios filhos, ao escolherem o que achavam o melhor da natureza, para com aquela riqueza se apresentar perante o pai, eles mesmos já tinham feito a

Os orixás e a natureza

divisão do mundo.

Então Iemanjá ficava com o mar, Oxum com o ouro e os rios.

A Oxóssi deu as matas e todos os seus bichos, reservando as folhas para Ossaim.

Deu a Iansã o raio e a Xangô o trovão.

Fez Oxalá dono de tudo que é branco e puro, de tudo que é o princípio, deu-lhe a criação. Destinou a Oxumarê o arco-íris e a chuva.

A Ogum deu o ferro e tudo o que se faz com ele, inclusive a guerra.

E assim por diante.

Deu a cada orixá um pedaço do mundo, uma parte da natureza, um governo particular. Dividiu de acordo com o gosto de cada um. ■

E disse que a partir de então cada um seria o dono e governador daquela parte da natureza.

Assim, sempre que um humano tivesse alguma necessidade relacionada com uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma prenda ao orixá que a possuísse.

Pagaria em oferendas de comida, bebida ou outra coisa que fosse da predileção do orixá.

Os orixás, que tudo ouviram em silêncio, começaram a gritar e a dançar de alegria, fazendo um grande alarido na corte.

Olodumare pediu silêncio, ainda não havia terminado.

Disse que faltava ainda a mais importante das atribuições. Que era preciso dar a um dos fi-

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

lhos o governo da Terra, o mundo no qual os humanos viviam e onde produziam as comidas, bebidas e tudo o mais que deveriam ofertar aos orixás.

Disse que dava a Terra a quem se vestia da própria Terra. Quem seria? perguntavam-se todos?

“Onilé”, respondeu Olodumare. “Onilé?” todos se espantaram.

Como, se ela nem sequer viera à grande reunião? Nenhum dos presentes a vira até então.

Nenhum sequer notara sua ausência.

“Pois Onilé está entre nós”, disse Olodumare e mandou que todos olhassem no fundo da cova, onde se abrigava, vestida de terra, a discreta e recatada filha. Ali estava Onilé, em sua roupa de terra.

Onilé, a que também foi chamada de Ilê, a casa, o planeta. Olodumare disse que cada um que habitava a Terra pagasse tributo a Onilé, pois ela era a mãe de todos, o abrigo, a casa. A humanidade não sobreviveria sem Onilé. Afinal, onde ficava cada uma das riquezas que Olodumare partilhara com filhos orixás? “Tudo está na Terra”, disse Olodumare.

“O mar e os rios, o ferro e o ouro, Os animais e as plantas, tudo”, continuou.

“Até mesmo o ar e o vento, a chuva e o arco-íris, tudo existe porque a Terra existe, assim como as coisas criadas para controlar os homens e os outros seres vivos que habitam o planeta, como a vida, a saúde, a doença e mesmo a morte”. Pois então, que cada um pa-

Os orixás e a natureza

gasse tributo a Onilé, foi a sentença final de Olodumare.

Onilé, orixá da Terra, receberia mais presentes que os outros, pois deveria ter oferendas dos vivos e dos mortos, pois na Terra também repousam os corpos dos que já não vivem. Onilé, também chamada Aiê, a Terra, deveria ser propiciada sempre, para que o mundo dos humanos nunca fosse destruído.

Todos os presentes aplaudiram as palavras de Olodumare. Todos os orixás aclamaram Onilé.

Todos os humanos propiciaram a mãe Terra.

E então Olodumare retirou-se do mundo para sempre e deixou o governo de tudo por conta de seus filhos orixás.²

Cultuada discretamente em terreiros antigos da Bahia e em candomblés africanizados, a Mãe Terra desperta curiosidade e interesse entre os seguidores dos orixás, sobretudo entre aqueles que compõem os seguimentos mais intelectualizados

2. Narrado pelo oluô Agenor Miranda Rocha, em pesquisa de campo no Rio de Janeiro, em 1999. Fragmentos em Wande Abimbola (1977, p. 111; 1997, p. 67-68). Versão apresentada em Prandi (2001, p. 410-415).

Dr. Reginaldo Prandi

da religião. Onilé é assentada num montículo de terra vermelha e acredita-se que guarda o planeta e tudo que há sobre ele, protegendo o mundo em que vivemos e possibilitando a própria vida. Na África, também é chamada Aiê e Ilê, recebendo em sacrifício galinhas, caracóis e tartarugas (ABIMBOLA, 1977, p. 111). Onilé, isto é, a Terra, tem muitos inimigos que a exploram e podem destruí-la. Para muitos seguidores da religião dos orixás, interessados em recuperar a relação orixá-natureza, o culto de Onilé representaria, assim, a preocupação com a preservação da própria humanidade e de tudo que há em seu mundo.

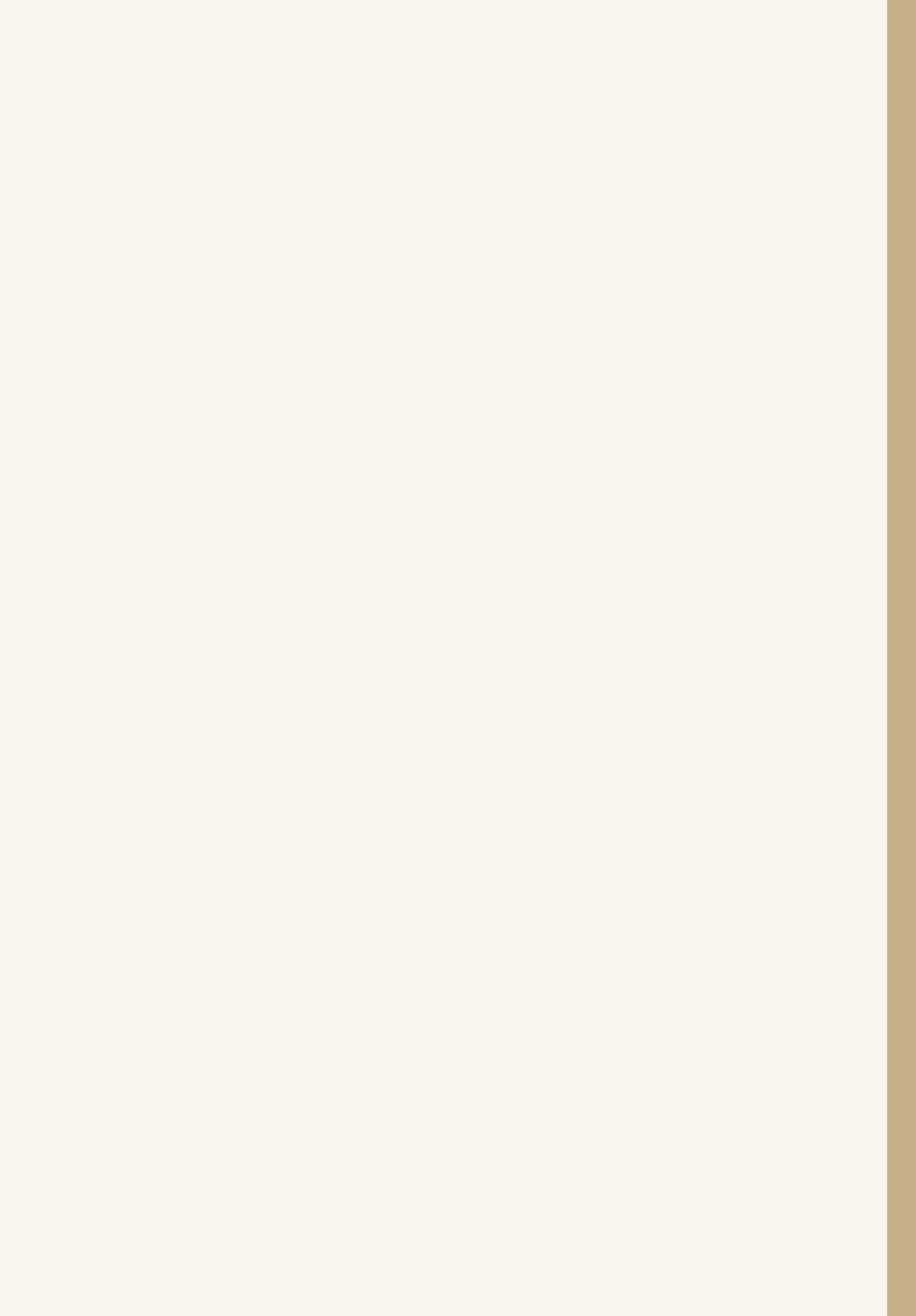
Referências bibliográficas

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá Divination Poetry*. Nova York, Londres e Ibadan: Nok Publishers, 1977.
- ABIMBOLA, Wande. *Ifá Will Mend our Broken World: Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora*. Roxbury, Massachusetts: Aim Books, 1997.
- LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpatá, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Os orixás e a natureza

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.





REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

**Candomblé and time:
Concepts of time, knowing
and authority, from Africa
to Afro-Brazilian religions¹**

Reginaldo Prandi², Ph.D

Different societies and cultures have their own concepts of time, of the passing of life, of past facts and of history. In societies with a mythical culture, ‘without history’, unfamiliar with writing, time is circular and life is believed to be an eternal repetition of happenings in the remote past as narrated by

1. Published in *Brazilian Review of Social Sciences*, number 2, p. 7-22, October 2002.

2. Reginaldo Prandi is professor emeritus at the University of São Paulo (USP), senior professor in the Department of Sociology at the same university, 1- A researcher at CNPq and member of the research group “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” (Religious Diversity in secularized society) by CNPq.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

the myth. Afro-Brazilian religions, constituted from African traditions brought by slaves, still cultivate a notion of time that is very different from “our” time, that of the West and of capitalism (FABIAN, 1985). Because of its link with the notion of life and death and concepts of this world and the next, the notion of time is essential to the constitution of religion.

Many of the basic concepts undergirding the organisation of the religion of the Yoruba gods orishas in Brazil, in terms of religious authority and clerical hierarchy, depend on a concept of experience of life, learning and knowing which is closely connected to notions of time or associated with them. Thus, many aspects of Afro-Brazilian religions are better understood by considering the notions of African origin that they are based on. Similarly, knowledge of values and ways of behaving amongst followers of these religions is furthered by looking at the original African heritage in opposition to the Western concepts that the religion confronts in Brazil, especially in situations where concepts of different cultural origins come into conflict and provoke or facilitate changes in what the followers themselves regard as the Afro-Brazilian doctrinal or ritual tradition. The notions of time, knowing, learning and authority which underlie priestly power in

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé and time: concepts of time...

Candomblé, with its initiatory character, can be read in the same register. This register can clarify the contradictions in which a religion originating in a mythical a-historical culture gets involved when it is reconstituted in a society with a predominantly Western culture, in the Americas, where time and knowing have other meanings.

The Candomblé we are speaking of here is the religion of the orishas which developed in Bahia in the nineteenth century, out of Yoruba (or Nagô) traditions, strongly influenced by customs brought by the Fon groups (called Jeje in Brazil) and less so by minority African groups. Yoruba Candomblé, or Jeje-Nagô Candomblé, as it is usually called, brought together from the beginning cultural aspects from diverse Yoruba cities, which in Brazil resulted in different rites (or 'nations') of Candomblé. In each nation the traditions of the city or region by which it came to be known predominated: Ketu, Ijesha, Efan (SILVEIRA, 2000; LIMA, 1984). This Candomblé from Bahia, which spread all over Brazil, has its counterpart in Pernambuco, where it is known as Shango and the Egba nation is its main manifestation; and in Rio Grande do Sul, where it is called Batuque and the main nation is the oió-ijexá (PRANDI 1991). Another Yoru-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

ba variant, heavily influenced by Dahomean voduns, is the Nagô Tambor-de-Mina from Maranhão. In addition to the Yoruba candomblés, there are also those of Bantu origin, especially those known as Angola and Congo candomblés; and those of strongly Fon origins, such as the Bahian Mahim-Jeje and the Dahomean-Jeje from Maranhão.

It was the Bahian Candomblé of the Ketu (Yoruba) and Angola (Bantu) nations which spread most widely in Brazil, being found today almost everywhere. The former of these came to be regarded as a model for all the religions of the orishas, and its rites, pantheon and mythology are now virtually dominant. Angola Candomblé, despite having adopted the orishas (which are Yoruba deities) and absorbed many Yoruba concepts and rites, had a fundamental role in the constitution of Umbanda in the early twentieth century in Rio de Janeiro and São Paulo. Today, all these religions and nations have followers with different rites but who identify all over the country as belonging to the same religious group known as *povo de santo* and having in common beliefs, ritual practices and worldviews, including concepts of life and death. Terreiros (temples, communities of followers) in different regions and cities are linked by webs of lineages, origins and influences,

Candomblé and time: concepts of time...

most of which come in the last instance from Bahia, and thus (in the case of the Yoruba nations) from ancient and sometimes legendary cities which are now part of Nigeria or Benin (PRANDI 1991, 1996).

The aim of this paper is, initially, to reconstitute this trajectory, re-linking the Africa of the orishas to the *terreiros* of the Yoruba nation now found in Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, the Federal District (Brasília) and other states; and secondly, to seek to understand how and why these ancient religious heritages undergo changes and adaptations in the context of the socio-cultural transformations of modern-day Brazil. Although this text focuses on Yoruba Candomblé, blessed with an ethnography which allows comparisons between Africa and Brazil, many of the conclusions can, to a greater or lesser extent, be applied to all the Afro-Brazilian religions, and even (beyond the strictly religious universe) to other dimensions of Brazilian popular culture.

Reginaldo Prandi, Ph.D

II

It is not unusual to find new followers of Candomblé or another traditional Afro-Brazilian religion who have been born and raised outside this religion and have joined it by personal choice (PRANDI, 2000a). Ever since Candomblé was transformed into a religion open to everyone, regardless of racial, ethnic, geographical or social origin, many followers, and even the majority in many regions of Brazil, have joined recently without any previous personal or family contact with its characteristic values and ways of behaving. In most cases, joining a religion also means changing many concepts of the world, life, and death. The recent Candomblé participant, going to the terreiro (the temple) and taking part in numerous collective activities indispensable to worship, is soon confronted with a new way of regarding time. He will have to undergo resocialisation in order to live with things which at first seem strange and uncomfortable. He will have to learn that everything has its time, but a time not determined by the clock but by the fulfillment of certain tasks, which may come before or after others, depending on

Candomblé and time: concepts of time...

the circumstances (some unforeseeable), which may accelerate or set back the whole chain of activities. But the terms “accelerate” and “set back” are out of place, because in Candomblé everything has its own time, and each activity lasts as long as necessary. The activity defines the time taken, and not the other way round.

The Candomblé festivals, the public celebrations of singing and dancing, during which the orishas manifest themselves through ritual trance, are preceded by a series of propitiatory rituals. These rituals involve animal sacrifice; preparation of meat for the community banquet and of the ritual foods offered to the orishas which are being celebrated; care for the members of the community who are enclôstered to fulfill initiatory obligations; preparation of the public festival; and lastly the carrying out of the festival itself, the so-called *toque*. Preparing the *toque* includes care of clothes, some sown especially for the day, which must be washed, starched, and ironed (the quantity of clothes for starching and ironing is always enormous!); putting the ornaments in order, which includes cleaning and polishing; preparing the food to be served to everyone present, and providing the drinks; decorating the barracão with appropriate leaves and flowers, etc., etc.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

In a Candomblé *terreiro*, practically all the members of the house take part in the preparations, with many of them doing specifically priestly tasks. Everybody eats, bathes and gets dressed in the *terreiro*. Sometimes people sleep in the *terreiros* many nights in a row, with many of the women bringing their small children. There are so many things to do and so many people doing them. There are guidelines to be followed and fixed times for each activity, such as “at sunrise”, “after lunch”, “in the afternoon”, “when the sun is cooling off”, “in the late afternoon”, “in the evening”. It is not customary to refer to or to respect clock time and many unexpected things can happen. In fact, it is common to take watches off in the *terreiros*, since they have no function. While slaughtering animals, the orishas are consulted through oracles to find out if they are satisfied with the offerings, and they may ask for more. So it might be necessary to stop everything and go out to get another kid or chicken or more fruit or whatever. The orishas can manifest themselves at any time, and then it will be necessary to sing for them or even dance with them. In trance the orishas may even alter the ritual. They may stay for hours “on earth” while everybody present pays attention to them and everything else has to wait. During the toque,

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé and time: concepts of time...

the big public ceremony, the unexpected presence of orishas in trance means extending the ceremonial time, as they too must be dressed and must dance. The arrival of dignitaries from other *terreiros*, with their followers, means additional greetings and song and dance sequences. Although there is a minimum script, the festival does not have a fixed time to end. No-one knows exactly what is going to happen the very next minute, since all planning is upset by the intervention of the gods.

When going to the *terreiro*, it is better not to have other commitments on the same day, because no-one knows when one can leave and how long the visit, the obligations and the festival will last. In fact, Candomblé does not have a fixed time to start either. It starts when everything is “ready”. The guests and sympathisers arrive at a more or less expected time, but can wait for hours on end sitting down. So many prefer to arrive late, which may mean more delays. And one cannot complain, because then someone will say, “Candomblé doesn’t have a fixed time”. Once, after a long wait, I asked what time the candomblé would actually start. The answer was: “After the *mãezinha* (the *mãe de santo*, the high priestess) changes her clothes.” In short, time is always defined by the

Reginaldo Prandi, Ph.D

tasks which the group considers necessary, according to the formula: “when things are ready”.

This idea that time depends on events and on fulfilling necessary tasks can be seen also in the daily life of the *terreiros* outside the festivals. Researchers starting field work are surprised at the “lack of punctuality” of the *mães de santo* (*iyalorishas*, high priestesses of Candomblé) and *pais de santo* (*babalorishas*, high priests), having to wait hours, if not days, to do an interview they thought was scheduled for a fixed time. Clients who go to a *terreiro* for the *jogo de búzios* (divination with cowuries) or other magical services may also feel bothered by the way the *povo de santo*, the followers of Candomblé, use their time.

In 1938, American anthropologist Ruth Landes came to Brazil to study race relations and stayed for many months researching the candomblés of Salvador, in Bahia. Her report of her first encounter with the young Mãe Menininha do Gantois, who decades later would become the most famous *mãe de santo* in Brazil, is fascinating. Having arranged a time, Menininha received her and began conversing pleasantly. Then one of her *iyawós* (initiated women) came in and greeted her with all possible reverence, telling her something in a low voice. Menininha asked the anthropologist to excuse her for a moment,

Candomblé and time: concepts of time...

telling her to make herself comfortable and that she would be right back. The afternoon went by, with a lot of people leaving and entering the house, but the *mãe de santo* did not return to the room. After dark, Ruth Landes discreetly went back to her hotel. Only some time later was she able to continue her conversation with the *iyalorisha*. The anthropologist found out that the woman who had interrupted the interview had problems and that the mother had gone to do the necessary rituals to resolve the daughter's affliction (LANDES, 1994, p. 86-99). Commenting on the episode, Ruth Landes wrote: "Throughout my stay [in Bahia] I remained astonished at the liberties the mothers could take with time. Menininha never did return that day, and I realized subsequently that she was always late, always delaying. It was a privilege of her station, and even taken for granted in a land of aristocracy and slavery. What was time? Time was what you did with it, and she was always occupied" (LANDES 1994: 84). However, what Landes considered a privilege of a land of aristocracy and slavery was in fact the expression of an African concept of time, very different from the one we are used to in our European culture.

For African thinker John Mbiti, while in Western societies time can be thought of as something to be consumed,

Reginaldo Prandi, Ph.D

bought and sold as if it were a potential good or service (time is money), in traditional African societies time has to be created or produced. Mbiti says that “the African man is not a slave of time, but rather he makes as much time as he wants”. He comments that, through ignorance of this concept, many Western foreigners judge that Africans are always behind in everything they do, while others say: “Ah! These Africans are always sitting down wasting their time in idleness” (MBITI, 1990, p. 19).

III

Before the imposition of the European calendar, the Yoruba, who are the main source of the cultural matrix of Brazilian Candomblé (PRANDI, 2000b), organised the present in a four-day week. The year was divided by the repetition of the seasons and they did not have months. The duration of each period of time was marked by events which the whole community experienced and recognised. Thus, the day began with sunrise, regardless of whether it was five or seven o'clock by Western counting, and ended when people went to sleep (MBITI, 1990, p. 19), which could be at eight o'clock or mid-

Candomblé and time: concepts of time...

night our time. These variations, important for us with our days controlled by the clock, were not important for them.

Each one of the four days of the traditional Yoruba week, called *osè*, is dedicated to a deity (Ojo Awo, Ojo Ogun, Ojo Shango, Ojo Obatala; respectively, day of the secret or of Ifá, day of Ogun, etc.), regulating an essential activity of traditional Yoruba life, the market. The market or fair happens in each village and city on one of the weekdays, every week, or every two, three, or four weeks. Even today, women sell their products in the markets of different cities, making this a basic institution for Yoruba sociability and the regulation of everyday life. Traditional Yoruba recognised the lunar month, but gave it little importance; of much more importance were the times of the big religious festivals, determined by the seasons and the agricultural phases of the year which they called *odun*. The day was divided not by hours but by periods which can be translated as “early morning”, “forenoon”, “with the sun overhead”, “late afternoon” etc. The singing of the rooster marked the night.

Days and weeks were calculated with regard to each event, so that women were able to calculate the length of pregnancy and men the development of their crops, although without dates (ELLIS, 1974, p. 142-151). The traditional Yoruba

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

knew two great seasons, one rainy and the other dry, separated by a season of strong winds, with the result that each year might last a few days more (or less), depending on the early or late arrival of the seasons; but this was of no consequence, since days were not counted. Years passed as did weeks and days, in a repetitive flow, with no arithmetical counting of each repetition.

In the courts of the Yoruba kings there were functionaries employed to keep alive the memory of the kings, and they were trained to recite the important events that marked the reign of each sovereign. But these episodes were not dated, so the recent reconstruction of the history of the Yoruba does not yield a chronology for the times before the arrival of the Europeans, but operates with myths and memories in a past without dates (JOHNSON, 1921).

Since time is cyclical, unexpected facts are received with surprise. Thus, the cyclical occurrences of nature (such as the phases of the moon and the seasons) are considered normal, but whatever is outside the normal rhythm of time, such as an eclipse or a flood, is regarded with concern and fear. The birth of twins, which contradicts the normal outcome of a pregnancy, is also considered an exceptional fact.

Candomblé and time: concepts of time...

Afro-descendants assimilated the calendar and the ways of counting time used in Brazilian society, but many reminiscences of the African concept may be found in the day-to-day of Candomblé. The arrival of a new *odun*, new year, is celebrated with oracular rituals to find out which orisha presides over it, because each year the saga of the commanding orisha repeats itself: it will be a year of wars if the orisha is a warrior like Ogun; of abundance, if the orisha is a provider like Os-hossi; of reconciliation, if the orisha has sobriety like Yemoja; and so forth. The *osè* (week) is constituted by a weekly ritual of cleansing and changing of the waters on the altars of the orishas. Each day of the week, now the seven-day week, is dedicated to one or more orishas, with each day being favourable to events narrated by the myths of those orishas (Wednesday, for example, is the day of justice because it is the day of Shango). The big festivals of the African gods have been adapted to the festive calendar of Catholicism through the syncretism which, until very recently, was practically compulsory; but what the *terreiro* festival emphasises is the African myth of the orisha and not that of the Catholic saint.

Although Candomblé and other religions of African origin are recent, having been constituted in Brazil only after the

Reginaldo Prandi, Ph.D

first decades of the XIX century, the founding dates of the terreiros, as well as those of the reign of successive *mães de santo* and *pais de santo* in the early days, are unknown. Their names are remembered and their accomplishments are sung and celebrated in the ceremonies that praise the ancient founders (the *padé* in the older Candomblé *terreiros*); but there is no mention of dates. This Brazilian past has also become myth.

IV

■ In the words of Wole Soyinka, “traditional thinking creates a cyclical reality, not a linear timeline” (SOYINKA, 1995, p. 10). A time-scale, measured mathematically, which can be added, subtracted, divided, etc., makes no sense for traditional African thinking. For Westerners, time is a continuous variable, a dimension with its own reality regardless of the facts, so that the facts are juxtaposed to the time scale. It is precise time, oriented to calculation, undergirding projections and rationality; the time of historical science and modernity. In this Western scale of time, occurrences are placed one after the other, allowing their arrangement in linear sequence, some

Candomblé and time: concepts of time...

as cause and others as effect, building the chain of correlations and causations which we know as history. Among us, the clock and the calendar allow the time between two events to be counted, so that even for the distant past we can know which facts are close to each other and which are further apart. One segment of time may be compared with another, such as the average lifespan of a man. Thus, all relevant facts are dated, described in a sequential calendar with regular intervals (century, year, month, day, hour). This time is projected forwards, so that what is going to happen joins with the present and the past in an unbroken line, with the future being determined by what has already happened, and thus being susceptible to control through action in the present.

For traditional Africans, time is composed of events that have already happened or are about to happen. It is the meeting of what we experience as having taken place. The immediate past is intimately linked to the present of which it is part, while the future is no more than the continuation of what has begun to happen in the present. The idea of the future as a remote happening unconnected to our immediate reality makes no sense at all (MBITI, 1990, p. 16-17). The future, expressed in the cyclical repetition of the facts of nature such

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

as the seasons, the coming harvests, the aging of each one, is a repetition of what has already been known, lived, and experimented, and thus is not a future. There is no succession of connected facts in the distant past, nor a projection of the future. The idea of history as we know it in the West does not exist; the idea of making plans for the future, of planning upcoming events, is completely out of place. If the future is that which has not been experimented, it does not make sense and cannot be controlled, since time is lived time, accumulated time, happened time. More than that, the future is the mere return of the past to the present, and therefore does not exist.

For the Yoruba and other African peoples before contact with European culture, the events of the past are alive in the myths which talk of great happenings, heroic acts, discoveries, and all sorts of events of which present life is the continuation. Unlike historical narratives, myths are neither dated nor coherent with each other, and there is no way of judging if one myth is more trustworthy than another. Every myth responds to a need for topical explanation, and justifies facts and beliefs which make up the existence of those who cultivate it; which does not mean there cannot be conflicting versions when the facts and interests to be justified are divergent. Myths talk of a

Candomblé and time: concepts of time...

remote past which explains life in the present. Mythical time is just the distant past, and facts separated by a long interval of time may be presented in the myths as occurring at the same time. Each myth is autonomous and characters from one may appear in another with other characteristics and even contradictory relations, without their veracity being questioned. The myths are partial narratives, and linking them together does not lead to any sketch of totality. There is no narrative thread in mythology, like that which links the construction of history for Westerners. Mythical time is the time of origins, and there seems to be only empty time between the fact narrated by the myth and the time of the narrator. In the mythical world, events do not fit into a continuous and linear time-scale. The mythology of the orishas, which talks about the creation of the world and the action of the gods in daily life, demonstrates this (PRANDI, 2001).

This remote past of mythical narrative is collective and talks of the people as a whole. Passed on from generation to generation orally, it creates the general feeling of life for everyone and provides group identity and the essential norms and values for action in that particular society, completely intertwined with religion. Cyclical time is the time of nature,

Reginaldo Prandi, Ph.D

reversible time, and also the time of memory, which is not lost but only replaced. Time in history, on the other hand, is an irreversible time, not linked to eternity or the eternal return (Prigogine 1991:59). The time of myth and the time of memory describe the same movement of replacement: from the present to the past and back again – there is no future. Religion is the ritualisation of this memory, this cyclical time, that is, the representation in the present, through symbols and ritual enactments, of this past that guarantees group identity – who we are, where we have come from, where we are going to. It is the time of tradition, of non-change, of religion, of religion as a source of identity which reiterates the ancestral memory in daily life. In Candomblé, emblematically, when the *iyawó* goes into a trance and incorporates an orisha, assuming his identity represented by the characteristic dance that recalls the mythical adventures of this deity, it is the remote collective past that comes alive in the present, the ritual trance repeating the past in the present, in a flesh-and- blood representation of collective memory.

V

As a part of life that happens in the present, and in a different dimension from the mythical past, there is a near past formed by events that make up the individual's private existence and depend on his personal memory. The dead, for example, as long as their living relatives remember them, are part of this recent past that is intertwined with the present; and thus they take part in the present experience of the living as long as they live in the memory of the living. They are still part of the family, are praised and fed by them, until one day they come back reincarnated. With reincarnation, everything repeats itself, the cycle goes on. Just as the seasons of the year, the phases of the moon, the reproductive cycles, the sowing and reaping are all repeated, so man's life itself is repeated in reincarnation: nature is cyclical, man's life is cyclical, time is cyclical.

For the Yoruba everything happens on three levels: the *Ayé*, which is our world in the present time; the Orun, which is the other world, where the orisha gods and the ancestors live, the mythical world of the remote past; and the interme-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

diary world of those waiting to be reborn. This world of those awaiting rebirth is close to the here-and-now world, the *Ayé*, and represents the immediate future, bound to the present by the fact that those who are going to be reborn continue to live in the memory of their descendants, participating in their lives and being fed by them, until the day of their rebirth as a new member of their own family. For man, the world of achievements, of happiness, of fullness, is the present world, the *Ayé* (BABATUNDE, 1992, p. 33). There is no prize or punishment in the world of those about to be born; nothing happens there. Men and women pay for their crimes in life and are punished by human agencies. The punishment imposed on humans by the gods and the ancestors because of their bad acts do not affect them after death, but apply to the whole collectivity of which the offender was part, and this also happens in the *Ayé*. It is an ethical concept focused on the collectivity and not on the individual (MBON, 1991, p. 102), where the western Christian notion of salvation in another world and of sin do not exist. The other world inhabited by the dead is temporary, transitory, focused on the present of human beings. Not even spiritual life has an expression in the future.

Candomblé and time: concepts of time...

It is necessary for relatives not to forget the dead so that they can be born again, for their place is always in the family. There are two conditions for remaining alive in memory, in the present. Firstly, one must have had many children, for a man without offspring has no one to cultivate his memory. A man without offspring does not have a large family into which he can be reborn. For that, he must have many wives and be able to provide for them. Secondly, one must have lived a long life, so that one's memorable acts have been witnessed by children, grandchildren and even great-grandchildren. Many Yoruba names for a young child refer to the one who is believed to be returning in the child, such as Babatunde, meaning father is back; Iyabo, mother is back; Babatunji, father has woken up again. Memory depends on life together, and it is through this that one knows, loves, and respects the other. Memory is a sentiment of respectful and affectionate veneration. Thus, to be reborn one must live to a ripe age. Woe to those who die young, for they shall have difficulty being reborn. When one dies at a tender age, one may be reborn as another child from the same mother's womb (ODUYOYE, 1996, p. 113). However, this is not a celebrated birth; rather, it is feared because the reborn child does not have any commitment to the present, to the family, to the

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

Ayé, and may well want to die young again for the simple degenerate pleasure of being born for the sake of it. These creatures, called *abikus*, which means literally born to die, only make their mothers suffer and frustrate their fathers, who desperately need a line of descendants, since children who have children are the guarantee of eternity celebrated in the present.

When the dead person's memory surpasses the limits of his private family and is praised by the village community, by the city, by a great lineage of families, when this memory is incorporated into the collective memory, the dead person does not have to be reborn among the living to guarantee his cycle of eternity. He goes to *Orun*, becoming an ancestor. This happens with the great kings, heroes, founders and leaders. From *Orun*, the mythical world where he dwells with the orisha gods, he starts to intervene directly in the events of the *Ayé*: he intervenes in the present, helping and punishing humans. The mythical past is a living past, and its inhabitants act and interfere in the present all the time. The ancestors, the *egunguns*, do not refuse to come to the *Ayé* and live among humans, and they do it through their priests in the great masked festivals in which the collective ancestral memory of the community is revered (DREWAL, 1992, chap. 6).

Candomblé and time: concepts of time...

When, in another dimension, the ancestor conquers the respect of a whole people, when his city imposes its cult on others, when he frees himself from his original community and becomes part of the memory of a whole society, the reverence that he receives expands, his influence in the *Ayé* grows, his power in the present world becomes eternal: he is then an orisha, one amongst the Yoruba gods. His relationship is no longer with his relatives or the members of his community, but with humanity. He can even be revered overseas, where he will become active in the affairs of many other peoples, as happened with the Yoruba diaspora in the Americas through slavery, with the founding of new cults and religions like Candomblé, Tambor-de-Mina, Xangô and Batuque in Brazil, and Santería in Cuba. He is part of the mythical past, and the mythical past responds for the present. The mythical past is what has existed since the beginning of time, what has always been, what is not dated.

The Yoruba believe that the spirit of human beings is made up of many immaterial parts and his soul is not indivisible as in the Judeo-Christian concept. There is a spiritual indivisibility called *Ori* that only exists in the present, that is, while one lives in the *Ayé*. It is responsible for human achievements and contains the destiny of each person. The *Ori* dies and is destroyed

Reginaldo Prandi, Ph.D

together with the material body. Another part is constituted by the memory revered by the dead person's family, the *egun*, which returns to the present through reincarnation, which maintains the dead person in the present. And, as a fundamental part, perhaps the most important, there is the private orisha of the person, regarded as his remote ancestor. The private orisha is a tiny portion of the general orisha worshipped by all. It is the human being's link with divinity, the eternal, the mythical past. With the death of the body, the personal orisha returns to the general orisha which has existed since the beginning of time.

■ The *Ori* represents the present of the human being; the *egun* represents the capacity always to return to this present, or to become eternal in the Orun as an *egungun* ancestor; and the personal orisha represents the connection of the present with the myth, with the remote past that acts on the present and receives sacrificial honours from it. The past reproduced in the present by the infinity of humans in which the orishas perpetuate themselves at each birth (since each human being descends from an orisha) closes once again the African cycle of time.

Slavery destroyed the family structures of the Africans brought to America as slaves, submitting them to a rhythm of compulsory and alienated work, imposing new beliefs and a new

Candomblé and time: concepts of time...

mode of daily life that presupposed a different way of measuring and conceiving time. Thus, when the religion of the orishas was reconstructed in Brazil, many of the aspects and concepts of the ancient African culture lost their meaning or disappeared. But many old ideas and notions were reproduced in the religious culture of the *terreiros* of Candomblé and of other religions dedicated to the Yoruba orishas, Fon voduns, and Bantu inkices; and much was conserved, to a greater or lesser degree, in non-religious aspects of popular culture with African influence.

In modern-day Brazil, Candomblé continues to revere the memory of its illustrious dead, invoked in various ceremonies and remembered from generation to generation, but it was unable to preserve the idea that the dead are reborn within the carnal family, because acceptance of Candomblé is individual and the so-called *familia the santo* (religious family, group of cult) does not necessarily correspond to the biological family. The idea of the *egungun* ancestor came to occupy a secondary and merely complementary place in the religion of the orishas, which in most *terreiros* of recent formation is practised without this reference. As the religion is composed of minority groups, each one belonging to a particular *terreiro* and independent of the others, groups made up of followers

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

belonging to a broader society with a predominantly Western and Christian culture, worship of collective ancestors controlling the morality of a whole city (as happened originally in Africa) was not viable for obvious reasons. The Brazilian world outside of the walls of the *terreiro* is not the territory of the ancestors, as it was in traditional Africa.

The Yoruba concept of reincarnation suffered, in America, the influence of the karmic idea of reincarnation from Kardecist Spiritism – a religion of European origin that preaches reincarnation as the mechanism of an ethical system of rewards and punishments for acts practised in life and which allows the spirit of the dead person to perfect itself through many lives (PRANDI, 2000c). Kardecism has a concept of repetitive time in a spiral, which means change, spiritual evolution, and improvement oriented to the future in this and in the other world, all very different from the African vision.

Besides Kardecist influence, African concepts of death blurred in contact with the notions of hegemonic Catholicism during more than a century of syncretism. The funeral rites of the *asesé* (PRANDI, 1999), celebrated to disconnect the dead person from the present life so he can leave and then come back as someone else, a ritual that represents the

Candomblé and time: concepts of time...

end of all links with the *Ayé*, continues to be practised, but happens more frequently in funerals for the more important leaders of the *terreiro*. It rarely happens when the dead person occupies an inferior place in the religious hierarchy. It is justified today in terms of court etiquette rather than the traditional concept of reincarnation. However, followers of Candomblé and other Afro-Brazilian religions do not seem to have decisively incorporated either the Spiritist notion of karma or the Christian salvationist idea of judgement, reward and punishment after death; for the Afro-descendants in the religion, at least to a certain extent, the future following this life, according to the Christian concept, is still a time without meaning: after death, one expects to come back to this world, to the present of the *Ayé*.

VI

For the Yoruba, time is cyclical, everything that happens is a repetition and nothing is new. What happens to us today and what is about to happen in the near future has been experienced before by another human being, by an ancestor, by

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

the orishas themselves. The Yoruba oracle, practised by the *babalawos*, who are the priests of Ifá or Orunmilá, the god of divining, is based on knowledge of a large repertoire of myths that speak of all kinds of events from the remote past and that happen again, involving personages from the present. It is always the past that sheds light on the present and the immediate future.

To know the past is to have the formulas for control over events in the life of the living. This mythical past, which is remade at every moment in the present, is narrated by the *odus* of the Ifá oracle. Each *odu* is a collection of myths, and the *babalawo* must find out which one tells the story of what is happening, or is going to happen, in the present life of the consulter who seeks him looking for a solution for his afflictions. When the diviner identifies the myth related to the consulter's present, which he does by using his magical objects of divination, he knows which ritual procedures (such as sacrifices, retreat and purification) should be used to heal the client's afflictions. The prescribed formula is the same one applied in the past, when it was used with success according to the myth. Nothing is new, everything is remade. It is also up to the *babalawo* to identify, when a child is born, the reincarnation of a beloved

Candomblé and time: concepts of time...

person. One cannot name a child without knowing where it comes from, for a birth is not a *tabula rasa*. It is a return. The *babalawo* is also the guardian of the past and the decoder of the present. He uses the past to decode the present. His long and arduous training obliges him to learn thousands of verses by heart, the poems of Ifá which narrate the mythical past of his people, its gods and its heroes (PRANDI, 1996, chap. 3).

There are no more *babalawos* in Brazil, but the *iyalorishas* and *babalorishas* operate the ancient oracular techniques. They do not learn the poems of Ifá as did the ancient *babalawos*, but their magic still consists in finding out the *odu* that applies to each present situation, as a way of revealing in the present the same causes of events in the past. And of healing them with the same prescriptions.

VII

The African concept of time in Candomblé and in other religious denominations of black African origins is intimately associated with ideas of learning, knowing and competence. For traditional Africans, human knowledge is understood as

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

a result of the inexorable elapsing of life, of the benefit of time, of constructing a biography. One knows more because one is old, because one has lived the time necessary to learn. Learning is not an isolated sphere of life, like our school, but a process that occurs from the inside, participatively. One learns while one does, while one lives. As time goes by, older people accumulate knowledge that the younger will only have access to when they have gone through the same experiences. Even for specialised knowledge, learning is by imitation and repetition. The various professional brotherhoods, especially those of a magical and religious kind, divide up responsibilities according to the seniority of members and establish rites of passage that mark the completion of one learning phase and entry into another which implies access to new knowledge, secrets or mysteries of the brotherhood. The importance of rites of passage was emphatically preserved in Afro-Brazilian religions; they are its most notable characteristic. In the initiatory process, each phase of course corresponds to a commitment to new obligations and to the achievement of new privileges. The passage from one phase to another is not determined by a scale of time, nor could it be; rather, it is determined by what the initiate is really capable of doing.

Candomblé and time: concepts of time...

Once again, what counts is experience. To be older is to know correctly, to do more and better. Many of the different professional attributions, perhaps the most important, are inherited from father to son, mother to daughter, in a clear reaffirmation that life is repetition.

The Yoruba only learned writing with the arrival of the Europeans. Thus, all traditional knowledge is based on orality. Myths, ritual formulas, praise formulas, genealogies, proverbs, medicinal recipes, charms and botanical and zoological classifications are all memorised. Everything is learnt through repetition, and the figure of the master accompanies the apprentices for a long time. The elderly are depositaries of the living culture of the people and the only way to learn what they know is to live with them. The old are the wise, and community life depends on their knowledge and mysteries. The old person holds the secret of tradition. His word is sacred, because it is the only source of truth.

This way of conceiving learning and knowledge enters into crisis in Candomblé *terreiros* when their members who have gone to school use the written formulas that are slowly becoming available in books and other publications. Even more, the followers of the religion of the orishas, voduns, and

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

inkices now come from varied origins and social classes, and all or most of them have been through the experience of learning in school. The latter is oriented to quick, rational and impersonal learning, to knowledge squeezed into calendar time. The school, a mechanism of transmission of all the knowledge considered important by society, is an institution for young people. In our society, it is in youth that one acquires knowledge and it is expected that the young should know more than the old. In fact, a young person of twenty today may know more than his parents and much more than his grandparents, because he has learnt in school where knowledge advances quickly. Knowledge is outside the home and the family. And knowledge is never definitive, because it is in permanent expansion and constant reformulation, and each person should become up-to-date and learn about the new discoveries that appear relentlessly.

In our society, old age is considered the age of stagnation, backwardness and retirement, which etymologically means withdrawal to one's quarters and thus abandonment of public and productive life. The young person no longer learns by living with the elderly; he learns from reading and the institutions of the written word, and there is no teacher without a

Candomblé and time: concepts of time...

book. Knowledge through writing, whose access is amplified through acquiring books, consulting libraries and now navigating on the internet, has no limits, much less any secrets. Everything is within reach of the eyes and there is no need to wait. Phases of apprenticeship can be skipped, and nothing can deter the will to know.

This new way of conceiving apprenticeship, age, and time interferes greatly with notions of religious authority, hierarchy, and religious power, causing contradictions and conflicts within Candomblé, questioning the legitimacy of the power of the elderly and provoking changes in the process of priestly initiation. ■

VIII

Even today in Brazilian candomblés one attempts to teach that experience is the key to knowledge, that everything is learnt by doing, seeing and participating. Everything in its own good time. Thus, the knowledge of the elderly is the legitimate knowledge, acquired throughout one's life. Roger Bastide, who studied Candomblé in the 1950's, wrote "it is the priests who

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

have the notion of the value of time; it is time that matures the knowledge of things; the Westerner wants to know everything from the very beginning, which is why he does not really comprehend anything” (BASTIDE, 1978, p. 12).

The whole religious hierarchy is built on the time of initiatory learning, according to the logic that the elderly have lived more and therefore know more. But for the young person of Western mentality, time is pressing and must be overcome. The written word is the route to knowledge and orality no longer makes any sense. It only makes sense when one believes that the formula learnt through orality is the only efficacious way, but that is a religious imposition defended only by the lovers of tradition, whatever that may mean. In a society like ours, in which science has unmasked all secrets, it is hard to believe that everything has its own time, and that it is necessary to wait for the right time, since daily life and the struggle for survival tell us the opposite. In our culture, whoever comes in first receives the accolades.

The members of a *candomblé* are classified basically in two major categories of initiatory age: the *iyawós*, those recently initiated, that form the junior group; and the *egbomis*, those initiated some time ago and who are capable of carrying

Candomblé and time: concepts of time...

out more complex ritual activities on their own, the senior group. The word Yoruba *egbomi* means precisely “my elder”, and that was how the older wives in the ancient Yoruba polygynous family called each other. *Iyawó*, in this traditional family, was the name given to the younger wives. In Candomblé, while the *egbomis* gain certain autonomy vis-à-vis the supreme authority of the *mães de santo e pais de santo* and are in charge of important ritual tasks which are prestigious within the group, with special privileges and honours, the *iyawós* (the word has long since lost the connotation of wife in Candomblé), the young initiates, just obey, using symbols and cultivating gestures and postures that denote their hierarchical inferiority. Remembering that the structural organisation of Candomblé is a symbolic reproduction of the traditional structure of the Yoruba family, in other ways lost in Brazil, one sees the importance of accumulated experience in the constitution of these groups of authority. The *egbomis* are the ones that know, because they are older, have lived longer and accumulated more experience. Their authority stems from the accumulation of time, which presupposes greater knowledge.

As Candomblé is a religion and in our society religion is

Reginaldo Prandi, Ph.D

one of the autonomous spheres of culture (which makes the religion of the orishas in America something very different from what it was in Africa), the notion of accumulated time in the religious sphere tends to be more and more separate from the time that marks the course of life. One can enter Candomblé by free choice, at any moment and at any age. Thus, the biological age of the person is not the same as the initiatory age, so a young person initiated a long time ago may be the *egbomi* of an *iyawó* who was initiated in maturity. The time since initiation has become the time that really matters. Obviously, in the early days of Candomblé, the passage of a junior priestess to the senior category was the natural result of religious knowledge accumulated over the necessary time, however long that might be. The recognition by the group of her capacity and competence in the fulfillment of complex ritual tasks was the natural result of doing these tasks, combined with the religious dedication expressed through continuous ritual obligations to which the devout woman submitted herself. Taking care of her personal orisha, offering him the necessary periodic sacrifices and working autonomously to benefit the group were the conditions that indicated maturity, ritual competence, capacity for leadership, knowledge, and authority.

Candomblé and time: concepts of time...

At a certain stage in the consolidation of Candomblé, the creation of a specific rite of passage that made recognition of the condition of seniority public became necessary, a rite known today as *deká*, through which an *iyawó* takes up the position of an elder, an *egbomi*. Being part now of a society in which the time that matters is calendar time, of unquestionable objectivity in our culture, Candomblé ended up measuring in years the apprenticeship of an *iyawó*. After submitting to the great rite of passage that makes him a junior priest in Candomblé, the so-called ‘making’ of the orisha, the *iyawó* can, after years of learning and ascending through the intermediary rites, become an *egbomi*, thus achieving seniority. As a senior he may receive the power of ordering, take on prestigious tasks, initiate new followers and even open his own *terreiro* if he wishes. At some point halfway through the twentieth century – and no-one knows how or where the initiative came from – the *lei-do-santo* (Candomblé law), a sort of unwritten consensual code that regulates customs and religious life in the *terreiros*, in permanent flux, established as seven the minimum number of years necessary for receiving the degree of seniority, the time of *deká*, of authority. The *deká* is the crowning of a sequence of obligations that includes, after the ‘making’, the obligation

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

of one year, three years, and, finally, seven years, all defined in a Western time scale. Obviously, eventual delays in any phase end up prolonging the total period.

The time of initiation, now calculated in terms of years, months, and days, and in certain cases hours, becomes the key to the hierarchical ordering of the group, what anthropologists call a *pecking order*, a hierarchical structure that can be observed in the chicken-coop. In the coop, one of the chickens, certainly the strongest and undisputed leader, pecks all the others and is not pecked by anyone; a second one is pecked by the first one and pecks the others; a third one is pecked by the first two and pecks the others, and so forth, until the last chicken, which is pecked by all of them and doesn't peck any. This scheme, very characteristic of societies of simpler social structures and initiatory associations, is rigidly observed in the *candomblés*. It may be seen in the order in which the members of a *terreiro* place themselves in the circle of dances, in the order of the requests for blessing – who kisses whose hands – and in almost every moment in which *terreiro* etiquette shows the mark of time.

A much respected motto of the so-called *lei-do-santo* says that an older person knows more and that his truth is un-

Candomblé and time: concepts of time...

contestable. Knowledge is power, it is greater proximity to the gods and their mysteries, and it is wisdom in the affairs of *ashé*, the mystical force that moves the world and is manipulated by rites. Because of this, the younger person throws himself at the older person's feet and asks his blessing, doesn't talk unless spoken to, asks permission (*Agò egbomi*, excuse me, my elder) to speak in his presence, offers him food before eating himself (*Ajeum*, let's eat, would you like some?), lowers his head when near him, bows when he goes by, greets him by putting his hands together (*Mojuba*, hail!) when singing to the orisha which the older person is devoted to. All this happens in an order in which each one knows his position well, or should do.

However, in the world in which they live, the young people learn that age is not synonymous with wisdom. In Candomblé, they discover that those who have been initiated longest do not always know the most. The young person learns in the *terreiro*, but may enlarge his religious knowledge through other sources, with reading being an open door that takes him to a universe of information about the things of religion that the older person does not even imagine. The young person loses confidence in the older person, contests his wisdom, breaks his loyalty to those that initiated him and may abandon the

Reginaldo Prandi, Ph.D

group in search of other leaders who seem more fitting, changing *ashé* (as they say), changing *terreiros*, *famílias de santo* and religious affiliation. Many initiates today in Candomblé have a very clear occupational aspiration: they wish to become high priests and priestesses, seeking in this religion, as happens in others, a means of life and an opportunity for upward social mobility. For them, the earlier they reach seniority the better, often bypassing the seven- year count.

The search for knowledge is thus transformed into a fight against time, completely inverting its original notion, breaking with the idea that time is the sum of life experiences. The *terreiro* is then regarded like a Western school, stipulating periods and finally giving out titles and diplomas that grant rights in the professional marketplace. The place of African time, the time of myth, is taken over by clock time.

IX

Veteran initiates say that in the long-lost days of old-style Candomblé the confinement where initiation occurs had no pre-determined duration. The initiate was confined in the *ter-*

Candomblé and time: concepts of time...

reiro for as long as was necessary for his priestly apprenticeship and the fulfillment of all the activities involved in the ‘making’ of an orisha. One might stay for many months isolated from the world, totally immersed in one’s initiation. That is now a thing of the past. Today, each initiation, carried out in less than one month, has to be carefully planned so as to fit into vacation from work or the spare moments from one’s commitments in secular life. The time of initiation becomes regulated by the time of the job market. The African time of the *terreiro* is conquered by the time of capitalist society.

In our society of irreversible time, the images and references of circular time are lost more and more: the analogical clock, with its hands going around and always returning to zero, is substituted by the digital watch; 24-hour supermarkets and other businesses essential to consumption in daily life never close; television channels are on the air night and day; work can be done at any time; the internet maintains uninterrupted access to the information archives of computers connected to the worldwide web; even love is made at any time in the full-time motels; electricity long ago put an end to darkness and turned night into day; genetically modified engineering makes us dream of a nature transformed at every

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

harvest. If even in nature cyclical time is losing importance, what can one say about the *terreiro*.

The old people of Candomblé talk of the past as a lost time which no longer comes round again, beaten by a present in which haste rules, as does the taste for the new, the lack of respect for cherished traditions and, above all, indifference towards old people. It is said that “Candomblé now lives off commerce, it is pure exhibitionism”; one hears the complaint that “some want to be greater than the others”; it is said that “the ones that are just out of diapers and don’t know anything, already look down their noses at the elders”; it is lamented that “the old *babalorishas* and the old *iyalorishas* (the high priests and high priestesses of the religion of orishas) have no voice any more”; and it is affirmed that “the youngsters just want to take what they can from their elders and then kick their backsides and find another place where they can be in charge”. They talk nostalgically about that ideal world left behind and like to point out that “in my time it wasn’t like this”, repeating that “today nobody has any humility, they want to know more than the old people, these smug kids, these youngsters full of wind”. This sad talk certainly contains nostalgia for their youth, but it is also a true testimony to real losses.

Candomblé and time: concepts of time...

The present is now rupture, discontinuity. The past no longer explains things nor comes to fruition in the present. The myths are gradually forgotten, the *odus* simplified, the gods are given airs which fit in better with modernity. The young people accuse the old of taking initiatory secrets to the grave without transmitting them to anyone, weakening the mysteries of religion and its force, the *ashé*, but in reality they do not care much about it. They believe less in the existence of the secrets than the old people said they did. They have learnt that tradition is and can be constructed at every instant, since the unwritten *lei-do- santo* which organises Candomblé traditions is only a century old and has several versions and is always changing. And they carry on with their religion, thinking of the future.

X

For the West, the future is an unknown quantity to be deciphered, controlled and planned for better use. Hope is always deposited in a future time in which great achievements must be introduced for the sake of human happiness. One

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

invests in the future. One scans the past looking for mistakes made, so they can be avoided in the present for the sake of a better future. History teaches one how to act with wisdom and responsibility in the face of what is to come. An emblematic motto of Karl Marx tells us that history never repeats itself, except as farce. For the traditional African it is the opposite: repetition is desired and right and unquestionable. The new, the unexpected, what does not come from the past, is false and dangerous and undesirable.

Candomblé today is between these opposing concepts of time. Each one is based on divergent concepts of learning, knowledge, and authority. They lead to divergent notions of life and death, reincarnation and deification. In this clash, the religion changes, adapts, finds new formulas and adopts new languages. The orishas win new territories, conquer followers from diverse social classes, racial origins and regions of Brazil and of other countries. What the social reality of religions in Brazil has shown is that the religion of the orishas grows and prospers (PIERUCCI; PRANDI 1996). Above all, it is transformed, becoming more and more Brazilian and less and less African. Even the movement of Africanisation, which seeks to undo the syncretism with Catholicism and recover many

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé and time: concepts of time...

African doctrinal and ritualistic elements lost in the diaspora, cannot make the religion of the orishas in Brazil return to concepts that have shown themselves to be incompatible with contemporary civilisation. African time loses its greatness and fades away. It remains, however, in the little things, fragmented, manifesting itself more as the ordering principle of a peculiar way of organising daily life in an exotic, extravagant and enigmatic religion.

And little by little the *povo de santo* adjust their watches. They know that Candomblé is no longer an exclusive religion of the descendants of African slaves – a little Africa outside of society, the *terreiro* taking over from the lost African city, as it still was when studied by Roger Bastide almost half a century ago (BASTIDE, 1971, p. 517-518). Instead, it has become a religion for everyone, ready to compete with other religions in the wide and open religious market of Brazil. An institution adjusted to modern times and in a process of change which reformulates tradition and chooses new reference points, for better or for worse. The time is now time for change.

Reginaldo Prandi, Ph.D

Bibliography

- BABATUNDE, Emmanuel D. *A critical study of Bini and Yoruba value systems of Nigeria in change: culture, religion and the self*. Lewinston, UK: The Edwin Mellen Press, 1992.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 3rd. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- DREWL, Margaret Thompson., *Yoruba ritual: performers, play, agency*.
■ Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- ELLIS, A. B. *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*. 2nd. ed. London: Pilgrim, 1974.
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- JOHNSON, Samuel. *The history of the Yorubas*. Lagos, Nigeria: CSS Bookshops, 1921.
- LANDES, Ruth. *The city of women*. 2nd. ed. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994. First edition: 1947.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-candomblé. In: LIMA, Vivaldo da Costa (ed.), *Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e Ianamá, 1984.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Candomblé and time: concepts of time...

MBITI, John S. *African religions and philosophy*. 2nd. ed. Ibadan, Nigeria: Heinemann Educational Books, 1990.

MBON, Friday M. African traditional socio-religious ethics and national development: the Nigerian case. *In: OLUPONA, Jacob K. (ed.). African traditional religions in contemporary society*. St. Paul, Minnesota: Paragon House, 1991.

ODUYOYE, Modupe. *Words & meaning in Yoruba religion*. London: Karnak House, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. *In: MARTINS, Cléo e LODY, Raul (ed.). Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia, conversão. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 310, p. 34-44, March-April, 2000a.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Reginaldo Prandi, Ph.D

PRANDI, Reginaldo. African gods in contemporary Brazil. *International Sociology*, London, v. 15, n. 4, p. 641-663, December, 2000b.

PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 56, p. 77-88, March, 2000c.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001. PRIGOGINE, Ilya. *O nascimento do tempo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851. *Revista Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 6, p. 80-101, 2000.

SOYINKA, Wole. *Myth, literature and the African world*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. First edition: 1976.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

Dr. Reginaldo Prandi¹

(São Paulo, Hucitec, 1997, páginas 1-50)

Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para ser cultuados. São as pedras e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. Axé é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se

1. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

Dr. Reginaldo Prandi

acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados, é a comunidade do terreiro. Os grandes portadores de axé, que são as veneráveis mães e os veneráveis pais de santo, podem transmitir axé pela imposição das mãos; pela saliva, que com a palavra sai da boca; pelo suor do rosto, que os velhos orixás em transe limpam de sua testa com as mãos e, carinhosamente, esfregam nas faces dos filhos prediletos. Axé se ganha e se perde. (Extraído de Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo*.)

Deuses africanos no Brasil: uma apresentação do candomblé*²

I: Religiões populares no Brasil

O catolicismo tem sido historicamente a religião majoritária do Brasil, cabendo a outras fés o lugar de religiões minoritárias, mas nem por isso sem importância no quadro

2. Publicado originalmente com o título “Dei africani nell’odierno Brasile”, in Luisa Faldini Pizzorno (org.), *Sotto le acque abissali*. Firenze, Aracne, 1995.

Herdeiras do Axé

das religiões e da cultura, sobretudo no século atual. Neste segundo grupo estão as chamadas religiões afro-brasileiras³, as quais até os anos 1930 poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas, religiões de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos africanos e seus descendentes. Estas religiões formaram-se em diferentes áreas do Brasil com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia⁴, xangô em Pernambuco e Alagoas⁵, tambor de mina no Maranhão e Pará⁶, batuque no Rio Grande do Sul⁷ e macumba no Rio de Janeiro⁸.

A organização das religiões negras no Brasil deu-se bastante recentemente. Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo durante o período final da escravidão (últimas décadas do século 19) foram fixadas sobretudo nas cidades e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros,

3. Bastide, 1975; Carneiro, 1936.

4. Rodrigues, 1935; Bastide, 1978.

5. Motta, 1982; Pinto, 1935.

6. S. Ferretti, 1986; M. Ferretti, 1985; Eduardo, 1948.

7. Herskovits, 1943; Corrêa, 1992; Oro, 1994.

8. Bastide, 1975; Prandi, 1991a.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

físico e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de interação que não conheceram antes. Este fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados.

Por outro lado, no final do século passado, foram introduzidas no País algumas denominações protestantes européias e norte-americanas. Essas religiões floresceram, assim como espiritismo kardecista francês aqui chegado também no final do século passado, mas o catolicismo continuou sendo a preferência de mais de 90% da população brasileira até os anos 1950, embora na região mais industrializada do país, o Sudeste, a porcentagem de católicos tenha sido menor, com um incremento mais rápido no número de protestantes, kardecistas e também seguidores da umbanda, religião afro-brasileira emergida nos anos 1930 nas áreas mais urbanizadas do País, e que, a despeito de suas origens negras, nunca se mostrou como religião voltada para a preservação das marcas africanas originais.

O quadro religioso no Brasil de hoje caracteriza-se por processo de conversão complexo e dinâmico, com a incorporação e mesmo criação de algumas novas religiões, às vezes com a passagem do converso por várias possibilidades de adesão. Os

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

grupos de religiões mais importantes em termos de números de seguidores hoje são: o catolicismo, em suas ambas versões de religião tradicional e renovada; os evangélicos, que apresentam múltiplas facetas entre históricos e pentecostais, agora também se oferecendo numa nova e inusitada versão, o neo-pentecostalismo (Rolim, 1985; Mariano, 1995); os espíritas kardecistas, e um diverso conjunto de religiões afro-brasileiras. Entre os católicos renovados sobressaem-se as Comunidades Eclesiais de Base (Pierucci, 1983) e o novo Movimento de Renovação Carismática (Prandi, 1991b), movimentos que se opõem doutrinariamente: as CEBs mais preocupadas com questões de justiça social e mais envolvidas na política, os carismáticos mais interessados no indivíduo e conservadoramente avessos a temas de consciência social. Estimativas recentes indicam a presença de 75% de católicos (os carismáticos são 4% e os das CEBs, 2% da população), 13% de evangélicos (3% históricos e 10% pentecostais), 4% de kardecistas e 1,5% de afro-brasileiros (Pierucci & Prandi, 1995).

Dessas religiões, a umbanda tem sido reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, nascida no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas (Camargo, 1961; Concone,

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

1987; Ortiz, 1978). Como religião universal, isto é, dirigida a todos, a umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo contudo estas marcas na constituição do panteão. Comparado ao do candomblé, seu processo de iniciação é muito mais simples e menos oneroso e seus rituais evitam e dispensam sacrifício de sangue. Os espíritos de caboclos e pretos velhos manifestam-se nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e sobretudo orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a solução de seus males. A umbanda absorveu do kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais religiões do espectro afro-brasileiro, mas nunca completou este processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação do mundo.

Desde o início as religiões afro-brasileiras se formaram em sincretismo com o catolicismo, e em grau menor com religiões indígenas. O culto católico aos santos, numa dimen-

Herdeiras do Axé

são popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos (Valente, 1977; S. Ferretti, 1995). Com a umbanda, acrescentaram-se à vertente africana as contribuições do kardecismo francês, especialmente a idéia de comunicação com os espíritos dos mortos através do transe, com a finalidade de se praticar a caridade entre os dois mundos, pois os mortos devem ajudar os vivos sofredores, assim como os vivos devem ajudar os mortos a encontrar, sempre pela prática da caridade, o caminho da paz eterna, segundo a doutrina de Kardec. A umbanda perdeu parte de suas raízes africanas, mas se espraiou por todas as regiões do País, sem limites de classe, raça, cor (ver Capítulo II). Mas não interferiu na identidade do candomblé, do qual se descolou, conquistando sua autonomia. Mas o candomblé também mudou. Até 20 ou 30 anos atrás, o candomblé era religião de negros e mulatos, confinado sobretudo na Bahia e Pernambuco, e de reduzidos grupos de descendentes de escravos cristalizados aqui e ali em distintas regiões do País. No rastro da umbanda, a partir dos anos 1960, o candomblé passou a se oferecer como religião também para segmentos da população de origem não africana.

Dr. Reginaldo Prandi

II: Candomblé nos dias de hoje

Por volta de 1950, a umbanda já tinha se consolidado como religião abertas a todos, não importando as distinções de raça, origem social, étnica e geográfica. Por ter a umbanda desenvolvido sua própria visão de mundo, *bricolage* europeia-africana-indígena, símbolo das próprias origens brasileiras, ela pode se apresentar como fonte de transcendência capaz de substituir o velho catolicismo ou então juntar-se a ele como veículo de renovação do sentido religioso da vida. Depois de ver consolidados os seus mais centrais aspectos, ainda no Rio de Janeiro e São Paulo, a umbanda espalhou-se por todo o País, podendo ser também agora encontrada vicejando na Argentina, no Uruguai e outros Países latino-americanos, além de Portugal (Oro, 1993; Frigerio & Carozzi, 1993; Pi Hugarte, 1993; Prandi, 1991c; Pollak-Eltz, 1993; Pordeus, 1995).

Durante os anos 1960, alguma coisa surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda, e velhos umbandistas começaram e se iniciar no

Herdeiras do Axé

candomblé, muitos deles abandonando os ritos da umbanda para se estabelecer como pais e mães de santo das modalidades mais tradicionais de culto aos orixás. Neste movimento, a umbanda é remetida de novo ao candomblé, sua velha e “verdadeira” raiz original, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente.

Nesse período da história brasileira, as velhas tradições até então preservadas na Bahia e outros pontos do País encontraram excelentes condições econômicas para se reproduzirem e se multiplicarem mais ao sul; o alto custo dos ritos deixou de ser um constrangimento que as pudesse conter. E mais, nesse período, importantes movimentos de classe média buscavam por aquilo que poderia ser tomado como as raízes originais da cultura brasileira. Intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas participaram desta empreitada, que tantas vezes foi bater à porta das velhas casas de candomblé da Bahia. Ir a Salvador para se ter o destino lido nos búzios pelas mães-de-santo tornou-se um *must* para muitos, uma necessidade que preenchia o vazio aberto por um estilo de vida moderno e secularizado tão enfaticamente constituído com as mudanças sociais que demarcavam o jeito de viver nas cidades industria-

Dr. Reginaldo Prandi

lizadas do Sudeste, estilo de vida já, quem sabe?, eivado de tantas desilusões.

O candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu renascimento num novo território, em que a presença de instituições de origem negra até então pouco contavam. Nos novos terreiros de orixás que foram se criando então, entretanto, podiam ser encontrados pobres de todas as origens étnicas e raciais. Eles se interessaram pelo candomblé. E os terreiros cresceram às centenas.

O termo candomblé designe vários ritos com diferentes ênfases culturais, aos quais os seguidores dão o nome de “nações” (Lima, 1984). Basicamente, as culturas africanas que foram as principais fontes culturais para as atuais “nações” de candomblé vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países da Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo da Guiné, que contribuiu com os iorubás e os ewê-fons, circunscritos aos atuais território da Nigéria e Benin. Mas estas origens na verdade se interpenetram tanto no Brasil como na origem africana.

Na chamada “nação” queto, na Bahia, predominam os orixás e ritos de iniciação de origem iorubá. Quando se fala em candomblé, geralmente a referência é o candomblé queto

Herdeiras do Axé

e seus antigos terreiros são os mais conhecidos: a Casa Branca do Engenho Velho, o candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. As mães de santo de maior prestígio e de visibilidade que ultrapassou de muitos as portas dos candomblé têm sido destas casas, como Pulquéria e Menininha, ambas do Gantois, Olga, do Alaketo, e Aninha, Senhora e Stella, do Opô Afonjá. O candomblé queto tem tido grande influência sobre outras “nações”, que têm incorporado muitas de suas prática rituais. Sua língua ritual deriva do iorubá, mas o significado das palavras em grande parte se perdeu através do tempo, sendo hoje muito difícil traduzir os versos das cantigas sagradas e impossível manter conversação na língua do candomblé. Além do queto, as seguintes “nações” também são do tronco iorubá (ou nagô, como os povos iorubanos são também denominados): efã e ijexá na Bahia, nagô ou eba em Pernambuco, oió-ijexá ou batuque de nação no Rio Grande do Sul, mina-nagô no Maranhão, e a quase extinta “nação” xambá de Alagoas e Pernambuco.

A “nação” angola, de origem banto, adotou o panteão dos orixás iorubás (embora os chame pelos nomes de seus esquecidos inquices, divindades bantos — ver Anexo), assim como incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação queto. Sua

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

linguagem ritual, também intraduzível, originou-se predominantemente das línguas quimbundo e quicongo. Nesta “nação”, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território a que foram confinados pela escravidão. O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas (Santos, 1992; M. Ferretti, 1994). Foram provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda. Há outras nações menores de origem banto, como a congo e a cambinda, hoje quase inteiramente absorvidas pela nação angola.

A nação jeje-mahin, do estado da Bahia, e a jeje-mina, do Maranhão, derivaram suas tradições e língua ritual do ewê-fon, ou jejes, como já eram chamados pelos nagôs, e suas entidades centrais são os voduns. As tradições rituais jejes foram muito importantes na formação dos candomblés com predominância iorubá.

Iniciação no candomblé queto

O sacerdócio e organização dos ritos para o culto dos orixás são complexos, com todo um aprendizado que administra os padrões culturais de transe, pelo qual os deuses se manifestam no corpo de seus iniciados durante as cerimônias para serem admirados, louvados, cultuados. Os iniciados, filhos e filhas de santo (iaô, em linguagem ritual), também são popularmente denominados “cavalos dos deuses” uma vez que o transe consiste basicamente em mecanismo pelo qual cada filho ou filha se deixa cavalgar pela divindade, que se apropria do corpo e da mente do iniciado, num modelo de transe inconsciente bem diferente daquele do kardecismo, em que o médium, mesmo em transe, deve sempre permanecer atento à presença do espírito. O processo de se transformar num “cavalo” é uma estrada longa, difícil e cara, cujos estágios na “nação” queto podem ser assim sumariados:

Para começar, a mãe de santo deve determinar, através do jogo de búzios, qual é o orixá dono da cabeça daquele indivíduo (BRAGA, 1988). Ele ou ela recebe então um fio de contas sacralizado, cujas cores simbolizam o seu orixá (ver Anexo),

Dr. Reginaldo Prandi

dando-se início a um longo aprendizado que acompanhará o mesmo por toda a vida. A primeira cerimônia privada a que a noviça (abiã) é submetida consiste num sacrifício votivo à sua própria cabeça (ebori), para que a cabeça possa se fortalecer e estar preparada para algum dia receber o orixá no transe de possessão. Para se iniciar como cavalo dos deuses, a abiã precisa juntar dinheiro suficiente para cobrir os gastos com as oferendas (animais e ampla variedade de alimentos e objetos), roupas cerimoniais, utensílios e adornos rituais e demais despesas suas, da família de santo, e eventualmente de sua própria família durante o período de reclusão iniciática em que não estará, evidentemente, disponível para o trabalho no mundo profano.

Como parte da iniciação, a noviça permanece em reclusão no terreiro por um número em torno de 21 dias. Na fase final da reclusão, uma representação material do orixá do iniciado (assentamento ou ibá-orixá) é lavada com um preparado de folhas sagradas trituradas (amassi). A cabeça da noviça é raspada e pintada, assim preparada para receber o orixá no curso do sacrifício então oferecido (orô). Dependendo do orixá, alguns dos animais seguintes podem ser oferecidos: cabritos, ovelhas, pombas, galinhas, galos, caramujos. O sangue é derramado so-

Herdeiras do Axé

bre a cabeça da noviça, no assentamento do orixá e no chão do terreiro, criando este sacrifício um laço sagrado entre a noviça, o seu orixá e a comunidade de culto, da qual a mãe de santo é a cabeça. Durante a etapa das cerimônias iniciáticas em que a noviça é apresentada pela primeira vez à comunidade, seu orixá grita seu nome, fazendo-se assim reconhecer por todos, completando-se a iniciação como iaô (iniciada jovem que “recebe” orixá). O orixá está pronto para ser festejado e para isso é vestido e paramentado, e levado para junto dos atabaques, para dançar, dançar e dançar.

No candomblé sempre estão presentes o ritmo dos tambores, os cantos, a dança e a comida (MOTTA, 1991). Uma festa de louvor aos orixás (toque) sempre se encerra com um grande banquete comunitário (ajeum, que significa “vamos comer”), preparado com carne dos animais sacrificados. O novo filho ou filha de santo deverá oferecer sacrifícios e cerimônias festivas ao final do primeiro, terceiro e sétimo ano de sua iniciação. No sétimo aniversário, recebe o grau de senioridade (ebome, que significa “meu irmão mais velho”), estando ritualmente autorizado a abrir sua própria casa de culto. Cerimônias sacrificiais são também oferecidas em outras etapas da vida, como no vigésimo primeiro aniversário de iniciação. Quando o ebome.

Dr. Reginaldo Prandi

morre, rituais fúnebres (axexê) são realizados pela comunidade para que o orixá fixado na cabeça durante a primeira fase da iniciação possa desligar-se do corpo e retornar ao mundo paralelo dos deuses (orum) e para que o espírito da pessoa morta (egum) liberte-se daquele corpo, para renascer um dia e poder de novo gozar dos prazeres deste mundo.

Ritual e ética

■ O candomblé opera em um contexto ético no qual a noção judaico-cristã de pecado não faz sentido. A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o orixá. Não há um sistema de moralidade referido ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá particular. A ênfase do candomblé está no rito e na iniciação, que, como se viu brevemente, é quase interminável, gradual e secreta.

O culto demanda sacrifício de sangue animal, oferta de alimentos e vários ingredientes. A carne dos animais abatidos nos sacrifícios votivos é comida pelos membros da comunida-

Herdeiras do Axé

de religiosa, enquanto o sangue e certas partes dos animais, como patas e cabeça, órgãos internos e costelas, são oferecidas aos orixás. Somente iniciados têm acesso a estas cerimônias, conduzidas em espaços privativos denominados quartos-de-santo. Uma vez que o aprendizado religioso sempre se dá longe dos olhos do público, a religião acaba por se recobrir de uma aura de sombras e mistérios, embora todas as danças, que são o ponto alto das celebrações, ocorram sempre no barracão, que é o espaço aberto ao público. As celebrações de barracão, os toques, consistem numa seqüência de danças, em que, um por um, são honrados todos os orixás, cada um se manifestando no corpo de seus filhos e filhas, sendo vestidos com roupas de cores específicas, usando nas mãos ferramentas e objetos particulares a cada um deles, expressando-se em gestos e passos que reproduzem simbolicamente cenas de suas biografias míticas. Essa seqüência de música e dança, sempre ao som dos tambores (chamados rum, rumpi e lé) é designada xirê, que em iorubá significa “vamos dançar”. O lado público do candomblé é sempre festivo, bonito, esplendoroso, esteticamente exagerado para os padrões europeus e extrovertido.

Para o grande público, desatento para o difícil lado da iniciação, o candomblé é visto como um grande palco em que

Dr. Reginaldo Prandi

se reproduzem tradições afro-brasileiras igualmente presentes, em menor grau, em outras esferas da cultura, como a música e a escola de samba. Para o não iniciado, dificilmente se concebe que a cerimônia de celebração no candomblé seja algo mais que um eterno dançar dos deuses africanos.

Seguidores e clientes

O candomblé atende a uma grande demanda por serviços mágico-religiosos de uma larga clientela que não necessariamente toma parte em qualquer aspecto das atividades do culto. Os clientes procuram a mãe ou pai de santo para o jogo de búzios, o oráculo do candomblé, através do qual problemas são desvendados e oferendas são prescritas para sua solução. O cliente paga pelo jogo de búzios e pelo sacrifício propiciatório (ebó) eventualmente recomendado. O cliente em geral fica sabendo qual é o orixá dono de sua cabeça e pode mesmo comparecer às festas em que se faz a celebração de seu orixá, podendo colaborar com algum dinheiro no preparo das festividades, embora não sele nenhum compromisso com a religião. O cliente sabe quase nada sobre o processo iniciático e

Herdeiras do Axé

nunca toma parte nele. Entretanto, ele tem uma dupla importância: antes de mais nada, sua demanda por serviços ajuda a legitimar o terreiro e o grupo religioso em termos sociais. Segundo, é da clientela que provém, na maioria dos terreiros, uma substancial parte dos fundos necessários para as despesas com as atividades sacrificiais. Comumente, sacerdotes e sacerdotisas do candomblé que adquirem alto grau de prestígio na sociedade inclusiva gostam de nomear, entre seus clientes, figuras importantes dos mais diversos segmentos da sociedade.

Devotos das religiões afro-brasileiras podem cultuar também outras entidades que não os orixás africanos, como os caboclos (espíritos de índios brasileiros) e encantados (humanos que teriam vivido em outras épocas e outros países). Durante o transe ritual, os caboclos conversam com seus seguidores e amigos, oferecendo conselhos e fórmulas mágicas para o tratamento de todos os tipos de problemas. A organização dos panteões de divindades africanas nos terreiros varia de acordo com cada nação de candomblé (Santos, 1992; M. Ferretti, 1993). Caboclos e pretos velhos (espíritos de escravos) são centrais na umbanda, em que estas entidades têm papel mais importante no cotidiano da religião do que os próprios orixás.

Dr. Reginaldo Prandi

III: Comportamento humano como herança dos orixás

Segundo o candomblé, cada pessoa pertence a um deus determinado, que é o senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e de personalidade. É prerrogativa religiosa do pai ou mãe de santo descobrir esta origem mítica através do jogo de búzios. Esse conhecimento é absolutamente imperativo no processo de iniciação de novos devotos e mesmo para se fazerem previsões do futuro para os clientes e resolver seus problemas. Embora na África haja registro de culto a cerca de 400 orixás, apenas duas dezenas deles sobreviveram no Brasil. A cada um destes cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada um tem suas próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc. (ver Anexo). Nenhum orixá é nem inteiramente bom, nem inteiramente mau. Noções ocidentais de bem e mal estão ausentes da religião dos orixás no Brasil. E os devotos acreditam que os

Herdeiras do Axé

homens e mulheres herdaram muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isto evidentemente legitima, aos olhos da comunidade de culto, tanto as realizações como as faltas de cada um.

Vejamos abreviadamente algumas das características de personalidade mais usualmente atribuídas aos orixás por seus seguidores⁹:

Exu — Deus mensageiro, divindade *trickster*, o trapaceiro. Em qualquer cerimônia é sempre o primeiro a ser homenageado, para se evitar que se enraiveça e atrapalhe o ritual. Guardião das encruzilhadas e das portas da rua. Sincretizado com o Diabo católico. Seus símbolos são um porrete fálico

9. Conforme pesquisa realizada em 60 terreiros paulistas de candomblé, sobretudo em três deles em que o trabalho de campo foi mais demorado: o Ilê Axé Ossaim Darê, de Pai Doda Braga de Ossaim, em Pirituba, o Ilê Axé Yemojá Orukoré Ogum, de Pai Armando Vallado de Ogum, em Itapevi, e o Ile Leuiwyato, de Mãe Sandra Medeiros Epega de Xangô, em Guararema (PRANDI, 1991a). Os estereótipos aqui apresentados são em grande parte coincidentes com aqueles colhidos em Salvador, no Rio de Janeiro, e mesmo na África, conforme Lépine, 1981; Augras, 1983; Verger, 1985a.

Dr. Reginaldo Prandi

e tridentes de ferro. Os seguidores acreditam que as pessoas consagradas a Exu são inteligentes, sexy, rápidas, carnais, licenciosas, quentes, eróticas e sujas. Filhos de Exu gostam de comer e beber em demasia. Não se deve confiar nunca num filho ou numa filha de Exu. Eles são os melhores, mas eles decidem quando o querem ser. Não são dados ao casamento, gostam de andar sozinhos pelas ruas, bebendo e observando os outros para apanhá-los desprevenidos. Deve-se pagar a Exu com dinheiro, comida, atenção sempre que se precise de um favor dele. Como o pai, filhos de Exu nunca fazem nada sem paga. A saudação a *Exu é Laroyé!*

■ *Ogum* — Deus da guerra, do ferro, da metalurgia e da tecnologia. Sincretizado com Santo Antônio e São Jorge. É o orixá que tem o poder de abrir os caminhos, facilitando viagens e progressos na vida. Os estereótipos mostram os filhos de Ogum como teimosos, apaixonados e com certa frieza racional. Eles são muito trabalhadores, especialmente moldados para o trabalho manual e para as atividades técnicas. Embora eles usualmente façam qualquer coisa por um amigo, os filhos e filhas de Ogum não sabem amar sem machucar: despedaçam corações. Acredita-se que sejam muito bem dotados sexualmente, tanto quanto os filhos de Exu, irmão de Ogum.

Herdeiras do Axé

Embora eles possam ter muitos interesses, os filhos de Ogum preferem as coisas práticas, detestando qualquer trabalho intelectual. Eles dão bons guerreiros, policiais, soldados, mecânicos, técnicos. Saudação: *Ogunhê!*

Oxóssi — Deus da caça. Sincretizado com São Jorge e São Sebastião. Orixá da fartura. Seus filhos são elegantes, graciosos, xeretas, curiosos e solitários.

Embora dêem bons pais e boas mães, têm sempre dificuldade com o ser amado. São amigáveis, pacientes e muitas vezes ingênuos. Os filhos de Oxóssi têm aparência jovial e parece que estão sempre à procura de alguma coisa. Não conseguem ser monogâmicos. Têm de caçar noite e dia. Por isso são considerados irresponsáveis. De fato, eles se sentem livres para quebrar qualquer compromisso que não lhes agrade mais. Dificilmente eles se sentem obrigados a comparecer a um encontro marcado, quando outra coisa mais interessante cruza o seu caminho. *Okê arô!*

Obaluaiê ou *Omulu* — Deus da varíola, das pragas e doenças. É relacionado com todo o tipo de mal físico e suas curas. Associado aos cemitérios, solos e subsolos. Sincretizado com São Lázaro e São Roque. Seus filhos aparentam um aspecto deprimido. São negativos, pessimistas, inspirando pena.

Dr. Reginaldo Prandi

Eles parecem pouco amigos, mas é porque são tímidos e envergonhados. Seja amigo de um deles e você descobrirá que tudo o que eles precisam para ser as melhores pessoas do mundo é de um pouco de atenção e uma pitada de amor. Quando envelhecem, alguns se tornam sábios, outros parecem completos idiotas. É que apenas querem ficar sozinhos. *Atotô!*

Xangô — Deus do trovão e da justiça. Sincretizado com São Jerônimo. Seus filhos se dão bem em atividades e assuntos que envolvem justiça, negócios e burocracia. Sentem que nasceram para ser reis e rainhas, mas usualmente acabam se comportando como plebeus. São teimosos, resolutos e gluttons; gananciosos por dinheiro, comida e poder. Uma pessoa de Xangô gosta de se mostrar com muitos amantes, embora não sejam reconhecidos como pessoas capazes de grandes proezas sexuais. Vivem para lutar e para envolver as pessoas que o cercam na sua própria e interminável guerra pessoal. Gostam de criar suas famílias, protegendo seus rebentos além do usual. Por isso são muito bons amigos e excelentes pais. *Kaô kabiesile!*

Oxum — Deusa da água doce, do ouro, da fertilidade e do amor. Sincretizada com Nossa Senhora das Candeias. Senhora da vaidade, ela foi a esposa favorita de Xangô. Os filhos e filhas de Oxum são pessoas atrativas, sedutoras, manhosas e

Herdeiras do Axé

insinuantes. Elas sabem como manobrar os seus amores; são boas na feitiçaria e na previsão do futuro. Adoram adivinhar segredos e mistérios. São orgulhosas da beleza que pensam ter por direito natural. Podem ser muito vaidosas, atrevidas e arrogantes. Dizem que sabem tudo do amor, do namoro e do casamento, mas têm muita dificuldade em criar seus filhos adequadamente, muitas vezes até se esquecendo que eles existem. Não gostam da pobreza e nem da solidão. Saudação: *Ora yeyê ô!*

Iansã ou *Oiá* — Deusa dos raios, dos ventos e das tempestades. É a esposa de Xangô que o acompanha na guerra. Orixá guerreira que leva a alma dos mortos ao outro mundo. Sincretizada com Santa Bárbara. Seus filhos e filhas são mais dotados para a prática do sexo do que para o cultivo do amor. Deusa do erotismo, ela é uma espécie de entidade feminista. As pessoas de Iansã são brilhantes, conversadoras, espalhafatas, bocudas e corajosas. Detestam fazer pequenos serviços em favor dos outros, pois sentem que isso contraria sua majestade. Elas podem dar a vida pela pessoa amada, mas jamais perdoam uma traição. *Eparrei!*

Iemanjá — Deusa dos grandes rios, dos mares, dos oceanos. Cultuada no Brasil como mãe de muitos orixás. Sincre-

Dr. Reginaldo Prandi

tizada com Nossa Senhora da Conceição. Frequentemente representada por uma sereia, sua estátua pode ser vista em quase todas as cidades ao longo da costa brasileira. Ela é a grande mãe, dos orixás e do Brasil, a quem protege como padroeira, sendo igualmente Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Os filhos e filhas de Iemanjá tornam-se bons pais e boas mães. Protegem seus filhos como leões. Seu maior defeito é falar demais; são incapazes de guardar um segredo. Gostam muito do trabalho e de derrotar a pobreza. Fisicamente são pessoas pouco atraentes, mulheres de bustos exagerados, e sua presença entre outras pessoas é sempre pálida. Saudação: *Odojá!*

Oxalá — Deus da criação. Sincretizado com Jesus Cristo. Seus seguidores vestem-se de branco às sextas-feiras. É sempre o último a ser louvado durante as cerimônias religiosas afro-brasileiras; é reverenciado pelos demais orixás. Como criador, ele modelou os primeiros seres humanos. Quando se revela no transe, apresenta-se de duas formas: o velho Oxalufã, cansado e encurvado, movendo-se vagorosamente, quase incapaz de dançar; o jovem Oxaguiá, dançando rápido como o guerreiro. Por ter inventado o pilão para preparar o inhame como seu prato favorito, Oxaguiá é considerado o criador da cultura material. Ao invés de sacrifício de sangue de animais quentes, Oxalá pre-

Herdeiras do Axé

fere o sangue frio dos caracóis. Os filhos de Oxalá gostam do poder, do trabalho criativo, apreciam ser bem tratados e mostram-se mandões e determinados na relação com os outros. São melhores no amor do que no sexo, gostam muito de aprender e de ensinar, mas nunca ensinam a lição completamente. São calados e chatos. Gostam de desafios, são muito bons amigos e muito bons adversários aos que se atrevem a se opor a eles. Povo de Oxalá nunca desiste. *Epa Babá!*

“Tal pai, tal filho.” Assim, cada orixá tem um tipo mítico que é religiosamente atribuído aos seus descendentes, seus filhos e filhas. Através de mitos, a religião fornece padrões de comportamento que modelam, reforçam e legitimam o comportamento dos fiéis (Verger, 1957, 1985b).

De fato, o seguidor do candomblé pode simplesmente tomar os atributos do seu orixá como se fossem os seus próprios e tentar se parecer com ele, ou reconhecer através dos atributos da divindade bases que justificam sua conduta. Os padrões apresentados pelos mitos dos orixás podem assim ser usados como modelo a ser seguido, ou como validação social para um modo de conduta já presente. Um iniciado pode, ao familiarizar-se com seus estereótipos míticos, identificar-se com eles e reforçar certos comportamento, ou simplesmente chamar a

Dr. Reginaldo Prandi

atenção dos demais para este ou aquele traço que sela sua identidade mítica. Mudar ou não o comportamento não é importante; o que conta é sentir-se próximo do modelo divino.

Além de seu orixá dono da cabeça, acredita-se que cada pessoa tem um segundo orixá, que atua como uma divindade associada (juntó) que complementa o primeiro. Diz-se, por exemplo: “sou filho de Oxalá e Iemanjá”. Geralmente, se o primeiro é masculino, o segundo é feminino, e vice-versa, como se cada um tivesse pai e mãe. A segunda divindade tem papel importante na definição do comportamento, permitindo opera-se com combinações muito ricas. Como cada orixá particular da pessoa deriva de uma qualidade do orixá geral, que pode ser o orixá em idade jovem ou já idoso, ou o orixá em tempo de paz ou de guerra, como rei ou como súdito etc. etc., a variações que servem como modelos são quase inesgotáveis.

Às vezes, quando certas características incontestes de um orixá não se ajustam a uma pessoa tida como seu filho, não é incomum nos meios do candomblé duvidar-se daquela filiação, suspeitando-se que aquele iniciado está com o «santo errado», ou seja, mal identificado pela mãe ou pai de santo responsável pela iniciação. Neste caso, o verdadeiro orixá tem que ser descoberto e o processo de iniciação reordenado. Pode

Herdeiras do Axé

acontecer também a suspeita de que o santo está certo, mas que certas passagens míticas de sua biografia, que explicariam aqueles comportamentos, estão perdidas. No candomblé sempre se tem a idéia de que parte do conhecimento mítico e ritual foi perdido na transposição da África para o Brasil, e de que em algum lugar existe uma verdade perdida, um conhecimento esquecido, uma revelação escondida. Pode-se mudar de santo, ou encetar interminável busca deste conhecimento «faltante», busca que vai de terreiro em terreiro, de cidade em cidade, na rota final para Salvador — reconhecidamente o grande centro do conhecimento sacerdotal, do axé —, e às vezes até a África e não raro à mera etnografia acadêmica. Reconhece-se que falta alguma coisa que precisa ser recuperada, completada. A construção da religião, de seus deuses, símbolos e significados estará sempre longe de ter se completado. Os seguidores, evidentemente, nunca se dão conta disso.

IV: Religiões éticas e religiões mágicas

O candomblé é uma religião basicamente ritual e a-ética, que — talvez por isso mesmo — veio a se constituir como

Dr. Reginaldo Prandi

uma alternativa sacral importante para diferentes segmentos sociais que vivem numa sociedade como a nossa, em que ética, código moral e normas de comportamento estritas podem valer pouco, ou comportar valores muito diferentes.

Nas religiões éticas, a mística extática, a experiência religiosa do transe (que é o caso do candomblé), dá lugar ao experimentar a idéia de dever, retribuição e piedade para com o próximo, que é o fundamento religioso — e da religião — do modo de vida, a razão de existência e o meio de salvação. A transgressão deixa de estar relacionada com a impropriedade ritual para ser a transgressão de um princípio, ético, normativo. Nesse tipo, a religião é fonte e guardiã da moralidade entre os homens, já que deus é a potência ética plena e em si. Nas religiões mágicas, ao contrário, não há a idéia de salvação, a de busca necessária de um outro mundo em que a corrupção está superada, mas sim a procura de interferência neste mundo presente através do uso de forças sagradas que vêm, elas sim, do outro mundo. Nesta classe de religiões mágicas e rituais podemos perfeitamente enxergar o candomblé: “Seus deuses são fortes, com paixões análogas às dos homens, alternadamente valentes ou pérfidos, amigos e inimigos entre si e contra os homens, mas em todo caso inteiramente desprovidos de

Herdeiras do Axé

moralidade, e, tanto quanto os homens, passíveis de suborno, mediante o sacrifício, e coagidos por procedimentos mágicos que fazem com que os homens venham a se tornar, pelo conhecimento que estes acabam tendo dos deuses todos, mais fortes do que os próprios deuses” (WEBER, 1969, v. 2, p. 909). Esses deuses, que são tantos, e nem mesmo se conhecem entre si, mas que são conhecidos pelo sacerdote-feiticeiro, que pode, inclusive, jogar um contra o outro para obter favores para os homens, esses deuses nunca chegam a ser potências éticas que exigem e recompensam o bem e castigam o mal; eles estão preocupados com a sua própria sobrevivência e, para isso, com o cuidado de seus adeptos particulares. ■

Daí as religiões mágicas não se caracterizarem pela existência de um pacto geral de luta do bem contra o mal. Nelas, o sacerdócio e o cumprimento de prescrições rituais têm finalidade meramente utilitária de manipulação do mundo natural e não natural, de exercício de poder sobre forças e entidades sobrenaturais maléficas e demoníacas, de ataque e defesa em relação à ação do outro, que é sempre um inimigo potencial, um oponente. Não há uma teodicéia capaz de nuclear a religião e nem desenvolver especulações éticas sobre a ordem cósmica, mesmo porque a religião — no caso do candomblé

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

— já se desenvolveu como uma colcha de retalhos, fragmentos cuja unidade vem sendo ainda buscada por alguns de seus adeptos que se põem esta questão da explicação da ordem cósmica, ainda que num plano que precede o encontro de um fim transcendente, e que se ampara numa etnografia que relativiza as culturas e legitima como igualmente uniorganizadoras do cosmo as diferentes formas de religião. Por exemplo, Juana dos Santos, em *Os nagô e a morte* (1986), parte de uma base empírica oferecida por suas pesquisas no Brasil e na África, e com uma reinterpretação apoiada na etnografia, cria, no papel, uma religião que não se pode encontrar nem no Brasil nem na África, propondo para cada dimensão ritual da religião que ela reconstitui significados que procuram dar às partes o sentido de um todo, dando-se à religião uma forma acabada que ela não tem.

Creio não ser difícil imaginar que o candomblé, de fato, comporta elementos desses dois grandes tipos de religião, mas no conjunto se aproxima mais das religiões mágicas e rituais, e, como religião de serviço, chega praticamente a se colar no tipo estrito de religião mágica. O próprio movimento recente de abandono do sincretismo católico leva a um certo esvaziamento axiológico, esvaziamento de uma ética, ainda que

Herdeiras do Axé

tênue, partilhada em comunidades de candomblé antigas, emprestada do catolicismo, ou imposta por ele, uma vez que as questões de moralidade foram um terreno que o catolicismo dominador reservou para si e para seu controle no curso da formação das religiões negras no Brasil. Neste movimento, entretanto, o candomblé não pode mais voltar à tribo original nem ao modelo de justiça tradicional do ancestral, o egungun, para reger a conduta na vida cotidiana. E nem precisa disto, pois não é mais no grupo fechado que está hoje sua força e sua importância como religião.

De todo modo, foi exatamente o desprendimento do candomblé de suas de amarras étnicas originais que o transformou numa religião para todos, ainda que sendo (ou talvez porque) uma religião aética, permitindo também a oferta de serviços mágicos para uma população fora do grupo de culto, que está habituada a compor, com base em muitos fragmentos de origens diferentes, formas privadas, às vezes até pessoais, de interpretação do mundo e de intervenção nele por meios objetivos e subjetivos e cujo acesso está codificado numa relação de troca, numa relação comercial para um tipo de consumo imediato, diversificado e particularizável que é contraposto ao consumo massificado que a sociedade pressupõe e obriga. Es-

Dr. Reginaldo Prandi

tou me referindo especialmente a indivíduos de classe média que usam experimentar códigos com os quais não mantêm vínculos e compromissos duradouros, e que o fazem por sua livre escolha, podendo contar com um repertório tanto mais variado quanto possível.

V: Uma religião para os excluídos

Os cultos dos orixás no Brasil, dos quais excludo em grande parte a umbanda, pela dimensão kardecista-católica que compõe seu plano de moralidade, mas nos quais incluo as formas do candomblé baiano, do xangô pernambucano, batuque gaúcho, tambor-de-mina do Nordeste ocidental etc., têm sido, pelo menos desde os anos 1930, e ininterruptamente, verdadeiros redutos homossexuais, de homossexuais de classe social inferior. Com exceção de Ruth Landes, em seu escrito de 1940 (Landes, 1967), até bem pouco tempo os pesquisadores que erigiram a literatura científica sobre o candomblé sempre esconderam este fato, ou ao menos o relevaram como traço de algum terreiro “culturalmente decadente”. Ora, o homossexualismo está presente mesmo nas casas mais tradicionais do

Herdeiras do Axé

país, não viu quem não quis (sobre estudos contemporâneos, ver bibliografia em Teixeira, 1987).

O homossexual, sobretudo o homem, sempre foi obrigado a publicizar a sua intimidade como único meio de encontrar parceria sexual, e, ao publicizar sua intimidade, obrigava-se a desempenhar um papel social que não pusesse em risco a sua busca de parceiro, isto é, que não pusesse em risco o parceiro potencial, um papel que o mostrava como o de fora, o diferente, o não incluído, mas que ainda assim não chegava a oferecer qualquer risco de “contaminação” do parceiro, que para efeito público não chegava nunca a mudar de papel sexual. Sua diferença o obrigou a desenvolver padrões de conduta que o identificasse facilmente: para ser homossexual era preciso mostrar-se homossexual. Pois nenhuma instituição social no Brasil, afora o candomblé, jamais aceitou o homossexual como uma categoria que não precisa necessariamente esconder-se, anulando-o enquanto tal. Só com os movimentos gay de origem norte-americana, a partir dos anos 1960, é que se buscou quebrar a idéia de que o homossexual tinha que “parecer” diferente, num jogo que valorizou a semelhança e que, talvez, tenha dado suporte para a guetificação e “formação demográfica” dos hoje denominados “grupos de risco” da AIDS.

Dr. Reginaldo Prandi

Esta aceitação de um grupo tão problemático para outras instituições, religiosas ou não, também demonstra a aceitação que o candomblé tem deste mundo, mesmo quando, no extremo, trata-se do mundo da rua, do cais do porto, dos meretrícios e portas de cadeia. Grandíssima e exemplar é a capacidade do candomblé de juntar os santos aos pecadores, o maculado ao limpo, o feio ao bonito. Se concordarmos que as maiores concentrações relativas de homossexuais e bissexuais ocorrem nas grandes cidades, onde podem refugiar-se no anonimato e na indiferença que os grandes centros oferecem (além de oferecerem locais e instituições de publicização, que na cidade grande podem funcionar como espaços fechados, isto é, públicos porém privatizados), encontramos uma razão a mais para o sucesso do candomblé em São Paulo — a possibilidade de fazer parte de um grupo religioso, isto é, voltado para o exercício da fé, mas que ao mesmo tempo é lúdico, reforçador da personalidade, capaz de aproveitar os talentos estéticos individuais e, por que não?, um nada desprezível meio de mobilidade social e acumulação de prestígio, coisas muito pouco ou nada acessíveis aos homossexuais em nossa sociedade. Ainda mais quando se é pobre, pardo, migrante, pouco escolarizado. O candomblé é assim, de fato, uma re-

Herdeiras do Axé

ligião apetrechada para oferecer estratégias de vida que as ciências sociais jamais imaginaram.

Esta relação entre sacerdócio e homossexualidade não é prerrogativa nem do candomblé e nem de nossa civilização. Mas o que faz do candomblé uma religião tão singular é o fato de que todos os seus adeptos devem exercer necessariamente algum tipo de cargo sacerdotal. E qualquer que seja o cargo sacerdotal ocupado, ninguém precisa esconder ou disfarçar suas preferências sexuais. Ao contrário, pode até usar o cargo para legitimar a preferência, como se usa o orixá para explicar a diferença. Para melhor entendermos isso tudo, entretanto, teríamos também que não deixar esquecido o fato de contarmos inclusive com variantes de uma sociabilidade, jeitos de ser e de viver, vivenciadas por grande parte da população brasileira mais pobre (que de todo lugar do país vai se juntando nas periferias metropolitanas), hoje não importando muito mais sua origem de cor, mas que é resultante também do nosso recente passado escravista, que amputava normas de conduta, suprimia instituições familiares e aleijava até mesmo as religiões das populações escravas. Donde fica evidentíssimo ser o candomblé uma religião brasileira muito mais que a simples reprodução de cultos africanos aos orixás como existiram

Dr. Reginaldo Prandi

e como existem além-mar. Considero bastante significativo o fato de o culto aos orixás, no Brasil, ter se “descolado” do culto dos antepassados, os egunguns a que já me referi (os quais aqui ganharam um culto à parte nos candomblés de egungun). Na África, eles não eram apenas partes de um mesmo universo religioso: o orixá era cultuado para zelar pela família e pelo indivíduo, o antepassado era cultuado para cuidar da comunidade como um todo. O antepassado garantia a regra, o orixá garantia a força sagrada agindo sobre a natureza.

Mas se o candomblé libera o indivíduo, ele libera também o mundo. Ele não tem uma mensagem para o mundo, não saberia o que fazer com ele se lhe fosse dado transformá-lo, não é uma religião da palavra, nunca será salvacionista. É sem dúvida uma religião para a metrópole, mas somente para uma parte dela, como é destino das outras religiões hoje. O candomblé pode ser a religião ou a magia daquele que já se fartou da transcendência despedaçada pelo consumo da razão, da ciência e da tecnologia e que se encontrou desacreditado do sentido de um mundo inteiramente desencantado — e o candomblé será aí uma religião aética para uma sociedade pós-ética. Mas também pode ser a religião e a magia daquele que sequer chegou a experimentar a superação das condições de vida calçadas por

uma certa sociabilidade do salve-se quem puder, onde o outro não conta e, quando conta, conta ou como opressor ou como vítima potencial, como inimigo, como indesejável, como o que torna demasiado pesado o fardo de viver num mundo que parece ser por demais desordenado — e o candomblé poderá ser então uma religião aética para uma sociedade pré-ética.

VI: Sacerdotes e feiticeiros

No candomblé, a iniciação significa fazer parte dos quadros sacerdotais, que são basicamente de duas naturezas (dos que entram em transe e dos que não), organizados hierarquicamente e que pressupõem um tipo de mobilidade *ex opere operato*. Todo iaô que passar por suas obrigações pode chegar a pai de santo ou mãe de santo, independentemente de seu comportamento na vida cotidiana, isto é, fora dos limites impostos pelas obrigações rituais do devoto para com seu deus e alheio aos deveres de lealdade para com o seu iniciador, o qual, entretanto, pode ser substituído por outro através de adoção ritual, sempre que ocorrer, por um motivo ou outro, quebra pública desta relação de lealdade e dependência.

Dr. Reginaldo Prandi

Ser pai ou mãe de santo não é aspiração de todos os iniciados, nem jamais pode ser em se tratando da categoria dos ebores não rodantes (equedes e ogãs). Entretanto, é perspectiva muito importante para boa parcela dos adeptos. Provenientes, em geral, de classes sociais baixas (e agora não importa mais se são brancos ou se negros) vir a ser um pai de santo representa para os iniciados a possibilidade de exercer uma profissão que, nascida como ocupação voltada para os estratos baixos e de origem negra, passou recentemente, ao compor os quadros dos serviços de oferta generalizada a todos os seguimentos sociais, a reivindicar o status de uma profissão de classe média, como já ocorreu com outras atividades profissionais e em outros contextos sociais (HOBSBAWN, 1984: 299). O pai de santo não é mais a figura escondida, perseguida, desprezada. Ele tem visibilidade na sociedade e transita o tempo todo nos meios de classe média, que o buscam em seu terreiro e, assim fazendo, tiram-no do anonimato.

Ao mostrar-se em público, o pai de santo vê-se obrigado a ostentar símbolos que expressem a sua profissão. Não contando com cabedal intelectual adquirido na escola — o que é decisivo na identidade de classe média da maioria das profissões não proletárias, ainda que simbolicamente — o pai

Herdeiras do Axé

e a mãe de santo fazem-se perceber por um estilo de vestuário e um excesso de jóias ou outros enfeites levados no pescoço, na cabeça, na cintura e nos pulsos, que dão a impressão de serem originalmente africanos ou de origem africana, mas cuja “tradição” não tem mais que meio século. Ele e ela fazem-se diferentes e, quanto mais diferentes, melhor. Um outro “sinal” de prestígio amealhado com frequência por sacerdotes do candomblé, bem como da umbanda, são as medalhas e comendas concedidas por inúmeras sociedades medalhísticas de finalidade autopromocional, e que servem para substituir, às vezes com vantagens, os diplomas e graus universitários. Tudo isto faz parte de um processo de mobilidade social que está ao alcance de pessoas que, por suas origens sociais, dificilmente encontrariam outro canal de ascensão social. A mobilidade e a visibilidade social que sua profissão agora pressupõe são importantes para conferir ao pai de santo uma presença voltada para fora do terreiro, que lhe garanta um fluxo de clientes cujo pagamento por serviços mágicos permite a constituição de um fundo econômico que facilita, no mínimo materialmente, a sua realização como líder religioso de seu grupo de adeptos, numa religião em que o dispêndio material é muito grande e decididamente muito significativo.

Dr. Reginaldo Prandi

Este pai de santo e esta mãe de santo são sacerdotes de uma religião em que as tensões entre magia e prática religiosa estão descartadas. Pode-se finalmente ser, ao mesmo tempo, o sacerdote e o feiticeiro, numa situação social em que cada um destes papéis reforçará o outro. E numa sociedade em que cada um deles estará orientado, preferencialmente, para grupos, e até mesmo classes sociais, diferentes.

Ao se realizar como instituição legitimada de prática mágica, o candomblé na metrópole faz parte publicamente do jogo de múltiplos aspectos através do qual cada grupo ou cada pessoa, individualmente, é capaz de construir sua própria fonte de explicação, de transcendência e de intervenção no mundo. A capacidade de se manter como religião aética, que o candomblé demonstra ter, permite-lhe vantajosa flexibilidade em relação às outras religiões éticas e a abertura para um mercado religioso de consumo *ad hoc*, por parte dos clientes não religiosos, que as religiões de conversão em geral não têm. A racionalização do jogo de búzios e do ebó (ao se apresentarem como menos sacralizados do que na verdade o são), o atendimento privativo e com hora marcada, o anonimato do serviço, a explicitação do pagamento monetário na relação de troca, a presença do pai de santo num mercado público regido

Herdeiras do Axé

por regras de eficiência e competência profissional, bem como suas próprias regras aéticas no plano do grupo religioso, fazem desta religião tribal de deuses africanos uma religião para a metrópole, onde o indivíduo é cada vez mais um *bricoleur*.

Nesta sociedade metropolitana — no rastro das transformações sociais de âmbito mundial dos últimos cinquenta anos — a construção de sistemas de significados depende cada vez mais da vontade de grupos e indivíduos. Neste movimento, os temas religiosos relevantes, como afirma Luckmann, podem ser selecionados a partir de diferentes preferências particulares. No limite, cada indivíduo pode ter o seu particular e pessoal modelo de religiosidade independente dos grandes sistemas religiosos totalizadores que marcaram, até bem pouco, a história da humanidade.

Os deuses tribais africanos adotados na metrópole não são mais os deuses da tribo. São deuses de uma civilização em que o sentido da religião e da magia passou a depender, sobretudo, do estilo de subjetividade que o homem, em grupo ou solitariamente, escolhe para si.

Dr. Reginaldo Prandi

VII: A religião dos orixás na sociedade contemporânea

O candomblé, tal como existe hoje nos grandes centros urbanos do Brasil, é capaz de oferecer a seus seguidores algo diferente daquilo que a religião dos orixás, em tempos mais antigos, podia certamente propiciar, quando sua presença significava para o escravo a ligação afetiva e mágica ao mundo africano do qual fora arrancado pela escravidão. Quando o candomblé se organizou no Nordeste, no século 19, ele permitia ao iniciado a reconstrução simbólica, através do terreiro, da sua comunidade tribal africana perdida. Primeiro ele é o elo com o mundo original. Ele representava, assim, o mecanismo através do qual o negro africano e brasileiro podia distanciar-se culturalmente do mundo dominado pelo opressor branco. O negro podia contar com um mundo negro, fonte de uma África simbólica, mantido vivo pela vida religiosa dos terreiros, como meio de resistência ao mundo branco, que era o mundo do trabalho, do sofrimento, da escravidão, da miséria. Bastide mostrou como a habilidade do negro, durante o período colonial, de viver em dois diferentes mundos ao mesmo

Herdeiras do Axé

tempo era importante para evitar tensões e resolver conflitos difíceis de suportar sob a condição escrava (BASTIDE, 1975). Logo, o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés, reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que para ser brasileiro era absolutamente imperativo ser católico, mesmo que se fosse também de orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro.

Quando o candomblé, a partir dos anos 1960, deslança a caminho de se tornar religião universal, afrouxa-se seu foco nas diferenças raciais e ele vai deixando para trás seu significado essencial de mecanismo de resistência cultural, embora continue a prover esse mecanismo a muitas populações negras que vivem de certo modo econômica e culturalmente isoladas em regiões tradicionais do Brasil. As novas condições de vida na sociedade brasileira industrializada fazem mudar radicalmente o sentido sociológico do candomblé. Se até poucas décadas atrás ele significava uma reação à segregação racial numa sociedade tradicional, em que as estruturas sociais tinham mais o aspecto de estamentos que de classes, agora ele tem o sentido de escolha pessoal, livre, intencional: alguém adere ao

Dr. Reginaldo Prandi

candomblé não pelo fato de ser negro, mas porque sente que o candomblé pode fazer sua vida mais fácil de ser vivida, porque então talvez se possa ser mais feliz, não importa se se é branco ou negro¹⁰. Evidentemente, embora o processo de escolha religiosa possa ter conseqüências sociais significativas para a sociedade como um todo — na medida que com a escolha certas religiões podem ser mais reforçadas e neste sentido ter aumentada sua influência na sociedade — qualquer eficácia da religião no que diz respeito à esfera íntima só pode ser avaliada pelo indivíduo que a ela se converte.

■ O desatar de laços étnicos que, no curso da últimas três décadas, tem transformado o candomblé numa religião para todos, também propiciou um nada desprezível alargamento da oferta de serviços mágicos para a população exterior aos

10. Conforme pesquisa realizada em 60 terreiros paulistas de candomblé, sobretudo em três deles em que o trabalho de campo foi mais demorado: o Ilê Axé Ossaim Darê, de Pai Doda Braga de Ossaim, em Pirituba, o Ilê Axé Yemojá Orukoré Ogum, de Pai Armando Vallado de Ogum, em Itapevi, e o Ile Leuiwyato, de Mãe Sandra Medeiros Epega de Xangô, em Guararema (Prandi, 1991a). Os estereótipos aqui apresentados são em grande parte coincidentes com aqueles colhidos em Salvador, no Rio de Janeiro, e mesmo na África, conforme Lépine, 1981; Augras, 1983; Verger, 1985a.

Herdeiras do Axé

grupos de culto. Uma clientela já acostumada a compor visões de mundo particulares a partir de fragmentos originários de diferentes métodos e fontes de interpretação da vida. O candomblé oferece símbolos e sentidos hoje muito valorizados pela música, literatura, artes em geral, os quais podem ser fartamente usados pela clientela na composição dessa visão de mundo caleidoscópica, sem nenhum compromisso religioso. O cliente de classe média que vai aos candomblés para jogar búzios e fazer ebós é o *bricoleur* que também tem procurado muitas outras fontes não racionais de sentido para a vida e de cura para males de toda natureza. Certamente o candomblé deste cliente é bem diferente do candomblé do iniciado, mas nenhum deles contradiz o sentido do outro.

O candomblé é uma religião que tem no centro o rito, as fórmulas de repetição, pouco importando as diferenças entre o bem e o mal no sentido cristão. O candomblé administra a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende, evitando, através da oferenda, os desequilíbrios desta relação que podem provocar a doença, a morte, as perdas materiais, o abandono afetivo, os sofrimentos do corpo e da alma e toda sorte de conflito que leva à infelicidade. Como religião em que não existe a palavra no sentido ético, nem a consequente

Dr. Reginaldo Prandi

pregação moral, o candomblé (juntamente com a umbanda, que contudo tem seu aspecto de religião aética atenuado pela incorporação de virtudes teológicas do kardecismo, como a caridade) é sem dúvida uma alternativa religiosa importante também para grupos sociais que vivem numa sociedade como a nossa, em que a ética, os códigos morais e os padrões de comportamento estritos podem ter pouco, variado e até mesmo nenhum valor.

O candomblé é uma religião que afirma o mundo, reorganiza seus valores e também reveste de estima muitas das coisas que outras religiões consideram más: por exemplo, o dinheiro, os prazeres (inclusive os da carne), o sucesso, a dominação e o poder. O iniciado não tem que internalizar valores diferentes daqueles do mundo em que ele vive. Ele aprende os ritos que tornam a vida neste mundo mais fácil e segura, mundo pleno de possibilidades de bem-estar e prazer. O seguidor do candomblé propicia os deuses na constante procura do melhor equilíbrio possível (ainda que temporário) entre aquilo que ele é e tem e aquilo que ele gostaria de ser e ter. Nessa procura, é fundamental que o iniciado confie cegamente em sua mãe de santo. Guiado por ela, este fiel aprende, ano após ano, a repetir cada uma das fórmula iniciáticas necessárias à manipulação da força

Herdeiras do Axé

sagrada da natureza, o axé. Não se pode ser do candomblé sem constantemente refazer o rito, como não se pode ser evangélico sem constantemente examinar a própria consciência à procura da culpa que delata a presença das paixões que precisam ser exorcizadas. O bom evangélico, para se salvar da danação eterna, precisa aniquilar seus desejos mais escondidos; o bom filho de santo precisa realizar todos os seus desejos para que o axé, a força sagrada de seu orixá, de quem é continuidade, possa se expandir e se tornar mais forte. Aceitando o mundo como ele é, o candomblé aceita a humanidade, situando-a no centro do universo, apresentando-se como religião especialmente dotada para a sociedade narcisista e egoísta em que vivemos. ■

Porque o candomblé não distingue entre o bem e o mal do modo como aprendemos com o cristianismo, ele tende a atrair também toda sorte de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e não religiosas. Isto mostra como o candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão. O candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, o travesti e todo tipo de rejeitado social. Mas se o candomblé libera o indivíduo, ele também libera o mundo: não tem para este

Dr. Reginaldo Prandi

nenhuma mensagem de mudança; não deseja transformá-lo em outra coisa, como se propõem, por exemplo, os católicos que seguem a Teologia da Libertação, sempre interessados em substituir este mundo por outro mais justo. O candomblé se preocupa sobretudo com aspectos muito concretos da vida: doença, dor, desemprego, deslealdade, falta de dinheiro, comida e abrigo — mas sempre tratando dos problemas caso a caso, indivíduo a indivíduo, pois não se trabalha aqui com a noção de interesses coletivos, mas sempre com a de destino individual. O candomblé também pode ser a religião ou a magia daquele que já se fartou dos sentidos dados pela razão, ciência e tecnologia, e que deixou de acreditar no sentido de um mundo totalmente desencantado, que deixou para trás a magia, em nome da eficácia do secular pensamento moderno. Talvez o candomblé possa ser a religião daquele que não consegue atinar com o senso de justiça social suficiente para resolver muitos dos problemas que cada indivíduo enfrenta no curso de sua vida pelo mundo desencantado.

O candomblé também oferece a seus iniciados e simpatizantes uma particular possibilidade de prazeres estéticos, que se esparrama pelas mais diferentes esfera da arte e da diversão, da música à cozinha, do artesanato à escola de samba, além

Herdeiras do Axé

da fascinação do próprio jogo de búzios, o portão de entrada para o riquíssimo universo cultural dos orixás. O candomblé ensina, sobretudo, que antes de se louvarem os deuses, é imperativo louvar a própria cabeça; ninguém terá um deus forte se não estiver bem consigo mesmo, como ensina o dito tantas vezes repetidos nos candomblés: “Ori buruku kossi orixá”, ou “Cabeça ruim não tem orixá”. Para os que se convertem, isso faz uma grande diferença em termos de autoestima.

Na nossa sociedade das grandes metrópoles, se a construção de sentidos depende cada vez mais do desejo de grupos e indivíduos que podem escolher esta ou aquela religião, ou fragmentos delas, a relevância dos temas religiosos igualmente pode ser atribuída de acordo com preferências privadas. A religião é agora matéria de preferência, de tal sorte que até mesmo escolher não ter religião alguma é inteiramente aceitável socialmente. Assim, os deuses africanos apropriados pelas metrópoles da América do Sul não são mais deuses da tribo, impostos aos que nela nascem. Eles são deuses numa civilização em que os indivíduos são livres para escolhê-los ou não, continuar fielmente nos seus cultos ou simplesmente abandoná-los. O candomblé pode também significar a possibilidade daquele que é pobre e socialmente marginalizado ter o seu deus pessoal

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

que ele alimenta, veste e ao qual dá vida para que possa ser honrado e homenageado por toda uma comunidade de culto. Quando a filha de santo se deixa cavalgar pelo seu orixá, a ela se abre como palco o barracão em festa, para o que talvez seja a única possibilidade na sua pobre vida de experimentar uma apresentação solo, de estar no centro das atenções, quando seu orixá, paramentado com as melhores roupas e ferramentas de fantasia, há de ser admirado e aclamado por todos os presentes, quiçá invejado por muitos. E por toda a noite o cavalo dos deuses há de dançar, dançar e dançar. Ninguém jamais viu um orixá tão bonito como o seu.

Anexo:
Atributos básicos dos orixás no candomblé
(Nação queto)

Orixá	Atribuição	Sexo	Elemento Natural	Patronagem
Exu	orixá mensageiro, guardião das encruzilhadas e da entrada das casas	M	minério de ferro	comunicação, transformação, potência sexual
Ogum	orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra	M	ferro forjado	estradas abertas, ocupações manuais, soldados e polícia
Oxóssi ou Odé	orixá da caça (fauna)	M	florestas	fatura de alimentos
Ossaim	orixá da vegetação (flora)	M	folhas	eficácia dos remédios e da medicina
Oxumarê	orixá do arco-íris	M e F (andrógino)	chuva e condições atmosféricas	riqueza que provém das colheitas (chuva)
Obaluaiê ou Omulu	orixá da varíola, pragas e doenças	M	terra, solo	cura de doenças físicas
Xangô	orixá do trovão	M	trovão e pedras (pedra de raio)	governo, justiça, tribunais, ocupações burocrática
Oiá ou Iansã	orixá do relâmpago, dona dos espíritos dos mortos	F	relâmpagos, raios, vento tempestade	sensualidade, amor carnal, desastres atmosféricos
Obá	orixá dos rios	F	rios	trabalho doméstico e o poder da mulher

REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Oxum	orixá da água doce e dos metais preciosos	F	rios, lagoas e cachoeiras	amor, ouro, fertilidade, gestação, vaidade
Logun-Edé	orixás dos rios que correm nas florestas	M ou F (alternadamente)	rios e florestas	o mesmo que Oxum e Oxóssi, seus pais
Euá	orixá das fontes	F	nascentes e riachos	harmonia doméstica
Iemanjá	orixá das grandes águas, do mar	F	mar, grandes rios	maternidade, família, saúde mental
Nanã	orixá da lama do fundo das águas	F	lama, pântanos	educação, senioridade e morte
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	orixá da criação (criação da cultura material)	M	ar	cultura material, sobrevivência
Oxalufã (Oxalá Velho)	orixá da criação (criação da humanidade)	M e F (princípio da Criação)	ar	o sopro da vida

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

Orixá	Representação material/ Fetiche/ Assentamento	Elemento mítico	Cores das roupas	Cores das contas
Exu	laterita enterrada e garfos de ferro em alguidar de barro	fogo e terra	vermelho e preto	vermelho e preto (alternadas)
Ogum	instrumentos agrícolas de ferro em miniatura em alguidar de barro	terra	azul-escuro, verde e branco	azul-escuro ou verde
Oxóssi ou Odé	pequeno arco-e-flecha de metal (ofá) em alguidar de barro	terra	azul-turquesa e verde	azul-turquesa
Ossaim	feixe de seis setas de ferro com folhas e um pássaro no centro, em alguidar de barro	terra	verde e branco	verde e branco (alternadas)
Oxumarê	duas cobras de metal entrelaçadas	água	amarelo, verde e preto	amarelo, verde e preto, ou búzios
Obaluaíê ou Omulu	cuscuzeiro de barro com lanças de ferro	terra	vermelho, branco e preto, com capuz de palha	vermelho, branco e preto
Xangô	pedra em uma gamela	fogo	vermelho, marrom e branco	vermelho e branco (alternadas)
Oiá ou Iansã	seixo de rio em sopeira	ar, água e fogo	marrom e vermelho-escuro ou branco	marrom ou vermelho-escuro
Obá	seixo de rio em sopeira de louça	água	vermelho e dourado	vermelho e amarelo translúcido
Oxum	seixo de rio em sopeira de louça	água	amarelo ou dourado com pouco de azul	amarelo translúcido

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Logun-E-dé	ofá de metal e seixos de rio em alguidar de barro	água e terra	dourado e azul turquesa	dourado translúcido e turquesa (alternadas)
Euá	cobra de ferro e seixos em sopeira de louça	água	vermelho e amarelo	búzios
Iemanjá	seixo do mar em sopeira de louça	água	azul claro, branco, verde claro	de vidro só incolor, ou com azul ou verde translúcidos alternadamente
Nanã	seixos e búzios em sopeira	água	púrpura, azul e branco	brancas rajadas de azul cobalto
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	pequeno pilão de prata ou estanho e seixo em sopeira de louça branca	ar	branco (com um mínimo de azul real)	branco e azul real
Oxalufã (Oxalá Velho)	círculo de prata ou estanho e seixo em sopeira de louça branca	ar	branco	branco

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

Orixá	Animais sacrificiais	Comidas favoritas	Números no jogo de búzios	Dia da semana
Exu	bode e galo pretos	farofa com dendê	1 7	Segunda-feira
Ogum	cabrito e frango	feijoada e inhame assado	3 7	Terça-feira
Oxóssi ou Odé	animais de caça e porco	milho cozido com fatias de coco; frutas	3 6	Quinta-feira
Ossaim	caprinos e aves machos e fêmeas	milho cozido temperado com fumo, frutas	1 7	Quinta-feira
Oxumarê	cabrito e cabra	batata doce cozida e amassada	3 6 11	Sábado
Obaluaiê ou Omulu	porco	pipoca com fatias de coco	1 3 11	Segunda-feira
Xangô	carneiro e cágado	amalá: quiabo cortado em fatias cozido no dendê com camarão seco	4 6 12	Quarta-feira
Oiá ou Iansã	cabra galinha	acarajé: bolinhos de feijão fradinho fritos em dendê	4 9	Quarta-feira
Obá	cabra e galinha	omelete com quiabo	4 6 9	Quarta-feira

REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Oxum	cabra e galinha	omolocum: purê de feijão fradinho enfeitado com cinco ovos cozidos	5 8	Sábado
Logun-E-dé	casal de cabritos e de aves	milho cozido, peixe e frutas	6 7 9	Quinta-feira
Euá	cabra e galinha	feijão preto com ovos cozidos	3 6	Sábado
Iemanjá	pata, cabra, ovelha, peixe	arroz coberto com clara batida, canjica, peixe assado	3 9 10	Sábado
Nanã	cabra e capivara	mingau de farinha de mandioca	3 8 11	Segunda-feira
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	caracol (catassol)	inhame pilado e canjica	8	Sexta-feira
Oxalufã (Oxalá Velho)	caracol (catassol)	canjica, arroz com mel, inhame pilado	10	Sexta-feira

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

Orixá	Objetos rituais	Tabus dos filhos	Sincretismo/ Correspondência		
			Santo católico	Vodum Jeje	Inquice Banto
Exu (chamado Bara no batuque do Rio Grande do Sul)	ogó: bastão com formato fático	carregar objetos na cabeça	Diabo	Elegbara Bara Eleguá	Bombogira Aluviá
Ogum	espada	embebedar-se	Santo Antônio, São Jorge	Gun Doçu	Incáci Roximucumbe
Oxóssi ou Odé	ofá: arco-e-flecha de metal; eru: esparta-mosca de rabo de cavalo	comer mel	São Jorge São Sebastião	Azacá	Gongobira Mutacalombo
Ossaim	lança e três cabaças contendo as folhas sagradas	associar	Santo Onofre	Agué	Catendê
Oxumarê	espada e cobras de metal	rastejar	São Bartolomeu	Dã Bessem	Angorô
Obaluaiê ou Omulu	xaxará: cetro feito de fibras das folhas do dendezeiro com búzios	ir a funerais	São Lázaro São Roque	Acóssi-Sapatá Xapanã	Cafunã Cavungo

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Xangô	oxé: machado duplo; xere: chocalho de metal	contato com mortos e cemitérios; vestir-se de vermelho	São Jerônimo São João	Badé Queviosô	Zázi
Oiá ou Iansã	espada e eru (espantamosca)	comer carneiro ou ovelha, comer abóbora	Santa Bárbara	Sobô	Matamba Bumburucema

■

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

Obá	espada e escudo circular	comer cogumelos; usar brincos	Santa Joana D'Arc		
Oxum	abebê: leque de metal amarelo; espada	comer peixe de escamas	Nossa Senhora das Candeias	Aziribosse Navê Navezuarina	Samba Quissambo
Logun-E-dé	ofá e abebê	usar roupa marrom ou vermelha	São Miguel Arcanjo	Bosso Jara	
Euá	espada e chocalho de matéria vegetal; esfera	comer aves fêmeas	Santa Lúcia	Euá	
Iemanjá	abano de metal branco e espada	comer caranguejo; matar camundongo ou barata	Nossa Senhora da Conceição	Abê	Dandalunda Quissembe
Nanã	ibiri: cetro em forma de arco, de fibras das folhas do dendezeiro com búzios	usar facas de metal	Santana	Nanã	
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	mão de pilão de prata ou de material branco	comida com dendê; vinho de palma; usar roupa colorida às sextas-feiras	Jesus (Menino)		
Oxalufã (Oxalá Velho)	opaxorô: cajado prateado com pingentes representando a criação do mundo	comida com dendê; vinho de palma; usar roupa colorida às sextas-feiras	Jesus (Cruificado ou Redentor)	Liçá	Zambi

Dr. Reginaldo Prandi

Bibliografia

ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. s.l.p., UNESCO, 1975.

Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan, Nigéria, Oxford University Press, 1976.

ALKIMIN, Zaydan. *O livro vermelho da Pomba-Gira*. 3. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1991. [literatura religiosa]

AMARAL, Rita de Cássia e colab. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, nº 25, dezembro, p. 99-124, 1993.

ARCELLA, Luciano. *Rio macumba*. Roma, Bulzoni, 1980.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.

AUGRAS, Monique. Quizilas e preceitos: Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

AUGRAS, Monique. “De Yíá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.), *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixas*. São Paulo, Edicon & Edusp, 1989.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classifi-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

- cação de vegetais no Candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro, Pallas e UERJ, 1993.
- BASCON, William R. Ifá Divination: *Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press, 1969(a).
- BASCON, William R. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington, Indiana University Press, 1969(b).
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- BASTIDE, Roger *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olórisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ôgora, 1981.
- BERQUÓ, Elza & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (1992). *A emergência do voto negro*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, nº 33, junho, p. 77-88.
- BITTENCOURT, José Maria. *No reino dos Exus*. 5. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.[literatura religiosa]
- BRAGA, Júlio Santana. *O jogo de búzios: Um estudo de adivinhação no candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988 (a).
- CABRERA, Lydia. *Yemanjá y Ochún*. Madrid, Forma Grafica, 1974.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1991.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de et alii. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1993.

CAMPOS, André Gambier; OLIVEIRA, Kelly Adriano de & PRANDI, Reginaldo (1993). *Lideranças negras no Brasil* (mimeo). Trabalho apresentado no I Simpósio de Iniciação Científica da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 1993.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.

CONTINS, Márcia. *O caso da Pombagira: Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1983.

CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. O caso da Pombagira. Religião e violência: Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e sociedade*, v. 11 n. 1, Rio de Janeiro, 1985.

CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seattle, University of Washington Press, 1948.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus e Edusp, 1965.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís, SIOGE, 1985.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: O caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, SIOGE, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Terra de caboclo*. São Luís, SECMA, 1994.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís, Edusp & FAPEMA, 1995.

FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. Rio de Janeiro, Espiritualista, s.d. [literatura religiosa]

FREITAS, Byron Torres de. *O jogo dos búzios*. 9.ed. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

FRIGERIO, Alejandro & CAROZZI, María Julia. “Las religiones afro-brasileñas en Argentina”. In: ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

FRY, Peter & HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, n. 6, p. 75-94, 1975.

GLEASON, Judith. *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*. New York, Grossman Publishers, 1973.

HASENBALG, Carlos A. & SILVA, Nelson do Valle. Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 141-160, dezembro de 1993.

HERSKOVITS, Melville J. The Southernmost Outpost of the New World Africanisms. *American Anthropologist*. v. 45 (4): 495-590, 1943.

IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Essex, Longman Nigeria, 1982. LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ôgora, 1981. LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

LEITE, Fábio. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. *In: Culturas africanas* (Documento da Reunião de Peritos sobre As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. São Luís do Maranhão, 1985). São Luís, UNESCO, 1986.

LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, Centro de Cultura Afro-Brasileiro e Jornal do Comércio, 1937.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” dos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. Os obás de Xangô. *In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Olóoriṣa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ôgora, 1981.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-candomblé. *In: Encontro de nações de candomblé*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e Ianamá, 1984.

LUCAS, J.Olumide. *The Religion of the Yorubas*. Lagos, C.M.S. Bookshop, 1948.

LUCKMANN, Thomas. Social Reconstruction of Transcendence. . *In: Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Confé-

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

rence Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tübingen, 1987), 1987.

MACHADO, Maria das Dores Campos (1994). *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada: um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IUPERJ, tese de doutorado em Sociologia.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo, FFLCH/USP, 1995.

MARIANO, Ricardo & PIERUCCI, Antônio Flávio (1992). O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 34, novembro. p. 92-106.

MAZZOLENI, Gilberto. *Maghi e Messia del Brasile*. Roma, Bulzoni Editore, 1993.

MAUPOIL,. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1961.

MCKENZIE, P.R. O culto aos oriṣa entre os yoruba: Algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo atual.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

- In: LANDIM, Leilah (org.). *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1989.
- MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda*. São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- MOLINA, N.A. *Pontos cantados e riscados dos Exus e Pomba Gira*. 3. ed. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, s.d. [literatura religiosa]
- MOTTA, Roberto. Renda, emprego, nutrição e religião. *Ciência & Trópico*. Recife, v. 5, n. 2, p. 121- 153, 1977.
- MOTTA, Roberto. *Cidade e devoção*. Recife, Edições Pirata, 1980.
- MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: A festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- MOTTA, Roberto. (org). *Os afro-brasileiros: anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Massangana, 1985.
- MOTTA, Roberto. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do xangô. *Revista de Antropologia*, São Paulo, nº 25: 147-157, 1982.
- MOTTA, Roberto. *Edjé balé: Alguns aspectos do sacrifício no xangô per-nambucano*. Tese de concurso para professor titular de antropologia. Recife, UFPe, 1991.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque, pará e babassuê: Bibliografia prévia. In: MOURA, *Revista Estudos Afro-Brasileiros*, Itanhaém, v. 3, n. 1, p. 427-530, jan./jun. 2022.

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados e loas: Bibliografia complementar. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, Haiti, República Dominicana, Trinidad-Tobago, Angola, Benin e Nigéria: Bibliografia complementar. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. O pentecostalismo no Brasil. *SEDOC*, v. 12, col. 1107-1113, maio 1980.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, vol. 5, n. 1 e 2, p. 113-122, 1984.

NOGUEIRA, Oracy, Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *In*: BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, Anhembi

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

e Unesco, 1955.

OJU-OBÁ, Bablawô. *O verdadeiro jogo de búzios*. 4. ed. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]

OMOLUBÁ, Babalorixá. *Maria Molambo na sombra e na luz*. 5. ed. Rio de Janeiro, Pallas, 1990. [literatura religiosa]

ORO, Ari Pedro. “As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação”. In: ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia, nº 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993.

ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegbara: The Yoruba Trickster God. *African Arts*, IX(1): 20-27, 1975.

PEREIRA, João Baptista Borges. Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 34, n. 10, p. 1286-1294, 1982 (a).

PEREIRA, João Baptista Borges. Parâmetros ideológicos de projeto político de negros em São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 24, p. 53-61, 1982 (b).

PEREIRA, João Baptista Borges. Encontros com Pixinguinha. “Folhetim”, *Folha de S.Paulo*, 10 de julho de 1983.

PI HUGARTE, Renzo. “Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay”. In:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

- ORO, Ari Pedro (org). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia , n. 10, Porto Alegre, UFRGS, 1993 (a).
- PEREIRA, João Baptista Borges. “Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay”. *In*: ORO, Ari Pedro, org. *As religiões afro- brasileiras no Cone Sul*. Cadernos de Antropologia , n. 10. Porto Alegre, UFRGS, 1993 (b).
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Democracia, igreja e voto: o envolvimento dos padres de paróquia na eleição de 1982*. São Paulo, USP, tese de doutorado em Sociologia, 1984.
- PIERUCCI, Antônio Flávio Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *In: Ciências sociais hoje, 1989*. São Paulo, Vértice e ANPOCS, 1989.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira, CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA, Beatriz Muniz de. Comunidades eclesiais de base. *In*: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: O povo em movimento*. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. *Opinião pública*, Campinas, v. 3, n. 1, p. 20-44, maio de 1995.
- PINTO, Altair. *Dicionário da umbanda*. Rio de Janeiro, Editora Eco, 1971.
- PINTO, Roquette (org). *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Umbanda en Venezuela*. Caracas, Fondo Editio-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

rial Acta Científica, 1993.

PORDEUS Jr., Ismael. *A magia do trabalho: Macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.

PORDEUS Jr., Ismael *Lisboa de caso com a umbanda*. Trabalho apresentado no GT Religião e sociedade, no XIX Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo, ANPOCS, 1995.

PORTUGAL, Fernandes. *O jogo de búzios*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1986 [literatura religiosa].

PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo, CEBRAP e Brasiliense, 1975.

PRANDI, Reginaldo. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo, Símbolo, 1977.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991. (a)

PRANDI, Reginaldo. Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão. *Revista USP*, São Paulo, n. 11, out-dez, p. 65-70, 1991 (b).

PRANDI, Reginaldo. Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 157-165, dez. 1991 (c).

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos Ce-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

brap, São Paulo, n. 34, novembro, p. 81-91, 1992.

PRANDI, Reginaldo. *Città in transe: culti di possessione nella metropoli brasiliana*. Roma, Edizioni Acta, 1993.

PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procopio Caramargo. *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, n. 17, p. 29-35, maio, 1987.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, LTC e Edusp, 1978.

■ QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

QUERINO, Manuel. *A raça africana*. Salvador, Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1935.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. 2 vols. Rio de Janeiro, Edições da C.E.B., 1943.

RIBEIRO, Carmen. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: Influências africanas e européias. *Afro-Ôsia*, Salvador, n. 14: 60-80, dezembro, 1983.

RIBEIRO, José. *O jogo de búzios*. 4. ed. Rio de Janeiro, Polo Mágico, 1985 [literatura religiosa].

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

RIBEIRO, José. *Eu, Maria Padilha*. Rio de Janeiro, Pallas, 1991. [literatura religiosa]

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, H.Garnier, 1906.

RIO, João do (Paulo Barreto). *Os africanos no Brasil*. 4. ed. São Paulo, Nacional, 1976.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.

SANCHIS, Pierre. As tramas sicréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 28, p. 123-130, junho de 1995.

SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi). *História de um terreiro nagô*. 2. ed. aumentada. São Paulo, Max Limonade, 1988.

SANTOS, Jocelio Teles. O caboclo no candomblé. *Padê*, Salvador, no. 1: 11-21, julho, 1989.

SANTOS, Jocelio Teles. *O dono da terra: A presença do caboclo nos candomblés baianos*. Tese de Mestrado em Antropologia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1992.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 4. ed. Petrópolis, Vozes,

REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

1986.

SCHETTINI, Teresinha Bernardo. *A mulher no candomblé e na umbanda.*

Dissertação de mestrado em Antropologia (mimeo). São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1986.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (1993). *O espetáculo das raças.* São Paulo, Companhia das Letras.

SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types: Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil.* Anthropology PhD Thesis (mimeo). Belfast, The Queen's University, 1984.

■ SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: As tiranias da intimidade.* São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Ornato Jose da. *Ervas, raízes africanas.* Rio de Janeiro, edição do autor, caixa postal 7.046, 1988.

SKIDMORE, Thomas E. EUA bi-racial vs. Brasil multirracial: o contraste ainda é válido? *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, novembro, p. 49-62, 1992.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo.* São Paulo, Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Laura Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Nelson Rosário de (1993). *A igreja católica progressista e a pro-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Herdeiras do Axé

dução do militante. São Paulo, USP, dissertação de mestrado em sociologia.

SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo, Herder, 1970.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York e London, Penguin, 1985.

TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.

TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Na trilha das crianças: Os erês num terreno angola*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social (mimeo). Brasília, Universidade de Brasília, 1978.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo, Nacional, 1977.

VARANDA, Jorge Alberto. *O destino revelado no jôgo de búzios*. Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d. [literatura religiosa]

VELHO, Yvone Maggie Alves. *Guerra de orixás: Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VERGER, Pierre F. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, I.F.A.N, 1957.

VERGER, Pierre F. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

In: CNRS. La notion de persone en Afrique noire. Paris, Centre National de la Recherche Scientific, 1973.

VERGER, Pierre F. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador, Corrupio, 1985 (a).

VERGER, Pierre F. *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2. ed. São Paulo, Corrupio e Círculo do Livro, 1985 (b).

WALLIS, Roy. New Religions and the Potential for Word Re-Enchantment: Religion as Way of Life, Preference and Commodity. *Secularization and Religion: The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tübingen, 1987), 1987.

■ WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 56-83, dezembro, 1984.

WEBER, Max. *Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press, 1963.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. 2 tomos. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. *In: Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, s.d.

ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo, Difusão Européia, 1972.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Xangô, rei de Oiô¹

Dr. Reginaldo Prandi²

Dr. Armando Vallado³

Resumo: Partindo do relato mítico do orixá do trovão na história dos povos iorubás, o texto trata da importância do culto africano de Xangô na formação de ritos e cargos do candomblé instituído no Brasil. Apresenta principais variações rituais ins-

1. Publicado em Aulo Barreti Filho (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kétu*. São Paulo: Edusp, 2010, v. 1, p. 141-161.

2. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

3. Possui graduação em Comunicações e Turismo pela Faculdade Anhembí Morumbi (1978), mestrado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1999) e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2004). Atualmente é Docente pesquisador da Brasília Arte e Dança, atuando principalmente nos seguintes temas: poder e conflito, candomblé, hierarquia, sucessão, mitos e tabus.

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

critas nos avatares do orixá e nos arquétipos de personalidade de seus filhos. Mostra também como muitos postos e títulos usados no candomblé correspondem a adaptações feitas a partir da estrutura administrativa da cidade de Oió, da qual Xangô teria sido um dos primeiros governantes e da qual é o grande patrono.

I: O obá Xangô

Obá é palavra da língua iorubá que designa rei. Obá é também um dos epítetos do orixá Xangô (não confundir Obá, rei, soberano (oba), com o orixá Obá (Òbà), que é uma das esposas de Xangô). Segundo a mitologia, Xangô teria sido o quarto rei da cidade de Oió, que foi o mais poderoso dos impérios iorubás. Depois de sua morte, Xangô foi divinizado, como era comum acontecer com os grandes reis e heróis daquele tempo e lugar, e seu culto passou a ser o mais importante da sua cidade, a ponto de o rei de Oió, a partir daí, ser o seu primeiro sacerdote.

Não existem registros históricos da vida de Xangô na Terra, pois os povos africanos tradicionais não conheciam a escrita, mas o conhecimento do passado pode ser buscado nos

Xangô, rei de Oió

mitos, transmitidos oralmente de geração a geração. Assim, a mitologia nos conta a história de Xangô, que começa com o surgimento dos povos iorubás e sua primeira capital, Ilê-Ifé, fala da fundação de Oió e narra os momentos cruciais da vida de Xangô:

“Num tempo muito antigo, na África, houve um guerreiro chamado Odudua, que vinha de uma cidade do Leste, e que invadiu com seu exército a capital de um povo então chamado ifé. Quando Odudua se tornou seu governante, essa cidade foi chamada Ilê-Ifé. Odudua teve um filho chamado Acambi, e Acambi teve sete filhos, e seus filhos ou netos foram reis de cidades importantes. A primeira filha deu-lhe um neto que governou Egbá, a segunda foi mãe do Alaqueto, o rei de Queto, o terceiro filho foi coroado rei da cidade de Benim, o quarto foi Orungã, que veio a ser rei de Ifé, o quinto filho foi soberano de Xabes, o sexto, rei de Popôs, e o sétimo foi Oraniá, que foi rei da cidade Oió, mais tarde governada por Xangô.

Esses príncipes governavam as cidades que mais tarde foram conhecidas como os reinos que formam a terra dos iorubás, e todos pagavam tributos e homenagens a Odudua. Quando Odudua morreu, os príncipes fizeram a partilha dos

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

seus domínios, e Acambi ficou como regente do reino de Odudua até sua morte, embora nunca tenha sido coroado rei.

Com a morte de Acambi, foi feito rei Oraniã, o mais jovem dos príncipes do império, que tinha se tornado um homem rico e poderoso. O obá Oraniã foi um grande conquistador e consolidou o poderio de sua cidade.

Um dia Oraniã levou seus exércitos para combater um povo que habitava uma região a leste do império. Era uma guerra muito difícil, e o oráculo o aconselhou a ficar acampado com os seus guerreiros num determinado sítio por um certo tempo antes de continuar a guerra, pois ali ele haveria de muito prosperar. Assim foi feito e aquele acampamento a leste de Ifé tornou-se uma cidade poderosa. Essa próspera povoação foi chamada cidade de Oió e veio a ser a grande capital do império fundado por Odudua. O rei de Oió tinha por título Alafim, termo que quer dizer o Senhor do Palácio de Oió.

Com a morte de Oraniã, seu filho Ajacá foi coroado terceiro Alafim de Oió. Ajacá, que tinha o apelido de Dadá, por ter nascido com o cabelo comprido e encaracolado, era um homem pacato e sensível, com pouca habilidade para a guerra e nenhum tino para governar. Dadá-Ajacá tinha um irmão que

Xangô, rei de Oió

fora criado na terra dos nupes, também chamados tapas, um povo vizinho dos iorubás. Era filho de Oraniá com a princesa Iamassê, embora haja quem diga que a mãe dele foi Torossi, filha de Elempê, o rei dos nupes. Esse filho de Oraniá tinha o nome Xangô, e era o grande guerreiro que governava Cossô, pequena cidade localizada nas cercanias da capital Oió.

Xangô um dia destronou o irmão Ajacá-Dadá, e o exilou como rei de uma pequena e distante cidade, onde usava uma pequena coroa de búzios, chamada coroa de Baiani.

Xangô foi assim coroado o quarto Alafim de Oió, o obá da capital de todas as grandes cidades iorubás. Xangô procurava a melhor forma de governar e de aumentar seu prestígio junto ao seu povo. Conta-se que, para fortalecer seu poder, Xangô mandou trazer da terra dos baribas um composto mágico, que acabaria, contudo, sendo sua perdição. O rei Xangô, que depois seria conhecido pelo cognome de o Trovão, sempre procurava descobrir novas armas para com elas conquistar novos territórios. Quando não fazia a guerra, cuidava de seu povo. No palácio recebia a todos e julgava suas pendências, resolvendo disputas, fazendo justiça. Nunca se quietava. Pois um dia mandou sua esposa Iansá ir ao reino vizinho dos baribas e de lá trazer para ele a tal poção mágica, a respeito da

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

qual ouvira contar maravilhas. Iansá foi e encontrou a mistura mágica, que tratou de transportar numa cabacinha.

A viagem de volta era longa, e a curiosidade de Iansá sem medida. Num certo momento, ela provou da poção e achou o gosto ruim. Quando cuspiu o gole que tomara, entendeu o poder do poderoso líquido: Iansá cuspiu fogo!

Xangô ficou entusiasmadíssimo com a nova descoberta. Se ele já era o mais poderoso dos homens, imaginem agora, que tinha a capacidade de botar fogo pela boca. Que inimigo resistiria? Que povo não se submeteria? Xangô então passou a testar diferentes maneiras de usar melhor a nova arte, que certamente exigia perícia e precisão.

Num desses dias, o obá de Oió subiu a uma elevação, levando a cabacinha mágica, e lá do alto começou a lançar seus assombrosos jatos de fogo. Os disparos incandescentes atingiam a terra chamuscando árvores, incendiando pastagens, fulminando animais. O povo, amedrontado, chamou aquilo de raio. Da fornalha da boca de Xangô, o fogo que jorrava provocava as mais impressionantes explosões. De longe, o povo escutava os ruídos assustadores, que acompanhavam as labaredas expelidas por Xangô. Aquele barulho intenso, aque-

Xangô, rei de Oió

le estrondo fenomenal, que a todos atemorizava e fazia correr, o povo chamou de trovão.

Mas, pobre Xangô, a sorte foi-lhe ingrata. Num daqueles exercícios com a nova arma, o obá errou a pontaria e incendiou seu próprio palácio. Do palácio, o fogo se propagou de telhado em telhado, queimando todas as casas da cidade. Em minutos, a orgulhosa cidade de Oió virou cinzas.

Passado o incêndio, os conselheiros do reino se reuniram, e enviaram o ministro Gbaca, um dos mais valentes generais do reino, para destituir Xangô.

Gbaca chamou Xangô à luta e o venceu, humilhou Xangô e o expulsou da cidade. Para manter-se digno, Xangô foi obrigado a cometer suicídio. Era esse o costume antigo. Se uma desgraça se abatia sobre o reino, o rei era sempre considerado o culpado. Os ministros lhe tiravam a coroa e o obrigavam a tirar a própria vida.

Cumprindo a sentença imposta pela tradição, Xangô se retirou para a floresta e numa árvore se enforcou.

“Oba so!”, “Oba so!”

“O rei se enforcou!”, correu a notícia.

Mas ninguém encontrou seu corpo e só logo correu a no-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

tícia, alimentada com fervor pelos seus partidários, que Xangô tinha sido transformado num orixá. O rei tinha ido para o Orum, o céu dos orixás. Por todas as partes do império os seguidores de Xangô proclamavam:

“Oba ko so!”, que quer dizer “O rei não se enforcou!”
“Oba ko so!”, “Oba ko so!”.

Desde então, quando troa o trovão e o relâmpago risca o céu, os sacerdotes de Xangô entoam: “O rei não se enforcou!” “Oba ko so! Obá Kossô!” “O rei não se enforcou!” (Cf. PRANDI, *Mitologia dos orixás*.)

Assim narram os mitos, e a morte de Xangô nada mais é do que a afirmação dos antigos costumes africanos. Sua morte teria sido injusta e por isso o Orum o acolheu como imortal. A expressão “Obá Ko so” é evidentemente dúbia. Tanto pode significar “Rei da cidade de Cossô”, o que de fato Xangô também era, como “O rei não se enforcou”, frase que poderia ser também traduzida por “O Rei vive”, ou “Viva o Rei”, forma que é mais comum na nossa tradição ocidental. A versão verdadeira não importa: divinizado, transformado em orixá, o obá Xangô, o Alafim de Oió, alcançou a imortalidade, deixou de ser humano, virou deus. “Obá Kossô”, “Viva o Rei” é a fórmula pela qual, até hoje, em todos os templos dos orixás, é

Xangô, rei de Oió

glorificado o nome de Xangô, o rei de Oió, o orixá do trovão, senhor da justiça.

De todos os orixás que marcam a saga da cidade de Oió, nenhum foi mais reverenciado que Xangô, mesmo quando Oió passou a ser apenas um símbolo esfumado na memória dos atuais seguidores das religiões dos orixás espalhados nos mais distantes países da diáspora africana do lado de cá e do lado de lá do oceano. E há muitos elementos para estribar essa afirmação.

II: Xangô no Novo Mundo

No seu auge, o império de Oió englobava as mais importantes cidades do mundo iorubá, tendo assim o culto a Xangô, que era o orixá do rei ou obá de Oió, portanto, o orixá do império, sido difundido por todo o território iorubano, o que não era muito comum, pois cada cidade ou região tinha os seus próprios orixás tutelares e poucos eram os que recebiam culto nas mais diversas cidades, como Exu, Ossaim e Orunmilá. O fato é que o apogeu da dominação da cidade de Oió sobre as outras resultou numa grande difusão do culto a

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Xangô. Durante muito tempo a força militar de Oió protegeu os iorubás de invasões inimigas e impediu que seu povo fosse caçado e vendido por outros africanos ao tráfico de escravos destinado ao Novo Mundo, como acontecia com outros povos da África.

Quando o poderio de Oió foi destruído no final do século XVIII por seus inimigos, tanto a capital Oió como as demais cidades do império desmantelado ficaram totalmente desprotegidas, e os povos iorubás se transformaram em caça fácil para o mercado de escravos. Foi nessa época que o Brasil, assim como outros países americanos, passou a receber escravos iorubás em grande quantidade. Vinham de diferentes cidades, traziam diferentes deuses, falavam dialetos distintos, mas tinham todos algo em comum: o culto ao deus do trovão, o obá de Oió, o orixá Xangô.

Isso explica a enorme importância que Xangô ocupa nas religiões africanas nas Américas, pois foi exatamente nesse momento histórico da chegada dos iorubás que as religiões africanas se constituíram nas Américas, isto é, no século XIX. Particularmente no Brasil, os escravos recém-chegados eram trazidos não mais para o trabalho nas plantações e nas minas do interior, onde ficavam dispersos, mas sim nas ci-

Xangô, rei de Oió

dades, onde eram encarregados de fazer todo o tipo de serviço urbano, morando longe de seus proprietários, vivendo em bairros com grande concentração de negros escravos e libertos, e tendo assim maior liberdade de movimento e organização, podendo se reunir nas irmandades católicas, com novas e amplas oportunidades para recriarem aqui a sua religião africana.

Nascido da iniciativa de negros iorubás que se reuniam numa irmandade religiosa na igreja da Barroquinha, em Salvador, o primeiro templo iorubá da Bahia foi, emblematicamente, dedicado a Xangô. Seus ritos, que em grande parte reproduziam a prática ritualística de Oió, acabaram por moldar a religião que viria a se constituir no candomblé, e cuja estruturação hierárquica sacerdotal em grande parte reconstituía simbolicamente a organização da corte de Oió, isto é, a corte de Xangô, como veremos adiante. Emblemas que na África eram exclusivos do culto a Xangô foram generalizados entre nós para o culto de todos os orixás, como o uso do colar ritual de iniciação chamado *quelê*.

Por estranha ironia, a nação de Xangô na Bahia acabou recebendo o nome de Queto, que é a cidade de Oxóssi, e não o nome de Oió, cidade de Xangô, como era de se esperar.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Mas essa denominação deve ter ocorrido muito tempo depois da fundação da Casa Branca do Engenho Velho, o primeiro terreiro de Xangô, de cujo chão Oxóssi é o dono, e que serviu de modelo a todo o candomblé. A denominação nação queto deve ter se dado já no século XX, quando angariavam grande prestígio e visibilidade dois terreiros que também fazem parte do núcleo de templos fundantes do candomblé: o terreiro do Gantois, dissidente da Casa Branca, e dedicado a Oxóssi, que era o orixá da cidade do Queto, e o terreiro do Alaketu, cuja fundação é atribuída a duas princesas originárias da cidade do Queto, e que também eram do grupo da Barroquinha. A expressão “nação queto” para designar o ramo do candomblé de origem iorubá que se constituiu a partir da linhagem da Casa Branca do Engenho Velho é recente e não era usada antes de 1950. O nome mais comum era nação nagô, ou jeje-nagô. A própria Mãe Aninha, que fundou outro templo dissidente da Casa Branca, o Axé Opô Afonjá, e que, como o próprio nome indica, também é dedicado a Xangô, costumava dizer nos anos 1930: “Minha casa é nagô puro”.

Mas no Rio Grande do Sul, até hoje a expressão “nação Oió”, ou “Oió-ijexá” designa os terreiros de batuque de origem iorubá. A marca de Xangô continua ali muito presente.

Xangô, rei de Oió

Em Pernambuco, a primazia de Xangô acabou por dar nome a toda a religião dos orixás, que naquele e em outros estados do Nordeste é conhecida como xangô.

No Maranhão, dois templos de tradições diferentes disputam o posto de casa fundante do tambor-de-mina: a Casa das Minas, de culto exclusivo aos voduns dos povos fons ou jejes, e a Casa de Nagô, que, como o próprio nome aponta, dedica-se ao culto dos orixás, os deuses nagôs ou iorubás, além de cultuar também voduns e encantados. Ao contrário da Casa das Minas, que não teve terreiros descendentes e hoje se encontra em franco processo de extinção, a Casa de Nagô é a origem de vasta linhagem de terreiros, que se espalharam pelo Maranhão e Pará e chegaram até o Rio de Janeiro e São Paulo, ou mais além. A Casa das Minas de Toia Jarina, de Diadema, é originária dessa matriz. Pois o patrono da Casa de Nagô não é outro senão Badé, nome pelo qual Xangô é reverenciado nos templos do tambor-de-mina.

Longe daqui, no Caribe, a palavra xangô também dá nome à religião dos orixás praticada em Trinidad-Tobago, nome que também pode ser observado entre populações americanas de origem caribenha na costa Atlântica do sul dos Estados Unidos.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Em Cuba, onde a santeria é tão viva e diversificada como o candomblé brasileiro, são muitos os indícios da supremacia ritual de Xangô. Talvez o mais emblemático seja o fato de que, durante a iniciação ritual, apenas os sacerdotes dedicados a Xangô, segundo a tradição cubana, têm o privilégio sobre todos os demais de receber na cabeça o sangue sacrificial, o que indicaria que o orixá do trovão tem precedência protocolar, e seu tambor é o mais sagrado instrumento musical da santeria.

Onde quer que tenha se formado alguma manifestação americana da religião dos orixás, seja o candomblé, o xangô, o batuque, o tambor-de-mina, a santeria cubana, ou o xangô caribenho, a memória do orixá Xangô, o obá de Oió, manteve o realce que o orixá do império detinha na África. Como obá, Xangô também era o mais alto magistrado de seu povo, o juiz supremo. Sua relação com o ministério da justiça fez dele, entre os seguidores das religiões dos orixás, o senhor da justiça. Num mundo de tantas injustiças, desigualdades sociais, marginalização, abandono e falta de oportunidades sociais de todo tipo, como este em que vivemos, o orixá da justiça ganhou cada vez maior importância. Seu prestígio foi consolidado. Reiterou-se a posição de Xangô como o grande patrono do

Xangô, rei de Oió

candomblé e grande protetor de todo aquele que se sente de algum modo injustiçado.

III: A corte do rei

A importância de Xangô na constituição do candomblé, que é brasileiro, pode ser identificada também quando examinamos as estruturas hierárquicas e a organização dos papéis sacerdotais do candomblé em comparação com o ordenamento dos cargos da própria corte de Oió, a cidade de Xangô. Não há dúvida que as sacerdotisas e sacerdotes que fundaram os primeiros templos de orixá no Brasil tinham grande intimidade com as estruturas de poder que governavam a cidade do Alafim. O candomblé é, de fato, uma espécie de memória em miniatura da cidade africana que o negro perdeu ao ser arrancado de seu solo para ser escravizado no Brasil.

Vejam alguns dos cargos mais importantes da corte de Oió e sua correspondência com a hierarquia do candomblé de nação nagô.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Basorun – primeiro ministro e presidente do conselho real, que tinha mais poder que o próprio rei, exercendo também a função de regente quando da morte do rei até a ascensão do sucessor. No candomblé é título dado a homem que ajuda na administração do terreiro, um dos membros do corpo de ministros em terreiros dedicados a Xangô.

Alààpínní – chefe do culto de egungum. No Brasil, igualmente alto sacerdote do culto dos ancestrais.

Balògún – chefe militar. No candomblé, cargo masculino de chefia da casa de Ogum. O falecido oluô Agenor Miranda Rocha, foi, por mais de 70 anos, o balogum da Casa Branca do Engenho Velho.

Lágùnnòn – embaixador do rei que tinha como encargo o culto ao orixá Ocô, divindade da agricultura. No candomblé, espécie de ajudante do pai de santo na provisão do terreiro.

Akinikú – chefe dos rituais fúnebres. No Brasil, oficial do axexê, que pode ser um babalorixá ou ialorixá ou algum ebome ou ogã especializado nos ritos mortuários.

Asípa – representante dos governadores das aldeias na corte de Oiô e encarregado do culto ao orixá Ogum. No Brasil, dignidade masculina.

Xangô, rei de Oiô

Isugbin – corpo de tocadores e musicistas do palácio. No candomblé são chamados alabês, nome que na África era dado aos escarificadores, os que faziam os aberês, as marcas faciais identificadoras da origem.

Ìlàrí – corpo de guardas da corte e de mulheres. Adoradores de Oxóssi e Ossaim, eram também uma espécie de mensageiros e provedores reais. No candomblé, sacerdotes que cuidam da casa de Ossaim.

Èkeji òrìsà – literalmente, a segunda pessoa do orixá, cargo sacerdotal da corte do Alafim, sacerdotisa que não incorpora o orixá, mas que cuida de seus objetos sagrados. No candomblé, equede, todas mulher não rodante confirmada para cuidar do orixá em transe e de seus pertences rituais. O cargo, elevado na África, deu às equedes posição de relevo também no candomblé, onde têm o grau de senioridade.

Ìyá-nàsó – mãe do culto do Xangô do rei (divindade pessoal). No Brasil, nome de uma das fundadoras do candomblé e título feminino.

Ìyáalémonlé – encarregada de cuidar do assentamento pessoal do rei. Entre nós, quem cuida do assentamento principal do pai de santo.

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Ìyá-lé-òrí – mãe dos ritos de oferecimento a cabeça do rei, mantém a representação material da cabeça do rei em sua casa. No candomblé preside o bori.

Ìyá mondè ou bàbá – Mulher que cultua os espíritos dos reis mortos. Chamam-na também de Bàbá. O alafim dirige-se a ela como “pai”, pois elas detêm a autoridade do “pai”, como as dirigentes da umbanda brasileira, também chamadas de babá.

Ìyá-le-agbò – prepara os banhos rituais do rei. No candomblé, mulher que cuida dos potes de amassi.

Ìyá-kèré – chefe das mulheres ilaris; é ela quem coroa o rei no ato de sua entronização. A atribuição, mantida, é hoje no candomblé da competência de pais e mães de santo que colocam no trono o novo chefe do terreiro nas ocasiões de sucessão.

Muitos outros títulos do candomblé foram tomados de outras cidades e instituições que não a corte de Oió, mas é inescandível a importância da cidade de Xangô na estruturação dos terreiros brasileiros de origem iorubá. De toda sorte, são variadas as adaptações, muitas vezes esvaziando-se o cargo de suas funções originais.

Com o sentido de reforçar a ideia do terreiro de candomblé como sucedâneo da África distante, para legitimar suas

Xangô, rei de Oiô

estruturas de mando e valorizar sua origem, cargos de tradição africana são recuperados e adaptados com certa liberdade pelos dirigentes brasileiros. Assim surgiram os obás ou mogbás de Xangô, conselho de doze ministros do culto de Xangô, instituído inicialmente no terreiro Axé Opô Afonjá na década de 1930 por sua fundadora Mãe Aninha Obabií, assessorada pelo babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, e depois reinstalado nos mais diferentes terreiros que têm Xangô como patrono. Os obás brasileiros de Xangô têm funções diversas daquelas africanas, mas os nomes dos cargos são referência constante à vida político-administrativa dos iorubás antigos. Eles são divididos em ministros da direita, com direito a voto, e ministros da esquerda, sem direito a voto. Cada um deles conta com dois substitutos, o otum e o ossi.

O conjunto dos obás da direita criados por mãe Aninha é constituído dos seguintes cargos: Abíódún (nome que designa aquele nascido no dia da festa); Àre (título que se dá a uma pessoa proeminente da corte); Àrólu (o eleito da cidade); Tèla (nome masculino da realeza de Oiô); Odofun (cargo da sociedade Ogboni); Kakanfò (título do general do exército). Os da esquerda são: Onansòkun (pai oficial do obá de Oiô); Aresá (título do obá de Aresá); Eleryin (título do obá de Erin);

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Oni Koyí (título do obá de Ikoyi); Olugbòn (título do obá de Igbon); e Sòrun (chefe do conselho do rei de Oió). Estes nomes designam hoje postos sacerdotais, dignidades religiosas; na África designavam cargos de homens poderosos que controlavam a sociedade ioruba e suas cidades.

Um rei africano era, antes de mais nada, um guerreiro. Guerras, conquistas, povoamento de novas terras, escravidão, descoberta e renascimento, tudo isso faz parte da história de Xangô, rei e guerreiro, como faz parte das memórias de nossa própria civilização de brasileiros. Mas Xangô é mais que história da África e mais que história do Brasil. Seu duplo machado visa a justiça para cada um dos dois lados que se opõem na contenda, suas pedras-de-raio são o santuário guardião das esperanças de tanta gente que padece em consequência das mazelas de nossa sociedade: desemprego, falta de oportunidades, incompreensão e dificuldade no trabalho, escassez de meios de sobrevivência, perseguição e disputas insanas, inveja, complicações legais de toda sorte, e tantas outras coisas ruins. Apelar a Xangô, para o devoto, é buscar alento, realimentar esperanças, prover-se de forças para a difícil aventura da vida.

Mas no terreiro em festa, sob o roncar frenético dos tambores, a dança de Xangô não é tão somente demonstração de

Xangô, rei de Oiô

energia e de força marcial, de cadência e de vitalidade, mas igualmente harmonia, graça e sensualidade. Xangô é duro, mas também se compraz com o bom da vida. O paladar de Xangô lembra as qualidades do bom glutão que não dispensa jamais o prazer da boa mesa, tanto que até nos faz pensar nele como um rei gordo e guloso. Tanto é assim que suas oferendas votivas devem ser sempre servidas em grande quantidade, pois Xangô aprecia que seus súditos comam muito e bem.

Seu prato predileto é o amalá, comida feita à base de quiabo, camarão, pimentas de várias qualidades, e tantos outros condimentos que são verdadeiras iguarias, utilizados pelas filhas de santo que muito apreciam e disputam a preparação da comida para os deuses. A comida servida no terreiro serve também para “reunir gente”, e Xangô é o orixá que mais as acolhe, pois toda corte é repleta de súditos e não seria diferente no terreiro, onde há sempre muita gente, muita dança e muita comida.

Além de orixá comilão, Xangô também é o grande amante e teve muitas mulheres como contam seus mitos. Um deles relata que Xangô era um rei poderoso, um dia apareceu em seu reino um grande animal que devorava a todos, homens, mulheres e crianças. Xangô, acompanhado de suas três mulheres resolveu enfrentar o animal monstruoso. Xangô amava suas

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

esposas, mas amava também todos os homens e mulheres que o acercavam, e nada mais natural do que defendê-los de tal criatura. O ser monstruoso rugia e toda a terra tremia. Xangô não quis soldados para vencer o animal. Xangô lançou chamas de sua boca e derrubou o animal matando-o depois num só golpe com seu oxé. Vitorioso, Xangô cantou e dançou, estava feliz. Dali em diante foi ainda mais amado pelos homens e mulheres de seu povo e por todos aqueles que ouviram falar de seu feito.

No Brasil, o aspecto erótico da representação de Xangô foi muito atenuado em comparação a Cuba, onde seus gestos de dança insinuam relações sexuais e seus objetos de forma fálica enfatizam seu gosto pelo sexo. Mas mesmo entre nós é o orixá de muitas esposas. Tantas mulheres e tantas paixões carnavais não reforçam e são a confirmação de que a vida pode ser plena das doçuras e gozos do amor? O que queremos dizer é que Xangô não nos remete tão somente aos aspectos sérios, circunspectos e duros dos compromissos do dia a dia, mas nos faz lembrar, sim, o tempo todo, que a vida é muito boa para ser vivida, e por isso mesmo temos que lutar por ela sem descanço. É por essa razão que o fiel sempre pede passagem para o rei, gritando para o povo reunido em festa: “Deixai passar, deixar passar Sua Majestade”, “Kaô, kaô Kabiessi”.

IV: As qualidades ou avatares de Xangô

Qualidade é o termo usado no candomblé para designar as múltiplas invocações ou avatares dos orixás, assim como no cristianismo, no caso de Nossa Senhora e Jesus Cristo, as qualidades referem-se a cultos específicos do orixá, em que são invocados aspectos diversos da sua biografia mítica, o que inclui as diferentes idades, as suas lutas e aventuras, sua glorificação e deificação etc.

No candomblé, os orixás dividem-se em vários orixás-qualidade, e se se acredita que cada ser humano, que é considerado filho ou descendente mítico do orixá, origina-se de um dos orixás-qualidade. Essas qualidades procuram dar conta do arquétipo de cada orixá, uma vez que se baseiam em mitos, e é por meio do oráculo do jogo de búzios que o pai ou mãe de santo determina de qual delas o filho de santo se origina.

Vejamos uma descrição de algumas qualidades que são objeto de diferenciação no culto de Xangô na liturgia de alguns terreiros afro-brasileiros.

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Agodô

Sincretizado com São Jerônimo em terreiros onde o sincretismo ainda é observado; é aquele que, ao lançar raios e fogo sobre seu próprio reino, o destrói, como contado no mito apresentado neste trabalho. Gente de Agodô é do tipo guerreira, violenta, brutal, imperiosa, aventureira, amante da ordem e da justiça, mesmo que isso implique numa justiça pautada em seu próprio benefício.

Obacossô

Em sua passagem pela cidade de Cossô, Xangô recebe o nome de Obacossô, ou seja, o rei de Cossô. Conta o mito que, depois de passar pela terra dos tapas, Xangô refugiou-se na cidade de Cossô, mas a dor de haver destruído seu povo, levou o rei a suicidar-se. No momento da morte de Xangô, Iansá chegou ao Orum e, antes que Xangô se tornasse um egum, pediu a Olodumare que o transformasse num orixá. Assim Xangô foi feito orixá pelo pedido de sua mulher Iansá. Os filhos de Obacossô são serenos, tiranos, cruéis, agressivos, severos, amorosos, moralistas.

Xangô, rei de Oiô

Jacutá

É o senhor do edun-ará, a pedra de raio. Conta o mito que o reino de Jacutá foi atacado por guerreiros de povos distantes, num dia em que seus súditos descansavam e dançam ao som dos tambores. Houve muita correria, muita morte, muitos saques. Jacutá escapou para a montanha seguido de seus conselheiros, donde apreciava o sofrimento de seu povo. Irado, o rei chamou sua mulher Iansá, que, chegando com o vento, levou consigo a tempestade e seus raios. Os raios de Iansá caíram como pedras do céu, causando medo aos invasores, que fugiram em debandada. Mais uma vez, Jacutá fora acudido por Iansá, e mais, sua eterna amante deu-lhe, dessa feita, o poder sobre as pedras de raio, o edun-ará. Gente de Jacutá tem espírito de um velho pensador, justiceiro, incansável, brutal, colérico, impiedoso, preocupado com a causa dos outros.

Afonjá

Patrono de um dos terreiros mais tradicionais e antigos da Bahia, o Axé Opô Afonjá, é o Xangô da casa real de Oiô. Nesse avatar Xangô Afonjá é aquele que está sempre em disputa com Ogum. Um dos mitos que relata tal passagem nos conta que Afonjá e Ogum sempre lutaram entre si, ora dispu-

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

tando o amor da mãe, Iemanjá, ora disputando o amor de suas eternas mulheres, Oiá, Oxum e Oba. Lutaram desde o começo de tudo e ainda lutam hoje em dia. No entanto, naquele tempo, ninguém vencia Ogum. Ele era ardiloso, desconfiado, jamais dava as costas a um inimigo. Um dia, Afonjá, cansado de tanto perder as batalhas para Ogum, convidou-o para ter com ele nas montanhas. Afonjá sempre apelava para a magia quando se sentia ameaçado e não seria diferente daquela vez. Ao chegar no pé da montanha de pedra, Afonjá lançou seu machado oxé de fazer raio e um grande estrondo se ouviu. ■ Ogum não teve tempo de fugir, foi soterrado pelas pedras de Afonjá. Xangô Afonjá venceu Ogum naquele dia e somente naquele dia. Por essas características que o mito mostra, filhos de Afonjá tem um espírito jovem e sábio, são feiticeiros, libertinos, tirânicos, obstinados, galantes, autoritários, orgulhosos, e adoram uma peleja.

Baru

Conta o mito em que Xangô recebe de Oxalá um cavalo branco como presente. Com o passar do tempo, Oxalá voltou ao reino de Xangô Baru, onde foi aprisionado, passando sete anos num calabouço. Calado no seu sofrimento, Oxalá provo-

Xangô, rei de Oiô

cou a infertilidade da terra e das mulheres do reino de Barú. Mas Xangô Barú, com a ajuda dos babalaôs, descobriu seu pai Oxalá preso no calabouço de seu palácio. Naquele dia, ele mesmo e seu povo vestiram-se de branco e pediram perdão ao grande orixá da criação, terminando o ato com muita festa e com o retorno de Oxalá a seu reino. Assim seus descendentes míticos agirão sempre como um jovem desconfiado, ambicioso, elegante, teimoso, hospitaleiro, galante; neste avatar, e somente neste, Xangô surge como um rei humilde e solidário com a causa de seu povo.

Airá

Em alguns terreiros de candomblé cultua-se um grupo de qualidades de Xangô que recebe o nome de Airá. Também se acredita que Airá seja um orixá diferente de Xangô e que participa de alguns de seus mitos. O mais comum é considerar-se Airá como um Xangô branco. Vejamos algumas das subdivisões de Airá.

Airá Intilé

É o filho rebelde de Obatalá. Airá Intilé foi um filho muito difícil, causando dissabores a Obatalá. Um dia, Obatalá juntou-se a Odudua e ambos decidiram pregar uma reprimen-

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

da em Intilé. Estava Intilé na casa de uma de suas amantes, quando os dois velhos passaram à porta e levaram seu cavalo branco. Airá Intilé percebeu o roubo e sabedor que dois velhos o haviam levado seu cavalo predileto, saiu no encalço. Na perseguição encontrou Obatalá e tentou enfrentá-lo. O velho não se fez de rogado, gritou com Intilé, exigindo que se prostrasse diante dele e pedisse sua benção. Pela primeira vez Airá Intilé havia se submetido a alguém. Airá tinha sempre ao pescoço colares de contas vermelhas. Foi então que Obatalá desfez os colares de Airá Intilé e alternou as contas encarnadas com as contas brancas de seus próprios colares. Obatalá entregou a Intilé seu novo colar, vermelho e branco. Daquele dia em diante, toda terra saberia que ele era seu filho. E para terminar o mito, Obatalá fez com que Airá Intilé o levasse de volta a seu palácio pelo rio, carregando-o em suas costas. Nesta qualidade, Airá Intilé dá a seu devoto um ar altivo e de sabedoria, prepotente, equilibrado, intelectual, severo, moralista, decidido.

Airá Ibonã

É considerado o pai do fogo, tanto que na maioria dos terreiros, no mês de junho de cada ano, acontece a fogueira de Airá, rito em que Ibonã dança acompanhado de Iansã, pisando

Xangô, rei de Oiô

as brasas incandescentes. Conta o mito que Ibonã foi criado por Dadá, que o mimava em tudo o que podia. Não havia um só desejo de Ibonã que Dadá não realizasse. Um dia Dadá surpreendeu Ibonã brincando com as brasas do fogão, que não lhe causavam nenhum dano. Desde então, em todas as festas do povoado, lá estava Airá Ibonã, sempre acompanhado de Iansã, dançando e cantando sobre as brasas escaldantes das fogueiras.

Nessa qualidade, os seguidores de Airá têm espírito jovem, perigoso, violento, intolerante, mas são brincalhões, alegres, gostam de dançar e cantar.

Airá Osi

É o eterno companheiro de Oxaguiã. Um dia, passando Oxaguiã pelas terras onde vivia Airá Osi, despertou no jovem grande entusiasmo por seu porte de guerreiro e vencedor de batalhas. Sem que Oxaguiã se desse conta, Airá trocou suas vestes vermelhas pelas brancas dos guerreiros de Oxaguiã, misturando-se aos soldados do rei de Ejibô. No caminho encontraram inimigos ao que Osi, medroso que era, escondeu-se atrás de uma grande pedra. Oxaguiã observava a disputa do alto de um monte, esperando o momento certo de entrar nela, mas, para sua surpresa, percebeu que um de seus soldados es-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

tava de cócoras, escondido atrás da pedra. Sorrateiramente Oxaguiá interpelou seu soldado e para sua surpresa deparou-se com Airá que chorava de medo, implorando seu perdão, por haver enganado o grande guerreiro branco. Oxaguiá, por sua bondade e sabedoria, compadeceu-se de Airá Osi. No entanto, como punição pela mentira de Airá, decidiu que naquele mesmo dia o jovem voltaria à sua terra natal vestindo-se de branco e nunca mais usaria o escarlate, devendo dedicar-se a arte da guerra para poder seguir com ele em suas eternas batalhas.

Os filhos de Airá Osi são considerados jovens guerreiros, lutam pelo que querem, mas as vezes deixam-se enganar pela impetuosidade. São calmos, não tidos a trabalhos intelectuais, são amorosos, alegres e sentimentais.

São muitas as invocações ou qualidades de Xangô, que, como vimos, se juntam às outras tantas de Airá. Em diferentes países e regiões da diáspora africana em que a religião dos orixás sobreviveu e prosperou, há diferentes variantes das qualidades dos orixás, pois cada grupo, geograficamente isolado, ao longo do tempo, acabou por selecionar esta ou aquela passagem mítica do orixá. Muitas foram esquecidas, outras ganharam novos significados. Cada qualidade é representada por diferentes cores e outros atributos, de modo que, pelas vestes,

Xangô, rei de Oió

contas e ferramentas, ritmos e danças, é possível identificar a qualidade que está sendo festejada, principalmente no baracão de festas dos terreiros. Não só por esses aspectos, mas também pelas oferendas votivas e pelos animais que são sacrificados em favor da divindade.

O culto se multiplica, o poder de Xangô se expande. Faces diferentes para outras faces. Diz um oriki:

Òlò áwá la wulú

Olodó òlò odó Oyá walé ni ilè Irá

Ṣangò walé ni Kosó.

Senhor do som do trovão

Senhor do pilão

Oiá desaparece na terra de Irá

Xangô desaparece na terra de Cossô

Xangô de Oió, Xangô de Cossô. Da África e das América. Xangô é um e é muitos, mas, como indica o sentimento dos devotos, essa multiplicidade pode ser reunida numa só pessoa: Xangô. É o mesmo que dizer, nas palavras de pai Pércio de Xangô, babalorixá do Ilê Alaketu Axé Airá: É tudo Xangô.

Dr. Reginaldo Prandi e Dr. Armando Vallado

Bibliografia

- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. 2. ed. [1. ed. 1946]. Londres: Hodder and Stoughton, 1962.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *A fogueira de Xangô... o orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Intercom—UERJ, 1999.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1978. Nova edição: São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 2. ed. [1a ed. 1948]. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1954.
- FADIPE, N. A., *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan: Ibadan University Press, 1970.
- JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas: from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos, CSS Bookshops, 1921.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, n. 28, p. 174-93, 1996.
- ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Cadernos

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Xangô, rei de Oiô

- de Antropologia, n. 10. Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Xangô, o Trovão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador: Reis & Cia., 1900. Reedição: São Paulo: Civilização Brasileira, 1935.
- SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851. *Revista Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 6, p. 80-101, 2000.
- SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 345-380, 2003.
- VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, do original de 1957. São Paulo: Edusp, 1999.



REVISTA ESTUDOS
AFRO-BRASILEIROS

**A dança dos caboclos
Uma síntese do Brasil segundo
os terreiros afro-brasileiros**

Dr. Reginaldo Prandi¹

[Texto de trabalho]

I

Aprendemos na escola que a população brasileira foi formada pelos europeus colonizadores, que se mesclaram com os indígenas que aqui já viviam antes da chegada dos portugueses

1. Reginaldo Prandi é professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador 1-A do CNPq e membro do grupo de pesquisa “Diversidade religiosa na sociedade secularizada” do CNPq.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

e com os africanos trazidos pelo escravismo. Somos ao mesmo tempo brancos, índios e negros. São essas as nossas raízes, às quais mais tarde vieram se juntar povos do Oriente Próximo, do Extremo Oriente e de outras partes do mundo. Somos um povo mestiço, com uma cultura mestiça, mas o assumir dessa identidade só veio a ganhar alguma legitimidade por volta dos anos 20 do século passado, época, inclusive, em que se formaram duas importantes marcas dessa ascendência: o samba, no universo da música popular brasileira, e a umbanda, síntese das diversidade religiosa afro-brasileira.

■ Negro e índio: impossível pensar o Brasil sem essas duas origens. Suas marcas estão na constituição física do brasileiro e também na sua cultura, sobressaindo-se a música e a religião, mas incluindo também dimensões como língua, culinária, estética, valores sociais e estruturas mentais. Mas é nas religiões afro-brasileiras que estão registradas a presença decisiva e a diversidade da contribuição negra.

Durante quase quatro séculos, negros africanos foram caçados e levados ao Brasil para trabalhar como escravos. Separados para sempre de suas famílias, de seu povo, do seu solo (de fato apenas alguns poucos conseguiram retornar depois da abolição da escravidão), os africanos foram aos poucos se

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

adaptando a uma nova língua, novos costumes, novo país. Foram se misturando com os brancos europeus colonizadores e com os índios da terra, formando, como disse, a população brasileira e sua cultura, como também aconteceu em outros países da América. Muitos foram os povos africanos representados na formação brasileira, os quais podem ser classificados em dois grandes grupos linguísticos: os sudaneses e os bantos (PRANDI, 2000).

São chamados sudaneses os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda, mais o norte da Tanzânia. Seu subgrupo denominado sudanês central é formado por diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os povos localizados na região do Golfo da Guiné, povos que no Brasil conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários grupos de língua e cultura iorubá de diferentes cidades e regiões), os fons ou jejes (que congregam os daomenaos e os mahis, entre outros), os hauçás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada, e outros grupos que tiveram importância menor ou nenhuma na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fantis, achantis e outros não significativos para nossa história. Para enfatizar a especifi-

Dr. Reginaldo Prandi

cidade de cada uma dessas culturas ou subculturas, talvez seja suficiente lembrar que duas das cidades iorubás ocupam papel especial na memória da cultura religiosa que se reproduziu no Brasil: Oió, a cidade de Xangô, e Queto, a cidade de Oxóssi, além de Abeocutá, centro de culto a Iemanjá, e Ilexá, a capital da sub-etnia ijexá, de onde são provenientes os cultos a Oxum e Logum Edé. O candomblé jeje-nagô da Bahia, o batuque do Rio Grande do Sul, o tambor-de-mina do Maranhão e o xangô de Pernambuco são heranças brasileiras desses povos.

Os bantos são povos da África Meridional que falam entre setecentas e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, até o cabo da Boa Esperança, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico. Os bantos trazidos para o Brasil eram falantes de várias dessas línguas, sobressaindo-se, principalmente, os de língua quicongo, falada no Congo, em Cabinda e em Angola; o quimbundo, falado em Angola acima do rio Cuanza e ao redor de Luanda; e o umbundo, falada em Angola, abaixo do rio Cuanza e na região de Benguela. A importância dos grupos falantes dessas três línguas na formação do Brasil pode ser aferida pela quantidade de termos que a língua portuguesa aqui falada deles recebeu (CASTRO, 2001), além de outras

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

contribuições nada desprezíveis, como a própria música popular brasileira. Na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação dos bantos foi fundamental, pois é da religiosidade desses povos ou sob sua influência decisiva que se formou no Brasil o candomblé de caboclo baiano e outras variantes regionais de culto ao antepassado indígena, como o catimbó de Pernambuco e da Paraíba, que mais tarde vieram a se reunir na formação da umbanda e que também constituíram uma espécie de contrapartida brasileira ao panteão das divindades africanas cultuadas no candomblé, no xangô, no batuque e no tambor-de-mina.

II

As diferentes etnias africanas chegaram ao Brasil em distintos momentos, predominando os bantos até o século XVIII e depois os sudaneses, sempre ao sabor da demanda por mão-de-obra escrava que variava de região para região, de acordo com os diferentes ciclos econômicos de nossa história, e do que se passava na África em termos do domínio colonial europeu e das próprias guerras intertribais exploradas, evi-

Dr. Reginaldo Prandi

dentemente, pelas potências coloniais envolvidas no tráfico de escravos. Nas últimas décadas do regime escravista, os sudaneses iorubás eram preponderantes na população negra de Salvador, a ponto de sua língua funcionar como uma espécie de língua geral para todos os africanos ali residentes, inclusive bantos (RODRIGUES, 1976). Nesse período, a população negra, formada de escravos, negros libertos e seus descendentes, conheceu melhores possibilidades de integração entre si, com maior liberdade de movimento e maior capacidade de organização. O cativo já não estava preso ao domicílio do senhor, trabalhava para clientes como escravo de ganho, e não morava mais nas senzalas isoladas nas grandes plantações do interior, mas se agregava em residências coletivas concentradas em bairros urbanos próximos de seu mercado de trabalho. Foi quando se criou no Brasil, num momento em que tradições e línguas estavam vivas em razão de chegada recente, o que talvez seja a reconstituição cultural mais bem acabada do negro no Brasil, capaz de preservar-se até os dias de hoje: a religião afro-brasileira.

Assim, em diversas cidades brasileiras da segunda metade do século XIX, surgiram grupos organizados que recriavam no Brasil cultos religiosos que reproduziam não somente a reli-

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

gião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África. Nascia a religião afro-brasileira chamada candomblé, primeiro na Bahia e depois pelo país afora, tendo também recebido, como já disse, nomes locais, como xangô em Pernambuco, tambor de mina no Maranhão, batuque no Rio Grande do Sul. Os principais criadores dessas religiões foram negros das nações iorubás ou nagôs, especialmente os provenientes de Oió, Lagos, Queto, Ijexá, Abeocutá e Iquti, e os das nações fons ou jejes, sobretudo os mahis e os daomeanos. Floresceram na Bahia, em Pernambuco, Alagoas, Maranhão, Rio Grande do Sul e, secundariamente, no Rio de Janeiro. ■

III

Simultaneamente, por iniciativa de negros bantos, surgiu na Bahia uma religião equivalente às dos jejes e nagôs, conhecida pelos nomes de candomblé angola e candomblé congo. A modalidade banta lembra muito mais uma transposição para as línguas e ritmos bantos das religiões sudanesas do que propriamente cultos bantos da África Meridional, tanto em relação ao panteão de divindades e seus mitos como no que

Dr. Reginaldo Prandi

respeita às cerimônias e aos procedimentos iniciáticos, mas tem características que fizeram dela uma contribuição essencial na formação do quadro religioso afro-brasileiro: o culto ao caboclo. Ora, os bantos tinham chegado muito tempo antes dos iorubás e dos fons, estavam bastante adaptados aos costumes predominantes no país, falavam a língua portuguesa e tinham assimilado o catolicismo. Mas, num país de escravos, ainda eram considerados africanos, como todos os negros e mestiços, e seu lugar na sociedade, por isso, era à margem; sua identidade ainda era africana. Em outras palavras, eram contraditoriamente brasileiros e africanos ao mesmo tempo. ■

Como africanos meridionais que eram, suas remanescentes tradições os orientavam no sentido de cultuar os antepassados, antepassados que na África banta estavam fixados na terra, de modo que cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante daquele território geográfico e que usualmente não se deslocavam para outros lugares. Como brasileiros que também já eram, tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio. Da necessidade de cultuar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram o candomblé de caboclo, que cele-

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

brava espíritos dos índios ancestrais (SANTOS, 1995; PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2001).

Apesar de os bantos estarem no Brasil havia muito mais tempo, indícios históricos nos levam a crer que é tardia a formação de um candomblé banto de culto a divindades africanas, o qual teria surgido apenas quando os candomblés de orixá e de voduns já estavam organizados ou se organizando. Embora todos os negros e mestiços fossem considerados como iguais, na medida em que ocupavam na sociedade branca posição oficialmente subalterna e marginalizada, as identidades étnicas estavam preservadas nas irmandades religiosas católicas, que reuniam em igrejas e associações específicas os diferentes grupos africanos étnico-linguístico. Pois quando nagôs e jejes reunidos nas irmandades católicas (SILVEIRA, 2000) refizeram no Brasil suas religiões africanas de origem, os bantos os acompanham. Pelas razões que já aponte, sua religião de inquices (divindades ancestrais bantas) teve uma reconstituição muito mais problemática, obrigando-se a empréstimos sudaneses nos planos do panteão, dos ritos e dos mitos.

No campo religioso foi, portanto, dupla a contribuição banta originada na Bahia: o candomblé de caboclo e o candomblé de inquices denominado angola e congo — duas

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

modalidades que se casariam num único complexo afro-índio-brasileiro, povoando, a partir da década de 1960, praticamente o Brasil todo de terreiros angola-congo-caboclo.

Não foi, entretanto, só na Bahia que surgiram os cultos das entidades caboclas. Onde quer que tenham se formados grupos religiosos organizados em torno de divindades africanas, podiam também ser reconhecidos agrupamentos locais que buscavam refúgio na adoração de espíritos de humanos. Esses cultos de espíritos ganharam, evidentemente, feições locais dependentes de tradições míticas ali enraizadas, podendo estas serem mais acentuadamente indígenas, de caráter mais marcado pelo universo cultural da escravidão, ou mesmo mais próximas da mitologia ibérica transplantada para o Brasil colonial. Em cada lugar surgiram cultos a espíritos de índios, de negros e de brancos. Essa tendência foi muito reforçada pela chegada ao Brasil, no finalzinho do século XIX, de uma religião europeia de imediata e larga aceitação no Brasil: o espiritismo kardecista.

Em cada uma dessas denominações religiosas caboclas, a concepção dos espíritos cultuados também variou bastante. Na Bahia, por exemplo, o caboclo é o índio que viveu num tempo mítico anterior à chegada do homem branco, mas um

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

índio que conheceu a religião católica e se afeiçãoou a Jesus, a Maria e a outros santos; um índio que viveu e morreu neste país — este é o personagem principal do candomblé de caboclo, que, com o tempo agregou outros tipos sociais, sobretudo os mestiços boiadeiros do sertão. A proximidade com religiões indígenas é atestada pela presença ritual do tabaco, tabaco que, antes da chegada das multinacionais do fumo, foi uma das grandes riquezas da Bahia, antigo centro nacional da indústria fumageira e importante produtor de charutos. O charuto é até hoje um símbolo forte dos espíritos caboclos.

Na Paraíba e em Pernambuco, os espíritos, que ali se chamam mestres podiam ser espíritos de índios, de brasileiros mestiços ou brancos, entre os quais se destacavam antigos líderes da própria religião já falecidos, os mestres, designação esta que acabou prevalecendo para designar todo e qualquer espírito desencarnado. Essas manifestações também herdaram das religiões indígenas o uso do tabaco, ali fumado com o cachimbo, usado nos ritos curativos, além da ingestão cerimonial de uma beberagem mágica preparada com a planta da jurema. Catimbó e jurema, os nomes pelos quais essa modalidade religiosa é conhecida resultam desses dois elementos. Catimbó é provavelmente uma deturpação da palavra cachim-

Dr. Reginaldo Prandi

bo, e jurema, o nome da planta e da sua beberagem sagrada (BASTIDE, 2001; BRANDÃO; RIOS, 2001).

Mais ao norte, no Maranhão e no Pará, os espíritos cultuados são personagens lendários que um dia teriam vivido na Terra, mas que, por alguma razão, não conheceram a morte, tendo passado da vida terrena ao plano espiritual por meio de algum encantamento: são os encantados (Ferretti, 1993 e 2001). Essa tradição de encantamento estava e está presente na cultura ocidental (lembremo-nos nas histórias de fadas, com tantos príncipes e princesas encantados), bem como na mitologia indígena. Os encantados são de muitas origens: índios, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos etc. Lendas portuguesas de encantaria, como a história do rei português dom Sebastião, que desapareceu com sua caravela na batalha de Alcácer-Quibir em 1578, em luta contra os mouros, e que os portugueses acreditavam que um dia voltaria, estão vivas nessa religião. A luta dos cristãos contra os mouros, tão cara ao imaginário português, se transformou em mitologia religiosa, mas os turcos da encantaria são agora aliados, não inimigos. Elementos da encantaria amazônica, como as histórias de botos que viram gente e vice-versa; lendas de pássaros fantásticos e peixes miraculosos, tudo isso foi compondo, ao longo

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

do tempo, a religião que se convencionou chamar encantaria ou encantaria do tambor-de-mina, no Maranhão (PRANDI; SOUZA, 2001), e sua vertente paraense (LEACOCK; LEACOCK, 1975).

Todas essas formas de cultos nascidas no Brasil, que podemos genericamente chamar de religião dos encantados ou religião cabocla, são religiões de transe. As entidades cultuadas se manifestam em transe no corpo de devotos devidamente preparados para isso, tal como ocorre nos cultos dos orixás, voduns e inquices. Como também se dá no conjunto todo das religiões afro-brasileiras, todas desenvolvem ampla atividade mágico-curativa e de aconselhamento oracular, todas elas são dançantes e sua música é acompanhada de tambores e ritmos de origem africana, embora em modalidades como o catimbó a dança tenha sido adotada mais tarde, nesta provavelmente por influência do xangô. Diferentemente das religiões de orixás, voduns e inquices, as religiões caboclas são, contudo, cantadas em português, o que confirma seu caráter brasileiro e mestiço. Em nenhum momento fica escondida a mistura básica que compõe cada uma delas: América, África e Europa, índio, negro e branco, são estas as fontes indispensáveis da sua constituição. E todas elas são sincréticas com o catolicismo,

Dr. Reginaldo Prandi

resultado de um momento histórico, o de sua formação no século XIX, em que ninguém podia ser brasileiro se não fosse igualmente católico. O catolicismo era a religião hegemônica, oficial e a única tolerada em solo brasileiro.

Essas três manifestações afro-índio-brasileiras de culto dos ancestrais da terra — candomblé de caboclo, catimbó-jurema e encantaria de mina — não foram evidentemente as únicas. Muitas outras formas locais puderam ser registradas nas diferentes partes do Brasil, tendo sido algumas delas absorvidas por alguma das formas que lograram melhor se expandir e se perpetuar, ou pela umbanda que se formou mais tarde (SENNA, 2001). Outras tantas, embora se mantendo com certa autonomia, ajudaram a compor cosmovisões e panteões de religiões irmãs, como no caso da contribuição da pajelança amazônica (MAUÉS; MACAMBIRA, 2001) à encantaria de mina. Por todo lado, diferentes expressões locais da religiosidade cabocla se encontraram, se influenciaram, se fundiram e se espalharam.

Não se pode deixar de notar que essas práticas religiosas acabaram por se justapor aos cultos das divindades africanas, estabelecendo com eles relações de simbiose. O candomblé de caboclo acabou se tornando tributário de candomblé angola e

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

congo; a jurema passou a compor com o xangô, sobretudo o de nação xambá; e a encantaria associou-se ao tambor-de-mina nagô. Os grupos religiosos de culto a orixás e voduns mais comprometidos com raízes sudanesas se mantiveram, pelo menos até um determinado momento e em algumas casas de tradição mais ortodoxa, alheios ao culto caboclo. Era mesmo de se esperar que assim fosse, pois o culto caboclo é, desde sua origem, de natureza mestiça.

IV

Por muito tempo tanto os candomblés de divindades africanas e os cultos que giravam em torno de espíritos brasileiros e europeus (isto é, o candomblé de caboclo, a encantaria de mina, o catimbó ou jurema dos mestres) permaneceram mais ou menos confinados a seus locais de origem. Mas logo no início de sua constituição, com o fim da escravidão, muitos negros haviam migrado da Bahia para o Rio de Janeiro, levando consigo suas religiões de orixás, voduns e inquices e também a de caboclos, de modo que na então capital do país reproduziu-se um vigoroso candomblé de origem baiana, que

Dr. Reginaldo Prandi

se misturou com formas de religiosidade negra locais, todas evidadas de sincretismos católicos, e com o espiritismo kardecista, originando-se a chamada macumba carioca e pouco mais tarde, nos anos 20 e 30 do século passado, a umbanda. A umbanda e o samba, símbolo maior da nacionalidade mestiça, constituíram-se mais ou menos na mesma época, ambos frutos do mesmo processo, que caracterizou aqueles anos, de valorização da mestiçagem e de construção de uma identidade mestiça para o Brasil que então se pretendia projetar como país moderno, grande e homogêneo, e por isso mesmo mestiço, o “Brasil Mestiço, onde a música samba ocupava lugar de destaque como elemento definidor da nacionalidade”, nas palavras de Hermano Vianna (1995, p. 20).

A migração para o Rio de Janeiro, que a partir dos anos 1950 e 60 seria deslocada para São Paulo, com a nova industrialização, não se resumiu, evidentemente, aos baianos, embora inicialmente eles tenham sido em maior número. Chegava ao Rio gente de todos o Nordeste e também do Norte, cada um trazendo seus costumes, suas crenças, deuses e espíritos. Cultos de mestres e encantados acabaram desaguando fartamente nos terreiros dos caboclos e dos pretos velhos da chamada macumba carioca, que ia gestando a um-

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

banda numa grande síntese, ali na capital federal da república recém-nascida para onde convergiam as mais diversas manifestações culturais de âmbito regional, e onde essas diferenças regionais e locais foram se apagando para se formar um todo único capaz de representar simbolicamente o Brasil como um todo, como uma única nação, envolvendo todos os seus matizes raciais e as diversas fontes culturais que animavam a construção da brasilidade.

Mais tarde, no final dos anos 1960 e começo dos 70, iniciou-se junto às classes médias do Sudeste a recuperação das raízes de nossa civilização, reflexo de um movimento cultural muito mais amplo, denominado Contracultura. Nos Estados Unidos e na Europa, e daí para o Brasil, esse movimento questionava as verdades da civilização ocidental, o conhecimento universitário tradicional, a superioridade dos padrões burgueses vigentes, os valores estéticos europeus, voltando-se para as culturas tradicionais, sobretudo as do Oriente, e buscando novos sentidos nas velhas subjetividades, em esquecidos valores e escondidas formas de expressão. No Brasil verificou-se um grande retorno à Bahia, com a redescoberta de seus ritmos, seus sabores culinários e toda a cultura dos candomblés. As artes brasileiras em geral (música, cinema, teatro, dança, lite-

Dr. Reginaldo Prandi

ratura, artes plásticas) ganharam novas referências, o turismo das classes médias do Sudeste elegeu novo fluxo em direção a Salvador e demais pontos do Nordeste. O candomblé se esparramou muito rapidamente por todo o país, deixando de ser uma religião exclusiva de negros, a música baiana de inspiração negra fez-se consumo nacional, a comida baiana, nada mais que comida votiva dos terreiros, foi para todas as mesas, e assim por diante.

Mas o candomblé somente se disseminou pelo Brasil muito tempo depois da difusão da umbanda. Primeiro o Brasil como um todo conheceu e se familiarizou com o culto dos caboclos e outras entidades “humanas” da umbanda, em que os orixás ocupavam uma posição simbólica importante, porém menos decisiva no dia a dia da religião. Somente mais tarde o candomblé introduziu os brasileiros de todos os lugares numa religião propriamente de deuses africanos. Mesmo assim, os caboclos nunca perderam o lugar que já tinham conquistado. Unidade e diversidade foram preenchendo a tessitura nacional da cultura afro-brasileira de âmbito religioso e profano.

Em todos os lugares onde se constituiu o culto ao caboclo, alguns tipos sociais regionais importantes foram incorporados. Foi assim que surgiu, por exemplo, para compor com o

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

tradicional e destemido índio da terra e com o sábio e paciente escravo preto velho, o caboclo boiadeiro. O boiadeiro é a representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão. É o bravo homem acostumado a lidar com o gado e enfrentar as agruras da seca, símbolo de resistência e determinação. Outro tipo social elevado à categoria de entidade de culto foi o marinheiro. Num país em que as viagens de longa distância, sobretudo entre as capitais da costa, eram feitas por navegação de cabotagem, sendo que todas as novidades eram trazidas pelos navios, o marinheiro era figura muito conhecida e de inegável valor. O marinheiro podia representar ideais de mobilidade e inovação, capacidade de adaptação a cenários múltiplos, amor pela aventura de descobrir novas cidades e outras gentes.

Cada tipo um estilo de vida, cada personagem um modelo de conduta. São exemplos de um vasto repertório de tipos populares brasileiros, emblemas de nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça. As entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa diversidade que expressa a diversidade cultural do próprio país. Uma vez escrevi que a “umbanda não é só uma reli-

Dr. Reginaldo Prandi

gião, ela é um palco do Brasil” (PRANDI, 1991, p. 88). Não estava errado.

V

A aproximação com o kardecismo foi vital para a formação da umbanda em termos ideológicos (NEGRÃO, 1996). Veio do espiritismo de Kardec a concepção de mundo que proporcionou a remodelação das bases éticas, ou aéticas, da religião afro-brasileira, fosse ela africana ou cabocla. Era o nascimento da umbanda, de feições brancas, porém mestiça, uma nova forma de organizar e unificar nacionalmente as tradições caboclas das religiões afro-brasileiras.

Surgida na cidade do Rio de Janeiro, o primeiro cenário da modernização cultural brasileira e contexto de acelerada mudança e diversificação social, a umbanda foi ao mesmo tempo plural e uniforme, uma espécie de linguagem comum num diversificado meio social urbano, integrando negros pobres iletrados e brancos escolarizados de classe média baixa. Sua capacidade de reunir em um só panteão entidades espirituais de diversas origens, a fazia uma representante da diversi-

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

dade, ao mesmo tempo que homogeneizava os espíritos caboclos em função de seus papéis rituais. A umbanda manteve da matriz africana o culto aos orixás, o transe de possessão e o rito dançado, mas seus ritos, celebrados em português, são bem mais simples e acessíveis. Diferente do modelo africano, sua concepção de mundo é fortemente marcada pela valorização da caridade, isto é, o trabalho desinteressado em prol do outro, muito característico do kardecismo, religião de inspiração cristã no plano dos valores.

O controle moral na umbanda se estende sobre a atividade religiosa de tal modo que as entidades espirituais, os espíritos dos mortos, devem praticar a caridade, ajudando seus fiéis e clientes a resolverem toda sorte de problemas. A noção de que os espíritos vêm à Terra para trabalhar é basilar no kardecismo. Igualmente, as práticas de ajuda mágica vão constituir o centro do ritual umbandista. A incorporação da noção cristã de um mundo cindido entre o bem e o mal, associada à necessidade de praticar a caridade, fez com que a umbanda se afirmasse como religião voltada precipuamente para a prática do bem. Todas as forças religiosas deveriam ser canalizadas na prática da caridade. Isso não impediu, no entanto, que junto à prática do bem pelas entidades do chamado panteão do bem

Dr. Reginaldo Prandi

ou da direita, surgisse, desde o início, ainda que de modo escondido, uma “face inconfessa” do culto umbandista: uma espécie de universo paralelo em que as práticas mágicas de intervenção no mundo não sofrem o constrangimento da exigência ética, em que todos os desejos podem ser atendidos. Afinal, a herança africana foi mais forte que a moralidade kardecista e impôs a ideia de que todos têm o direito de ser realizados e felizes neste mundo, acima do bem e do mal.

Foi nesse espaço em que a questão do bem e do mal está suspensa que a umbanda construiu um novo modelo de entidade espiritual denominado exu, frequentemente associado ao diabo dos cristãos. Os exus-diabos da quimbanda na verdade nem são o demônio cristão nem o orixá Exu do candomblé africano. São espíritos de seres humanos cujas biografias terrenas foram plenas de práticas antissociais. É nesse modelo que todas as personagens de moralidade questionável, como as prostitutas e os marginais, são acomodados. Para resumir, o bem conta com entidades do bem, que são os caboclos, os pretos velhos e outros personagens cuja mitologia fala de uma vida de conduta moralmente exemplar (CONCONE, 2001). São as entidades da direita. Os de má biografia pertencem à esquerda, não se constroem em trabalhar para o mal, quando o

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

mal é considerado incontornável. Formam as fileiras dos exus e suas contrapartidas femininas, as pombagiras (PRANDI, 2001). Compõem com outros tipos sociais já referidos uma espécie de mostruário plural das facetas possíveis do brasileiro comum. Para não integrar os exus e pombagiras no mesmo espaço das entidades da direita, em que se movimentam os praticantes do bem, a umbanda os reuniu num espaço à parte, num culto que por muitas décadas foi mantido subterrâneo, escondido e negado, a chamada quimbanda. Tipos antissociais e indesejáveis sim, mas excluídos não — afinal, cada um com sua espiritualidade e sua força mágica nada desprezível. A umbanda não exclui ninguém, na busca de uma síntese para o Brasil nada pode ser deixado de fora.

No panteão das entidades da esquerda, as mulheres ganharam um lugar especial. As religiões tradicionais sempre trataram as mulheres como seres perigosos, voltadas para o feitiço, para o desencaminhamento dos homens, fontes de pecado e perdição. É o que nos conta o mito bíblico judaico-cristão de Eva e toda a tradição iorubá das velhas mães feiticeiras, as Iá Mi Oxorongá. As pombagiras teriam sido mulheres de má vida; elas desconhecem limites para a ação e são capazes, a fim de atender os desejos de seus devotos e de sua vasta clien-

Dr. Reginaldo Prandi

tela, de fazer o mal sem medir as consequências. As famosas pombagiras, os exus femininos, foram em vida mulheres perdidas, prostitutas, cortesãs, companheiras bandidas dos bandidos amantes, alcoviteiras e cafetinas, jogadoras de cassino e artistas de cabaré, atrizes de vida fácil, mulheres dissolutas, criaturas sem família e sem honra. A elas coube sobretudo a fatia da magia relacionada a assuntos amorosos. No fundo, o culto ao panteão dos exus e pombagiras aponta para a redenção de tipos sociais usualmente rejeitados, com a assunção de perversões da alma que se enredam na vida real e na fantasia do homem e da mulher comuns.

Como já disse, a umbanda é resultante de um processo de síntese, de uniformização. A inclusão em seu panteão de personagens dos cultos caboclos regionais teve que obedecer ao modelo dicotômico da direita e da esquerda, e isso provocou transformações radicais em muitas entidades que migraram para a umbanda. Assim Zé Pelintra, por exemplo, que na origem é um mestre do catimbó, foi, no Rio de Janeiro, transmutado em exu, trabalhando para a esquerda. Igualmente Maria Padilha, originalmente também mestra da jurema, foi feita pombagira de renome e sucesso nas giras de quimbanda. Até mesmo a encantada Cabocla Mariana, filha do Rei

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

da Turquia, figura famosa da encantaria do tambor-de-mina, muito festejada tanto Maranhão quanto no Pará (LEACOCK; LEACOCK, 1975), viu-se em São Paulo quase transformada em pombagira. O mesmo aconteceu com muitos outros guias espirituais.

Uma vez que a umbanda foi se alastrando pelo Brasil inteiro, os cultos caboclos regionais, que se mantiveram vivos em seus locais de origem, começaram a passar por um processo de umbandização. Hoje, no sertão do Nordeste, quiçá no Brasil todo, é difícil ver um culto de jurema que não seja no interior de um terreiro de umbanda. Até na Bahia, exus da quimbanda dançam em velhos terreiros do candomblé de caboclo (ASSUNÇÃO, 2001; CAROSO; RODRIGUES, 2001; SHAPANAN, 2001). Com o grande trânsito que hoje existe em todo o universo religioso afro-brasileiro, personagens como os referidos Zé Pelintra e Maria Padilha retornam aos seus locais de origem completamente transformados.

Dr. Reginaldo Prandi

VI

Mas essa história ainda não terminou. Há algum tempo o pluralismo religioso brasileiro vem se desenvolvendo amplamente, possibilitando a criação de um mercado mágico-religioso em que as religiões afro-brasileiras se expandem e ganham maior visibilidade. Cada vez mais as escolhas religiosas são livres e as religiões ampliam suas ofertas religiosas, adequando-se aos novos tempos, novos mercados, novos gostos religiosos. Por todo lado há novas religiões, novos santos, novos deuses. Nos dias de hoje, a religião tem que se atualizar para poder competir com as outras. A sociedade em permanente mudança impõe um novo movimento de valorização da diversidade cultural. Os antigos cultos caboclos de caráter regional vão também se tornando conhecidos nos mais diferentes rincões do país e suas entidades ganham o *status* de objetos de culto de âmbito nacional. Caminhos se refazem, personagens se reconstituem. Não é mais tempo de buscar uma identidade brasileira que seja única, homogênea, capaz de representar a nacionalidade num só símbolo, como ocorreu nos anos 20 e 30 do século passado. No final do século XX, alvorecer do XXI, quando a umbanda já é

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

quase centenária, importa agora enfatizar as diferenças, manter as especificidades, festejar o pluralismo.

Nossos personagens sagrados, nossos mestiços espíritos caboclos da umbanda também ganham novas feições nesse novo processo de busca da diversidade, pois é preciso sempre se atualizar. O caboclo e o preto velho são as entidades fundantes da umbanda e continuam sendo ainda as mais cultuadas. Índio e negro são matrizes tanto do povo brasileiro como dessa religião, mas, já no contexto do Brasil urbano contemporâneo, em que o catolicismo já perdeu cerca de um quarto de seus seguidores e seus modelos de moralidade dual perdem importância na sociedade, outro tipo social vem ganhando cada vez mais adeptos no universo umbandista: o baiano (SOUZA, 2001). Surgido nas últimas décadas, o baiano já ganhou significativa popularidade. Sua origem mítica remete aos velhos pais de santo da Bahia, aos homens negros e mulattos das cidades litorâneas do Brasil, sobretudo migrantes residentes no Rio de Janeiro. São em grande parte personagens da chamada malandragem carioca, pouco afeitos às convenções sociais, mas que não chegam a ser interesseiros e maus-caracteres nem arruaceiros e perigosos como os exus da quimbanda. Nem tampouco são exímios curandeiros como os caboclos ou

Dr. Reginaldo Prandi

sábios conselheiros como os pretos velhos. Estão exatamente na fronteira entre o bem e o mal, apagando essa distinção dicotômica moral. E rapidamente a umbanda vai deixando de fazer distinção entre esses dois lados, o do bem e o do mal, reassumindo a visão africana de que tudo anda junto, tudo é ambíguo e contraditório. Talvez por isso os baianos vêm sendo tão valorizados. Eles são símbolos exemplares do novo caráter de síntese moral umbandista que vai abandonando a dualidade cristã. Assim, apaga-se a fronteira entre a direita e a esquerda, e os exus e as pombagiras vão deixando de ser vistos como entidades perigosas, suspeitas e socialmente indesejáveis, cujo culto devia ser mantido secreto, escondido. Zé Pelintra e Maria Padilha, nossos emblemáticos migrantes, já podem voltar a ser mestres da jurema, simplesmente. A encantada Mariana pode continuar a ser a Bela Turca.

A flexibilidade e a enorme capacidade de adaptação da religião mestiça afro-brasileira estava já, evidentemente, inscrita no seu nascedouro: é esta a herança dos bantos escravizados no Brasil e seus descendentes. Seus seguidores nos dias de hoje já não são mais necessariamente nem bantos e nem negros, mas brasileiros de todas as origens raciais que partilham desse universo religioso mestiço. São adeptos dos encantados cabo-

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

culos que se reúnem em congressos e seminários para discutir o caráter de suas entidades e guias espirituais e questionar suas raízes, reafirmando sua crença em sua religião. Os fiéis creem que seus caboclos, mestres e encantados, de todas as origens, seguem em sua dança de transe, abrindo-lhes o caminho na religação deste mundo material e passageiro dos humanos ao mundo eterno e espiritual habitado pelos deuses.

Bibliografia

- ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da jurema. *In*: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BASTIDE, Roger. *Catimbó*. *In*: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. *In*: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Exus no candomblé de caboclo. *In*: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Top Books e Academia Brasileira de Letras, 2001.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Caboclos e pretos velhos da umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís*. A Casa Fanti-Ashanti. São Luís: Sioge, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: The American Museum of Natural History, 1975.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 19/20 (1997), p. 109-133, 1998.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e re-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil...

- ligião. *Revista Usp*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.
- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 4a. edição. São Paulo: Nacional, 1976.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *Os donos da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a religião da Chapada Diamantina. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851. *Revista Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94. n. 6, p. 80- 101, 2000.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Reginaldo Prandi

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros.

In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

■ Agradeço a André Ricardo de Souza e Patrícia Ricardo de Souza, meus orientandos no Doutorado em Sociologia da USP, pela ajuda na redação de uma versão preliminar. Agradeço ao CNPq a bolsa de pesquisa que tem me permitido estudar as religiões afro-brasileiras.



REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

O axé de antigos *Itãns* como literatura

Dr. Jorge Garcia Basso¹

As mudanças curriculares trazidas pela lei 10.639/2003, seguida de forma complementar pela lei 11.645/2008 (BRASIL, 2003; 2008), que determinaram o ensino de história da África, das culturas afro-brasileiras e indígenas na educação básica no Brasil, dinamizaram a luta política pela descoloniização do currículo e da cultura escolar brasileira, desafiando

1. Doutor em educação pelo programa de estudos pós-graduados em Educação: História, Política, Sociedade da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (EHPS/PUC-SP), pós-doutorando no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB – Campus Malês – BA). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1027-1985>. E-mail: garciabasso@gmail.com

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Jorge Garcia Basso

educadores e gestores educacionais no que tange ao trabalho pedagógico, com vistas à superação do racismo epistêmico no cotidiano escolar. As alterações promovidas por essa legislação fizeram emergir aspectos complexos e centrais da elaboração da nacionalidade e da identidade brasileira, relacionadas às maneiras como as heranças indígenas, africanas e escravistas deixaram suas marcas.

Desde meados do século XX, homens e mulheres de culturas profanadas e estigmatizadas vêm conquistando voz, pondo em evidência intimidades de agressões seculares contra determinados sujeitos e culturas, que abalaram fronteiras epistêmicas e campos disciplinares consolidados, essas novas vozes fazem estremecer “um passado que parecia definitivamente organizado”. Impondo-se como fontes valiosas que marcam a insurgência de cosmovisões e poéticas extraocidentais que chegaram aos “olhos e ouvidos de artistas e intelectuais sensíveis às diferenças e ao novo”, e vêm interrogando colonialidades de saberes e poderes (SARLO, 1995, p. 59-60).

Se a razão iluminista racializou e legitimou conhecimentos e formas de ser e viver, torna-se indispensável aos educadores questionar esses pressupostos epistêmicos, com vistas a descolonizar cotidianos a partir dos sujeitos que têm em “cor-

O axé de antigos Itâns como literatura

pos, línguas e expressões artísticas, âncoras de outras memórias e diferentes viveres”, colaborando para o alargamento das gramáticas nos horizontes epistêmicos dos ambientes escolares e formativos (ANTONACCI, 2014, p. 335).

Para tanto, o reconhecimento de diferentes modelos civilizatórios, para além do europeu, possibilita-nos visibilizar marcas de diferenças coloniais como propunha o médico psiquiatra da Martinica Franz Fanon², que “combateu o colonialismo e o racismo na Europa, África e Caribe, denunciando violências de uma civilização que leva o Outro a viver como estranho, condenado e despersonalizado em sua morada” (ANTONACCI, 2014, p. 336). O reconhecimento de diferentes visões de mundo, concepções de tempo, trabalho e sociedade, implicam na necessidade de abordagens pedagógicas que não considerem as culturas africanas, afro-diaspóricas e indígenas como atrasos civilizacionais a serem eliminados ou substituídos pela boa cultura branca e ocidental.

2. A expressão refere-se às ideias defendidas por Franz Fanon, em seus textos: *Condenados da terra e Pele negra, máscaras brancas*. Ver: F. Fanon (1968, 2008).

Dr. Jorge Garcia Basso

O escritor queniano Ngugi Wa Thiong'o, pesquisando contos, canções, provérbios e adivinhações em idioma Kikuoio, chama nossa atenção para a força do ensino de literatura oral como fonte para a produção da literatura africana moderna, que, articulada à sua herança ancestral, poderá se abrir a outras ideias e formas sem perder suas raízes (THIONGO, 2015). Nessa perspectiva, a obra infantil e juvenil de Reginaldo Prandi dedicada à mitologia iorubá: *Os príncipes do destino* (2001), *Ifá, o adivinho* (2002), *Xangô, o Trovão* (2003), *Oxumarê, o arco-íris* (2004), *Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo* (2007) e *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás* (2017), se apresenta como um artefato pedagógico de extraordinário valor artístico e literário, sintonizado com os desafios que as atuais diretrizes curriculares brasileiras nos impõem. O autor compõe tramas narrativas fundamentadas na literatura oral iorubá adaptada para crianças, além de dois romances dirigidos ao público juvenil que demonstram a equivalência dessa mitologia a qualquer outro conjunto mitológico de matriz europeia.

É cada vez mais urgente a consolidação de uma ordem social baseada na igualdade e no respeito às diferenças, para o enfrentamento do preconceito racial e epistêmico vigente na sociedade, que as políticas educacionais afirmativas nos pro-

O axé de antigos Itâns como literatura

puseram a fazer há quase duas décadas. Não podemos prosseguir com o ensino somente de padrões de conhecimentos relativos apenas a uma matriz epistêmica e formativa, no caso, a europeia, insistindo em desconsiderar culturas afro-diaspóricas e ameríndias no currículo e na cultura escolar. Porém, é preciso que estejamos convencidos da relevância dessa literatura nas escolas, para que possamos convencer nossos alunos e a sociedade sobre a importância epistêmica dessas culturas da voz e seu valor formativo para as futuras gerações.

Em *Os príncipes do destino* (2001), a primeira obra do autor destinada ao público infantil, Prandi (2001, p. 113) afirma que o livro era destinado às crianças “mas a homenagem é para um homem de 93 anos de idade, Agenor Miranda Rocha, talvez o último remanescente vivo dos príncipes do destino”. Reginaldo Prandi, em parte da sua produção ensaística e literária, dedicou-se a traduzir pela escrita o saber ancestral negro africano. Nela é flagrante o interesse do autor em registrar os mitos vinculados às práticas culturais do legado iorubá no Brasil, contribuindo de maneira significativa para a preservação dessa memória.

Agenor Miranda Rocha (1907-2004) nasceu em Luanda, Angola, em 8 de setembro de 1907. Era o segundo filho de

Dr. Jorge Garcia Basso

um casal de portugueses, Antônio Rocha e Zulmira Miranda Rocha, que se haviam radicado na capital angolana, no início do século XX, transferindo-se para a Bahia quando o pequeno Agenor estava próximo de completar seu quarto ano de vida. Entre 1912 e 1927, portanto dos cinco aos vinte anos de idade ele receberia na Bahia uma formação afro-brasileira que seria decisiva na sua trajetória. Foi filho de santo da lendária Ialorixá Eugênia Anna dos Santos – Mãe Aninha – *Obá Biyi*,⁴ como era conhecida pelo povo de santo, ela foi a principal referência na sua formação de matriz africana juntamente com o Babalaô⁵ Martiniano Eliseu do Bonfim (1859 – 1943)⁶.

3. Ialorixá – Sacerdotisa do candomblé, também conhecida como mãe de santo.

4. Eugênia Ana dos Santos (1869-1938), ialorixá responsável pela iniciação de Agenor Miranda Rocha na Bahia em 1912. Mãe Aninha, como era conhecida, nasceu em Salvador, em 13 de julho de 1869, na freguesia de Santo Antônio, além do Carmo. Era filha de Sérgio dos Santos e Lucinda Maria da Conceição, um casal de africanos descendentes da nação Grúnci, uma etnia que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e do sul do antigo Alto-Volta, atual Burkina-Faso. A sacerdotisa era destacada liderança negra da Bahia e fundadora do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro no final do século XIX e na Bahia (1910). Foi eternizada nas páginas literárias de *Capitães da Areia*, de Jorge Amado, como Don’Aninha – mãe de santo protetora de Pedro Bala e seus companheiros.

5. Babalaô – Sacerdote de Orunmilá, sacerdote do oráculo de ifá, adivinho.

6. Martiniano Eliseu do Bonfim foi a figura destacada do candomblé baiano. Babalaô, adivinho e conselheiro de antigas casas de candomblé da Bahia, foi nomeado

O axé de antigos Itâns como literatura

Ambos o iniciaram na prática divinatória do Jogo de Búzios, por meio do qual ele se destacaria como adivinho desde a sua adolescência em Salvador, em sua maturidade, Agenor Miranda Rocha se consolidou num respeitado oluô⁷ da tradição nagô-kêtu⁸ baiana. No final de 1927, ele deixou a Bahia, mu-

presidente de honra no 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador em 1937. Nasceu na Bahia, filho de pais africanos iorubás libertos que lhe deram o nome de Ojeladê. Sua mãe, Felicidade Silva Paranhos (Manjebassá), era da etnia egbá como seu pai Eliseu do Bonfim (Oya Togun). Em face da atuação de seu pai no comércio de produtos da Costa d'África, na região do Golfo de Benin, em 1875, Martiniano com dezesseis anos de idade foi levado por ele para a cidade de Lagos, onde passou onze anos estudando numa escola de missionários presbiterianos, aprendendo o inglês e o iorubá, falado e escrito. Sobre o personagem Ver: Carneiro (2008), Castillo (2011), Lima (2010), Ayoh'omidire e Amos (2012).

7. Oluô – “O dono do segredo”, o sacerdote, o adivinho; aquele que possui o conhecimento para interpretar o oráculo de Ifá ou o jogo de búzios. Significa literalmente “pai do segredo”, mas também a palavra poderia ser traduzida por “senhor do conhecimento”, porque é seu dever aprender, preservar e transmitir o vasto conhecimento oral que dá a seu povo o significado e o sentido do mundo, da vida, dos deuses e dos homens.

8. Nagô-Kêtu – O termo refere-se especialmente ao rito Nagô-Kêtu ou simplesmente nagô, importante “nação” de candomblé no Brasil. A expressão faz alusão aos povos de língua iorubá – provenientes da região sul-ocidental da atual Nigéria e sul-oriental da República do Benim –, os quais, desde as primeiras décadas do século XIX, já constituíam uma etnia demograficamente relevante entre a população africana no Brasil e especialmente na Bahia. A identidade étnica não está compreendida aqui apenas como um conglomerado de sinais diacríticos fixos (origem, parentesco biológico, língua, religião etc.), mas como um processo histórico, dinâ-

Dr. Jorge Garcia Basso

dando-se para o Rio de Janeiro para estudar medicina, música e canto lírico. Em meados da década de 1930, decidiu deixar a Faculdade de Medicina e seguir o magistério. Em vez de médico, tornou-se professor de Língua e Literatura Portuguesa, tendo lecionado por quarenta e seis anos na capital carioca.⁹

A obra tem como referência um caderno de anotações escrito em 1928, *Caminhos de Odú* (2009), que se refere aos ensinamentos por ele recebidos de sua mãe de santo Eugênia Ana dos Santos. Como eram muitos os irmãos e irmãs de santo e outras pessoas de suas relações que precisavam desse saber difícil de memorizar, nosso personagem copiou e deixou copiar, por mais de meio século, seu caderno de anotações. Em 1997, Agenor Miranda Rocha presenteou com uma cópia do seu caderno o sociólogo Reginaldo Prandi. A ideia de publicá-lo foi imediata e o Professor Agenor, não somente concordou como se prontificou a participar do trabalho de edição de sua obra. Prandi diz que “[...] o texto reproduz fielmente o

mico, em que esses sinais são selecionados e reelaborados em relação de contraste com outros grupos de identidade étnica de matriz africana.

9. Sobre a trajetória de Agenor Miranda Rocha, consultar Sodré e Lima (1996), Rebouças Filho (1998) e Basso (2016).

O axé de antigos Itâns como literatura

manuscrito original, com sua linguagem simples e saborosa”, destacando ainda que o Professor Agenor sempre dizia que buscou escrevê-lo “[...] da maneira como o antigo nagô falava” (apud ROCHA, 2009, p. 15). A obra é considerada a mais rica fonte primária brasileira de mitos iorubás, reunindo um conjunto de setenta e duas histórias ou *Itans*, acompanhadas de comentários e receitas rituais.

No livro *Os príncipes do destino* (2001), bem como na trilogia: *Ifá, o adivinho* (2002), *Xangô, o Trovão* (2003) e *Oxumarê, o arco-íris* (2004), Prandi cria uma literatura que guarda fidelidade com os enredos e o formato narrativo que encontramos nos textos canônicos dos mitos iorubanos, recolhidos por ele em seus estudos etnográficos. Em *Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo* (2007), o autor assume uma estrutura narrativa mais longa, que se aproxima do romance infantojuvenil, para contar a história de Adetutu, uma jovem africana que foi aprisionada por caçadores de escravos e transportada para o Brasil em um navio negreiro. No início da narrativa, a personagem adormece e sonha com a criação do mundo pelos orixás e, no decurso da trama, ela torce para Oxalá realizar a sua missão, ganha a cumplicidade de Exu, vibra com a atuação de Xangô e se emociona com Iemanjá.

Dr. Jorge Garcia Basso

Em sua obra mais recente destinada ao público infantojuvenil, *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás* (2017), Prandi descreve as aventuras de uma menina igualmente nascida na África, que foi levada para o Brasil para ser escravizada, no entanto, a personagem, desde o início da narrativa, descobre-se em um lugar estranho, habitado apenas pelos orixás e espíritos que aguardavam o momento de seu renascimento. Ela não possuía nenhuma lembrança de sua família, nem de seu nome, apenas chorava por se sentir sozinha e sem saber a quem pedir socorro. Por isso, ganhou o nome Aimó, que na língua dos iorubás significa a menina que ninguém sabe quem é. Tudo o que ela quer é retornar ao seu mundo de origem, porém. para tornar isso possível, Aimó inicia uma longa jornada através dos tempos mitológicos, acompanhada por Exu e Ifá, experimentando muitas aventuras com os orixás. Só assim ela pôde adquirir o conhecimento necessário para fazer uma escolha que lhe permitiu, enfim, voltar para casa.¹⁰

10. Essa produção literária foi amplamente reconhecida e premiada por seu valor científico e cultural, recebendo da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) o prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição à preservação da memória cultural brasileira, bem como da Fundação Nacional do Livro Infan-

O axé de antigos Itâns como literatura

Explorando essas narrativas, nos aproximamos dos orixás – os deuses negros do panteão iorubá, e podemos acompanhar as histórias de Olorum, o senhor supremo e criador dos orixás, a quem delegou a criação e o governo do aiê, o mundo dos homens. Conhecemos também o orum – o céu dos orixás, de onde essas divindades controlam a vida e os acontecimentos entre os humanos. O conjunto dessas histórias míticas ensina que, desde os fenômenos naturais mais simples às atividades humanas mais complexas, tudo tem a interferência direta do orixá ou de vários deles.

Tal como em várias culturas da África ocidental, a religião impregnou todas as atividades e modos de vida, regulando e influenciando seu cotidiano, o que, num certo sentido, colaborou para a conservação e preservação de práticas culturais específicas de tradições africanas reinventadas no Brasil. O espaço geográfico da África genitora e seus patrimônios materiais e imaterial converteram-se em acervos culturais ancestrais que puderam ser parcialmente protegidos nos *egbés* ou

til e Juvenil (FNLIJ), com *Ifá, o Adivinho* (2002), o prêmio de Melhor Livro de Reconto. *Aimó* (2017) é uma obra de ficção ganhadora do prêmio Cátedra 10 da UNESCO.

Dr. Jorge Garcia Basso

comunidades-terreiros. A partir dessas narrativas o leitor pode dimensionar a profundidade do trânsito atlântico das culturas africanas em diásporas e sua importância na formação cultural brasileira, além de descortinar aspectos relevantes do complexo civilizatório iorubá.

A produção literária infantojuvenil de Reginaldo Prandi é um exemplo do esforço de vários autores para disseminar o conhecimento produzido na esfera acadêmica sobre a história africana e as culturas afro-brasileiras, o que constituiu uma experiência bem-sucedida de tradução literária e didática para o trabalho pedagógico com crianças e jovens na Educação Básica.

A importância da presença dessa literatura na escola vincula-se plenamente a uma perspectiva decolonial¹¹ e não eu-

11. Conforme defende a linguista norte-americana Catherine Walsh, suprimir o “s” da palavra descolonial se justifica pela necessidade de demarcar uma distinção quanto ao significado da expressão. Nas palavras da autora: “Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, um caminho de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas.” (WALSH, 2013, p. 25).

O axé de antigos Itâns como literatura

rocêntrica de currículo e modelo formativo, como uma ação política intransigente na defesa do direito à memória e à História dos povos e culturas invisibilizados e estigmatizados no processo histórico moderno.

No panorama da produção literária destinada ao leitor infantil e juvenil no Brasil, as obras de Prandi são referências fundamentais na arte do reconto literário de antigos Itâns e mitos da tradição oral iorubana, abrindo perspectivas diversas para o trabalho pedagógico de temas referentes às culturas africanas e afro-brasileiras na escola, revelando a força e a dimensão desse acervo narrativo como legado civilizatório e poético para uma educação emancipatória e antirracista. O feitiço dessa literatura na escola é uma forma de criação literária feita para intervir e incidir sobre a razão escolar intransigente que resiste, fazendo emergir narrativas e memórias como experiências de reexistência.

Dr. Jorge Garcia Basso

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2014.

AYOH'OMIDIRE, Felix; AMOS, Alcione M. O Babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. *Afro-Ásia*, n. 46, p. 229-261, 2012.

BASSO, Jorge Garcia. *Agenor Miranda Rocha: um professor entre dois mundos*. 211 f. Tese (Doutorado em Educação): Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003.

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, 11 mar. 2008.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

O axé de antigos Itãs como literatura

CARNEIRO, Edison. (2008). *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl. Between Memory, Myth and History: Transatlantic Voyagers of the Casa Branca Temple. In: ARAÚJO, Ana Lúcia (org.), *Paths of the Atlantic Slave Trade: Interactions, Identities, and Images* (Amherst, NY: Cambria Press), 2011, p. 209-210.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008.

LIMA, Vivaldo Costa. *Lessé Orixá: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Os Príncipes do destino: histórias da mitologia afro-brasileira*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Ifá, o Adivinho: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Xangô, o Trovão: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Oxumarê, o Arco-Íris: histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Jorge Garcia Basso

PRANDI, Reginaldo. *Contos e Lendas Afro-Brasileiros: a criação do mundo.*

São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás.* São Pau-

lo: Seguinte, 2017.

REBOUÇAS FILHO, Diógenes. *Pai Agenor.* Salvador: Corrupio, 1998.

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios,*

com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamen-
tos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo
revisitos em 1998. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Felipe. *Um vento sagrado: história de vida de*

■ um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad,
1996.

SARLO, B. (1995). *Paisagens imaginadas.* São Paulo: Edusp.

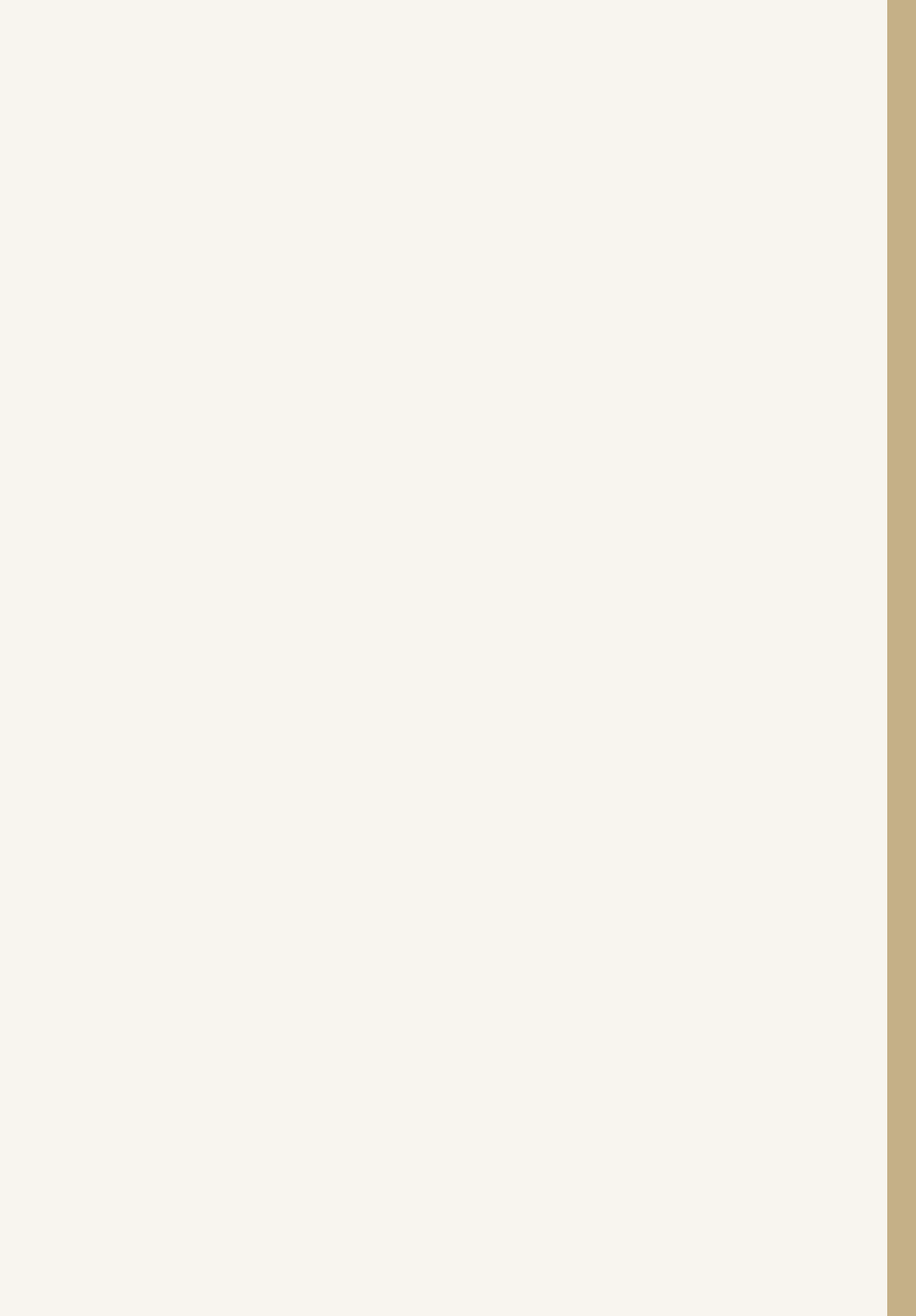
THIONG'O, W.N. *Descolonizar la mente: La política lingüística de la lite-*

ratura africana. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial,
2015.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de re-*

sisitir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial.
Quito: Abya Yala, 2013.

Resenha





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Entre o progresso e a permanência

Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira¹

Resumo: Publicado em 2022, *Motivos e razões para matar e morrer* é o sexto livro de ficção do sociólogo Reginaldo Prandi. Dialogando e subvertendo o gênero policial, o autor cria uma narrativa que transita entre o avanço e os limites, que se desenvolve em níveis pessoais e sociais. Este artigo investiga o romance a partir dessa hipótese, na qual, além de trazer essa dinâmica no conteúdo, ela se materializa, como não podia deixar de ser, na forma.

Palavras-chave: literatura brasileira, romance policial, modernização.

1. Graduado em Jornalismo pela Universidade Metodista de São Paulo, tem mestrado e doutorado em Letras pela FFLCH-USP e realiza, na mesma instituição, pesquisa de pós-doutorado sobre a figuração do neoliberalismo na literatura norte-americana contemporânea.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira

Publicado no começo de 2022, *Motivos e razões para matar e morrer* é um romance no qual se estabelece uma relação clara entre o progresso e as permanências, entre a modernização e seus limites. O cenário onde se situa, uma pequena cidade do interior, pode servir como um microcosmo do Brasil tanto do momento da narrativa, nos anos de 1950, quanto no presente. Seu autor, o professor e sociólogo Reginaldo Prandi, faz dessa trama como se levantasse uma redoma de vidro e observasse seus personagens e suas ações.

O protagonista Matheus, um adolescente cujos pais morrem num acidente de carro ainda no começo do livro, funciona como uma espécie de força organizadora da narrativa. Embora o foco não esteja exclusivamente colado nele, tudo parte dele – mesmo quando não está em cena. Os diversos crimes que acontecem agitam a cidade e criam expectativas. A lei é representada pelo delegado-substituto, uma vez que o oficial sempre está fora. Este se mostra com um sujeito pouco idôneo, e ainda menos inteligente.

Além dos avós, um grupo variado de personagens cerca Matheus, da clássica vizinha fofqueira ao conquistador barato, todos trazem certos elementos típicos para povoar a narrativa que transita entre um drama de costumes com toques

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Entre o progresso e a permanência

cômicos e o policial de investigação – embora esse não seja levado a muito sério pelo delegado-substituto.

O progresso modernizador chega aos poucos na cidade e cadenciando a narrativa. A chegada de novos personagens, vindos da capital, e trazendo também novidades, é, novamente, elemento de suspense dentro de *Motivos e razões para matar e morrer*. Mas para cada passo à frente parece haver algum estanque que impede o avanço – seja num nível pessoal ou coletivo da cidade.

Há um momento-chave no livro que ilustra bem a construção entre a modernização e os seus limites. Acontece mais ou menos no meio da narrativa, quando, finalmente, o local será agraciado com a luz elétrica. Todas as benesses dessa nova tecnologia são levadas em conta pelo narrador – mas também o que acabaria com a chegada dela. As transformações que se davam num nível macro, obviamente, refletiriam na vida pessoal das personagens, mudariam seus costumes:

O Santa Clara mantinha cada dia da semana reservado a um tipo de filme. Os de cowboys do Velho Oeste sempre aos sábados, com reprise na matinê do domingo, por exemplo, e sempre um filme brasileiro às quintas-feiras. [...] O dono do Universo [o novo cinema]

Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira

achava essa divisão por dia da semana uma bobagem, e talvez o Santa Clara não sobrevivesse para manter o velho costume. Nem as tabuletas amarradas nos postes de iluminação das principais esquinas, que anunciavam o filme do dia no Santa Clara, seriam usadas pelo Universo. Quem quisesse saber que filme passaria, que fosse espiar os cartazes dispostos na entrada do cinema recém-inaugurado. Ou podia ir para lá direto, sem saber qual era a programação: não importava que dia da semana fosse, seria exibido sempre um filme estuendo, propagandeava o Universo. (PRANDI, p. 175-176)

A partir desse pequeno trecho, podemos iniciar uma investigação formal do romance que traz, em sua essência, o mesmo princípio do conteúdo, estabelecendo uma dinâmica. O narrador não é um personagem em *Motivos e razões para matar e morrer*, mas um fino observador capaz de se distanciar do protagonista, o adolescente Matheus, mas, ao mesmo tempo, está sempre colado nele. Esse narrador em terceira pessoa tem uma vantagem sobre as personagens: é capaz de ver também o futuro. Essa observação exemplar sobre as mudanças nos hábitos da cinefilia local é exemplar no sentido de ilustrar como os avanços, no romance, são também marcados pela estagnação.

O novo cinema, o Universo, abandonaria hábitos que fizeram marca-registrada do antigo, o Santa Clara. Os gêneros

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Entre o progresso e a permanência

cinematográficos não teriam mais os dias da semana específicos para serem exibidos (os filmes de cowboys aos sábados; os nacionais às quintas), mas todo dia haveria um filme estu-
pendo sendo exibido em sua tela. Por outro lado, a nova sala se aproveitaria do antigo costume de anunciar os filmes em cartaz em tabuletas nos postes de luz.

É nessa interação entre os rastros do passado que permanecem no presente que Prandi constrói sua narrativa. Seu romance se aproxima do gênero policial, há crimes e investigações, mas subverte a regra ao descentralizar o assassinato – não há apenas um, e, como se verá até o fim do romance, nem estão conectados – e colocar como “herói” um delegado-substituto, chamado de Bel, que é incapaz de resolver os crimes.

No romance policial, como gênero, há um princípio reacionário que guia a narrativa. O objetivo de toda a investigação é, ao final, reestabelecer a ordem rompida pelo crime. Prandi, em seu livro, ao subverter os princípios básicos do gênero – criando algo que ele mesmo chama de antirromance policial – subverte também essa máxima. Se, ao fim, triunfa, ao menos em parte, o progresso, *Motivos e razões para matar e morrer* se torna um romance de essência progressista, deixando de lado a razão reacionária que o deveria pautar.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira

Os crimes na trama acontecem da forma mais variada, e o primeiro se dá logo nas primeiras páginas, quando alguém anuncia: “Mataram a Izildinha a facadas.” (PRANDI, 9). A tragédia logo ganha tintas quase cômicas por conta do inusitado que se segue. A personagem fazia o papel da Verônica na procissão da Sexta-Feira Santa. “Mataram uma Santa”, alguém se indigna. “Que santa o quê. Não se fala mal de morto, *mortuus est bonum*, aprendemos na igreja, mas a mulher era uma galinha, ia acabar virando puta”, contradiz outra pessoa. (PRANDI, p. 9-10). Momentos como esse acontecem o tempo todo na narrativa, quando uma fala bem-humorada quebra o clima trágico.

Sociólogo de formação e experiência, Prandi é um observador das personagens e seu palco. Nesse sentido, *Motivos e razões para matar e morrer* pode servir como uma espécie de experimento investigativo. Sua ação se dá às vésperas do golpe militar, que aconteceria uns cinco anos depois do fim da narrativa do livro. Obviamente, nada disso é dado como claro, mas há forças no ar, na maneira como a sociedade local se organiza, que indicam algo por vir. O autor, é óbvio, tem a vantagem histórica de saber o que sucedeu com o país, e assim pode organizar sua história de modo a lançar pistas ou mesmo elementos que viriam a ser decantados meia década depois.

“Feliz 1960”, dizem as personagens na página final, numa festa de Ano Novo. O clima de alegria, e até mesmo utopia, será contradito pelo que se avizinha na história do país. Terminar o romance nesse momento é uma maneira utópica de congelar as personagens num momento ainda de alegria e euforia social que se seguiria pelos primeiros anos da década.

Nessa mesma festa, algumas pontas que pudessem soar soltas – especialmente as de suspense e investigação dos crimes – são atadas, tudo é explicado e esclarecido. A ordem reacionária que caracteriza o final dos romances do gênero, quando a vida pré-crime é restabelecida, aqui se dissipa com o tom de esperança de uma década melhor. ■

Em seu estudo sobre Raymond Chandler, o crítico e teórico norte-americano Fredric Jameson aponta que “a função real do crime numa cidade tranquila é para a ordem parecer mais forte” (JAMESON, p. 5, tradução minha). Essa ideia, num primeiro momento, se enquadra perfeitamente neste romance. Como se descobre, ao final, os crimes nem sempre tiveram a mesma origem ou motivações, e as resoluções podem contrariar as expectativas. Ainda assim, os assassinatos visavam mesmo fortalecer a ordem, mas, como este romance é antipolicial, a ordem acaba se dissipando, seja com a mudança

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira

de personagens que vão para a outra cidade, ou o estabelecimento de novos outros.

Próximo do final do livro, um dos personagens, o adolecente Caio, tem uma fala reveladora na festa de Fim de Ano:

Dizem que somos uma cidade má, porque matamos um padre, padre que também era mau, porque abusava de garotos, que eram maus. Garotos maus porque suas famílias não os criaram direito, porque as famílias são más. Tudo errado. Eu quero contar a história verdadeira. Quando alguém escrever a história da cidade, não será preciso esconder certos pecados que, de fato, não foram cometidos. E terá que apontar outros. (PRANDI, p. 323-324)

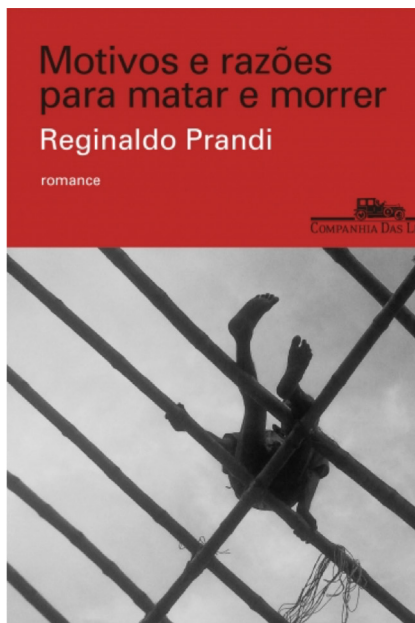
Segue a esse prólogo toda explicação do assassinato do padre local, do qual todos desconfiavam, inclusive os leitores, que era pedófilo e por isso foi morto pelo pai de algum menino possivelmente abusado. Como se verá na exposição do rapaz, que foi coroinha, isso não era verdade. “Em matéria de sexo, o padre era um santo. Eu o considerava um santo. Até o dia em que descobri qual era de fato seu defeito: ele não mexia com os garotos, mas roubava a paróquia.” (PRANDI, p. 325).

Olhar para o passado, nesse romance, permite que o autor figure elementos do nosso presente, avanços, contenções e limi-

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Entre o progresso e a permanência

tes de um projeto de modernização que, muitas vezes, serviram para repor o atraso – ou, ao menos, criar uma estagnação à boa parte da população – fazendo assim a manutenção daquele poder – com alguns momentos de exceção. Ou para usar uma frase famosa de Tomaso di Lampedusa, imortalizada no filme *O Leopardo*: “As coisas precisam mudar para continuar as mesmas.”



Acesse: <https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=15070>

Dr. Alysson Tadeu Alves de Oliveira

Referências

JAMESON, Fredric. *Raymond Chandler: The Detections of Totality*. London & New York: Verso, 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Motivos e razões para matar e morrer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

■