

A Umbanda, o Candomblé e a Questão Moral

Stefânia Beloti*

Sinopse

Este artigo é um exercício interpretativo cuja proposta é relacionar o desempenho da umbanda e do candomblé em São Paulo com as questões ético-morais que envolvem o imaginário destas comunidades religiosas. Foram usadas como obras de referência trabalhos de Lísias Nogueira Negrão, Reginaldo Prandi e Paula Monteiro¹.

Palavras-chave: Moralização, Magia, Trânsito Religioso e Modernização.

Rèsumé

Cet article est un exercice interpretatif dont le but est de mettre en rapport l'essor de la umbanda et du candomblé à São Paulo avec les questions éthique-morales qui relèvent de l'imaginaire de ces communautés religieuses. Les ouvrages de références utilisées ont été des travaux de Lísias Nogueira Negrão, Reginaldo Prandi e Paula Monteiro.

Mots-clés: Moralité, Magie, Circulation Religieuse et Modernisation.

1 A Umbanda

Segundo Lísias Nogueira Negrão, nos terreiros de umbanda, independente da condição social², existe sempre algum grau de moralização³.

* Mestre em Ciência da Religião no PPCIR/UFJF.

¹ Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*; Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*; Paula MONTEIRO, *Magia, racionalidade e sujeitos políticos*.

² Lísias Nogueira NEGRÃO, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 187-189: O autor classifica os terreiros de umbanda em terreiros de classe média (CM), terreiros de classes inferiores (CI) e terreiros de periferia (P). Explica que esta tipologia foi organizada a partir da caracterização geral dos bairros onde se situam os terreiros e a partir da situação sócio-econômica dos pais de santo.

³ *Ibid.*, p. 367.

Nos terreiros de classe média o estímulo a tal tendência fica por conta da influência das federações que:

(...) insistem no cumprimento das leis: a do silêncio, com atabaques soando somente até as 22 horas, proibição da presença de menores desacompanhados nas sessões noturnas, além do registro formal em cartório. Zelando pelo bom nome da umbanda, procuram também exorcizar seus “primitivismos” e moldá-la à moralidade vigente: proíbem também, ou ao menos procuram restringir, o uso ritual de bebidas alcoólicas, da pólvora e de instrumentos cortantes ou pontiagudos. E, é claro, exigem tanto de homens quanto de espíritos comportamentos compatíveis com a condição sagrada de suas cerimônias.⁴

A originalidade, conforme demonstrou o autor, ficou por conta dos terreiros das classes inferiores e da periferia. Estes elaboraram justificativas moralmente sustentáveis para determinadas práticas usuais, como por exemplo: cobrar pelos serviços prestados e demandar contra inimigos e desafetos. O fizeram na intenção de torná-las compatíveis com os ideais vigentes, isto é, os umbandistas compatibilizaram suas necessidades ao princípio kardecista da caridade desinteressada.⁵

O pagamento pelo serviço recebido garante a manutenção do espaço físico do terreiro e em muitos casos a subsistência do pai de santo, por isso não pode ser deixado de lado. A justificativa para continuar sendo bem aceito é o fato de que na maioria dos casos só se cobra de quem quer e pode pagar, ou aceita-se uma doação ao gosto e de acordo com as possibilidades do contribuinte.⁶ A demanda⁷ garante a defesa e a proteção num contexto de relações hostis, onde a inveja e a concorrência imperam. Em certos casos a demanda é vista como legítima: nas ocasiões em que ela é solicitada para neutralizar o mal lançado

⁴ Ibid., p. 271.

⁵ Conforme argumentou o autor, a estratégia que possibilitou uma moralização da umbanda foi a concepção de caridade que esta incorporou a partir da versão kardecista. Para Negrão a caridade se tornou um hábito, a personificação do amor ao próximo e a via de acesso ao auto-perfeioamento. Este princípio conjugado ao da evolução cármica atuou decisivamente, segundo o analista, no sentido da moralização da umbanda, p. 370.

⁶ Ibid., p. 351.

⁷ Negrão aponta que demanda é a expressão simbólica de conflitos reais, p. 358.

contra inocentes e retornar para quem o provocou. Neste sentido, desmanchar o mal feito e contra-atacar os inimigos é antes promover o bem que fazer maldade. O descompasso entre o ideal e a necessidade foi superado através da criação de um ideal de justiça pragmático, capaz de dar conta de “uma realidade individualista, com predomínio do interesse econômico, competitiva e conflituosa”.⁸

É justo cobrar quando há a necessidade de cobrir despesas, quando quem cobra não tem recursos para fazê-lo; é justo cobrar de quem pode pagar e de quem quer fazê-lo espontaneamente; é justo cobrar o que o trabalho vale. (...) É também justo defender o ofendido e punir o ofensor. Injusto é demandar contra o inocente, sobretudo em troca de pagamento.⁹

O outro parâmetro kardecista – o da evolução espiritual – também foi re-trabalhado dentro da prática cerimonial umbandista. Os espíritos considerados de “esquerda” (exus, pomba giras, zés pilintras) são geralmente afastados ou reprimidos, quando se manifestam em meio a um ritual. Entretanto, em algumas casas onde existe uma formulação alternativa¹⁰, estes têm a possibilidade de se regenerar, caso façam o bem e sejam doutrinados. Neste sentido não devem ser afastados dos terreiros, ao contrário, devem ser trabalhados, domesticados em suas ações e comportamentos para que se encaixem no “estereótipo do guia de luz”¹¹: aquele que só faz o bem, que não bebe, que não fala palavrões, que não se arrasta pelo chão, que obedece ao pai de santo e que protege seus devotos. E conforme argumenta o autor, este exercício de doutrinação parece uma atividade necessariamente constante, uma vez que entidades não moralizadas vão existir sempre:

(...) à medida que os mitos mais antigos vão sendo moralizados, outros não moralizados são criados para substituí-los em suas

⁸ Ibid., p. 372.

⁹ Ibid., p. 371.

¹⁰ Que segundo o autor é a revelação de uma visão mais próxima do universo cultural africano, p. 343.

¹¹ Ibid., p. 342.

funções. Não é sem razão que Zés-Pilintras, Baianos e Marinheiros, ao lado dos exus e pomba giras menos doutrinados, têm a preferência nos terreiros. São eles que melhor expressam os anseios e as necessidades de sua aflita e carente clientela¹² (...) a direita e esquerda embora em princípio opostas e exclusivas são ambas essenciais para a manutenção do sistema simbólico umbandista (...) se confundindo no plano da ação concreta.¹³

O que nos parece é que os terreiros de periferia, ao perceberem que o princípio da caridade contrapunha-se à prática mágica, trataram de reinterpretá-la, subordinando-a aos princípios de justiça, mérito e segurança. A idéia compartilhada por todos é a de que os relacionamentos sociais são perigosos, as demandas contra rivais, desafetos e pessoas mal intencionadas estão presentes na vida real e são transpostas para o plano simbólico através da prática mágica.

Em suma, a lógica da prática mágica umbandista acomoda diferentes ordens de exigência. Atende aos valores ideais da caridade cristã filtrados pela ótica kardecista ao, em princípio, negar-se a praticar malefícios a quem quer que seja e só auxiliar vivos e mortos em suas carências e aflições. Mesmo que na prática tais valores sejam desrespeitados, há justificativas moralmente aceitáveis para fazê-lo: a justiça, o mérito. Satisfaz também à cosmovisão de suas raízes religiosas negras, ao fornecer os elementos simbólicos necessários para enfrentar e superar os perigos representados pelas relações sociais. Por último, é compatível com o meio social envolvente, hierarquizado e conflitivo, em que subalternos, marginais ou integrados, porém sempre de alguma forma carentes, têm que sobreviver.¹⁴

¹² Ibid., p. 252.

¹³ Ibid., p. 347.

¹⁴ Lísias Nogueira NEGRÃO, Magia e religião na umbanda, p. 88.

2 As Relações entre Umbandistas e Candomblecistas

Observando o *Quadro 1, Identificação e Periodização*¹⁵, que compara a umbanda, o kardecismo e o candomblé ao longo de períodos, quanto ao seu crescimento, acreditamos que é possível interpretar a predominância da umbanda, desde fins dos anos 60, justamente pela manutenção de suas raízes mágicas. Pode-se dizer que por aí também se explica o crescimento do candomblé, veremos mais adiante.

Quando Negrão constatou (1) a enorme influência do kardecismo sobre a umbanda, sobretudo no que diz respeito à difusão da doutrina e da conduta ético-religiosa, e (2) que essa influência provém do fato de muitos pais de santo umbandistas terem tido um passado nas chamadas “mesas brancas”, imediatamente questionou a respeito do refluxo do kardecismo no Brasil. Foi-lhe relatado que “falta ao kardecismo o gosto pelo ritual, o aspecto teatral-festivo que é próprio da umbanda (...) (ou em muitos casos) ocorre uma inadaptação das pessoas (ou dos guias por elas incorporados) ao sério, discursivo e asséptico ritual kardecista, daí se volta para a umbanda”.¹⁶ O refluxo do kardecismo, supomos, se deve ao fato dele não atender plenamente os anseios de um novo tipo de sociedade, diferente em muitos aspectos da sociedade dos anos 30 aos 50, período onde este foi majoritário.

Se os números demonstraram que o kardecismo não representa perigo para a predominância umbandista, revelaram também que o candomblé vem desacelerando sua curva de crescimento. Um olhar mais de perto revelou ao autor uma situação mais complexa do que uma simples disputa por fiéis. Parece haver um movimento constante, de ida e vinda entre as duas religiões. A vinda do

¹⁵ Idem, *Entre a cruz e a encruzilhada*, p. 68: Neste quadro Negrão analisa, de 1929 a 1989, o crescimento e/ou o declínio do número de unidades religiosas da umbanda, do espiritismo e do candomblé. Conforme os dados demonstram, de 1929 a 1963 o número de casas de umbanda passou de 42 para 982 e o de centros espíritas caiu de 651 para 136. Este movimento se manteve até 1976 quando o número de casas umbandistas era de 2844 e o de casa espíritas era de 69. De 1976 até 1989, a umbanda se manteve predominante e o espiritismo teve um ligeiro crescimento, chegando ambos no último ano analisado com respectivamente 1110 casas e 78 centros. O candomblé, entre os anos de 1959 e 1963, era pouco expressivo em relação a número de casas, o autor menciona 14 unidades neste último ano referido. De 1963 a 1976, chegou a crescer 10,9 %, atingindo a marca de 357 terreiros. De 1976 a 1989, diminuiu um pouco sua curva de crescimento, mas ainda assim esta foi maior que a do kardecismo. Em 1989, Negrão observou que 80,6% das casas eram de umbanda, 5,6 eram de kardecismo e 13,8 eram terreiros de candomblé.

¹⁶ Ibid., p. 309.

candomblé para o sudeste a partir dos anos 60 causou na comunidade religiosa umbandista reações as mais diversas, ora de aproximação e de iniciação, ora de afastamento e desdém. Observa-se afinidades e rivalidades entre ambas as comunidades. Segundo o autor, “a diversidade e a contundência das críticas dos umbandistas aos candomblecistas deve-se ao acirramento da competição pela clientela, tal como também ocorre com relação aos pentecostais. Mas com um agravante: o candomblé pertence ao mesmo campo mediúnico.”¹⁷ Negrão fala de uma atitude dúbia dos pais de santo umbandistas em relação ao candomblé: ao mesmo tempo que criticam-no, reconhecem o valor da iniciação e o poder dos orixás. Menciona que muitos chegam a “fazer cabeça” no candomblé, acreditando obter mais prestígio com esta atitude, mas , na maioria dos casos, após iniciados mantêm suas atividades dedicadas à umbanda.¹⁸

Negrão pergunta os motivos para uma suposta lealdade para com a umbanda. Os relatos são significativos: fala-se em “tradicionalismo, sentimentalismo e motivos mais prosaicos”. Aos olhos dos umbandistas o candomblé se revela muito complexo, dispendioso e absorvente.

A fluidez e a falta de estrutura da umbanda são vistas como vantajosas, transmutadas em virtudes frente à rigidez do candomblé (...) Este apresenta-se como uma forma de culto tradicional, iniciático, portador de um conhecimento religioso milenar e complexo (...) Principalmente os pais de santo menos escolarizados argumentam com as virtudes da simplicidade e da espontaneidade: a umbanda seria mais “pura”, mais “sincera”, mais “humilde” e mesmo mais “pobre”, frente ao luxo, à riqueza e à ganância do candomblé.¹⁹

Muitas críticas recaem também sobre a moralidade sexual dos pais de santo candomblecistas. São freqüentes as acusações de promiscuidade e

¹⁷ Ibid., p. 320.

¹⁸ Ibid., p. 316.

¹⁹ Ibid., p. 318.

homossexualismo. Finalmente, fala-se também do cultivo de africanismos e de práticas de bruxaria.²⁰

Negrão observou que o que se critica no candomblé são seus “desvios” sexuais, econômicos e morais, genericamente falando, e não os aspectos mágicos do seu ritual, a iniciação e os segredos nos quais ela está envolvida.²¹ Neste sentido acreditamos ser possível confirmar a hipótese de que tanto na umbanda quanto no candomblé são as atividades mágicas do cotidiano religioso que garantem sua força no campo religioso competitivo das camadas populares. Embora, ficou claro, tais atividades precisaram ser re-significadas e re-trabalhadas para se adaptarem à sociedade atual.

3 O Candomblé

Reginaldo Prandi abre seu trabalho afirmando que a expansão do candomblé em São Paulo reflete a possibilidade que esta religião tem de oferecer “práticas e concepções que podem em certos momentos e circunstâncias dar respostas alternativas convincentes para problemas que escapam dos controles racionais da vida moderna, ou da interpretação de outras religiões”.²² Que estilo de interpretação da vida oferece o candomblé? Segundo o analista, o candomblé oferece (1) uma interpretação da vida pela lógica da magia, onde o oráculo – jogo de búzios – decifra o mundo para o homem e o ajuda a resolver seus problemas²³, (2) oferece através da exercitação dos eus rituais um meio de reparação e enriquecimento²⁴ e (3) finalmente, o candomblé em termos de orientação da conduta de vida, oferece uma maneira de ser e estar no mundo que se afasta do catolicismo, do pentecostalismo, do kardecismo e também da umbanda.²⁵ Vejamos mais de perto cada um destes valores.

²⁰ Ibid., p. 139.

²¹ Ibid., p. 321.

²² Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*, p. 24.

²³ Ibid., p. 26.

²⁴ Ibid., p. 183.

²⁵ Ibid., p. 142.

No candomblé toda ação é precedida da consulta ao oráculo – o jogo de búzios. Desde o desvendamento da origem da pessoa – qual é o seu orixá – até os procedimentos rituais cotidianos, passando, evidentemente, pelo diagnóstico dos problemas de toda ordem que afetam a vida do consulente e pela prescrição dos sacrifícios necessários à solução de problemas apontados no jogo.²⁶

Fica claro nesta passagem a centralidade do búzio no candomblé, é através dele que o cliente toma conhecimento do que deve fazer para manipular o mundo a seu favor. O sacrifício, embora um ritual simbólico, é a medida mágica de ação no mundo. Prandi chama a atenção também para as “vantagens” deste serviço:

Para a clientela, o oráculo do candomblé não o expõe ao contato dramático da sacralidade presente na umbanda, em que o cliente é obrigado a tratar face a face com o espírito incorporado. Além disso a umbanda não opera com o estilo de definição arquetípica da personalidade própria do candomblé (...) o candomblé, comparado com a umbanda, expressa-se aos olhos do cliente de modo quase inteiramente dessacralizado, quando, na verdade, ele é o oposto. Esta, aliás, é uma artimanha muito importante para o sucesso do candomblé no mercado religioso da metrópole.²⁷

Uma vez detectado o problema, a solução vem através da realização do ebó. “Ebó é o sacrifício ritual através do qual os males que estão no cliente são desviados para alimentos, objetos e mesmo animais abatidos, os quais são despachados.”²⁸ Segundo o autor, o ebó tem efeitos terapêuticos, o cliente fica mais confiante e se sente mais motivado pois acredita que pode contar com forças que intervêm a seu favor. É pela magia que o candomblé se mostra sedutor a uma sociedade não-religiosa, conta com uma riqueza de símbolos materiais e com a discrição, uma vez que o processo de consulta e de tratamento

²⁶ Ibid., p. 26.

²⁷ Ibid., p. 26-27.

²⁸ Ibid., p. 194.

é privado. Tais características de certa forma o colocam em vantagem em relação à umbanda.²⁹

Sobre a multiplicidade dos eus de uma pessoa, Prandi argumenta que existe o eu profano, que é o papel que a pessoa representa no meio social e existe o eu ritual, que são os vários papéis que se representa no universo religioso, no espaço sagrado do terreiro de candomblé. Acrescenta que no espaço sagrado do terreiro, no momento da manifestação do eu ritual, as pessoas (1) expressam vontades e sentimentos quaisquer que sejam, sem o perigo de serem repreendidas, como seriam se o fizessem no espaço profano, (2) e além disso se sentem queridas, desejadas e até invejadas.

Esta multiplicidade de eus é reparadora (...) permite (ao iniciado) várias formas distintas de apresentar-se e expressar-se no espaço ritual que é público e onde ocupa o centro das atenções nas festas de suas obrigações. Faz com que se sinta enriquecido, querido, desejado. São emoções muito profundas que ele libera através de um código que não existe fora da religião. Não é o pobre, é o deus; não é o que se sente culpado e recalcado, mas sim o que tudo pode, o que afasta as frustrações que uma vida social, na maioria das vezes amesquinhada pela falta de dinheiro, conforto e de repertórios culturais que ele distingue como importantes, lhe impõe na vida fora da religião. Esta multiplicação de eus repara a condição social inferior de origem do neófito e o mostra a si mesmo como alguém que agora encontra uma porta pela qual adentrar uma nova vida.³⁰

A ressalva é o fato da validade dos eus sagrados só ser percebida dentro do grupo religioso, mas ainda assim, a multiplicidade dos eus é positiva, enriquecedora e reparadora.

Fora do universo sagrado do terreiro o filho de santo volta a ser o que era, volta a desempenhar seu eu profano, a sacralidade dos seus outros eus não anula, não nega e nem impõe mudanças na sua maneira de agir na vida

²⁹ Ibid., p. 195.

³⁰ Ibid., p. 183.

cotidiana. Em outras palavras, o comportamento do iniciado fora do terreiro não interessa, não interfere na sua vivência religiosa, seja ele respeitador das regras morais de conduta social ou não. No candomblé a norma é viver no mundo como ele é e do jeito que cada um quer ser.³¹ Quando se fala em comportamento, o pai ou filho de santo tem dificuldade de entender o que seja o comportamento fora do rito, isto é, além do preceito. Questões de conduta fora do terreiro não preocupam o povo de santo, “conduta é problema não-religioso”³², daí o autor chamar o candomblé de uma religião caracteristicamente ritual e a-ética³³: “Quando se fala de mal, entende-se por isso o malfeito, o feitiço, e não a idéia de que um comportamento pode ou deve ser regido por normas gerais partilhadas que orientam a ação na vida cotidiana. Ou entende-se por ‘mal’ o erro nos preceitos rituais ou sua infração.”³⁴

Como já adiantamos acima, Prandi coloca que, diferente de outras religiões, o candomblé “afirma o mundo, valoriza-o: muito daquilo que é considerado ruim segundo outras religiões, como dinheiro, prazeres (inclusive os da carne), sucesso, dominação, poder, para o candomblé é bom (...) Ao aceitar o mundo como ele é, o candomblé aceita o homem e, mais que isto, o situa no centro do universo.”³⁵ O autor menciona a aceitabilidade dos homossexuais, como um exemplo claro de como esta religião aceita o mundo e os homens da maneira como estes se revelam. “Mostrar-se em público como se é na intimidade é um gesto de defesa e afirmação pessoal, e, ao mesmo tempo, uma posição de ataque.”³⁶

Os valores sagrados não estão ligados ao “outro mundo”:

Estar bem com os deuses é poder estar bem com o mundo, protegido no mundo, porque o mundo é o lugar da felicidade – não há porque mudá-lo, não há porque rejeitá-lo. O mundo está aí para ser desfrutado. O que é bom na vida? Saúde e vida longa; dinheiro e prosperidade; vencer as disputas e derrotar os inimigos;

³¹ Ibid., p. 186.

³² Ibid., p. 154.

³³ Ibid., p. 154.

³⁴ Ibid., p. 152.

³⁵ Ibid., p. 214.

³⁶ Ibid., p. 227.

realizar-se no amor. O mal é a doença e a morte, a miséria, a derrota e o fracasso no amor³⁷ (...) o destino, a carga do odu, é determinado ao acaso, não é fruto de boas ou más ações para com o semelhante, nesta e nas vidas anteriores e futuras (idéia oriental-kardecista do carma).³⁸

Vale mencionar, entretanto, que esta avaliação de Prandi acerca da conduta fora do terreiro, não é uma interpretação unânime entre os estudiosos. Volney J. Berkenbrock por exemplo faz uma outra leitura sobre o tema.³⁹ Segundo Berkenbrock: “A ligação entre uma pessoa e seu orixá influencia tanto o seu comportamento no dia-a-dia, como as grandes decisões em sua vida. Tanto as coisas mais simples como a forma de se vestir ou o costume alimentar, como o próprio caráter de uma pessoa é influenciado de forma decisiva pela sua pertença a um determinado orixá.”⁴⁰ O autor acrescenta que relações entre filhos de certos orixás ora são privilegiadas ora são desaconselhadas em função de combinarem ou não, a escolha de um parceiro para casamento também passa muitas vezes por este crivo, subestimá-la pode levar ao fim da união e à infelicidade.⁴¹ A vida como um todo é influenciada pela relação do fiel com seu orixá, este é o ponto chave através do qual tudo é explicado e interpretado. O sofrimento, a doença ou alguma contrariedade vivenciada revelam que o equilíbrio desta relação foi abalado, da mesma forma a alegria é o reflexo de que as obrigações foram cumpridas.⁴²

4 “Uma Religião para a Metrópole”

Prandi conclui que é por oferecer estes estilos de interpretação da vida que o candomblé se revelou aos membros das classes inferiores uma alternativa religiosa atraente, que de certa forma se coaduna com os valores da sociedade

³⁷ Ibid., p. 160-161.

³⁸ Ibid., p. 163.

³⁹ Volney José BERKENBROCK. *A Experiência dos Orixás*.

⁴⁰ Ibid., p. 251.

⁴¹ Ibid., p. 252.

⁴² Ibid., p. 257-258.

atual. A racionalização do jogo de búzios e do ebó (ao se apresentarem como menos sacralizados do que na verdade o são), o atendimento privativo e com hora marcada, o anonimato do serviço, a explicitação do pagamento monetário na relação de troca, a presença do pai de santo no mercado religioso (fato que atesta sua competência e eficiência profissional) e as regras a-éticas do candomblé, todas estas características, segundo o autor, fazem dele uma religião para a metrópole, onde o indivíduo é cada vez mais um *bricoleur*.⁴³

Acreditamos que Prandi percebeu para cada momento histórico-social do país uma religião que melhor respondeu aos anseios populares. A umbanda e também o kardecismo foram, para o analista, religiões próprias de um modelo de sociedade que em linhas gerais o autor descreveu.⁴⁴ Atualmente, parece que o cenário está novamente se modificando. A expansão do candomblé, a maneira como vem se universalizando, a maneira como vem tomando adeptos da umbanda⁴⁵ expressam que o modelo de sociedade do período áureo da umbanda já não funciona plenamente. Prandi argumenta que é exatamente a indefinição da ordem estrutural, crescentemente diversificada, que possibilita o sucesso do candomblé, uma religião ritual⁴⁶, na metrópole.

É numa sociedade em que o individualismo é levado às últimas conseqüências, em que o narcisismo (...) é o modelo do “eu” reencontrado e hipervalorizado, em que a manipulação do mundo é frustrante, em que os modelos sociais de definição e exercício dos papéis sociais pelos indivíduos pela via institucional estão postos em xeque, em que a noção de totalidade e a separação entre os campos da intimidade e da publicidade estão rotos e obscurecidos, é aí nessa sociedade de modernidade introvertida que o novo candomblé fará sentido⁴⁷ (...) Como religião, abstratamente, reforçará a idéia de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é

⁴³ Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*, p. 229.

⁴⁴ No capítulo 5, Prandi discorre sobre o contexto histórico social do apogeu do kardecismo, seu declínio, e do apogeu da umbanda, p. 48-60.

⁴⁵ Aos olhos dos umbandistas, os orixás se revelaram mais fortes, mais ricos, mais autênticos e mais poderosos, por isso muitos passaram para o candomblé. No capítulo 7, o autor aborda esta questão do trânsito entre umbandistas e candomblecistas com riqueza de detalhes.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63.

preciso chegar a níveis de conhecimento religioso muito mais densos e cifrados, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar (...) Enquanto agência de serviços religiosos, oferecerá ao não-devoto um tipo de serviço em que o sagrado (vai se revelar) pouco exigente.⁴⁸

5 A Modernização da Magia

Paula Monteiro trabalhou em seu artigo com a hipótese de que na conjuntura contemporânea da sociedade brasileira a “magia se modernizou”. Segundo a autora, o caráter mágico das religiões populares não opera no seu estado “puro”, ele foi trabalhado e transformado lentamente pelo processo de modernização da sociedade brasileira.

As religiões mágicas não se opõem como um todo às práticas racionais exigidas pelo mundo moderno e a expansão destas últimas pelo tecido social é a prova disso. Por exemplo, o nascimento da umbanda, a expansão recente do candomblé para o sudeste e a existência de um amplo espectro de religiões mágicas entre as quais os fiéis transitam são situações onde fica explícita a interação entre a racionalidade e a magia.

Vejamos mais de perto cada um dos exemplos citados pela autora. Com relação ao nascimento da umbanda, Monteiro argumenta que, embora permanecesse uma religião mágica, a umbanda racionalizou suas crenças e ritos para integrar-se na “moderna sociedade brasileira”. Essa religião incorporou a visão científica do mundo, sistematizou sua cosmologia, depurou-a dos traços nitidamente africanos e adotou uma organização burocrática e impessoal do culto.⁴⁹ Via kardecismo, a ação mágica foi re-significada:

o ato mágico perde sua agressividade, reduz-se a uma magia defensiva, uma contra-magia que apenas desfaz pelo exorcismo o mal enviado pela inveja dos inimigos (...) A feitiçaria é, pois, condenada como uma ação reprovável embora seus fundamentos

⁴⁸ Ibid., p. 73.

⁴⁹ Paula MONTEIRO, Magia, racionalidade e sujeitos políticos, p. 83.

não sejam descartados como eficientes e a possibilidade de seu uso esteja ao alcance de qualquer pai de santo.⁵⁰

Sobre a expansão do candomblé para o sudeste, a autora coloca que, quando este deixou de ser uma religião essencialmente étnica e passou a atrair fiéis brancos de todas as classes sociais, o candomblé paulista re-trabalhou suas tradições no sentido de torná-las mais flexíveis e universais às exigências do mundo urbano moderno. Paula Monteiro percebeu esta evolução em três níveis: 1º) O candomblé (uma religião cujos deuses vivem na natureza e cujos rituais acompanham o tempo cíclico dos mitos) inscreveu na cidade uma representação do mundo natural e rotinizou seus ritos, adequando-os ao tempo racionalizado do trabalho urbano. 2º) O candomblé transformou o mecanismo de transmissão do saber sagrado (que era oral e restrito a poucos, lento, pouco codificado, holístico). A introdução da palavra escrita no mundo do candomblé (“cadernos de fundamentos” e trabalhos acadêmicos) democratizou os conhecimentos e isso alterou profundamente a hierarquia e organização das casas de culto. 3º) Esse processo de re-significação das crenças e racionalização da magia se realiza em nome da “re-africanização” dos cultos. Em São Paulo, embora se faça uma referência simbólica ao candomblé baiano, o pertencimento a uma tradição ritual se realiza por adoção voluntária e não por tradição ou descendência iniciática. Tal fato facilita o transitar de um rito para outro, os indivíduos relativamente autônomos entram no jogo político que a lógica da negociação de identidades e a busca de reconhecimento supõem.⁵¹

Finalmente, sobre o trânsito, a analista observa que sua presença associada a uma disputa contínua dos grupos religiosos torna o campo religioso brasileiro o lugar por excelência de um tipo particular de luta política. Neste universo de luta política todas as religiões populares estão em pé de igualdade entre si, não negam a validade umas das outras, embora sejam rivais. Todos têm fé em Deus, que está acima de qualquer denominação religiosa, mas para crer numa religião os indivíduos precisam confiar nela. Aquela que inspira confiabilidade ganha em número de adeptos. Neste sentido, deflagra-se uma

⁵⁰ Ibid., p. 83.

⁵¹ Ibid., p. 84-85.

competitividade: as crenças entram na lógica da racionalidade concorrencial que organiza a sociedade como um todo.⁵²

Outra questão mencionada por Paula Monteiro é a crise da modernidade. Segundo argumenta, a meia volta do processo da modernidade fez re-atualizar elementos culturais que pareciam arcaicos ou pré-modernos, como por exemplo a própria magia. Esta “combinação histórica particular” atravessa todos os segmentos sociais, mas cada um a sente de uma maneira.

Nas camadas populares, para responder à crise da modernidade, as pessoas encontram respostas possíveis nas várias religiões que se apresentam. Neste espaço público os religiosos argumentam entre si buscando encontrar formas eficientes e legítimas da tradição mágica. Esta ação é para a autora um exercício que testa as habilidades necessárias ao desenvolvimento de sujeitos políticos.

Conclusão

O que nos parece é que, tanto umbandistas quanto candomblecistas, a partir do lugar que ocupam na sociedade, à margem, visando garantir a sobrevivência de sua crença trataram de resignificá-la para que se adaptasse às vigências culturais. Neste sentido, a magia, que circula neste universo religioso e é a moeda forte destes “sujeitos políticos”, precisou passar por um processo de modernização.⁵³

Conforme os analistas demonstraram, mesmo a umbanda – que sempre esteve entre (1) a necessidade de se afirmar como culto específico e a pressão para se legitimar como culto homogêneo e (2) os apelos diferenciadores do cultivo às raízes –, após um primeiro momento de consolidação no cenário social, redimensionou elementos mágicos do seu cotidiano religioso, em resposta às necessidades da comunidade, uma vez que é no espaço do terreiro que a religião se atualiza. No caso do candomblé, este, desde os anos 60, quando iniciou seu processo de universalização, revelou-se ao sudeste como o portador de uma

⁵² Ibid., p. 85-86.

⁵³ Nas camadas populares parece ser através da religião, principalmente, que os indivíduos constroem vias indiretas de acesso a benefícios materiais.

magia singular, mais “pura”, mais “poderosa”, mais “tradicional” em relação à umbanda, fato que explica, também, o interesse de umbandistas por esta religião. Vale mencionar também o fato de existir um movimento constante, ininterrupto, de idas e de vindas dos agentes religiosos no universo afro-brasileiro, e em consequência uma contaminação de ambos os lados proveniente deste trânsito. Muitos pesquisadores fazem referência ao “umbandomblé”, terreiros de candomblé que também trabalham com pretos velhos ou caboclos, ou, ao contrário, terreiros de umbanda onde o pai de santo “fez cabeça” no candomblé. Além disso, nas ocasiões de festas nos terreiros, as pessoas vão, convidadas por parentes, a casas de outras localidades, vão para ver uma saída de iaôs, vão na ocasião de uma feijoada para ogum, vão no dia de louvar Cosme e Damião... Em relação aos homens, estes são também convidados para tocarem os atabaques em casas que não são as suas, numa situação de imprevisto.⁵⁴ Completando o pensamento, pode-se dizer então que é na vivência do dia-a-dia do terreiro, seja de umbanda ou de candomblé, onde as necessidades vão surgindo, que se atualizam os ritos e mitos; e, além disso, são nas situações provenientes do trânsito entre estas duas religiões que este exercício de atualização também se baseia. Para finalizar, cabe lembrar que o trânsito e as contaminações não são exclusivos do universo afro-brasileiro: no seio das camadas populares também o movimento pentecostal e o católico carismático disputam com a umbanda e o candomblé o interesse dos indivíduos.

Referências Bibliográficas

- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás*, um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MONTEIRO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 26, p. 72-89, 1994.

⁵⁴ Sobre o trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas, veja BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros*, possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995; veja também CAPONE, Stefânia. *La quête de l'Afrique dans le candomblé*, puvoir et tradition ou Brésil. Paris: Karthala, 1999.

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

_____. Magia e religião na umbanda. In: *Revista USP*. São Paulo, nº 31, set/out/nov, 1996.

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