

HIBRIDISMOS, SINCRETISMOS E OUTRAS MILONGAS: ALTERNATIVAS CULTURAIS NA SOBREVIVÊNCIA DO CULTO DOS ORIXÁS NO CANDOMBLÉ CARIOCA

Dulce Santoro Mendes*

Claudio São Thiago Cavas**

Resumo

O presente artigo intenciona discutir as alternativas culturais em prática na formação do cosmo religioso do candomblé carioca, e como atuam por hibridismos ou sincretismos na composição de uma casa de santo. Procurou-se compreender como estas estratégias de convivência, entre divindades antes cultuadas em diferentes regiões africanas, contribuem para a formação da identidade dos adeptos desta casa. O terreiro e o indivíduo passam a ser o universo onde estas alternativas culturais serão negociadas mútua e continuamente. Os contextos históricos do Rio de Janeiro, desde o período colonial, as transformações sociais, e a mobilidade dos grupos praticantes das religiões de matrizes africanas apresentados concorreram como panos de fundo dos cenários aonde surgiram religiosidades particulares, consideradas como sincréticas ou híbridas.

Palavras-chave: Religiosidades cariocas; candomblé; identidades coletivas e particulares.

Abstract

HYBRIDISM, SYNCRETISM AND OTHER MILONGAS: CULTURAL ALTERNATIVES IN THE SURVIVAL OF CANDOMBLE ORISHAS' CULT IN RIO DE JANEIRO

The present article intends to discuss the cultural alternatives in practice in the formation of the religious cosmo of the candomblé carioca, and how they

* Geógrafa, mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, doutoranda do programa Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social EICOS IP UFRJ. O presente texto é parte da pesquisa de doutorado que tem como tema as religiosidades em comunidades quilombolas em curso na Universidade Federal do Rio de Janeiro-Instituto de Psicologia-programa de pós-graduação EICOS. Email: issanilu@gmail.com

** Psicólogo, Mestre em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de Paris X, Doutor em Psicossociologia de comunidades e Ecologia social pelo EICOS/UFRJ. Professor do Instituto de Psicologia da UFRJ onde atualmente orienta a pesquisa que tem como tema as religiosidades em comunidades quilombolas. Email: claudiocavas@gmail.com

act by hybridity or syncretism in the composition of a house of saint. It was tried to understand how these strategies of coexistence, between divinities previously worshiped in different African regions, contribute to the formation of the identity of the adepts of this house. The terreiro and the individual become the universe where these cultural alternatives will be negotiated mutually and continuously. The historical contexts of Rio de Janeiro, from the colonial period, the social transformations, and the mobility of the groups practicing the religions of African matrices, presented as the background of the scenarios where particular religiosities appeared, considered as syncretic or hybrid.

Keywords: Carioca religions; candomblé; collective and private identities.

Epígrafe

...o corpo da yaô tremeu de repente em um espasmo medonho, e mesmo sentada no chão sentiu a força que a fez levantar de uma só vez... Em torno dela, as pessoas se agitaram e se preparam para a chegada de Iansã. Estranhamente algo diferente aconteceu, não era a rainha dos eguns que vinha visitar o Ilê, na comemoração dos seis meses de feitura naquele final de semana. O “santo” ao mesmo tempo em que deu um salto soltou o seu ilá, como se fora um pássaro selvagem na mata escura, uma gargalhada gutural cortou o espaço da casa de santo desde o pé de tempo até onde ficaria a casa das Yamins. O susto dos poucos presentes foi grande, não tanto quanto a contrariedade demonstrada pelo pai-de-santo. O que fazia aquela divindade na cabeça daquela yaô tão nova? Como e porque quebrava o preceito da casa? Apressadamente, o Babalorixá intercedeu e solicitou que Baranguanje tivesse paciência e aguardasse que no ano seguinte, uma festa seria realizada em sua homenagem. Disse-lhe que estava quebrando um preceito importante e que não tinha o direito de estar ali! Passados quase trinta anos, o Inquice angolano continua a ter rara presença na casa de santo que tem tradição queto, e quando aparece são momentos marcados por grande comoção, já que se manifesta de forma bruta e fora dos padrões que a casa está acostumada a lidar. Não aceita ficar sob a cumeeira da casa de santo, e sai aos pulos e gritos

até o pé de tempo. Comunica-se com gestos bruscos, bate no peito, não é dado a agradar. Dizem que se porta como um caboclo, um bugre, um índio! Mas...

(Oyaisanilu, 2014)

Muito se fala de sincretismo religioso no Brasil, e como exemplo, utiliza-se a umbanda como modelo único desta que seria a composição tanto controversa quanto popular de religião sincrética. Mas, o candomblé apontado como aquele que guarda a originalidade e pureza africanas, desde seu início na Bahia, constituiu-se a partir de fragmentos da memória dos indivíduos organizados em grupos para a prática religiosa, portanto, é considerável um grau de misturas, sincretismos e hibridismos em sua composição, mesmo que ao longo do tempo, estas questões tendessem para um lado ou para outro. A contribuição em maior ou menor grau das culturas africanas, indígenas, e europeias ficou marcada, sobretudo na religiosidade do povo brasileiro. Esta religiosidade, derivada das muitas adequações e proveniências históricas em contextos em que se desenvolveu no Brasil, incorporou elementos regionais, condições de vida, sociabilidades, cotidia-

nidades, tornando-se diversificada e formadora de identidades culturais no território nacional.

Neste texto os conceitos de hibridismo, sincretismo, justaposições culturais, e as “milongas” serão discutidos como alternativas para a manutenção e sobrevivência dos cultos religiosos de matrizes africanas no Rio de Janeiro, sob a abordagem dos estudos culturais e pós-coloniais. Será, portanto, possível considerar que, as religiões de matrizes africanas encontraram formas pacíficas de convivência entre as divindades provenientes de diferentes regiões do continente africano, que foram aqui reunidas no mesmo espaço físico do terreiro utilizando-se de diversas estratégias culturais para a sobrevivência dos cultos da forma como são conhecidos hoje.

As religiões brasileiras de matrizes africanas são produtos de contribuições das várias naturezas, origens, intensidades e principalmente, do meio natural e social em que se desenvolveram, além disso, não se pode atestar “pureza” e “autenticidade” como únicos atributos possíveis presentes nas discussões que polarizam os candomblés de origem “nagô” de um lado e todas as outras variantes do outro lado. Neste contexto, as várias manifestações religiosas, que compõem o escopo místico brasileiro, demonstram que é perda de tempo insistir que haja vantagem de uma prática sobre outra, já que basta uma observação da distribuição geográfica dos terreiros, em praticamente, todos os estados brasileiros, para atestar que, fora raríssimas exceções, a mistura, a justaposição, o hibridismo e o sincretismo estão presentes.

Da mesma forma como este cosmo híbrido se constitui nos espaços de convivência do terreiro, se projetou nos corpos dos adeptos. O corpo se tornou reflexo do espa-

ço físico da casa de santo, e mutuamente, as entidades de umbanda, os encantados, e os orixás do candomblé nele se manifestam e convivem pacificamente. O objetivo deste trabalho é discutir esta convivência, e como contribuem para a formação da identidade dos filhos de santo da casa.

Sincretismos, Hibridismos, Justaposições e outras misturas

O conceito de sincretismo associado à dominação colonial há muito tem recebido críticas daqueles que preferem utilizar em substituição, o de hibridismo, que propunha uma tomada de posição política proposto pela emergência dos estudos culturais e pós-coloniais. A associação do sincretismo à ideia de “aculturação” foi utilizada com base em teorias antropológicas norte-americanas nos anos de 1950, e os dois conceitos associados suportaram positivamente, os graus de integração entre culturas diferentes (FERRETI, 2014, p. 17). O conceito de sincretismo em Roger Bastide¹ (1898-1974), bastante presente na sua vasta produção sobre os africanos na América, teve no Brasil significação especial na análise das religiões afro-brasileiras.

Na formulação do conceito de sincretismo, Roger Bastide desenvolveu o princípio de corte,² após abandonar as teorias de Lévy

1 Roger Bastide foi o sociólogo francês que veio para o Brasil ministrar sociologia na USP em 1938. Estudou durante anos as [religiões afro-brasileiras](#), assunto que lhe rendeu anos de estudo e uma vasta obra que serve de referência para as pesquisas sobre o tema.

2 O princípio de corte foi cunhado por Bastide em sua tese de “interpenetração de culturas” para se opor as concepções da época de que a realidade brasileira fora forjada em um conjunto de dicotomias, opondo modernidade e tradição, cidade e campo, brancos e negros, como se vivessem em universos separados. Com seu princípio de corte tentou refutar as teses funcionalistas que defen-

Bruhl³ (1857-1939), sobre o pensamento primitivo em voga na década de 1930 (FERRETI, 1995, p. 55), que lhe havia servido de ponto de partida para os estudos sociológicos sobre o negro e as religiões afro-brasileiras durante o período que ministrou sociologia na Universidade de São Paulo. A ideia chave das argumentações de Bastide correspondeu à cisão entre os pensamentos de Nina Rodrigues⁴ (1862-1906) e Euclides da Cunha⁵ (1866-1909), que pensavam a sociedade brasileira da época buscando interpretá-la pelas dualidades de sua composição, e o arsenal teórico de Lévy-Bruhl para quem a lógica primitiva se dava segundo a lei de associação de ideias, por contiguidade e por similaridade (BRUHL, 1910). O princípio de corte estabelecido por Bastide na temática do sincretismo nas religiões afro-brasileiras correspondeu as suas tentativas de solucionar o problema trazido pela ideia funcionalista de aculturação mais utilizada pela antropologia norte-americana, preferindo utilizar a de “interpenetração cultural”, mas próxima a justaposição cultural observada, já que admite que o que parece ser uma única opção dentro do indivíduo, que escolhe as religiões afro-brasileiras para seguir, é o fato de que são separadas, podem conviver nos

diam a aculturação conforme preferia utilizar a antropologia americana.

- 3 Lucien Lévy-Bruhl, filósofo e sociólogo francês, lecionou filosofia no liceu de Poitiers e depois no liceu de Amiens. Doutorou-se em filosofia em 1884 com a tese a idéia de responsabilidade.
- 4 Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico legista e psiquiatra que desenvolveu pesquisas antropológicas sobre o negro brasileiro. Sua obra, fortemente influenciada, pelas noções positivistas do criminólogo italiano Cesare Lombroso, defendia a existência de raças humanas, para as quais deveria haver códigos penais diferentes. Seu objetivo acadêmico foi demonstrar a inferioridade da “raça” negra.
- 5 Euclides da Cunha (1866-1909), escritor, jornalista, professor e poeta brasileiro, autor da obra “Os Sertões” onde relatou a guerra de Canudos, cobrindo-a como jornalista.

mesmos espaços, se corresponder, ou não se corresponder, mas não se opor, e sim se complementar.

Nesse sentido, Bastide (1974, p. 79-83), entre outras formas de sincretismo, considerou esta uma forma de contato entre as religiões africanas e indígenas que segundo ele, resultou do tensionamento continuado entre “elementos africanos [que] permanecem presos nas estruturas indígenas, ou ao contrário, (porque) os elementos índios se veem presos nas estruturas africanas”. Ao tecer comparativos entre as vertentes religiosas africanas e indígenas, alega que na época estudada, o quantitativo de africanos era pouco significativo em regiões onde predominou a religião indígena- o *catimbó*⁶, e teria sido por esta razão, que as contribuições dos negros tenham sido pequenas,

“Os negros não são muito numerosos nas regiões onde domina esse culto, mas alguns deles o frequentam e introduziram, assim, na lista dos Espíritos que falam pela voz do sacerdote, as almas dos negros falecidos ou de negros míticos (como o Pai Joaquim). Mas o sincretismo se confina aí: simples adição de Espíritos negros aos Espíritos índios. A estrutura do culto não muda; permanece imutável, semelhante ao que era desde a colonização dos índios pelos brancos” (BASTIDE, 1974, p. 79-80).

Na análise de Bastide, o *catimbó* foi um exemplo de sincretismo que ilustrou a coexistência sem fusão entre a religião indígena que recebeu em sua estrutura, os elementos africanos. Da mesma forma, considerou que

- 6 Na definição de Roger Bastide, o *catimbó* é de origem índia (id.2011,p.146). Entre os seus elementos constitutivos tem-se “o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, e a ideia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase”. O *catimbó* é uma variante da umbanda regionalmente contextualizada no nordeste do Brasil, e tem como principal elemento constitutivo a bebida de nome “jurema” que auxilia os praticantes na entrada do estado de transe.

o candomblé de caboclo⁷ teria se dado ao contrário, “no sentido de a estrutura desse culto permanecer essencialmente africana, e de que são os Espíritos dos índios que vão agora inserir-se nesta estrutura estrangeira” (id. *ibid.* p, 80). Em nenhuma variante religiosa de cultos envolvendo índios e negros, Roger Bastide admite qualquer espécie de fusão entre ambas. Mesmo quando analisa o candomblé de caboclos comparando-o com a *pajelança*⁸, que em sua opinião “o ritual difere pouco das práticas africanas dessas seitas bantos [...]; a estrutura das cerimônias é idêntica à das cerimônias africanas – mas não se realizam nem ao mesmo tempo nem no mesmo dia” (id. *ibid.* p,81). Ele se apega no fato de ser possível a convivência entre as duas religiões, e chama de justaposição entre os cultos de índio e de africano, inclusive na divisão física do terreiro e no calendário litúrgico.

Apesar de admitir, a existência de candomblés de caboclo como seitas misturadas, conforme descreve, Bastide (1974) considera que a macumba e umbanda no Rio de Janeiro sejam cultos vastos e impulsionados pelo sincretismo que tende a mistura, já que ele desenvolve vários tipos de sincretismo nas suas discursões, ele atribui a confusão a excessiva fragmentação dos exércitos de entidades comandadas por orixás, santos católicos, índios ou espíritos de pessoas desencarnadas como os pretos velhos, para ele

“A macumba do Rio e do Estado da Guanabara é uma roda louca de Exu, de Orixá e o das almas desencarnadas e de caboclos, ao

7 Para Reginaldo Prandi (2011, p.122) os candomblés de caboclos surgiram na Bahia, e foram assim denominados para marcar a diferença entre eles e a modalidade de candomblé nagô, já que em estrutura ritual e litúrgica se assemelha aos candomblés de nação angola.

8 A *pajelança* é uma variante de seita de matriz africana mais difundida na região norte do Brasil, e tem segundo Bastide (1974), realidade indígena.

acaso das invocações ou dos transe espontâneos. No espiritismo de Umbanda, que saiu da macumba, aparece uma dogmática: os espíritos dos mortos, particularmente dos velhos negros falecidos e os caboclos que constituem as forças espiritualizadas da natureza formam imensos exércitos chamados “falanges” e, à frente de cada falange, há um general, que é um Orixá, seja sob seu nome africano, seja sob o nome do seu correspondente católico” (id. *Ibid.* p, 83).

Acusa o sincretismo surgido nas metrópoles de controlador e de impor uma seita dentro de padrões de modernização e afastada das chamadas seitas bárbaras. Nestas seitas ele se refere à fusão, através do mito das três raças fundadoras da sociedade brasileira recuperando criticamente o mito da democracia racial forjado por Gilberto Freyre (BASTIDE, 1974, p. 83).

Para o sociólogo francês, o sincretismo existe nas estruturas religiosas sob diferentes formas. O sincretismo espacial, referindo-se aos espaços físicos dos terreiros de candomblé, seria caracterizado pela “ordem da própria natureza dos objetos que aí se vão inserir e que são sólidos indeformáveis, o sincretismo aqui não pode ser fusão, permanece sobre o plano da coexistência de objetos discordantes, ou sincretismo em mosaico”, e neste caso, o que ocorre é um processo de justaposição, em que “os pejis⁹ africanos e altares católicos se distribuem sem se encontrar, mas também reconhece uma espécie de justaposição nos espaços mais restritos como os altares da macumba, com pedras, garrafas de aguardente, cruzeiros, moringas, terços bantos, círios etc (id. *ibid.* p, 143).

Bastide identificou um tipo de sincretismo sem fusão, que a princípio se poderia

9 Os pejis são os lugares reservados em uma casa de candomblé onde serão mantidos os elementos rituais, vestimentas, paramentos que os orixás irão utilizar em visita ao terreiro.

imaginar com a associação entre os deuses africanos e os santos católicos, nas oportunidades que tinham os negros para cultuar seus deuses, enquanto os brancos homenageavam seus santos, e no computo geral, naquele contexto histórico, validou a construção de tábuas de correspondência entre as características próprias entre as divindades africanas e europeias. Dessa rápida análise do conceito de sincretismo em Bastide, pode-se começar a entender que talvez, a incompreensão de seus leitores críticos tenham o acusado precipitadamente, ou pelo menos, faltou prestar mais atenção à grande contribuição do sociólogo francês aos estudos das religiosidades africanas na América.

O que Roger Bastide criticou na macumba do Rio de Janeiro não foi o aspecto relacionado aos sincretismos, que explorou incansavelmente em sua vasta obra, e sim, a estrutura ritual, a abrangência e admissão de elementos de forma desorganizada, além de, no seu entender, a falta de padrão que se pudesse comparar com a emergência do nagocentrismo¹⁰, que estava sendo gestado na Bahia sob as ideias de preservação das tradições africanas na América.

O mau uso histórico do conceito de sincretismo o aproximou da noção de mistura, transformação, deterioração de culturas, de perda de pureza e de autenticidade, e por isso, passou a ser um conceito rechaçado pelos religiosos de denominações mais radicais por um lado, e por outro lado, rejeitado por teóricos adeptos do conceito de hibridismo como uma versão mais ampla e pós-moderna das interações culturais das quais foi resultante.

No contexto da teoria pós-estruturalista e da teoria pós-colonialista, o hibridismo

significa a tendência dos grupos e das identidades culturais se combinarem, resultando em identidades e grupos renovados (SILVA, 2000, p. 67). Por seu caráter ambíguo e “impuro”, o conceito de hibridismo adequou-se melhor aos estudos que destacaram a fluidez e a instabilidade na formação das identidades culturais a partir da valorização de outros conceitos como: mestiçagem, sincretismo, tradução e cruzamento de fronteiras aplicáveis nesta construção.

Canclini (1997) foi o teórico pioneiro na discussão sobre o hibridismo, denominado por ele de hibridação, considerado como um conceito libertário, fertilizador e criativo, próprio para aplicação na análise de sociedades multiculturais como as surgidas na América após o projeto colonizador europeu. O conceito de hibridação, sugerido por Canclini, se refere ao modo pelo qual “modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas” (CANCLINI, 1992). O caráter político que encerra o conceito cancliniano irá fundamentar suas discussões a cerca das articulações entre a modernidade e a pós-modernidade, entre a cultura e o poder (id. *ibid*, p. 264), mas seria ultrapassado pelas críticas de servir como “um sucedâneo para o aumento de consumo de determinados bens culturais” (KERN, 2004, p. 62).

A utilização do conceito de hibridismo nas temáticas religiosas a partir dos estudos culturais e pós-coloniais vai ampliar sua utilização incorporando os contextos históricos, políticos, sociais e culturais, ao reconhecer mais diretamente as interações entre estes contextos e os fenômenos religiosos. Para Engler (2011), a distinção não é nítida, e na prática; ela aponta para dois extre-

10 O conceito de nagocentrismo foi desenvolvido a partir de estudos sobre as religiões de matrizes africanas com valorização das culturas sudanês ou nagôes / iorubás sobre os bantos.

mos de um espectro. Os estudiosos da religião destacam elementos religiosos nas suas análises de formas híbridas, mas, em geral, o uso do *hibridismo* destaca uma variedade mais abrangente de dimensões culturais da modificação religiosa, e complementa: o sincretismo é geralmente visto como um fenômeno interno à religião (ENGLER, 2011, p.20).

Entre sincretismos e hibridismos culturais e suas polêmicas aplicações, Stuart Hall já havia tentado promover a conciliação entre os polos da discussão afirmando que, estes conceitos produzem novas formas de cultura apropriadas à modernidade tardia, que às velhas e contestadas identidades do passado (HALL, 1992, p. 91), mas que em contrapartida, geram custos e relativismo, perda de tradições locais e aumento dos fundamentalismos.

A insatisfação com as definições e aplicações práticas do conceito cancliniiano foi aliviada com a projeção do pensamento do teórico Homi Bhabha, que a partir dos anos 90, amplia o alcance conceitual de forma mais agressiva com a teorização proposta no seu livro: *O local da cultura*, em que, segundo ele, o hibridismo localiza-se no interior dos discursos estabelecidos entre colonizador e colonizado (1998), rompendo com a ideia de ser um conceito conciliador e intermediário entre culturas. Segundo ele

“o hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade. [...] O hibridismo não tem uma tal perspectiva de profundidade ou verdade para oferecer: não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, ou as duas cenas do livro, em um jogo dialético de “reconhecimento”. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de

individualização colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento” (BHABHA, 1998, p. 165).

Mas, as críticas que atingiram Canclini em determinado momento, também alcançaram Bhabha, e tanto um quanto o outro, foram acusados de servir à cultura hegemônica com seus conceitos de hibridismo (KERN, 2004, p. 64), que para os seus críticos serviram, no final das contas, à dominação colonial. As críticas aos conceitos desenvolvidos por Canclini e Bhabha continuam ainda hoje sob a égide da não contemplação dos mecanismos modernos de apropriação do arsenal teórico das culturas híbridas pelo poder hegemônico, e os embates entre colonizadores e colonizados continuam sofrendo os embates travados pelas estratégias desenvolvidas por ambos os lados. O colonizador se apropriando do discurso do colonizado para marcar sua posição de poder, e consumindo o que as culturas híbridas têm para oferecer, enquanto o colonizado repete e banaliza o discurso da “diferença”, e desta forma ilusória de resistência, consegue somente, alimentar as práticas de apropriação pelo grupo hegemônico.

De forma que, para esta análise em particular, entre as possibilidades religiosas do sincretismo de Bastide, e a biologizante, embora cultural, adjetivação do hibridismo de Canclini e Bhabha pretende-se verificar, qual delas se aplica ao estudo das estratégias de convivência, entre as divindades de origens diferentes, no mesmo espaço do terreiro em candomblés cariocas, e como estas relações ocorrem no interior dos sujeitos adeptos destas religiosidades.

Desde o período colonial, o contato continuado entre as culturas diversas que apor-

taram no Rio de Janeiro, produziu modificações nos sistemas centrais de cada uma delas. Esta aproximação, entre culturas com contribuições maiores ou menores das etnias africanas e indígenas, estabeleceu um campo de forças, que durante algum tempo e em determinados ambientes geográficos e sociais, teve a cultura europeia como suporte para o desenvolvimento de uma religiosidade sincrética.

Essa singularidade religiosa do povo brasileiro, em geral, e do carioca, em particular, tem atraído a atenção de estudiosos dos diversos campos de conhecimento tendo em vista a sua condição única, e altamente complexa, representada pela confluência de dimensões históricas, sociais, econômicas e culturais que incidem em sua cotidianidade. Inicialmente, na tentativa de explicar a gênese do povo brasileiro, alguns teóricos produziram verdadeiros tratados sobre questões religiosas, aumentando os “antagonismos entre as culturas”: a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista (FREYRE, 1932), que Gilberto Freyre considerou como sendo caracteres especiais da colonização do Brasil, e da formação “*sui generis*” da sociedade brasileira.

A passagem do tempo histórico entre as duas temporalidades marcadas, entre a chegada dos primeiros africanos e a abolição da escravatura no século XIX, foi acompanhada pelas discussões sobre os conceitos de sincretismo e de hibridismo levando em conta os processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinaram para gerar novas estruturas, objetos e práticas, que poderiam surgir como resultado imprevisto de processos migratórios na geração de novas estruturas (CANCLINI, 2003). O Rio de Janeiro constituiu-se em importante centro distribuidor de grande contingente de afri-

canos aprisionados nas regiões centrais da África, enviados para o interior do estado ou para ficarem na Corte Imperial, aonde se aglomeraram nas imediações do Cais do Porto da cidade. A presença deles e de seus descendentes, durante anos nas regiões centrais da cidade colonial e adjacências, construiu uma espacialidade própria para o trabalho, festejos e práticas religiosas, que desde início foram mal vistas pela sociedade local e autoridades cariocas, que terminaram primeiro por proibir ajuntamentos e batucadas, e depois, por questões políticas deliberadas, expulsaram estas populações pobres para as periferias, morros e para a Baixada Fluminense.

Enquanto o centro do Rio de Janeiro e adjacências foi polo de encontros com finalidades religiosas, vários episódios envolvendo a cultura popular que ali nascia, foram registrados na literatura, inclusive do aparecimento do samba carioca (CONDURU, 2010). As crônicas publicadas na Gazeta de Notícias¹¹ no início do século XX por João do Rio (2006), codinome do jornalista Paulo Barreto, apesar do tom “fantasioso” que emprestou ao personagem “informante”, descreveu pormenorizadamente, cerimônias importantes dos cultos africanos, confirmando a vocação religiosa diversificada da cidade, registrando que “o Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa” (RIO, 2006, p.15).

Autores como Agenor Miranda (1994), em seu livro “*Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: As nações Ketu – origens, ritos*

11 Periódico que circulou no Rio de Janeiro entre agosto de 1875 e 1942, fundado por [Manuel Carneiro](#), [José Ferreira de Araújo](#) e [Elísio Mendes](#), introduziu uma série de inovações na [imprensa brasileira](#). Promoveu debates de grandes temas nacionais como: antimonarquistas e [abolicionistas](#). Foi em suas páginas que surgiram os primeiros artigos a favor da abolição da escravatura.

e crenças”, relata a mobilidade de pessoas vindas da Bahia, de Pernambuco e da África para a formação de candomblés em Mesquita¹² no ano de 1926. A grande dinâmica dos africanos e seus descendentes brasileiros entre Rio de Janeiro e outros estados, assim como, entre o Rio e as várias regiões do continente africano, teria garantido também a troca de saberes e fazeres religiosos, e as constantes atualizações promovidas por estas viagens, que construíram redes de relações que se mantiveram e [só fizeram] crescer com o passar do tempo (CONDURU, 2010, p.180).

Apesar da ocorrência de ritos de nação Quetu marcar a vida religiosa do Rio de Janeiro até final dos anos 30, tendo [Eugênia Ana dos Santos](#), Mãe Aninha¹³ (1869 – 1938) fundadora do terreiro de candomblé do Axé Opô Afonjá¹⁴ em Salvador e no Rio de Janeiro, e como figura central do candomblé nagô em terras cariocas divulgou a religião deixando suas filhas de santo como responsáveis pelas casas. A partir da década de 1940, será a vez dos candomblés dos bantos se firmarem com Joãozinho da Goméia (1914-1971) na liderança do terreiro em Duque de Caxias. Embora os ritos de angola existissem em terras fluminenses antes dele, como as comunidades do Bate Folha de João Lessengue (?-1970), fundada por ele em 1941 no bairro de Anchieta, e de João Gambá (?) que existia em Pendotiba, Niterói, desde 1910 (CONDURU,

2010, p. 182), é incontestável a preponderância de Pai Joãozinho e sua representatividade para o candomblé carioca.

O candomblé híbrido de Joãozinho da Goméia

A presença maciça de mães e pais de santo baianos no Rio, nos anos iniciais até a primeira metade do século XX, tendeu a recriar os seus *axés* em terras cariocas, mas seria tolo afirmar que mesmo as tradições mais resistentes não tivessem sucumbido aos intercâmbios entre as casas do Rio de Janeiro e da Bahia, que resultaram na adoção de práticas religiosas que lá seriam consideradas pouco ortodoxas.

Foi no município de Duque de Caxias, que João Alves de Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia, estabeleceu o seu terreiro de candomblé angola no final da década de 1940, após uma anterior tentativa frustrada. A história de Joãozinho da Goméia é tão conflituosa quanto contundente, e muito já se produziu sobre esta figura impar do candomblé brasileiro. A vida desse pai-de-santo baiano foi rodeada de polêmica e controvérsia sobre sua maneira de conduzir e praticar a religião do candomblé, atitudes que marcaram sua trajetória e sua vida, porém, a sua maior virtude foi o enfrentamento de preconceitos religiosos, raciais, sociais e sexuais. Como grande divulgador da religião afro-brasileira em terras fluminenses conseguiu desagradar a todos, utilizando a estratégia de mostrar o candomblé como um evento social extraindo dele aquilo que seria mais aceito pelo público em geral: os cantos, as danças e as vestimentas (GAMA, 2012, p.101), e que teria também, continuado a trazer sobre João da Goméia, a desaprovação daqueles que o criticaram anteriormente em Salvador.

12 Mesquita é um município da região metropolitana do Rio de Janeiro, e foi parte do município de Nova Iguaçu até o ano de 1999, quando se emancipou. No período relatado pelo Prof. Agenor Miranda Mesquita pertencia a área de Nova Iguaçu.

13 Eugênia Ana dos Santos- Mãe Aninha foi a fundadora o Ilê Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro e na Bahia no início do século XX.

14 Ilê Axé Opô Afonjá, ou Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, foi fundado por Eugênia Ana dos Santos, em 1910, no bairro do Cabula em Salvador na Bahia.

O baiano de Inhambupe, iniciado aos 16 anos por Severiano Manoel de Abreu ou Jubiabá, promoveu grandes festas no seu terreiro, que divulgava em um calendário litúrgico distribuído pelo comércio local, em idiomas estrangeiros, atraindo desta forma, os turistas estrangeiros, além de muitas figuras da sociedade carioca para o terreiro em Duque de Caxias. Sob a acusação de fazer macumba para “inglês ver”, em alusão a exploração turística das suas “performances” religioso-artísticas que transformaram o seu terreiro de candomblé, em ponto de referência internacional, e para onde afluíam figuras importantes do cenário político e do “*high society*” carioca, fatos abundantemente registrados em jornais e revistas da época.

As críticas dirigidas a Joãozinho da Gomeia falavam de seus trejeitos pessoais, e de seu comportamento diante da religião, aspectos considerados inadequados pelas grandes Yalorixás¹⁵ baianas, e pelos pesquisadores que com elas fizeram coro.

As pesquisas sobre as origens das religiões dos africanos basearam-se principalmente, nas dicotomias que envolveram a hierarquização étnica contrapondo nagôs e bantos, com acusações dos primeiros sobre os segundos, de “falta de pulso” para manterem suas tradições. Outras polarizações alimentaram os debates em torno da hierarquização entre cultos do candomblé “tradicionais” X “baixa feitiçaria”, candomblés nagôs X candomblés de outras nações, e por extensão, entre a Bahia e o Rio de Janeiro, comparações que relegaram candomblés angola e de caboclo, à condição de ritos menores. E mesmo existindo casas baianas de culto dessas variantes, a popularidade de João da Gomeia chamou a atenção para estas modalidades de culto

como se o Rio de Janeiro tivesse sido o único berço delas.

Enquanto na Bahia ocorriam os movimentos de luta para organizar e padronizar os cultos de matrizes africanas evocando as ortodoxias das casas mais antigas de Salvador comandadas por mulheres, que tinham como padrões indiscutíveis de “pureza” e “autenticidade” o cumprimento estrito dos ritos e preceitos de acordo com o que fora instituído a partir das discursões sobre os destinos das religiões de matrizes africanas, para evitar principalmente, a degradação dos ritos, e conseqüente perda das tradições, e em conseqüência, promover a manutenção e continuidade da religião, segundo seus preceitos e fundamentos. O efeito destes movimentos das vertentes nagôs foi a oposição do que não deveria permanecer no lado indesejado das práticas religiosas, incluindo aí, as outras variantes do candomblé, sabidamente aos candomblés de caboclos, e os candomblés da nação angola, que amargaram um espécie de “abafo” no cenário literário nacional.

O fato de Joãozinho incorporar o seu caboclo de pena, “*seu Pedra Preta*”¹⁶ rompia de vez com as regras nagocêntricas, que não admitiam a mistura de elementos de variadas nações¹⁷ do candomblé, portanto, misturar orixás – divindades iorubanas, com encantados¹⁸ brasileiros não seria admissível

16 O nagocentrismo repudiou o fato de um adepto com o título de Babalorixá incorporasse um caboclo de penas, entre outras atitudes consideradas fora do padrão.

17 As primeiras tentativas de organização do culto religioso de matrizes africanas em Salvador tiveram motivação étnica, e por isso, o termo “nação” tentou distribuir os seus adeptos de acordo com a região geográfica de procedência. Embora, não houvesse certeza sobre estas procedências, serviu para organizar e separar em grupos religiosos. Mais tarde, outras etnias foram incorporadas pelas pesquisas ao universo do candomblé brasileiro.

18 Os encantados são figuras centrais nas pajelan-

15 Yalorixás são designações para as mães-de-santo, assim como, os pais-de-santo são conhecidos como Babalorixás (N.A.).

pelas lideranças religiosas baianas da época. As acusações que pesaram sobre Joãozinho da Gomeia iam desde revelação de aspectos que deveriam ser mantidos sob sigilo na religião dos orixás à “carnavalização” do candomblé apresentado ao público. Além disso, o fato de ser um sacerdote e homossexual em uma terra dominada pelo poder feminino, colocou Joãozinho da Gomeia no centro das polêmicas sobre como a religião não deveria ser, seu exemplo, foi quase sempre, de conotação negativa. Elizabeth Gama afirma sobre as críticas sofridas por Joãozinho, que “quando a depreciação não estava relacionada a um aspecto lúdico do sagrado, relacionava-se às práticas condenadas pelos guardiões da tradição” (id. 2012, p, 51).

Ao chegar ao Rio de Janeiro, a ousadia de Joãozinho iria se ampliar ao máximo, repetindo o espetáculo das danças dos orixás em teatros com grande presença de público como o Cassino da Urca e Teatro João Caetano, sempre com ligações estreitas e frequentes entre o candomblé e o carnaval, ambiente tão propício que deu a ele a oportunidade de ser aclamado como o “rei do candomblé”¹⁹, e se travestir de “Arlete”²⁰ para desfilar pela escola de samba Império Serrano no ano de 1956 (GAMA, 2012, p. 167), fato que gravou para sempre o seu nome na história cultural do Rio de Janeiro.

A trajetória de Joãozinho da Gomeia foi sempre marcada pelos conflitos e polêmicas

ças, e diferem dos espíritos por não se originarem da morte do indivíduo. Não são almas desencarnadas, são energias que após deixarem seus “cavalos” vão para o encante (região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática) (MAUES ET. ALL, 2011, p.17).

19 Título informal dado a Joãozinho pela Rainha Elizabeth II quando visitou o Rio de Janeiro em 1940.

20 Arlete era a denominação da personagem vedete assumida por Joãozinho da Gomeia para o carnaval de 1956 quando desfilou pela escola de samba, e lhe custou o repúdio da federação umbandista carioca.

em torno de seu comportamento transgressor, que para os padrões estabelecidos pelas mães de santo de Salvador, e para a sociedade preconceituosa que era alimentada quase diariamente com as notícias de jornais de grande circulação da época. As lideranças religiosas baianas, que não admitiram o seu comportamento inadequado para um pai-de-santo de candomblé, viam o risco de terem o rigor exigido quebrado, contribuindo para o desgaste com as autoridades, que viam nas batidas policiais, uma forma de impedir a realização das cerimônias. As atitudes do baiano de Inhambupe feriam os rigores da religião, que ainda levantaram sobre ele a suspeita de nunca ter passado pelo processo de iniciação²¹, embora já iniciasse muita gente na lei dos orixás.

Ainda, hoje passados mais de 40 anos de sua morte, continuam as polêmicas em torno de João da Gomeia ser um sacerdote “acusado” de praticar o candomblé de forma histriônica, e expor os Orixás aos olhos públicos de forma quase que profana. Com suas memórias ameaçadas de descontinuidade, a luta atual dos seus filhos de santo, é pela devolução de seu espólio religioso retirado do terreiro da Gomeia, logo após a sua morte em 1971. A indicação da herdeira do seu axé, não valeu de argumento para o processo que se arrasta na justiça, sob a alegação de não haver documento escrito. Apontada por Joãozinho quando ainda era menina, Sandra Regina ou Ceci Caxi foi impedida de tomar seu lugar mesmo depois que completou a maioria jurídica, porque as pessoas que passaram a deter os pertences religiosos que compunham o seu Axé, não concorda-

21 A iniciação é um processo que marca a entrada do adepto na religião do candomblé. Requer reclusão de dias, restrição de alimentação, e aprendizado dos fundamentos e preceitos que irão regular a sua vida dentro e fora do grupo religioso.

ram com a decisão do Babalorixá²² (GAMA, 2012, p. 20). O Axé da Goméia²³ é objeto de ação judicial que pleiteia a construção de um memorial à sua obra, e embora tenha desafiado os poderes constituídos da mais alta hierarquia do candomblé baiano, em tempos remotos, sem dúvida, Joãozinho da Goméia trabalhou pela divulgação do candomblé do Rio de Janeiro, tornando-se um ícone da cultura afro-brasileira. Joãozinho da Goméia se instalou no Rio de Janeiro em plena efervescência religiosa em plena efervescência entre a chegada de um maior número de mães e pais de santo provenientes da Bahia e de outros lugares da região Nordeste, e a afirmação da umbanda como alternativa de uma identidade religiosa mais adequada ao processo de urbanização e modernização da cidade. Com a fama já conseguida do “rei do candomblé” não seria difícil imaginar o campo de forças formado pelas disputas entre o candomblé “difamado” e a umbanda, tábua de salvação que agradava aos adeptos, autoridades e sociedade local.

A umbanda como alternativa do ideal europeizado

Na tentativa de aceitação e em cumprimento ao ideal de branqueamento incutido na população carioca, a princípio, surgiram religiosidades que ofereciam elementos culturais representativos de outras categorias, e não mais aquelas relativas ou associadas aos negros e às referências ao continente africano. A umbanda, que surgiu no Rio de Janeiro no princípio do século XX, é considerada uma religião genuinamente brasileira de origem africana (PRANDI, 1991), e nasceu a partir de elementos das religiões africanas,

indígenas e europeias, incorporando também, figuras típicas do cenário cultural e histórico brasileiro.

A despeito de toda celeuma em torno da pureza nagô, na qual não se enquadram os candomblés angola e de caboclo, a macumba carioca, forma popular de se tratar todas as religiosidades praticadas no Rio de Janeiro, seria para Prandi “designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul” (id. *ibid.*, p.53). Não se poderia descartar também, que a religiosidade carioca representada por esta junção de ritos com contribuições diversas, tenha sofrido preconceito por parte de intelectuais que buscavam sobrevivências africanas nos ritos religiosos elaborados no Brasil.

A fama de “degeneradas” (DANTAS, 1988, p. 21) marcou indelevelmente as religiões praticadas no Rio de Janeiro, atingindo primeiro, a umbanda, e depois, os candomblés fora dos padrões nagocêntricos por aqui também disseminados. Por sua vez, o kardecismo²⁴ que integrava a proposta alternativa religiosa do grupo de intelectuais umbandistas, que haviam tomado às rédeas de alçar esta religiosidade do âmbito local para o nacional, já que o projeto se apresentava mais ajustado aos arroubos progressistas para uma capital moderna, indo desta forma, ao encontro dos anseios dos administradores cariocas, por não admitir a presença de espíritos negros e caboclos, considerados como inferiores (PRANDI, 1991, p.54).

A ambiguidade marcou os momentos de profundas transformações da sociedade ca-

22 Título atribuído ao pai-de-santo, quando se trata de mãe-de-santo denomina-se Yalorixa.

23 Outra forma como é conhecido o Terreiro de Joãozinho da Goméia.

24 Doutrina espírita criada por Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 -1869), pseudônimo de Alan Kardec, que codificou o [Espiritismo](#) como alternativa religiosa com base na filosofia e mediúnica.

rioca daquele início de construção da nova religiosidade brasileira. Entre a aceitação e a negação a elite intelectual umbandista buscou o meio termo para os seus discursos, de forma que a sua proposta impedisse a memória de uma religião “afirmadora de heranças culturais incômodas”, mas que ao mesmo tempo fosse “subvertedora” (ISAIA, 1999) da ordem, a ponto de admitir que em seus quadros pudessem “baixar” espíritos de marginalizados, agradando aos dois lados da questão. Ortiz definiu este momento como um quadro dinâmico em duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; o segundo: o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas (id.,1999,p.33). Estes dois movimentos têm base na negação ou aceitação de que espíritos africanos ou indígenas “baixassem” nas sessões de mesa que tinham o kardecismo como base do cosmo místico desejável para aquele momento.

A construção discursiva do grupo de intelectuais da umbanda²⁵, que visou uma nova forma de religiosidade conciliadora, moderna e progressista, em cujos quadros não cabiam os segmentos negros e mestiços da população classificados como supersticiosos e atrasados, valeu a eles o rótulo de “detentores da verdade” atribuído pela elite brasileira apoiada pela Igreja, que condenava as práticas mágicas em processos jurídicos, médicos e assistenciais de todos os tipos.

No contexto das modificações significativas da sociedade nacional com ideais de progresso para o alcance da modernidade

propalada pelos discursos racistas e preconceituosos da virada do século XIX para o XX, a umbanda se reafirma como uma proposta religiosa nova que congrega os valores espíritas aos político-sociais brasileiros no projeto de desenvolvimento, tendo o modelo europeu de modernidade como meta, e em contrapartida, combateria o atraso representado pela herança afro-indígena, pela marginalidade, prostituição e outras categorias desvalorizadas presentes nos cultos anteriores a tentativa de codificação representada pelo projeto intelectual umbandista. Mas, é justamente, com esse discurso ambíguo, entre negar e aceitar a presença de elementos representantes dos dois polos de alteridade, que a umbanda irá se afirmar como religião nacional viável. Analisando a estrutura inicial proposta para que a umbanda se afirmasse como alternativa às opções religiosas menos admitidas, Isaia (1999) afirma

“A Umbanda como um valor novo na sociedade brasileira da primeira metade do nosso século e sua luta por identificar-se como religião e como nacional integram-na ao quadro maior da circulação dos significados sociais. Assim, se por um lado ela apresentar-se guardando uma relação de oposição a alguns discursos será justamente com eles que estabelecerá nexos de inteligibilidade e significação do mundo. [...] Podemos compreender [...] a recorrência da umbanda a produtores de bens simbólicos historicamente postados em posição de ataque diante dela, como o catolicismo, o kardecismo, o Estado e as elites, uma vez que as lutas pela representação da realidade configuram situações não só de oposição frontal, como de partilha ressemantizada de significados” (id.ibid.p,103).

Os ideais progressistas e a aversão às práticas consideradas bárbaras conduziu à construção de uma umbanda afastada dos elementos simbólicos que a alçaram à condição de religião genuinamente brasileira, mas, como não se enquadrava na moder-

25 Este grupo de umbandistas era formado por “brancos e mulatos de “alma branca”, que reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e os valores fornecidos pela sociedade pela sociedade. Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário” (ORTIZ, 1999, p.33).

nidade da vida urbana tendo em vista que mantinha sua estrutura ritual antiga de fazer “despachos” e sacrifício de animais, teve as ações totalmente condenadas pelos intelectuais da sua cúpula religiosa. Juntamente com a propaganda contrária à antiga umbanda, almejou-se a estruturação de uma nova religião espiritista, mas baseada em altos valores civilizatórios, que passaram a ser perseguidos coincidentemente com as recentes mudanças sociais presenciadas pelo surgimento da nova forma da religião (ORTIZ, 1999, p.32) durante o período republicano pós-abolicionista no Rio de Janeiro.

Os valores africanos e indígenas admitidos pela nova concepção de religião umbandista seriam apenas aqueles que reforçassem o caráter conciliador e conformista expressos pelos “pretos velhos”, e “caboclos de pena” que proclamassem a crença na paz e crescimento civilizado da população, ao contrário de outras correntes rebeldes e insubordinadas inconformadas com regras e imposições de raças “ditas” superiores sobre a maior massa de oprimidos, os pobres e os marginalizados.

A base para o surgimento de uma religião urbana com arroubos de modernidade foi oferecida como alternativa nacional para livrar os brasileiros dos barbarismos atribuídos aos cultos afroindígenas, que na segunda metade do século XIX já estariam bem disseminados pelo país. A tentativa de desafricanização da umbanda identificou-se com a passagem de uma cultura de tradições orais para uma tradição escrita, momento considerável para a aproximação eficaz da civilização e do progresso almejados pelos intelectuais, que tinham os padrões de religião codificada como no modelo francês a ser seguido.

O embate frontal entre a umbanda e suas outras variações também fizeram parte da es-

tratégia de afirmação de identidade nacional religiosa, que o grupo da cúpula intelectual umbandista almejava para o país. A quimbanda foi o alvo principal deste enfrentamento, aquela que deveria ser atacada, pois teimava em lembrar os aspectos africanos, dos quais se queriam livrar. Acolher no seu ritual, elementos das religiões africanas e indígenas, além de dar voz e espaço para espíritos considerados como parte do “mundo instintivo, baixo, esquerdo” (ISAIA, 1999, p. 112), além admitir em seus quadros ritualísticos, falanges inteiras capitaneadas por Exus²⁶, o que, no entender do grupo letrado da umbanda, perfazia a retomada de um caminho contrário ao alcance da civilização, da modernidade, e da europeização desejada. Mas, não se poderia valorizar o “bem” representado pela umbanda sem a oposição do “mal” ou quimbanda. Para Ortiz (1999, p.88), “a quimbanda se apresenta, portanto, como a dimensão oposta da umbanda, ela é a sua imagem invertida, tudo que se passa no reino das luzes tem seu equivalente negativo no reino das trevas”. Com a centralidade na figura de Exu que comanda as legiões demoníacas da quimbanda, o autor de “A morte branca do feiticeiro negro” (1999), deixa de considerar que estes mesmos Exus continuaram a “baixar” na umbanda, sem terem necessariamente, que trabalharam para o “mal”. Ainda na atualidade, os Exus se constituem de espiritualidades individuais sem depender de “espíritos de luz” que os

26 Exus são entidades cultuadas nas religiões afro-brasileiras, e sua importância para o culto é proporcional as diversas denominações. No entanto, uma característica entre muitas, destaca Exu das demais divindades do candomblé e da umbanda. Ele sempre será o primeiro a ser tratado, para que não atrapalhe no desenvolvimento da cerimônia ou ritual. Confundido com o diabo cristão, Exu foi por muito tempo, a personificação do mal, mas, Exu tem um caráter dubio, e tanto pode fazer mal quanto pode curar (N.A.).

mantenham sob controle. O campo religioso do Rio de Janeiro se compõe, portanto, das tendências renovadas da religião codificada e embranquecida, mas, também, admitiu e proveu espaços para a vertente mais antiga e “enegrecida” da religião mais sincrética, e próxima da representação da identidade religiosa nacional. Outras variedades religiosas, como os candomblés de caboclo e da nação angola, se mantiveram aqui, confirmando o Rio de Janeiro como um lugar de múltiplas religiosidades onde estão presentes as misturas culturais iniciadas no período colonial do país.

O candomblé angola e a umbanda cultuaram os caboclos brasileiros, não somente os índios, mas também os boiadeiros, marcando a independência dos ritos, que foram incorporados também por casas nagôs fora do círculo de lideranças baianas ainda nos anos 30 e 40 do século XX (PRANDI, 1991). Para Reginaldo Prandi, a razão para que as religiões codificadas e embranquecidas conseguissem projeção nos estados da região sudeste cujas cidades já sofriam os efeitos do capitalismo e a população efeitos da vida moderna, então, teria sido desta forma que a umbanda pode ocupar os espaços deixados pelos candomblés intitulados “nichos” da preservação da cultura africana no Brasil. Ainda segundo Prandi, coube a umbanda, como herdeira universal destes ritos ocupar

“os espaços sagrados das grandes cidades do Sudeste, onde a etnicidade está perdida, onde os deuses estão envolvidos na trama das relações sociais de um capitalismo já em plenitude, onde o tempo que controla o trabalho e o ócio já é o tempo do regime de assalariamento, onde as edificações e o asfalto eliminam o espaço do mato e do chão batido dos deuses à antiga moda baiana” (id.,1991, p.19).

Tendo o ambiente político, econômico e sócio multicultural a seu favor, a umbanda

vai se estabelecer na cidade do Rio de Janeiro, como na maioria da região sudeste como uma “religião universal, sem limites de geografia, cor e classes sociais” (PRANDI, 1991, p.21), e neste contexto que irá se constituir como uma religião progressista mais alinhada com os ditames políticos de um país, que tenta ainda hoje, fazer parte do cenário mundial como “moderno” sem no entanto, valorizar as tradições dos povos que inicialmente formaram a sociedade brasileira. A umbanda ao apropriar-se da mitologia do candombléem prol de valores cristãos inclusos nas suas noções de ética (id.ibid.), buscou a aceitação reunindo em seus quadros rituais, os elementos que julgou em acordo com as imposições que supunha serem aceitas para que se tornasse de uma vez por todas, a religião codificada, padronizada, branca, e de vez em quando preta, para que não passasse totalmente a ideia de estar desconectada totalmente da realidade da sua origem. Mas, seria a umbanda a representante indiscutível da religiosidade carioca?

O Rio de Janeiro multicultural

O encontro entre as raças no Brasil não foi pacífico, e se deu a partir de lutas e de sucessivos processos de negociação que de certa forma, garantiram a sobrevivência de tradições e costumes. Os processos de separação, distribuição e rearranjos de africanos escravizados, ocorridos durante o período colonial no Brasil, criaram sistemas diversificados de crenças tanto em sua dimensão nacional como regional e local, e independente do ângulo de observação que se escolha, verifica-se que a eles foram incorporadas condições naturais, sociais, políticas e econômicas, resultando em grupos sociais regionalizados como os observados no Rio de Janeiro.

A religião afro-brasileira juntou em um mesmo espaço de culto, as suas divindades que na África eram cultuadas separadamente por famílias, cidades e por regiões de maior abrangência, e reproduziram muitos aspectos das religiões originais dos orixás, voduns e inquices africanos herdando o panteão, aqui reorganizado, as línguas rituais de significado esquecido, os ritos, as concepções e valores míticos (PRANDI, 2000, p.78). A distribuição dos espaços físicos dos terreiros, tanto no Rio de Janeiro quanto em outras regiões brasileiras, comprovam a convivência pacífica entre as divindades das diferentes “nações” do candomblé.

Com a mudança das casas de culto do centro para o interior da cidade do Rio de Janeiro ainda no final do século XIX, propiciou melhor distribuição dos espaços dos terreiros, e a recuperação de áreas naturais para os rituais religiosos que com a urbanização haviam sido ocupados por outros elementos que não as plantas sagradas, ou mesmo, o chão nu.

Cultuar no mesmo espaço do terreiro, divindades provenientes de regiões africanas diferentes é a marca do candomblé brasileiro, forte indício das sucumbências, se não, do hibridismo entre elas, ou pelo menos, de uma justaposição, de convivências pacíficas entre as forças da natureza, representando em o cosmo religioso africano “residual” num só espaço físico, o quê requereu estratégias e adaptações.

E embora possa haver variações na distribuição dos altares ritualísticos de uma casa de santo, normalmente, o padrão utilizado é bastante usual. Segundo José Flavio Pessoa de Barros

“o terreiro é uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço dá-se a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa... Neste

local são forjadas identidades religiosas diferenciadas com características próprias” (id. 2011.p.29).

Dessa forma, a coexistência entre os *Orixás* – “designação genérica dos deuses africanos” em um mesmo espaço físico subdividido e caracterizado como seu domínio, oferece aos componentes daquele grupo de praticantes, elementos formadores de uma identidade religiosa, e este “arranjo ideológico” (id. *ibid*, p.30) propiciou que o mesmo terreiro de candomblé, independentemente da nação adotada, possa cultuar *Orixás*, que são divindades dos iorubas.²⁷ Entre as representações desta convivência pacífica e estabelecida, nota-se a presença marcante do tratamento dispensado ao *Inquice* angolano, Tempo, que é cultuado em muitas casas de candomblé de tradição jeje nagô, símbolo do contrato mínimo que originou a síntese do que é hoje o candomblé (BARROS, 2011, p. 32-33).

Embora as casas de candomblé no início de sua organização na Bahia tenham sido estruturadas segundo as tradições, jeje, queto, angola e outras, serviram de modelo para a constituição de grupos religiosos, que juntaram pessoas oriundas da região do Golfo do Benin (Nigéria, ex-Daomé e Togo) falantes da língua iorubá, composição básica da “nação” jeje-nagô (VERGER, 1981, p.15), e durante muito tempo foi o padrão adotado pela maioria dos terreiros baianos, e também pelas variantes religiosas que se estabeleceram fora da Bahia. Mas, se foi em terras baianas que nasceram os interesses pelos primeiros estudos das religiões dos africanos, base para os pesquisadores da “pureza” e da “africanidade” (BASTIDE, 1974), os efeitos

²⁷ Os iorubás são grupos linguísticos dos habitantes da região sudanesa correspondente atualmente aos países Nigéria, Daomé e Costa do Ouro. Ao serem trazidos como escravos foram tiveram, geralmente, o desembarque na Bahia.

provocados pela adoção deste modelo foram avassaladores para as outras variantes da religião, embora não se possa negar a importância das pesquisas da temática religiosa negra como contribuição para compreensão da religiosidade brasileira, devemos admitir que as acusações de “misturadas” e de serem ritos menores dos candomblés de caboclo e angola, além da umbanda, praticados no Rio de Janeiro (PRANDI, 1991) amargaram um alto preço, sendo elas relegadas ao segundo plano do sistema religioso nacional.

Como vimos rapidamente em sessão anterior, as religiosidades no Rio de Janeiro se desenvolveram sob condições específicas, que envolveram política, economia, preconceito, e discriminação, que incidiram diretamente sobre a população praticante e adepta dos batuques no centro da cidade. Como centro econômico do poder colonial, o Rio de Janeiro supriu as fazendas produtoras de café, e outros produtos agrícolas, com homens e mulheres escravizados vindos em sua maioria das regiões centrais do continente africano, portanto, os bantos são o grupo étnico mais numeroso a desembarcar na capital colonial da Coroa Portuguesa. Esta posição central de mercados e serviços do poder português presenciou o trânsito incessante, de pessoas de diversas procedências e objetivos, promovendo trocas culturais cotidianas.

Em ambientes multiculturais como estes, em que as diferentes comunidades convivem e tentam construir uma vida comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original” (HALL, 2003, p.52), as religiões ditas “sincréticas” encontraram no Rio de Janeiro, terreno fértil, por sua vocação política e cultural, que atraiu pessoas de todos os lugares do mundo durante um grande período de tempo. Mas, as misturas culturais construídas por estas convivên-

cias, sob as condicionantes discriminatórias do “descredito”, “mistificação”, “charlatanismo”, “degenerescência”, “baixo espiritismo”, “feitiçaria” e “magia” marcaram pejorativamente as religiosidades cariocas.

A espacialidade das casas e roças de santo no Rio de Janeiro foi sendo constituída segundo as condições e necessidades de seus componentes, portanto, os filhos de santo de cada casa refletem a composição dos cosmos religiosofísicos, tornando-se eles mesmos, um espaço refletido do terreiro onde as partilhas, negociações e adaptações se constroem.

Espaço reconfigurado, adaptações aceitas: o Axé Palmeirais²⁸

Durante os trinta anos de existência, o *Ilê Axé*– Casa de Palmeirais passou por vários endereços entre a zona oeste da cidade do Rio de Janeiro à Baixada Fluminense, voltando para zona oeste há mais de 10 anos. Agora estabelecido em sede própria, localiza-se no bairro de Guaratiba em um terreno de aproximadamente 500 metros quadrados. O grande portão de entrada da casa de santo é encimado por um grande pote de barro pintado de branco, que é a cor dominante das paredes e muros da casa, e não poderia ser diferente, pois a casa pertence a Oxalá²⁹, mais especificamente, a *Oguiã*.³⁰ Entra-se no terreiro por uma alameda pequena ladeada por jardins estreitos atrás dos quais se encontram os “quartos” dos santos de “fora”. A esquerda do portão de

28 A fim de manter o ineditismo da pesquisa, foram utilizados nomes fantasia para a identificação da casa de candomblé, do terreiro, e dos filhos de santo (N.A).

29 Oxalá sintetiza várias outras divindades conhecidas como fun fun. O elemento que distingue Oxalá é a cor branca, indicativa de paz, união e pureza entre os iorubás.

30 Diz da qualidade do Oxalá na sua versão jovem.

entrada fica a casa de Exú, que a divide com seus companheiros, observados de perto pelos exus escravos dos santos, que moram ao lado, em ambiente separado por uma parede. Cada um destes ambientes guardam os objetos ritualísticos dos Exus, assim como, seus assentamentos. Junto à parede da casa de Exu, pelo lado de fora, está o casal de Exus de rua, cuja casa é aberta, o chão é nu, e é coberta por um meio-telhado. Em frente à casa dos Exus mora Ogum³¹ de rua, sua casa não tem nenhum obstáculo à visão de seu imponente assentamento a não ser a folhagem espessa do majestoso dendezeiro. Ao lado dele, ficam os quartos de Ogum e Oxóssi³² da casa, construção de meias paredes subdividida internamente, arejada por fileiras de tijolos vazados e com portas de entrada protegidas por *mariôs*.³³

Seguindo por este lado direito de quem entra no terreiro, se vislumbra um novo ambiente aberto com uma vegetação mais variada servindo de limite, é a casa de *Ossãe*³⁴, o orixá detentor do segredo das plantas. Ao lado, uma mureta baixa em forma de arco limita o pé de *Tempo*, inquite angolano, e ainda abriga *Oxumaré* – a serpente sagrada da nação jêje. Do outro lado da alameda em frente ao *pé de tempo*, está *Azanadô*³⁵ – a árvore sagrada cultuada na nação jêje e que recebe dos filhos da casa oferendas de frutas, doces e comidas secas para proteção de mazelas e problemas ligados à saúde. Após as casas dos orixás de fora, o grande barracão, onde acontecem os festejos e danças, recebe quem entra com uma vista

ampla das paredes brancas enfeitadas por quadros que relembram aspectos do culto aos orixás e cenas dos eventos da casa de candomblé. A parede à frente da qual ficam as cadeiras do Babalorixá, e outras destinadas aos convidados importantes presentes ao culto, é decorada com grandes quadros com representação dos Orixás Oxum, Oxalá e fotografias ampliadas do Zelador de santo.³⁶ Os símbolos de Xangô que enfeitam e suportam a cumeeira em Palmeirais, são representados pelo poste central do barracão sobre o qual repousa uma gamela³⁷ com outros elementos rituais, a exemplo, das casas tradicionais da Bahia, e contém a mesma simbologia dos “aspectos que ligam a presença destes símbolos aos seus mitos de origem” (BARROS, 2011, p. 33), e sendo Palmeirais uma casa da tradição Queto entrega a cumeeira a Xangô como no Axé Opô Afonjá. No entanto, a história da casa de Palmeirais começou a ser construída há muitos anos atrás, na tradição de angola, fato que será tratado mais adiante.

O grande barracão toma o terreno de lado a lado, e não se oferece somente às práticas religiosas, mas também, às reuniões sociais e comemorações após os toques de candomblé. No canto esquerdo do barracão foi construído um lago para Oxum³⁸ onde nadam diversas espécies de peixes, que dividem o espaço com plantas aquáticas e uma fonte central.

Em dias de festa, as laterais do barracão são utilizadas para se distribuir cadeiras, do lado direito o público em geral, e do esquerdo os convidados mais ilustres e praticantes da religião. No fundo a esquerda do

31 Orixá iorubano guerreiro.

32 Orixá iorubano caçador.

33 Folha de palma desfiada utilizada para proteger da presença e influência dos maus espíritos (nota da autora).

34 Orixá iorubano detentor do segredo das plantas.

35 Representado por uma árvore consagrada por oferendas e pedidos de saúde pelos componentes da casa de santo.

36 O mesmo que Babalorixá ou pai de santo.

37 Utensílio feito de madeira utilizado na cozinha votiva, além disso, é normalmente, neste recipiente que se oferece as comidas rituais ao orixá Xangô.

38 Divindade iorubana que no Brasil tem como elemento principal as águas doces.

barracão, uma construção mais elevada que o nível do chão fica o *pepelê*³⁹ da orquestra de atabaques, de onde os *Ogãs*⁴⁰ invocam os orixás através de cantigas e ritmos próprios a cada um. Os três atabaques, principais instrumentos do culto do candomblé, têm nomes específicos, sendo que do maior para o menor, são denominados “*rum*”, “*rumpi*” e “*lé*”.⁴¹ Os atabaques podem ser acompanhados por outros instrumentos musicais, como o “*gã ou agogô*”⁴² e pelo “*bambolon*”⁴³, instrumentos de percussão, que juntos dão sonoridade às cantigas e marcam o ritmo da dança dos orixás.

Para o barracão, ao lado da cadeira do Babalorixá, se abre a porta que o liga à parte íntima da casa de santo. O primeiro cômodo é o *pegi*⁴⁴ destinado a guardar os pertences dos orixás, vestimentas, paramentos, objetos de uso durante as cerimônias. O *pegi* está ligado ao *roncó*⁴⁵ e separado deste por uma parede que tem uma porta constantemente fechada. O *roncó* é um dos espaços mais sagrados da casa de santo, aonde ocorrem as obrigações sacrificiais em que se homenageiam os orixás. O corredor ao lado do *pegi*, pelo lado de fora, leva à cozinha onde são preparadas as comidas votivas e tam-

bém as dos convidados, tanto em datas comemorativas como também nos frequentes encontros para o funcionamento cotidiano da casa. As duas portas da cozinha se abrem para um pátio interno, que é rodeado pelos quartos de santo, onde estão abrigados os assentamentos dos orixás dos componentes da casa, *Yaô* e *abiãns*.⁴⁶ No primeiro quarto, ao lado da cozinha, moram tanto os santos cujos ibás⁴⁷ são de “louça” quanto os santos assentados em peças de “barro”. Os santos cujas representações são em peças de “ferro”, Ogum e Oxosse, Oxumarê e Ossãe, além dos Baras ou Exus, ficam em seus respectivos quartos do lado de “fora”, na parte da frente do *Ilê*.

No outro lado do pátio internose localizam o quarto de dormir e de trocar de roupa, embora nesta casa a maioria dos componentes sejam mulheres, os homens também fazem uso destes quartos para as mesmas finalidades. Separando os quartos de vestir do quarto dos assentamentos dos santos dos filhos de santo da casa, está a morada de Oxalá, onde ficam os ibás dos santos pertencentes ao Babalorixá, cuja centralidade do cômodo reforça a importância do orixá para o culto em geral, e para esta casa em particular.

Nesta sucinta descrição dos espaços do Axé Palmeirais é possível verificar mais uma vez, a afirmação de Pessoa de Barros, que relaciona a coexistência de divindades originais de lugares diferentes em um só lugar, quando afirma: “as casas de santo redeseñham, no caso brasileiro, este antigo reinado federativo, onde os quartos de santo, ou *Ilês -orixás* representam as antigas cidades-esta-

39 Nicho onde se pode destacar ou guardar elementos específicos, geralmente, religiosos.

40 Título honorífico que tradicionalmente no candomblé é designado aos homens para que cuidem e defendam os terreiros de perigos de invasão ou outro. Para estes homens há categorias diferentes de *Ogãs* atribuídas pelos líderes de terreiros. Os *Ogãs* podem ter atribuições desde tocar os instrumentos até o sacrifício de animais.

41 Instrumentos musicais rituais de percussão utilizados nas cerimônias de candomblé.

42 Instrumento composto de cones de ferro que produzem um som estridente e marcante.

43 Instrumento musical feito de madeira cavada e tocado com um bastão, que produz um som abafado, original da Guiné Bissau.

44 Comodo sagrado interno a casa de candomblé onde são guardados os pertences e paramentos dos orixás utilizarem durante as cerimônias.

45 Comodo sagrado interno onde ocorrem as obrigações dos filhos de santo da casa.

46 Denominações que marcam o nível de aprendizado dos praticantes. *Yaos* são filhos de santo até os sete primeiros anos de iniciação. Os *abiãns* são pessoas que ainda não se submeteram a feitura de cabeça (N.A.).

47 Representação particular das divindades dos componentes da casa.

dos, inscritas neste território simbólico” (id. 2011), a coexistência de orixás de diferentes “nações” do candomblé em Palmeirais pode ser considerada como um padrão utilizado pela maioria das casas de candomblé no Rio de Janeiro. No Axé Palmeirais, a definição para esta coexistência sagrada pacífica estaria mais próxima a definição de milonga⁴⁸ de Xicarangomo⁴⁹, ou seja, uma mistura de saberes e práticas construídas a partir de fragmentos de religiões de matrizes africanas mantidas nas memórias recuperadas daqueles aspectos culturais e religiosos deixados no continente distante.

A constituição das identidades no Axé Palmeirais

Nos mais de trinta anos de existência o Axé Palmeirais recebeu e iniciou muitos filhos de santo, que na maioria das vezes vieram para a casa por indicações de familiares que já faziam parte do axé, portanto, as ligações familiares sociais podem sofrer transformações na lei do santo. A origem do Ilê é bem “*sui generis*” tendo em vista que provem da raiz de angola, que na década de 1970 estava no auge dos noticiários sobre o candomblé do Rio de Janeiro. O Axé da Goméia colhia os frutos do sucesso do seu líder, cuja fama ultrapassou as fronteiras do estado e do país. A roça de Ode Coiaci⁵⁰ localizava-se no bairro do Campinho entre Madureira e Jacarepaguá, e a reputação do seu líder, as-

sim como o fator de maior polêmica na história dos candomblés de angola no Rio de Janeiro, se assemelhava a de Joãozinho da Goméia: Ode Coiaci incorporava o caboclo Sultão das Matas, assim como Joãozinho da Gomeia ficou famoso pelo caboclo incorporava, “seu Pedra Preta”. Ainda no início da década de 1970, Odé Coiaci iniciou a mãe de santo falecida do líder de Palmeirais, quando este apesar da pouca idade, já trabalhava com caboclos e exus na umbanda.

Essa herança de misturas foi implantada no Axé Palmeirais, embora os cultos se realizem em diferentes datas encaixadas no calendário litúrgico anual da casa de candomblé, as festas para os Exus e para os caboclos ocorrem anualmente. O Axé Palmeirais é constituído por núcleos de famílias consanguíneas, inclusive pelos filhos e netos da mãe de santo falecida. Os componentes da casa, na sua maioria, chegaram a casa por indicação de um parente. Alguns descendentes da casa que já atingiram a maioria religiosa fundaram seus próprios Ilês-Axé, e se não empregam os ensinamentos conforme receberam reconhecem que prevalece um eixo central de conhecimentos adquiridos, e que, variam os ritos segundo alguns fatores, tais como: influências externas, demandas modernas e adaptações necessárias a constituição e manutenção do seu grupo social.

Durante as reuniões na cozinha da casa de santo nos preparativos das comidas e outros afazeres, foi possível verificar, através das narrativas de algumas mulheres, as informações que ilustram também, a convivência pacífica e as trajetórias interessantes de componentes da casa. Nestas ocasiões em que as “*egbomins*”⁵¹ relataram suas convivências, adaptações, justaposições e

48 A milonga significa mistura na linguagem ritual dos candomblés angola, e é assim, referida por Xicarangomo durante no encontro entre as nações do candomblé em Salvador.

49 Dijina de Emetério de Santana, sacerdote baiano do candomblé angola, que durante um encontro de pesquisadores e praticantes do candomblé realizado em Salvador, desenvolveu a ideia do que chamou milonga aquilo que seria uma mistura de saberes dos povos do santo de diversas proveniências. (N.A.).

50 Dijina pelo qual era conhecido João Pedro Celestino, Odé Coiaci – o preto.

51 Pessoas iniciadas na religião do candomblé que já atingiram a maioria no santo, estando aptas a abrir suas próprias casas e iniciar seus filhos de santo (N.A.).

misturas, estavam presentes em Palmeirais para as obrigações e afazeres cotidianos na casa, embora já tivessem constituído seus próprios terreiros. Segundo elas, replicam em suas casas, as orientações e as práticas segundo o aprendizado que obtiveram do seu Zelador. Com base nas conversas ao pé dos fogos, verificou-se que as misturas culturais, são estratégias comuns no cotidiano das casas daquelas mulheres, como o é também, em Palmeirais. O tratamento das qualidades de santo (considerando-se que as qualidades são indicativas de nações do candomblé), e as formas de reconhecimento de divindades de outras nações, que não aquela que a casa mantém os fundamentos, é questão de sensibilidade e bom senso. Dos ricos detalhes na descrição do arsenal de estratégias que empregam no culto em suas casas, pequenas partes foram selecionadas para compor este texto.

É unânime entre elas, que há acolhimento de *Orixás, Inquices ou Voduns*, ou seja, qualquer divindade, independente da antiga origem regional no continente africano, e que são encaminhadas de acordo com os seus desejos em relação ao filho de santo. Não se constitui, portanto, empecilho para o desenvolvimento das obrigações, suas origens convencionadas. Mas, as egbomins esclarecem que, para a concretização dos desígnios dos Orixás é necessário conhecer os fundamentos, a partir dos quais o tratamento será oferecido. Além de concordarem que, é necessário ter esse conhecimento, elas consideram ir à busca de informações junto aos mais velhos, ou recorrerem a outras autoridades que possam auxiliar nos momentos de dúvida. Evocam para isso, suas qualidades pessoais que definem como: fé, sacrifício, humildade, além da cultura que pretendem preservar com o seu ato de solidariedade. Compreendem que muita coisa se perdeu e

que muito se tem que adaptar para suprir as necessidades do “santo”⁵² mediante as imposições da vida moderna, traduzidas pelas dificuldades de encontrar objetos, folhas e outros materiais fundamentais ao culto dos Orixás, Voduns ou Inquices. Entre elas, uma declarou:

“Eu sou muito a favor do compartilhamento de conhecimentos dentro da religião, o compartilhamento de competências para se chegar a um objetivo, se um orixá bate a sua porta, ele quer ser cultuado por você, pelo seu axé e é muito válido que busquemos o conhecimento ou a competência de outro zelador, de outra nação para fundamentar a iniciação daquele indivíduo, é muito rico e importante aprender com o outro, entender o diferente ou novo, saber ouvir e aprender com outro olhar, com o olhar do outro que naquele momento tem as competências necessárias para te subsidiar naquela função” (Egbomin de Iansã. Entrevista realizada em 2015).

Complementado por outra egbomin

“Já tive uma pessoa feita do Nkise Kitembo que veio me pedir ajuda espiritual, procurei orientar como pude, mas expus que não dominava o conhecimento para cuidar do Nkisse, e a encaminhei para uma amiga da minha total confiança, e ambas, se afinaram muito bem. Acredito que temos que reconhecer os nossos limites. Então, não vejo problema algum em encaminhar uma pessoa de outra nação, a uma pessoa que efetivamente vai poder ajudá-la” (Egbomin de Oxum. Entrevista realizada em 2015).

A partir destas falas, outra questão emergiu dos diálogos na cozinha do terreiro. Como seria possível verificar que Orixá, Vodun ou Inquice estava diante da Yalorixá durante o jogo de búzios? Na prática, como estas diferenças são reconhecidas? A via de comunicação mais comum entre elas e os

52 Designação corriqueira entre os componentes da casa de santo para denominar orixás, inquices ou voduns.

orixás, é o jogo de búzios, o oráculo que é um dos elementos centrais da religião dos orixás trazidos pelos escravos iorubanos (PRANDI, 1993, p. 82). A confiança e a fé de que o próprio Orixá encaminha a pessoa para a casa escolhida também apareceu em seus relatos. As *egbomins* reconhecem também, que há diferença na natureza de cada uma das forças divinas que se apresentam, pois não sendo humanas podem ter energias diferentes, e como tal, devem ser cultuadas. Orixás, Voduns, e Inquices, têm a mesma essência, porém, são originariamente cultuados de formas diferentes, e sob outras condições sociais e culturais.

Da mesma forma como houve interpenetração entre culturas, convivência pacífica no espaço dos terreiros, misturas de práticas e conhecimentos em certa medida, e as milongas no final das contas, todas estas formas se constituem em estratégias reinventadas no Brasil para a sobrevivência e manutenção do culto religioso.

Este nível de análise mais abrangente sobre a cultura de uma população inteira se reflete e reproduz, passando do nível coletivo para o particular. Assim, o grupo social religioso projeta sua constituição cosmogônica no próprio indivíduo, componente da casa de santo. Se as culturas africanas, indígenas e europeias se interpenetraram, e sob condições naturais, econômicas e sociais formaram uma nação, outros elementos mais específicos formaram os grupos regionais e locais, que por sua vez são constituídos por indivíduos que tem suas trajetórias, valores e processos seletivos forjados nos contextos oferecidos por estas condições. Neste universo mais reduzido, que se encerra no indivíduo a estratégia de sobrevivência religiosa e cultural, contribui para a formação de sua identidade particular. As relações entre os indivíduos e seu grupo social ou

religioso foram estudadas no âmbito da sociologia das religiões, que se propôs verificar como os “efeitos sociais do “pertencimento religioso” interferem no comportamento e na tomada de decisões do indivíduo” (NOGUEIRA, 2009). Dessa forma, o indivíduo passa a desempenhar um papel que foi definido e organizado pela religião, que interfere no seu pensamento e na sua forma de se ver, tornando-a necessária a ele, e ao seu desempenho frente à humanidade. Na teoria de Durkheim (1997), a religião é um “fato eminentemente social” e se configura como a forma de explicar o impossível contextualizado na vida humana (PEREIRA, 2015).

Às crenças cabe à construção das representações ou dos “estados de opinião”, e aos ritos, a organização dos modos de ação. Sendo a religião um fenômeno social/coletivo (DURKHEIM, 1997), como tal, implica na organização social e na elaboração de mitos e ritos, na modelagem dos indivíduos de uma mesma crença, interferindo na sua visão de mundo, não havendo como analisar as representações coletivas sem considerar, que o todo é formado pelas partes, e que juntas formam o todo, as influências e contribuições identitárias são mútuas e contínuas.

Embora seja difícil separar elementos específicos de cada uma das religiões originais da formação cultural do povo brasileiro, é possível identificar com alguma segurança aqueles pertencentes a uma ou a outra, mesmo correndo o risco de incorrer na naturalização que advém desse processo analítico. O mergulho no universo do ser humano depara-se com processos mais complexos como reflexo das interpenetrações e misturas religiosas que o levam a admitir que, divindades de “origens” geográficas diferentes podem conviver pacificamente em um mesmo espaço físico, seja o terreiro, seja o próprio corpo.

Na opinião das *egbomins* entrevistadas estas pessoas são possuidoras de duas energias diferentes, e que as forças espirituais se operam desta forma por “vontade do seu Orixá, Inquice ou Vodun”, e queteriam sido os deuses a direcionar aquela pessoa até aquela casa para ser tratado, é porque é assim que deve ser. Enfim, as *egbomins* creditam à fé na força dos Orixás e deuses correlatos, à sua própria confiança. Os breves relatos daquelas mulheres na cozinha do terreiro em Palmeirais possibilitaram estas reflexões iniciais sobre como os Orixás encontraram formas de manterem “vivos” os seus cultos, tradições e costumes nas casas de candomblé, demonstrando com sinais divinos e materiais o quanto estão satisfeitos ou não.

Uma cabeça em duas “nações”

A confirmação pelo jogo de búzios que Iansã⁵³ como “orixá de frente” dissipou as dúvidas, que durante muito tempo acompanharam a *abiãñ*. Mas, a indicação de que Oxosse também requisitava ser “feito”, causou grande angústia pelo fato, de que ele, não um orixá iorubano, e sim, um inquice angolano, um Baranguanje. O processo de iniciação se deu meses depois após longos períodos de incerteza sobre qual o orixá sairia no barracão. Ao descrever este “*adjunto*”⁵⁴, o Babalorixá disse que, embora a casa fosse de nação Queto, e que reconhecesse a maior possibilidade de Iansã ser confirmada na cabeça da futura *Yaô*, não estava de todo descartado que o Inquice de angola tentasse pregar-lhe uma “peça”, e que, se assim fosse, haveria necessidade incorporar outros preceitos no processo de feitura.⁵⁵ Estas revela-

53 Conhecida também como Oiá é considerada na religião dos iorubanos como a deusa dos ventos e tempestade. Também é dela o domínio do mundo dos mortos chamados de Eguns.

54 Mesmo que o segundo orixá da pessoa.

55 O mesmo que iniciação. (N.A.).

ções, a princípio, avassaladoras, se tornaram mais palatáveis à medida que o processo de recolhimento transcorreu tranquilo, e tudo aconteceu conforme o previsto, com Iansã sendo confirmada, o que não impediu mais tarde, que Baranguanje demonstrasse a sua insatisfação.

Desde que “virou” a primeira vez, quebrando o preceito estabelecido na casa, percebeu-se que aquela força sagrada deveria receber um tratamento diferente. Em uma das poucas ocasiões em que esteve presente, pediu que seu assentamento fosse “morar” fora do quarto destinado a Oxóssi da casa, queria morar no pé de tempo, ou no espaço reservado a Ogum de rua, a céu aberto, sem cumeeira, bem próximo ao dendezeiro. A razão parater escolhido o Axé Palmeirais ainda não está totalmente desvendada, e o ato de romper o preceito da casa reflete seu comportamento pouco amigável, que demonstrou nas poucas vezes que voltou ao Ilê. Baranguanje aparece sem ser chamado, nunca durante o “*xirê*”⁵⁶, e somente quando é menos esperado. Os comentários dos presentes giram em torno de sua natureza pouco afeita a agrados, dizem, que se assemelha a um “bugre”, que é selvagem, que pula para se comunicar. Quando visita à casa de santo vai pelas dependências pulando, e sai imediatamente de onde está em direção ao ar livre, fora da cumeeira. Nunca se dirige diretamente ao Zelador de Santo, faz gestos bruscos, causa estranheza.

Considerações finais

O objetivo deste trabalho foi percorrer uma trajetória particular de vida analisando como as interpenetrações das culturas formam os grupos sociais e religiosos e se

56 Diz da formação em roda que durante as cerimônias públicas do candomblé, os orixás são invocados para dançar.

articulam para formar as identidades particulares dos adeptos de cada casa de santo. Descendo a níveis de análise de grupos que sofrem influências religiosas regionais e locais, chegou-se ao universo conformado pelo indivíduo que preenchido por suas representações reflete as influências recebidas dos processos iniciais de sucessivas misturas e hibridizações, e que ainda buscam respostas que lhe esclareça as dúvidas ou pelo menos lhe abrande as inquietações sobre a origem dos costumes e das tradições.

As culturas originais ofereceram elementos e trocaram mutuamente conhecimentos que foram incorporados as práticas da religião, mas ainda assim, alguns destes elementos continuam sem identificação de origem. Conviver com “energias” diferentes, originadas de cultos que originalmente seriam diferentes, tornou questão de difícil assimilação. Por outro lado, seria contraditório não admitir que isso fosse possível, tendo em vista que em religiões assumidamente sincréticas, como a umbanda, por exemplo, o indivíduo é constituído de vários “uns”. Portanto, se os *Orixás* e *Inquices* foram misturados na sua travessia atlântica e continuaram a serem, por prolongados períodos de tempo durante as interações culturais a que foram submetidos, pode-se admitir que estrategicamente, encontraram uma forma de fazer com que os seus cultos sobrevivessem. Esta justaposição e convivência entre as forças da natureza representadas pelos ambientes caracterizados como seus domínios nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro, sem ordem hierárquica ou privilégio seriam então, estratégias de sobrevivência dos orixás e deles nos indivíduos.

O arranjo federativo que congrega nações diferentes, que talvez fossem inimigas numa África distante, propiciou uma convivência pacífica e a oportunidade de compor, den-

tro do sistema convencionado de parentesco de santo, a possibilidade de *Orixas*, *Voduns* e *Inquices* constituíssem, entre si, religiões sincréticas, famílias e indivíduos híbridos.

O que tem sido interpretado como rebel- dia de Baranganje poderia ser amenizado atribuindo-lhe um jeito diferente no enfrentamento de velhas questões com Iansã, a quem combateria em campos ancestrais e longínquos, guerra na contemporaneidade, que se traduz não pelo perde e ganha, mas pela influência e proteção ao indivíduo que “habitam” determinando-lhe as ações de acordo com suas necessidades. Às vezes atitudes fortes e temperamentais, outras vezes sutis, mas, certas como a inevitabilidade da flecha do caçador, que abate a caça para prover a mesa de quem dele depende.

Referências bibliográficas

- BARROS, Flavio Pessoa de. O espaço sagrado nos candomblés Nagôs. **Revista del CESLA**, Universidade de Varsóvia. No. 14, p.29-36, 2011.
- BASTIDE, R. **As Américas Negras – as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: DIFEL, 1974.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- CANCLINI, Nestor G. **As culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.
- CONDURU, Roberto. Das casas as roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*. v. 11, n. 21, jul.-dez., p. 178-203, 2010.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco-usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- RIO, João do [Paulo Barreto]. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2006.
- DURKHEIM, Emílie. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- ENGLER, Steven. A umbanda e a glocalização. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n. 20 p. 11-44, jul./dez. 2011. Disponível In: <http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view-File/28932/17636>.
- FERRETI, Sérgio. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista PÓS Ciências Sociais**. PPGCSoc – UFMA.V. 11, p. 15-34, 2014.
- FERRETI, Sérgio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é esse? Trajetória de Joazinho da Gomeia (1914-1971)**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em História - Universidade Federal Fluminense -UFF, Niterói, Rio de Janeiro, 2012.
- HALL, Stuart. **Da diáspora Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 1992.
- ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**. Julho, p. 97 – 120, 1999.
- KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. **MÉTIS: história & cultura** – v. 3, n. 6, jul./dez, p. 53-70, 2004.
- NOGUEIRA, Jefferson Gomes. Sincretismo religioso no Brasil em Casa Grande & Senzala: Influências na religiosidade brasileira. **Historia e-historia**, UNICAMP, 2009.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PEREIRA, Rodrigo. Durkheim e Lévi Strauss: A escola sociológica francesa e uma análise de aproximações teóricas. 2015, **Mimeo**.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, realidade e religião. **Revista USP**, No 46, 52-65, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos CE-BRAP**, No 56p. 77-88, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. O jogo dos fragmentos africanos. **Revista USP** No 18, p. 82-91, 1993.
- ROCHA, Agenor M. **Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: as nações Ketu: origens, ritos e crenças**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- SALUM, Marta H.L. África: culturas e sociedades. Formas de Humanidade – guia temático para professores. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 1999. Disponível em http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos_didaticos/002/africa_culturas_e_sociedades.html.
- SILVA, Tadeu Tomáz da. **Teoria Cultural e educação – um vocabulário crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás – Deuses iorubas na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.

Recebido em: 07/05/2017

Aprovado em: 24/07/2017