

OUTRO SEGREDO DE UMA MESMA MACUMBA: NOVOS PERSONAGENS EM VELHOS PAPÉIS

**ANOTHER SECRET OF THE SAME MACUMBA:
NEW CHARACTERS IN OLD ROLES**

Prof. Dr. Mario Teixeira de Sá Junior¹

RESUMO

Neste artigo se propõe discutir os “novos” personagens que surgiram no panteão umbandista nas últimas décadas e os papéis que eles ocupam nesse campo religioso. Chama a atenção para o fato de que, diante das transformações (internas e externas) no que diz respeito ao mercado de bens religiosos dos quais eles fazem parte, houve mudanças no sentido de se atender à demanda da sociedade e adequar-se às novas exigências desse mercado. E que esse movimento se deve ao diálogo interno do campo afro-brasileiro e também ao externo, de forma mais específica com o universo crescente das igrejas do grupo neopentecostal.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões afro-brasileiras, Umbanda, Mercado Religioso.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the “new” characters that emerged in the last decades of the Umbandan scenario and the roles that they occupy in this religious field. It draws attention to the fact that, given the internal and external transformations regarding the market of religious goods of which they are part, there were changes in order to meet the demands of society and adapt to new requirements of such market. This movement is due to the internal dialogue of the African-brazilian field and also to the external dialogue, more specifically with the growing universe of neopentecostal churches.

KEYWORDS: Religions Afro-brazilian Umbanda, Religious Market

Em um terreiro de Macumba, é comum encontrarmos já no lado externo a presença de duas construções, geralmente pequenas. De um lado, a casa do

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados. UFGD/PPGAn/FADIR . E-mail: mariosa@ufgd.edu.br

exu, do outro, a casa das almas. Essa apresentação arquitetônica já apresenta um sinal diacrítico em relação a outras formas de religiões afro-brasileiras. Na macumba, como era chamada uma Expressão religiosa afro-brasileira no início do século XX, na cidade do Rio de Janeiro, a presença desses elementos arquitetônicos demonstram uma diferença entre esse modelo e outros que passaram a ser conhecidos como Umbanda, que são visibilizados na segunda metade do século XX, em alguns estados e cidades, principalmente do sudeste e sul do país. A macumba também passou a adotar oficialmente o nome de umbanda. No entanto os seus rituais e liturgias que são perceptíveis em sua arquitetura, vestimentas, músicas – pontos cantados –, altares etc mantiveram uma identidade dessa religião que a difere de outros tipos de umbanda e de candomblés.

É muito comum, na busca de autoidentificação, os adeptos dessas variadas formas de religião buscarem nomenclaturas para as suas casas e para outras religiões existentes que façam parte de seu contínuo religioso (CAMARGO, 1961). Sob o nome de umbanda se acomodam diversos desses tipos. A umbanda pode ser branca, pode ser de mesa, pode ser espiritismo de umbanda e outras designações, quando busca afastar-se do modelo desenvolvido nos terreiros de macumba. Indo além, muitos dos adeptos dessas variantes de Umbanda quando identificam um terreiro de macumba utilizam uma categoria de acusação chamando a essa casa religiosa de quimbanda.

Ao longo de mais de um século, os estudos sobre as religiões afro-brasileiras vêm posicionando a Macumba, genericamente sob o rótulo de Umbanda, no meio caminho desse contínuo. Em um extremo, o Candomblé Nagô, no outro o Espiritismo [kardecista]. Um dos sinais diacríticos que fornece as especificidades utilizadas como elemento classificatório de pesquisadores e religiosos é a posição das casas religiosas em relação a uma África mítica (VOGT & FRY, 1996). Outro sinal, que perpassa esse contínuo de forma mais completa é aquele que marca o afastamento ou a aproximação maior entre os modelos propostos com a personagem exu. Essa relação se dá desde sua presença física passando pelo lugar e os papéis que ele ocupa nas atividades da casa (CAPONE, 2004). Ainda que essa presença sirva como elemento de ligação entre a

umbanda e a macumba e desta com alguns tipos de candomblés se fazem de forma diferente. Na macumba, a figura do exu e de seu correspondente feminino – a pomba-gira que como o exu se apresenta sob diversos nomes -, é associada à figura do diabo cristão (PRANDI, 2001 a.). Ainda que essa questão se apresente de forma muito delicada nos meios da macumba, o cotidiano do exu demonstra isso. Ele se apresenta não como um representante do diabo e ponto. Ele se apresenta como representante do diabo e vírgula. Possui uma relação dialética entre o bem e o mal. É por isso que em pontos cantados que ouvi ao longo de anos em diversos centros da cidade do Rio de Janeiro - RJ e de Dourados – MS, a figura do Exu assim se apresenta:

Exu que tem duas cabeças / Ele faz sua gira com fé (bis) /
uma é Satanás do inferno / E a outra é de Jesus Nazaré

A figura do Exu como um Orixá do panteão do Candomblé jeje-nagô não se apresenta de igual forma no cotidiano das casas de macumba. O mito de um intermediário entre o Aiê (morada dos homens) e o Orum (espaço do sagrado) não aparece nos discursos e práticas dos adeptos desses cultos (PRANDI, 2001). A presença dessa personagem se faz sob a égide de categorias nativas que se opõem dialogicamente: o bem e o mal; a casa e a rua; a pureza e a impureza; a castidade e a licenciosidade sexual; deus e o diabo etc. O lugar do exu é o de intermediário nessa relação ocupando com mais ênfase os lugares reservados ao diabo. Ao invés de uma identificação com um orixá – uma entidade não humana – o exu na macumba se apresenta como um espírito que, por vezes, recebe identidades e histórias humanas. Merece destaque que as identidades individuais de espíritos da macumba e nas diversas formas de Umbanda se diferenciam do espiritismo kardecista. A identidade nas macumbas-umbandas, ainda que apresentem individualidades, são bem mais coletivas que as apresentadas no espiritismo chamado kardecista. Camargo registra que esses espíritos “constituem categorias mais genéricas, cuja referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo, como, por exemplo, caboclos e preto-velhos.” (1961, p. 31). Para que se possa tomar

um exemplo dessa questão, o espírito protetor do médium espírita mais conhecido no Brasil – Chico Xavier –, que se apresentou ao longo de anos com a identidade de Emanuel, é uma exclusividade do médium citado. É interessante pensar que já se difundiu em espaços espíritas que o referido espírito teria reencarnado no Brasil, o que inviabiliza que ele se manifeste em outro médium. Em relação à macumba e as umbandas essa manifestação se faz de forma diferente. É comum nos terreiros que os espíritos que se manifestam tenham nomes muito comuns. Dentro das nomenclaturas de exu, raro é o terreiro que não possua um Tranca Rua, por exemplo. Ainda que os nomes caracterizem a individualização das personagens espirituais, comparativamente na macumba ela é mais coletiva que no espiritismo kardecista.

Retomando as especificidades religiosas associadas à figura do exu, é possível perceber que, na relação entre as macumbas e os candomblés, um dos sinais diacríticos que os distinguem é a posição que exu representa, mais próximo do imaginário do diabo cristão, para o primeiro e como representante de uma marca de africanidade no segundo. Esse simbolismo reflete uma trajetória de muitos candomblés que vêm buscando nas últimas décadas se afastar de uma composição com o catolicismo e afirmar sua matriz africana baseada no culto aos orixás, voduns e inkices. Há que se chamar a atenção para o fato de que a relação da sociedade ocidental com o diabo cristão não se apresenta historicamente como uma relação de rejeição a essa personagem, bem como ao seu poder nas soluções de problemas da vida material e espiritual. Capone chama atenção para o fato de que

Nos séculos XVI e XVII, diabos, diabas e diabinhos povoaram a vida cotidiana dos colonos, como se fossem divindades domésticas e inofensivas. Ainda que soubessem que o ‘comércio’ com esses diabinhos quase humanos era ilícito. Os habitantes das colônias não deixavam de invocá-los a cada dificuldade encontrada na vida cotidiana (2004, p. 95).

A intimidade cotidiana entre os personagens diabólicos do panteão cristão e os grupos que fazem parte dessa cultura é bastante comum. Dessa forma, é compreensível verificar que os espíritos dos exus que se manifestam nas macumbas, ainda que possuindo uma identificação com o diabo católico, não são percebidos como inimigos ou elementos que lhes farão o mal. Ao contrário, são tratados como guias espirituais e com eles se desenvolve um alto grau de intimidade. Vale lembrar que os exus são chamados em muitos terreiros de macumba de compadres. O resultado dessa associação é que “o Exu africano, reinterpretado como espírito maroto mais prestativo, espécie de diabinho familiar da tradição ibérica, começa a multiplicar-se nas macumbas do Rio [...] (CAPONE, 2004, p.95). O diferencial entre os dois modelos é a de que a relação íntima com os diabinhos católicos não possibilitava a presença materializada dos mesmos, o que ocorre com os exus através do fenômeno da possessão em que os espíritos tomam os corpos dos iniciados para se comunicarem com o “mundo dos vivos”.

A valorização dessas personagens em determinadas casas de culto é vista de forma negativa. Uma categoria nativa utilizada pelos adeptos dos modelos da Umbanda para identificar uma casa de macumba é identificá-la com o nome de quimbanda. Nessas casas a figura do exu alcança seu maior grau de projeção, superando as outras personagens tradicionais como os caboclos, os pretos-velhos e as crianças. Não é comum uma casa religiosa se identificar como de quimbanda como, da mesma forma, não é comum se identificar como de macumba. Isso se deve mais a um processo histórico em que a cultura negra de uma forma geral, e a religião, de forma específica, sofreram preconceitos e ataques de diversos setores da sociedade que procuravam “apagar a mancha negra”, esquecer o período escravista da sociedade brasileira.

O movimento ganha força em diversas instituições da nascente República brasileira (SCHWARCZ, 1993), o que levará os praticantes de religiões afro-brasileiras buscarem caminhos de proteção e defesa. Diversas formas foram adotadas. Dentre elas a busca pela utilização de um nome social mais bem aceito pela sociedade de então. As disputas pelo nome “Espiritismo” e “Umbanda” fizeram parte desse processo (SÁ JUNIOR, 2004), assim como a retirada do nome macumba como identificador religioso. Esse movimento não se desdobra em todo o cotidiano dos praticantes da macumba. É muito comum, ainda hoje, os adeptos se referirem às casas de culto como de macumba. Por exemplo, “hoje fulano vai tocar macumba”. “Você vai à macumba hoje?” “A macumba ontem estava boa”. Essas são frases bastante comuns no convívio entre os macumbeiros. Por outro lado, é bastante clara a seletividade no uso das duas nomenclaturas. A expressão macumba pressupõe uma intimidade entre os que falam enquanto o uso de Umbanda ou Espírita funcionam mais como um elemento para ser lido com pessoas externas aos cultos, ou quando se faz necessária uma apresentação mais formal de sua religião. Perguntas como “Qual a sua religião?” raramente encontraram respostas do tipo “Sou macumbeiro”. Esse uso cabe em determinados discursos e não são pertinentes em outros.

Pesquisadores que utilizaram pesquisas participantes e etnográficas puderam perceber essa multiplicidade seletiva de significantes para o significado macumba. Brumana e Martinez explicaram que “O termo macumba tem vários sentidos: um deles é o de sistema religioso: o culto umbandista em geral; mais amplamente, o conjunto das religiões de possessão; de forma intermediária, somente a Umbanda e o Candomblé” (1991, p. 345). Mas também perceberam que

[...] é bastante frequente que os umbandistas falem entre eles de seu culto como *macumba*, embora também possa ser usado por muitos deles justamente como o que eles não fazem: como sinônimo de feitiçaria, de trabalhos de esquerda, de quimbandeiro, o extremo maligno que a Umbanda em sua pretensão de legitimação social

pretende segregar de si. [...] Macumba também é oferenda, o despacho que tão comumente se vê pelas ruas ou portões dos cemitérios (ibid. p. 345-346).

A macumba-umbanda

A variedade de religiões acima exposta foi proposta como parte de um mesmo todo, pela primeira vez, por Arthur Ramos ainda na primeira metade do século XX (2001). Para ele as religiões se apresentam organizadas a partir de uma pureza a um “crescente sincretismo”:

- 1º. Jeje-nagô
- 2º. Jeje-nago-muçulmi
- 3º. Jeje-nagô-muçulmi-banto
- 4º. Jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo
- 5º. Jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita
- 6º. Jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita-católico

Completando a apresentação sincrética, afirma que “é esta última modalidade que predomina no Brasil, entre as classes atrasadas – negros mestiços e brancos - da população” ([1934] 2001, p. 138). Esse modelo é o retrato de um pensamento de época em que a inferioridade do negro era apontada como originária de uma inferioridade racial (RODRIGUES, 1935) ou cultural e que são perceptíveis, dentre outras formas de manifestações, em suas religiões (RAMOS [1934] 2001; QUERINO, 1955; CARNEIRO; 1991, BASTIDE, 1985). Partindo da premissa da inferioridade dos africanos e de seus descendentes, esses intelectuais buscaram nas religiões afro-brasileiras um campo para comprovação de suas hipóteses evolucionistas. Nina Rodrigues afirma a superioridade jeje-nagô através de uma análise baseada na pureza de seus cultos e na impureza dos cultos de seus congêneres. Essa pureza se apresenta na sua forma de organização que, segundo ele, “como forma de culto organizado, acredito que só existem na Bahia a religião dos Jorubanos e Jebus, a que chamam vulgarmente religião dos negros de santo ou candomblé...” (RODRIGUES, 1935, p.

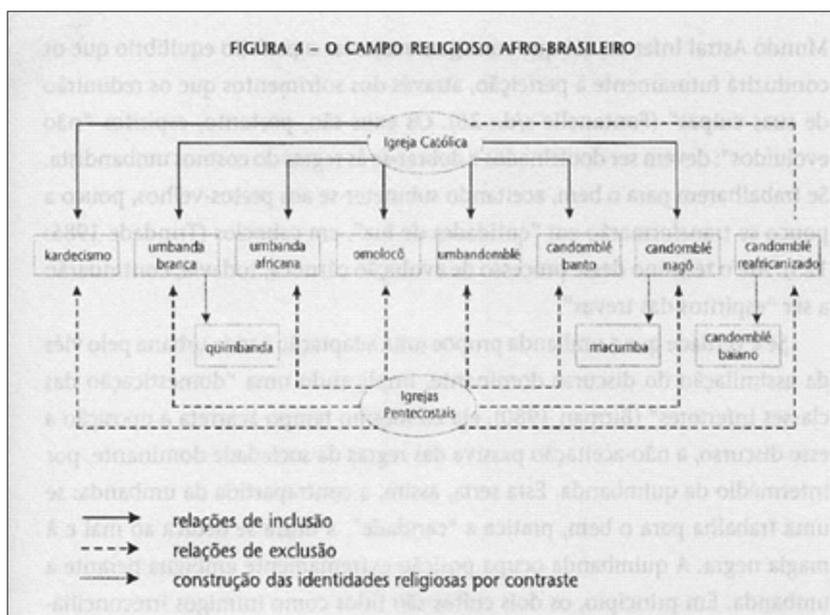
28). Enquanto esses grupos foram considerados mais próximos de uma pureza, os outros foram considerados misturados, impuros, sincréticos e como tal degenerados. Sobre os bantus Nina escreve

Realmente a julgar pelos autores que pude consultar o fetichismo dos bantús é muito mais simples e rudimentar do que os dos negros da África ocidental. Salientando a inteligência de que são dotados os negros bantús, o Dr. Letorneau insiste sobre a ausência ou pelo menos inferioridade da sua concepção mitológica (Idem.; p. 163)

Apesar de expressar que não havia conhecido diretamente casas de culto banto, ele afirma indiretamente a sua inferioridade ao se referir à sua mitologia. Em “Os africanos no Brasil”, Nina apresenta essa tese de forma mais explícita. Ao comentar a superioridade numérica dos bantus sobre os sudaneses ele escreve que:

No entanto, por mais avultada que tivesse sido a importação dos Negros da África austral, do vasto grupo étnico dos Negros de língua *tu* ou *bantu*, – e o seu número foi colossal [...], a verdade é que nenhuma vantagem numérica conseguiu levar à dos Negros Sudaneses, aos quais, além disso, cabe incontestemente a primazia em todos os feitos em que, da parte do Negro, houve na nossa história uma afirmação da sua ação ou dos seus sentimentos de raça (2010, p. 26-27).

Esse modelo esquemático, com algumas variações sobreviveu ao longo do século XX como é possível perceber abaixo no esquema retirado do livro de Stefania Capone:



A especificidade de seu modelo está em estabelecer três tipos de relações: de inclusão, de exclusão e construção das identidades religiosas por contraste. A macumba é identificada como um elemento que mantém uma relação de exclusão proposta pelo candomblé nagô. Ela não está inserida na linha horizontal que apresenta as religiões afro-brasileiras ou a que as influenciaram ou influenciam. No lugar dela está apresentada a Umbanda Africanizada. Os esquemas propostos por Ramos e Capone estão inseridos em uma trajetória acadêmica. É possível, grosso modo, apresentar essa trajetória em três grupos (BANAGGIA, 2008). O primeiro composto historicamente por autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos ([1934] 1940), Manuel Querino (1955), Edson Carneiro (1991), Roger Bastide (1985), dentre outros, que vê na inferioridade biológica ou cultural do africano e seus descendentes uma explicação para as formas como se apresentam suas expressões religiosas. Filtradas dessas análises surgem categorias como as de superioridade e inferioridade; inferioridade e pureza; pureza e impureza; impureza e mistura; mistura e

sincretismo; sincretismo e degenerescência. Um segundo grupo é composto por acadêmicos que apresentam uma forte crítica ao grupo anterior. Suas análises podem ser verificadas em Peter Fry (1982), Ivone Magie (2001) e Patrícia Birman (1997). O elemento comum na crítica desse grupo é a denúncia da improcedência de uma pureza nagô e de uma busca infundada de Áfricas no Brasil, apresentada como elementos estruturais no primeiro grupo. Um terceiro grupo se apresenta como um mediador entre as duas posições anteriores que parecem ter vergado o bambu teórico de um extremo ao outro. Acadêmicos como Ordep Serra (1985) e Capone (2004). Aqui, a tese central é a da análise do que a crítica à pureza feita pelo segundo grupo deve ser relativizada. As utilizações de categorias nativas como categorias analíticas proporcionaram, na visão do terceiro grupo, uma análise equívoca por parte dos denunciantes da pureza nagô.

Enfim: outro segredo de uma mesma Macumba

A proposta de compreender a Macumba como uma religião específica dentro do contínuo religioso afro-brasileiro permite realizar a análise que se segue de fundamental importância no entendimento histórico dessa religião como em seu lugar e movimentos em nossa atualidade do primeiro quartel, do primeiro século do terceiro milênio. A Macumba é então uma religião que vem passando pelas transformações históricas, com processos de mudanças e continuidades, como qualquer outra religião. Mantém-se em um lugar nesse contínuo que lhe permite um constante diálogo com os Candomblés e as Umbandas. A ocupação desse espaço como elemento dialógico fornece o entendimento do seu papel como canal de trânsito que oxigena o contínuo, pois sem a presença da mesma nesse lugar a movimentação de adeptos e clientes entre os Candomblés seria mais abrupto e conflituoso e, provavelmente, menos fluido. Ainda que parte do contínuo possua suas especificidades, que são passadas através de gerações e, sem perder o caráter dinâmico próprio da cultura, a macumba consegue manter uma estrutura mitológica, ritual e litúrgica que

lhe fornece especificidade em relação às suas congêneres desse contínuo.

É um culto de possessão. Possui por matriz as religiões de africanos, europeus e indígenas que se encontraram no Brasil ao longo dos séculos. Foi moldada pelas especificidades históricas de espaços e tempos que lhes serviram de base. Teve como uma espécie de esqueleto as religiões de congos e angolanos, através de seus cultos aos inkices e ancestrais. Seus adeptos a chamam oficialmente de Umbanda e no cotidiano com seus pares muitos ainda utilizam o nome Macumba. Seus vizinhos umbandistas no contínuo religioso muitas vezes se referem à sua prática religiosa como Macumba como baixo espiritismo ou Quimbanda. De uma forma geral, essas formas de tratamento estão associadas a discursos que se propõem acusar e/ou desqualificar as suas rivais em um mercado de bens simbólicos e materiais. Historicamente, tem como entidades principais os caboclos, os pretos-velhos, as crianças e os exus. Estes últimos, ao contrário de suas trajetórias nas outras formas de Umbandas, mantiveram, comparativamente, o mais importante espaço como representantes de um papel que é vivenciado nos terreiros de Macumba em um diálogo entre o bem e mal, associado ao diabo católico. Nessa religião, são possuidores do maior destaque no que diz respeito ao papel da Macumba para seus adeptos e clientes: a solução de problemas materiais e espirituais através de práticas de magia e de feitiçaria. Durante boa parte do século XX esse poder não foi superado por nenhum outro personagem do panteão da Macumba. Mas isso vem mudando.

A trajetória histórica dos personagens do panteão da Macumba vem sofrendo modificações importantes ao longo da segunda metade do século XX e início do XXI. (BRURMANA & MARTINES, 1997; NEGRÃO, 1996). É consenso que a Macumba é historicamente constituída pelo tripé caboclo, pretos-velhos e crianças, como espíritos da casa e os exus como espíritos da rua. A Umbanda, por sua vez, busca afastar-se dessa matriz impondo uma maior

domesticação aos exus, chegando, em alguns extremos, a excluí-los de seus rituais. Os encontros semanais nas Macumbas são historicamente compostos das seguintes possibilidades: (a) por um reunião de caboclos seguida por um intervalo. Reinício com uma reunião de pretos-velhos e um novo intervalo próximo da meia noite. Início da reunião dos exus. (b) Outra forma possível é intercalar reuniões de pretos-velhos e caboclos seguidas pela reunião dos exus. (c) Outro modo ainda é a ocorrência da reunião de caboclos, seguidas de preto-velhos e um dia específico – o mais comum é a sexta feira – para os encontros de exus.

As reuniões dos exus são realizadas de forma ritualística que demonstra as suas diferenças em relação aos outros espíritos do panteão da Macumba. Em respeitando a especificidade de casa religiosa, de uma forma geral, é possível observar que os altares – congas – com as imagens dos santos, orixás e guias são fechadas com panos ou cortinas. Muitas vezes o espaço que era reservado para a assistência/clientes permanecerem se torna o palco do encontro desses guias espirituais. As reuniões são feitas de costas para o altar e voltada para a rua. As casas de exus que ficam no lado externo e, que, muitas vezes permanecem fechadas nos outros encontros, são abertas e passam a fazer parte do espaço físico religioso da reunião que ocorre. Fica claro para o iniciante de maior desconhecimento da religião que ocorreu uma inversão no processo do sagrado. Simbolicamente o sagrado se volta de forma mais significativa para o mundo profano, o mundo da rua, onde está presente boa parte dos problemas humanos para os quais se buscam soluções nos terreiros. São exus aqueles que melhor cumprem o papel do fenômeno religioso na Macumba (BERGER, 2004), ou seja, a solução das questões humanas. Nesse palco o teatro das representações também recebem coloridos diferentes dos atores que compartilham o universo da Macumba com os exus. O linguajar é mais chulo, licenciosidades e laicidades eróticas são permitidas, a bebida é mais forte e pode

ser ingerida em maior quantidade. Tudo aquilo que é reprimido no mundo da casa aparece em representações nesse espaço da rua. Se o participante olhar com atenção perceberá que, de uma forma geral, esses excessos estão contidos dentro de um universo permitido. As coisas transcorrem muito mais em um campo de representações simbólicas do que em práticas reais que fujam do controle daqueles grupos. A transgressão a um mundo domesticado vive ali o ápice de sua dramaticidade (LAPASSADE & LUZ, 1972). O mundo subalterno se carnaliza (BAKITIN, 1998) e se expressa a inversão máxima de uma lógica vivenciada em seu cotidiano.

No entanto, o bônus do poder dos exus também apresenta nesse processo um ônus histórico. O ator principal desse enredo é um representante do diabo ou pode ser acusado de tal pelos seus congêneres no contínuo religioso como em seus adversários no mercado religioso (BOURDIEU, 1998). Se uma parte dos seguidores da Macumba criou como estratégia de sobrevivência, o afastamento do exu de seus rituais e uma maior aproximação com a moral cristã, construindo a Umbanda; se parte dos adeptos dos candomblés buscaram afastar-se da figura do exu associada ao diabo cristão, fortalecendo o seu espaço mitológico, como orixá africano; se grupos neopentecostais mantiveram a estrutura do culto da Macumba, principalmente em seu aspecto ritualístico, substituindo os personagens desse teatro religioso (SILVA, 2007), a Macumba não passou alienada a esses processos de mudanças e também vem fornecendo respostas que possam garantir a sua sobrevivência no mercado religioso. As fragilidades do personagem exu também foram percebidas nesse espaço do contínuo religioso e ressignificações também foram postas em prática.

Novos personagens do panteão da macumba

A segunda metade do século XX apresenta, de forma significativa, novos personagens ao panteão da Macumba. Brumana e Martínéz percebem essas presenças ao registrar que

A falta de informações nos impede de fazer a história do surgimento dos diferentes orixás mas há indícios que nos fazem supor que alguns, como os baianos, marinheiros, ciganos ou boiadeiros, são mais recentes que outros. De fato, não existe praticamente nenhuma referência destes Guias na literatura umbandista até bem pouco tempo. Supomos que este corte seja paralelo às migrações que a partir dos anos [19]60 confluíram para as grandes cidades industriais. Nossa suposição se baseia na hipótese de que as entidades umbandistas não são criações ‘ex-nihilo’ do culto e sim a absorção de elementos preexistentes em diversos registros culturais.

[...]

[...] as figuras que consideramos mais recentes parecem-nos vir tanto de músicas sertanejas como de folguedos e auto sacramentais (pastoris, congadas, marujadas, etc) que, por outra parte, devem ter permitido a muito camponês migrante que deles participaram não se espantar diante da união de religião, festa e espetáculo que a Umbanda realiza (1991, p. 258).

Lisias Negrão ao observar os “diversos tipos de guias” descreve que

A maior incidência e importância dos caboclos era esperada. Trata-se dos guias mais presentes na denominação dos terreiros, conforme vimos anteriormente. A surpresa fica por conta do terceiro lugar obtido pelos baianos, guias relativamente recentes na Umbanda (datam da década de 1950), superando inclusive os tradicionais Pretos Velhos – um dos seus mitos fundadores, ao lado dos Caboclos – no que se refere à presença destacada (1996, p.203).

Ainda que as duas pesquisas acima tenham como campo de análise casas religiosas umbandistas do Estado de São Paulo, eles

conseguem identificar uma mudança nesse panteão religioso que percebi extensivamente ao Estado do Mato Grosso do Sul em meados da década de 1980 (SÁ JUNIOR, 2005). Em pesquisa participante realizada em um terreiro da Cidade de Dourados – MS, além de pesquisas esporádicas a outros terreiros da mesma cidade, foi possível constatar que a presença dos personagens baianos estava em primeiro lugar no espaço ocupado, ao lado dos caboclos. Essa estrutura se mantém atualmente [2013] em que os terreiros têm por hábito reunir-se uma vez por semana, realizando uma reunião dividida em duas partes. Na primeira, os caboclos ocupam esses espaços sendo substituídos por pretos velhos numa proporção aproximada de 3 encontros de caboclos para um de pretos-velhos. A segunda parte é ocupada pelos baianos. Uma vez por mês ocorre uma gira de exu em dia diferente da reunião exposta acima. Aplicando a categoria de “presença destacada” utilizada por Negrão (1996), é possível afirmar que o momento da reunião dos baianos é, coletivamente, mais destacado que a dos caboclos e pretos-velhos. O elemento central desse destaque é que os caboclos, com raras exceções, não dão consulta ou realizam trabalhos, ou seja, não conversam e não se utilizam de práticas mágicas com os adeptos e clientes que buscam soluções para seus problemas nessas casas religiosas. Ainda que durante as reuniões de pretos-velhos as conversas entre guias e adeptos/clientes ocorram esse papel é exercido primordialmente pelos baianos durante suas reuniões. Um líder religioso de uma casa douradense afirmou que “não há macumba sem a presença de baianos”.

Não há nessa cidade uma reunião específica para boiadeiros, marinheiros, ciganos, Zé Pilintras etc... Elas somente foram verificadas nas incursões que realizei [1984/2011] em casas religiosas de candomblés conhecidos na cidade como bate-folha e Omolokô. No entanto esses personagens têm um lugar nas reuniões religiosas na giras de baianos. Ainda que seja claro para participantes e clientes que a reunião é de baianos, é bastante frequente a presença de boiadeiros, marinheiros e Zé Pilintras.

O que há de comum entre esses personagens é que todos são classificados como personagens de esquerda. Negrão identifica essa classificação ao registrar que

Uma outra divisão dentro do universo umbandista é a que opõe os espíritos em duas categorias: de esquerda e de direita. Apesar de dicotômica, não é menos complexa que a divisão por linhas. Trata-se de uma categoria moral: a direita representa o bem, a esquerda o mal, não obstante uma e outra recebam interpretações variáveis (1996, p. 202-203).

Essa divisão se desdobra em outro entendimento dos praticantes da macumba, objeto de diferenciação entre os diversos modelos de Umbanda: a esquerda é mais forte, mais competente para solucionar os problemas de sua clientela. A esquerda é o lócus mais propício e adequado para as práticas de magia e feitiçaria. Tradicionalmente, a esquerda é o espaço dos exus. São eles que realizam as reuniões em que o bem e o mal vivem uma relação mais dialógica e a presença ostensiva do segundo garantem uma solução mais efetiva dos problemas humanos. Se esse papel pudesse ser exercido por outros personagens que não tivessem sua imagem tão associada ao diabo católico mas pudesse ofertar as mesmas possibilidades de soluções para os problemas, a macumba poderia encontrar um novo caminho para sua sobrevivência religiosa: esse é o papel dos novos personagens da macumba; este é [um] outro segredo.

A “nova” esquerda da Macumba

Comparando os dados fornecidos por Negrão em seu quadro seis “Presença dos Guias nas Giras” (1996, p. 202) e as pesquisas de campo que realizei em Dourados – MS é possível apresentar um quadro em que a figura dos personagens baianos se destacam em relação aos seus congêneres de esquerda nas casas de macumba. Os referidos personagens reúnem uma série de sinais diacríticos que aparecem em diferentes outros personagens. Uma forma de

verificar essa presença é analisar as músicas [pontos] cantados durante a realização do encontro [gira] desses espíritos.

A valorização da África tão propagada como elemento de pureza e tradição religiosa, em casas religiosas de modelo jeje-nagô (DANTAS, 1988) é apresentada nas músicas como sinal diacrítico dos baianos.

Bahia ô Africa, vem cá nos ajudar Bahia ô Africa, vem cá nos ajudar / Força baiana, força africana, força divina Vem cá / Vem cá / Tà na hora do seu dendê / Se ele é baiano é que eu quero ver

Além de africano, soma-se a esses personagens o pertencimento à Bahia, importante centro religioso do imaginário dos praticantes das religiões afro-brasileiras.

Sou da Bahia de São Salvador / Eu sou mensageiro de muita paz e de muito amor
A Bahia é boa todo mundo acha / *É Cidade Alta é Cidade Baixa*

Para além de ser baiano ele é um personagem da diáspora nordestina que ocorreu na história do Brasil, com ênfase no terceiro quartel do século XX.

Eu “tava” na estação “uê” quando o trem chegou/ Cheio de baiano ô de São Salvador

Ele é detentor de um dos produtos mais caros às *religiões afro-brasileiras*: *ele é feiticeiro, ou seja, tem o poder de realizar magia interferindo na vida de seus adeptos/clientes.*

Ele é Baiano / Ele é Baiano de terreiro / Ele é Baiano / Ele é Baiano feiticeiro
Com a sua faca na cintura desafio / Com um balaio pra salvar todos meus filhos

Como um bom personagem desse *campo* religioso, cumpre outro papel de relevada importância: é desfazedor de feitiço.

Baiana faz e não manda / Não tem medo de demanda / Baiana
faz e não manda

Não tem medo de demanda / Baiana feiticeira / Filha de Nagô
/ Trabalha com pó de pomba / Pra ajudar Babalaô / Baiana sim
/ Baiana vem / Quebra a mandinga com dendê / Baiana sim /
Baiana vem

Quebra a mandinga com dendê

São pendulares. Ou seja, circulam nesse universo religioso afro-brasileiro apresentando-se em diversos momentos desse campo: são do candomblé.

Eu vim de Caculé / Come minha farofa e dança meu candomblé

Também compartilham do pertencimento ao seletor grupo nagô

Baiana faz e não manda, nem tem medo de demanda /Baiana
feiticeira, filha de Nagô

Trabalha com pó de Pomba, pra ajudar Babalaô “Baiana sim,
baiana vê, quebrar mandinga com dendê

Mas podem ser de outras nações / candomblés

Dim dim dim dim dim dim dim / Pulando cruzado no meio do
terreiro chegou.

Povo da Bahia, do Congo e da Lei de Nagô.

Para além dos Candomblés, se apresentam também como personagens da Umbanda e compartilham do espaço mítico onde muitos personagens do panteão umbandista vivem: Aruanda, possível corruptela do nome da cidade de Luanda, em Angola..

Quem tem baiano / Agora que eu quero ver / Firma seu ponto
/ Com azeite de dendê / Eu quero ver a baianada de Aruanda /
Trabalhando na Umbanda / Pra quimbanda não vencer

Eu quero ver a baianada de Aruanda / Trabalhando na Umbanda
/ Pra quimbanda não vencer

Circulam no espaço do binômio bem e mal. Em alguns momentos, lutam contra os males provocados pela macumba.

Se ele é Baiano / Ele é Baiano feiticeiro / Baiano bom quebrador
de macumbeiro / Com minha faca na cintura eu desafio Trago um
balaio pra salvar todos meus filhos

Em outros, são os próprios fazedores de macumba

Quem Não Viu Baiano Bom / Corre e Venha Ver Agora! / Quem
Não Viu Baiano Bom / Corre e Venha Ver Agora! Rosa Baiana /
Me Leva Pra Bahia / Quero Viver À Badiar / Rosa Baiana / Me
Leva Pra Bahia / Na Bahia Tem Macumba / Aqui Só Tem Patuá /
A minha panela é panela da macumba.

Quem não mexe na panela não sabe fazer macumba. (bis)
*Onde anda, onde anda./ Mandingueiro mentiroso pra aprender
fazer macumba.*

*Quem ta na roda é da macumbebe, da macumbebe da macumbebá
(bis).*

Mas como boas partes dos adeptos das religiões afro-brasileiras também se ofendem quando são chamados de macumbeiros ou feiticeiros

Me chamam de embrulho de feitiço / Embrulho de feitiço é a mãe
de quem chamou

Arvoram participação em muitos modelos religiosos que são apresentados como matrizes religiosas da Umbanda. Pertencem ao Catimbó

Vamos baianada / Pisar no catimbó / Amarrar os inimigos / Na
pontinha do cipó

São também adeptos da Jurema

Ela É Da Bahia / Ela É Da Jurema / Saravá *Sá Baiana* / Ela É
Açucena!

Oferecem opções aqueles que não concordam com os sacrifícios de animais. Mais “ecológicos”, *têm como* ferramentas para a realização de suas magias-feitiçarias cocos que quebram, jogando ao chão.

Chica baiana tá no terreiro / Chica baiana tá no conga / Chica
baiana tá no terreiro / Chica baiana veio trabalhar / Quebra coco
arrebenta a sapucaia / Quero ver quem pode mais
Quebra coco arrebenta a sapucaia / Quero ver quem pode mais

Quebram os cocos para responderem às demandas contra as feitiçarias “feitas” para prejudicar seus filhos ou, para abrir os caminhos daqueles que vivenciam problemas de ordens mais variadas.

Quebra cabaça espalha semente / Corta a língua de falador
Quebra cabaça espalha semente / Corta a língua de quem fala
mal da gente

Merece atenção especial que, apesar de sua “polissemia espiritual”, mantém muitas características próximas de seus congêneres: os exus. Dessa forma, colocam-se como agentes que ofertam serviços historicamente reservados aos representantes do binômio dialético deus-diabo; bem-mal. Podem ocupar, por exemplo, espaços destinados aos exus e bastante conhecido dos adeptos dessas religiões.

Quando eu vim da Bahia estrada eu não via / Cada encruza que
eu passava, uma vela eu acendia

Compartilham da licenciosidade sexual, também elemento que compõe a personalidade dos personagens exus.
Dizem que uma mulher mata um homem lentamente / Por isso eu vivo entre elas, pra não morrer tão de repente (bis)

Ô mulher, não tenha medo [toma cuidado] do [com] seu marido
(bis)

Se ele diz que sim, eu digo que não / Se ele é bom de faca, eu sou no facão

Se ele é bom na reza, eu sou na oração Se ele é cangaceiro, eu sou Lampião.

Mas a aproximação com esses personagens possui limites. Enquanto os exus são associados ao diabo cristão, os baianos são associados aos cangaceiros. Grupos que se tornaram famosos na República Velha (1889/1930), principalmente no Nordeste do Brasil. Ainda que de igual forma transgressor, não é associado diretamente ao demônio cristão e é genuinamente brasileiro.

Lá na Bahia tenho morada (bis) / Seu Virgulino mora na beira da estrada / Derrubou casa sem muro , navegou sem embarcação / Só não faço nesse mundo, é casar irmã com irmão / O terreiro lá de casa, não se varre com vassoura / Varre com ponta de faca, bala de metralhadora / Cangaceiro sou eu , aqui em qualquer lugar (bis) / O meu nome é Virgulino, carrego meu patuá (bis)

Esses personagens são macunaímicos: apresentam-se como herdeiros dessa tradição mestiça, característica do “povo brasileiro”, podendo apresentar-se como herdeiros ou progenitores de pretos, índios e brancos

É lampi é lampi é lampi / É lampi é lampião / Seu nome é virgulino apelido é lampião / A mulher de lampião teve dois lampiãozinho / Um é preto e o outro é branco / Mas os dois é *engraçadinho*

São tradicionais como Maria Bonita. Mas também podem ser outras Marias. *É Maria Bonita, é Maria da Pinga, é Maria da Flor.* Mas são tantas Marias, o que falta é Zé pra fazer amor. E são maiores que seus congêneres concorrentes

O mar roncou / E as terras tremeu / O mar roncou / E as terras tremeu / Quem pode mais que os baianos / Só Deus só Deus / Quem pode mais que os baianos / Só Deus só Deus

Mas servem de ponte para que eles ‘pisem na macumba’. É assim com um dos personagens mais fronteiriços do panteão afro-brasileiro: o “seu Zé Pilintra”. Entidade que se manifesta em religiões como o catimbó, a jurema e na umbanda em gira de exu, encontra guarida na gira de baiano e, em alguns terreiros se apresenta como um baiano.

Tranca-ruas e zé pilintra, São dois fiéis companheiros
Tranca-ruas no caminho e Zé pilintra no terreiro.

Enquanto na gira de exu Zé Pilintra é companheiro de Exu na gira de baiano

O baiano e o Zé Pilintra *são dois fiéis companheiros* / Zé Pilintra é na entrada e os baianos no terreiro, oi Zé.

No entanto, o espaço de manifestação de seu Zé Pilintra foi reorganizado. Se, em um primeiro momento, o espaço do exu é o da rua e o do Zé Pilintra é o do terreiro; no segundo, o Zé vai para a entrada, o espaço de ligação com a rua, e o baiano entra no terreiro.

O baiano se apresenta como um personagem que se coloca ofertando uma forma de serviço religiosa que converge diversos elementos visando a formar um novo produto. Esse busca atualizar o campo religioso da macumba, respondendo as necessidades dos praticantes desse segmento do contínuo religioso afro-brasileiro.

Considerações finais

Perceber o lugar da macumba, muitas vezes também chamada de umbanda-quimbanda ou, de quimbanda, no campo religioso afro-brasileiro de forma específica e, de uma forma geral, no das religiões de possessão, permite perceber suas especificidades de estratégias e, por conseguinte, suas respostas às novas demandas que o campo religioso, de uma forma geral, e do afro-brasileiro, de forma mais específica colocam diante de seus adeptos.

Retirar o vício de abordagem que coloca a priori a macumba como um estágio passado da atual Umbanda, afirmar sua existência com toda a dinâmica pela qual as religiões passam, perceber sua especificidade vivenciada por seus seguidores e seu lugar nesse contínuo religioso, permite que possamos compreender a sua contribuição para o entendimento de um campo afro-brasileiro de forma mais fluida, além de afirmar sua existência e sua especificidade nesse campo.

Ao abordarmos esse modelo religioso de forma mais específica permite-nos perceber suas continuidades e rupturas, suas estratégias de permanência no campo religioso e seu diálogo com seus congêneres.

Para encerrar minhas considerações, parafraseio Paulinho da Viola dizendo que “Há muito tempo eu escuto esse papo furado dizendo que a macumba (o samba) acabou. Só se foi quando o dia clareou.”

Referências

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. 217 f. (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São. Paulo: Paulus, 2004

BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade. In: **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, 18(2). 1997, p. 75-92.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.

CAMARGO, Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras, Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 3a. ed. 1991.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRY, Peter. **Para inglês ver**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

LAPASSADE, Georges. LUZ, Marco Aurélio. **O Segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3a. Edição, 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista Usp**, São Paulo, n.50, p.46-65, 2001 a.

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

QUERINO, Manuel. **A Raça africana e seus costumes na Bahia**. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur, **O Negro Brasileiro**. São Paulo: Ed. Nacional, [1934], 1940.

RODRIGUES Raimundo Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro:

Civilização Brasileira, 1935.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo:Ed. Nacional. [1933], 1977.

SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista**: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). 2004. 105f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

SERRA, Ordep - **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, Apr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 de Aug. 2011.

VOGT, Carlos & FRY, Peter. **Cafundó**: a África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.