



Diálogos

ISSN 2177-2940



Tanto resistência quanto rendição: raça, escravidão e pós-emancipação nas religiões de matriz africana.

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v25i3.60113>

José Renato de Carvalho Baptista

 <https://orcid.org/0000-0002-2135-1569>

Instituto Nacional de Educação de Surdos (DESU-INES), Brasil. E-mail: zrbaptista@terra.com.br

Both resistance as surrender: race, slavery and post-emancipation within the afro-brazilian religions.

Abstract: This work aims to present some perspectives about several practices who suggests forms of memory of the slavery and how this memory is perceived among adherents of Afro-Brazilian religions, Umbanda and Candomblé. Memory is a social construction and people appropriate those elaborations to guide their actions or discourses about past or present. At Umbanda the worship of "pretos-velhos" suggests a particular form of memory of slavery, pointing to forms of submission and violence, as well as the corporal marks of slavery, experienced through the religious trance of the "pretos-velhos". At Candomblé, slavery is perceived as a vacuum or historical gap, a requirement of the religious initiation. Slavery is remembered to be forgotten as a state of sense deprivation, who are retaken by the conclusion of the initiation process.

Key words: Umbanda; Candomblé; Memory; Slavery; Post-emancipation.

Resistencia y rendición: raza, esclavitud y post-emancipación en las religiones afrobrasileñas.

Resumen: El artículo pretende presentar algunas perspectivas sobre ciertas prácticas de Umbanda y Candomblé que sugieren formas de memoria de la esclavitud y cómo es percibida por los seguidores de estas religiones. Partimos de la premisa de que la memoria se construye socialmente y los agentes sociales se apropian de estas construcciones para orientar sus acciones o discursos sobre el pasado y el presente. En Umbanda, el culto a los "pretos-velhos" propone una forma específica de recordar la esclavitud, señalando las formas de sumisión y violencia, además de las inscripciones corporales de la esclavitud, presentes en el trance de las entidades llamadas "pretas y pretos-velhos". En el candomblé, tenemos la esclavitud como una especie de vacío o lapso histórico, visto como una etapa necesaria de la iniciación. La esclavitud se recuerda para ser olvidada, como un estado de privación de los sentidos, que se volverá a reanudar con la finalización de la iniciación.

Palabras clave: Umbanda; Candomblé; Memoria; Esclavitud; Post-emancipación.

Tanto resistência quanto rendição: raça, escravidão e pós-emancipação nas religiões de matriz africana.

Resumo: Este trabalho pretende apresentar algumas perspectivas sobre certas práticas da umbanda e do candomblé que sugerem formas de memória da escravidão e de como esta é percebida pelos adeptos destas religiões. Nosso pressuposto é de que a memória é socialmente construída e os agentes sociais se apropriam destas construções no sentido de orientar suas ações ou discursos sobre o passado e o presente. Na umbanda, o culto aos "pretos-velhos" propõe uma forma específica de memorizar a escravidão, apontando para as formas de submissão e violência, além das inscrições corporais da escravidão, presentes na possessão pelas entidades denominadas "pretas e pretos-velhos". No candomblé, temos a escravidão como uma espécie de vácuo ou lacuna histórica, vista como etapa necessária da iniciação. A escravidão é rememorada para ser esquecida, como um estado de privação dos sentidos, que serão retomados com a complementação da iniciação.

Palavras-chave: Umbanda; Candomblé; Memória; Escravidão; Pós-emancipação

Recebido em: 16/07/2021
Aprovado em: 13/09/2021

“Quando os povos d’África chegaram aqui

Não tinham liberdade de religião

Adotaram o Senhor do Bonfim

Tanto resistência quanto rendição”

Gilberto Gil, “De Bob Marley a Bob Dylan”

Prólogo: O leilão das iaôs

Numa bela localidade do Estado do Rio de Janeiro, no município de Cachoeiras de Macacu, bairro de Boca do Mato, fica o Ilê Axé Omin, terreiro comandado por Papai Flávio de Oxaguiã, da nação keto, filho de Iyá Nitinha de Oxum, da venerável Casa Branca, o Ilê Axé Iyanassô Oká. As construções se espalham por uma extensa faixa de terreno, que vai desde uma estrada de terra, na região chamada de Vila Indiana, até as margens do Rio Macacu. O terreiro foi fundado em dezembro de 1995, mas a sua construção se desenrolou ao longo da primeira metade da década de 1990.¹

As duas iaôs² entraram no salão acompanhadas de duas iniciadas mais velhas, que as seguravam pelos braços como que conduzissem duas crianças muito pequenas. Vinham vestidas em belas roupas brancas, saia, *camisú* (uma espécie de bata), em torno do abdome, cobrindo os seios, o pano da costa e, por fim, um *ojá*, nome dado ao pano que envolve as cabeças. As jovens são conduzidas desde a construção mais antiga, chamada de “barracão redondo”, para o “novo barracão”, construído por volta do ano de 2002 (BAPTISTA, 2006: 37 - 40), local onde se desenvolvem as ações que se seguem.

A cabeça baixa e pés descalços, os passos lentos e vacilantes. O pai de santo estava sentado em uma cadeira de espaldar alto, junto aos demais membros do terreiro que acompanhavam que atentamente a chegada das duas novas iniciadas ao salão. Aguardava-lhes também suas famílias e uma esteira com diversos objetos: um ferro de passar roupa, uma bacia de alumínio com algumas roupas dentro, uma vassoura, panelas, colheres de pau, variados objetos de casa, mas também notas de dinheiro, um rádio de pilhas, um telefone celular, um teclado de computador, enfim, um vasto universo de objetos manuseáveis na vida diária.

Conduzidas ao centro do salão pelas *ebomis*³, as duas jovens foram sentadas em uma outra esteira, do lado oposto àquela que continha os objetos. Neste momento o pai de santo se dirige a

1 O babalorixá José Flávio de Pessoa de Barros, Papai Flávio, faleceu em maio de 2011. Os eventos aqui narrados antecedem em muito seu óbito foram por mim coletados ao longo de dezessete anos de frequência àquela casa, entre os janeiro de 1995 e julho de 2012, quando se realizou a cerimônia mortuária, o *axexê*, de um ano de sua morte.

2 A palavra *iaô* é uma forma portuguesa da palavra iorubá *iyawó* e tem como significado literal “noiva”, no candomblé serve para designar os novos iniciados.

3 Nome dado aos iniciados mais velhos em um terreiro de candomblé, condição que se atinge ao completar sete anos de iniciação e com a prestação das devidas obrigações e sacrifícios aos orixás.

elas, para dar início ao ritual do *panam*. Este ritual, descrito anteriormente por VOGEL, MELLO E BARROS (1993: 121 – 168), é feito ao fim do período de reclusão da *feitura de santo*, ritual de iniciação no candomblé, e tem como finalidade quebrar as *quizilas*⁴ do iaô, permitindo que ele retome as suas atividades diárias em sua vida externa ao terreiro.

Um clima descontraído de verdadeira brincadeira preside a cerimônia, que é conduzida por dois iniciados mais jovens. Eles procuram animar os presentes, transformando as diversas situações do dia a dia, tais como, lavar e passar roupas, usar um telefone, cozinhar, varrer a casa, usar o computador, ir a um banco, pagar contas, usar caixas eletrônicos, o trabalho diário, enfim, usando todos os objetos para criar pequenas cenas teatrais, que ilustram de forma divertida as práticas diárias, mas também as habilidades pessoais dos dois novos iniciados. Após esta série de pequenas cenas, o pai de santo retoma a palavra e faz um breve discurso que antecede um leilão. As duas novas iniciadas serão “vendidas” neste leilão.

Os iniciados que conduziam a cerimônia anteriormente retomam o comando desta, agora apresentando as iaôs *como escravas que estão à venda*. Fala de suas qualidades, a higiene, a limpeza das roupas, levanta a cabeça para mostrar os seus dentes. Conta como elas são excelentes em lavar roupas, passar e cozinhar, mas também informam sobre suas atividades, que são instruídas, no que trabalham e as coisas que sabem fazer. Um deles conduz a mais nova para uma esteira, onde ela aguardará sua vez, até que sua *irmã de barco* seja vendida.

Os lances começam baixos, mas vão subindo aos poucos e a brincadeira assume um tom de disputa quando pai e mãe biológicos da iaô disputam entre si quem vai comprá-la. No fim, com um lance final da mãe, o clima volta a amenizar, a iaô foi *vendida como escrava* para sua mãe biológica. No segundo leilão, a *escrava* é arrematada por um ogã da casa que ocupa um cargo importante. Doravante, no dia a dia do terreiro, nas tarefas religiosas, esta iaô mais jovem poderá ser convocada a atender algumas necessidades do ogã quando ele estiver terreiro, passar suas roupas, lavá-las, servir comida, entre outras necessidades práticas.

Com o fim do leilão, o pai de santo retoma a palavra e diz que esta cerimônia *é apenas uma representação, uma lembrança de um tempo que não deve voltar, mas que deve ser permanentemente lembrado, para que as marcas deste tempo não sejam esquecidas*. As iaôs, novamente sentadas na esteira e de cabeça baixa, podem trocar algumas palavras com seus familiares e depois retornam ao seu recolhimento.

Introdução

4 *Quizila* ou *Ewò* (êó) são proibições rituais determinadas no culto dos orixás de comer, beber ou realizar certas atividades. Elas podem ser permanentes ou temporárias, relacionadas com o tempo de iniciação.

“O preto por ser preto não merece ingratidão
 O preto fica branco na outra encarnação
 No tempo do cativo
 Quando o senhor me batia
 Eu gritava por Nossa Senhora,
 Meu Deus!
 Como a pancada doía”
(Ponto de Preto-Velho recolhido em terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro)

O objetivo deste estudo é oferecer algumas perspectivas sobre a reflexividade dos adeptos de certas vertentes da religiosidade afro-brasileira no que tange a questão da memória da escravidão. Neste sentido, tentarei dialogar com algumas questões sugeridas por J. LORAND MATORY (2008), que apontam para uma moralidade marcada por aspectos menos rígidos, mais fluidos destas religiões como um dado substantivo que permite elaborar discursos sobre as formas de enfrentamento do problema da escravidão, procurando de um lado perceber como algumas práticas no âmbito dos diversos grupos religiosos afro-brasileiros estão relacionadas a certas formas de memória da escravidão nos mundos sociais do candomblé e da umbanda.

MATORY nos convida a pensar as formas de apropriação que os agentes envolvidos com as religiões de matriz africana nas Américas e no Caribe fazem do termo “escravidão”, permitindo inclusive questionar o sentido que esta palavra ganha entre indivíduos dentro destas religiões. Embora a escravidão seja objeto constante de denegação, ela acaba sendo frequentemente apropriada como uma espécie de metáfora que, segundo MATORY, nem sempre apontam para o enfrentamento, mas uma relação de negociação permanente entre os polos liberdade/escravidão (MATORY, 2008: 351).

Neste sentido, a ideia da escravidão é apropriada de diversas formas e metaforiza a condição humana de um modo geral: ninguém é absolutamente livre, particularmente porque seu corpo é antes submetido ao jugo das divindades, que são responsáveis pelo destino individual da pessoa (*Odu*), no caso do candomblé, e pela sua evolução espiritual, no caso da umbanda. Essas relações, quase sempre obrigatórias e inevitáveis pressuporiam uma submissão que é, até certo ponto, consentida ou consensual entre pessoas e divindades, ainda que se possa supor uma relação assimétrica entre devoto e divindade, nos termos que Marcel Mauss sugere no clássico *Ensaio sobre a Dádiva*.

No entanto, do ponto de vista dos adeptos, essa ideia de escravidão que aparece como algo distante de sua percepção cotidiana das práticas religiosas acaba, no entanto, sendo rotineiramente

atualizada por signos e discursos que contextualizam estas relações de poder e dominação. Neste sentido, as noções que articulam a memória social do grupo elaboram formas de tratamento da escravidão como um tema recorrente e que aparece como uma presença permanente através destes signos e discursos veiculados através de performances ou de discursos, cantos e práticas.

Para abordar o universo da umbanda, proponho uma análise das letras de *pontos cantados*⁵ e como estes procuram demarcar certo tipo de memória da escravidão que se relaciona com a representação do negro postulada pela umbanda, baseada por um lado numa ideia de harmonia racial, de outro lado e, paradoxalmente, na afirmação da crueldade da escravidão. A literatura produzida pelos principais codificadores da umbanda, autores que reuniram em obras prosélicas, um *corpus* teológico, aponta para que esta seria “uma forma de religiosidade tipicamente brasileira, formada pelos elementos constitutivos da nação brasileira”, dentro do chamado “mito das três raças” (DA MATTA, 1981), ao mesmo tempo que sugere para certo tipo específico de participação de negros, brancos e indígenas, as “raças” formadoras de nosso povo, na constituição do povo e da nação brasileira.

Os *pontos cantados* refletiriam de alguma forma uma memória marcada pelo paradoxo de falar numa integração do negro na sociedade brasileira através de certo tipo específico de denegação ou esquecimento da escravidão. Na verdade, trata-se de afirmar a crueldade da escravidão para em seguida postular uma participação subalterna do negro na sociedade brasileira. A afirmação da caridade e do perdão como formas de redenção espiritual, um aspecto cosmológico essencial da umbanda, seriam formas de arrefecimento das tensões inerentes ao processo histórico que ensejou o fim da escravidão.

O argumento que proponho neste caso segue duas direções, na medida em que corrobora as questões sugeridas por BURDICK (1998), onde a submissão e martírio de Anastácia são chaves explicativas do lugar da escravidão no imaginário religioso e, ao mesmo tempo, objeto de crítica dos movimentos políticos. Por outro lado, procuro dialogar com as posições apresentadas por HALE (1997), a partir dos *pontos cantados* de Pretos-Velhos, que parecem falar exatamente de formas de “resistência passiva”, onde mais uma vez a submissão, o sacrifício pessoal e o martírio são as chaves através das quais se postula outra forma de liberdade, conectada muito mais com o plano da espiritualidade, e algo menos com o plano do enfrentamento direto das condições de escravidão.⁶

5 O termo *ponto cantado* se refere às cantigas de invocação às entidades do panteão da umbanda.

6 É curioso notar que ambos os autores, HALE e BURDICK, dialogam com situações de resignificação da escravidão na umbanda, a partir de aportes vindos dos movimentos negros. Neste sentido, o que se configurava como “resistência passiva” vai ganhando novos significados a partir da formação das lideranças dos terreiros, muitas vezes fazendo surgir a figura do “quilombola” ou do escravo que “resistiu à escravidão”, como novas formas de elaboração desta memória. Ocorre, no entanto, que há ainda a prevalência de uma narrativa específica no que concerne à escravidão.

Por outro lado, a cena de um leilão de duas iaôs suscita algumas reflexões sobre as formas que os adeptos do candomblé elaboraram formas de narrativa e de memória da escravidão. O trabalho de COSTA LIMA (2004) sobre o candomblé baiano na década de 1930 é baseado nas trajetórias de vida de Ana Eugênia dos Santos, Mãe Aninha *Obabyi*, e Martiniano Eliseu do Bonfim, figuras destacadas na formação da tradição dos candomblés baianos. As narrativas sobre as vidas de Mãe Aninha e de Martiniano Bonfim fazem, de fato, referência ao passado escravo de seus pais, pois ambos são filhos de africanos libertos, que compraram as alforrias de suas famílias.

No caso de Martiniano a narrativa ganha ainda uma densidade dramática bastante significativa, posto que após a compra de sua alforria pelo pai, *um guerreiro pertencente à nação egbá, que compra também a alforria de sua mãe, da nação iorubá*, segundo o próprio Martiniano, *o que se podia saber “pelas cicatrizes faciais”* (COSTA LIMA, 2004: 206), o jovem liberto é enviado pelo pai para Lagos, na Nigéria. Estas narrativas sobre as viagens à África acabam tendo uma importância essencial na legitimação e no status dos terreiros de Salvador:

“Como quer que tenha sido, contudo, a ida à África de africanos libertos e de seus filhos, pelos fins do século XIX, era, naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos e poder econômico. Enquanto negociavam várias mercadorias trazidas da Costa e levadas do Brasil, também, como hoje se diz, reciclavam o saber da tradição religiosa aprendida com “os antigos”, nos terreiros da Bahia.” (COSTA LIMA, 2004: 208)

No caso de Aninha é ainda mais curiosa a construção de uma memória de seus ancestrais *gruncis*, origem que ela identifica como sendo a de seus pais e que passa a ser cultuada junto ao panteão de divindades nagôs de seu terreiro. O fato é que tanto Aninha, quanto Martiniano constroem suas narrativas sobre suas histórias de vida falando de um passado escravo, mas referido muito mais à sua origem africana e da importância desta como etapa que precede a condição de escravo, e como referência principal de suas narrativas de vida. A escravidão aparece então como um hiato, uma espécie de vacuidade, uma situação transitória de importância pouco significativa, tanto diante da história anterior a ela, de homens livres ligados às nobrezas africanas, ou do momento presente, de prestigiosos líderes religiosos.

No entanto, dentro da estrutura hierárquica dos terreiros de candomblé, nem todos podem ocupar o lugar prestigioso do líder, e na verdade, esta posição decorre de uma longa trajetória, que se baseia no status dos ancestrais e na relação com as divindades, mas sobretudo do aprendizado iniciático. O fato é que, curiosamente, como nos casos de Aninha e Martiniano, a condição de escravidão em suas histórias de vida aparece como uma situação transitória, de certo modo, esquecida, e a trajetória iniciática no candomblé fala de um *antes*, que se refere à vida anterior à

iniciação, e *um depois*, que não necessariamente se refere ao período de sete anos entre a iniciação e ascensão ao posto de *ebomim*, ou seja, o cumprimento de todas as obrigações rituais que tornam o iniciado uma pessoa livre dos laços com o seu iniciador.

A pergunta que faço aqui é se de algum modo a trajetória do iaô após a sua iniciação não se refere a um período simbolicamente marcado pela condição de esquecimento e de preparação para a vida em liberdade. Trata-se de entender como estas histórias contadas sobre Mãe Aninha e Martiniano Bonfim não são as trajetórias exemplares, mas ao mesmo tempo um discurso sobre a escravidão que aponta de um lado para a sua reafirmação como uma etapa da vida e de outro lado, para sua denegação ou esquecimento. E como estas trajetórias exemplares são revividas de modo ritualizado através da iniciação.

Este trabalho procurará, portanto, articular as questões através de dois eixos: no primeiro, trata-se de analisar o “esquecimento” como caminho ou forma de afirmação da história da escravidão ou, ainda, como os pontos cantados refletem uma narrativa que aponta para a afirmação da crueldade da escravidão, porém, a cosmologia da religião umbandista aponta para uma integração subalterna do negro na sociedade brasileira. O segundo eixo procura analisar como as práticas dos terreiros de candomblé pressupõem formas de reafirmação da condição do escravo, produzindo uma forma específica de memória que no plano das práticas reafirma este e, contraditoriamente, quer ao mesmo tempo negar tal condição.

Os dados coletados estão referidos à pesquisa de longo termo realizada em terreiros de candomblé, em especial, da nação Keto, no Estado do Rio de Janeiro e da cidade de Salvador, no Estado da Bahia (BAPTISTA, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009), ora retomados no sentido de produzir uma reflexão sobre temáticas outras que aquelas destes trabalhos. Neste sentido, as reflexões sobre o candomblé aqui apresentadas respondem a uma convivência não apenas como pesquisador, mas também como iniciado há mais de duas décadas.

A questão da iniciação religiosa não constitui aqui um obstáculo à análise antropológica, na medida em que a questão pode ser largamente problematizada desde as reflexões de BASTIDE (1983: XI), quando este autor afirma que a conversão religiosa ao candomblé pode permitir uma experiência etnográfica mais profunda, na medida em que permite ao antropólogo vivenciar os sentidos vividos pelos nativos. Ser um “nativo” que se fez antropólogo obriga, no entanto, a um exercício de produção de distância permanente.

A produção desta distância obedeceu a algumas formulações teóricas pensadas a partir das sugestões de BOURDIEU (1997) e SAYAD (1997), acerca da compreensão da posição de si mesmo diante de sua própria experiência e de uma espécie de “reflexividade reflexa”, onde:

“(…) a experiência longa e direta de quem vive a situação pesquisada com a atitude reflexiva que permite elaborar a sua própria experiência, submetê-la a um exame crítico e comunicá-la aos outros” (AUTOR, 2006).

Neste sentido, esta longa vivência como pensador que reflete sobre si mesmo e sobre a sua experiência religiosa sob uma perspectiva antropológica permitiu um tratamento seguro e preciso dos dados apresentados.

Os dados sobre os pontos cantados aqui analisados se inserem na mesma perspectiva, em pesquisa de longo termo, acerca do imaginário religioso luso-afro-brasileiro, sob orientação da Profa. Maria Lina Leão Teixeira, ainda como estudante de graduação em ciências sociais, e da frequência e visitação a dois centros de umbanda localizados em um bairro de classe média da Zona Sul do Rio de Janeiro.

A anotação das letras dos pontos, coletadas através da participação nos rituais dos referidos centros de umbanda, resulta do meu interesse particular nestas formas musicais, e foram revisadas através de pesquisa na literatura umbandista, voltados à codificação e unificação das formas de culto da umbanda. Aqui caberia destacar o que desde muito tempo, algumas lideranças umbandistas tentam organizar o culto em uma forma palatável para as classes médias letradas. NEGRÃO (1996) também aponta para este movimento de organização da umbanda em São Paulo, que resulta de esforços na codificação dos ritos e práticas através das federações.

Desta maneira, constitui prática corrente da tradição umbandista a compilação de pontos cantados em livros, que ao lado das anotações pessoais, constituíram o material analisado aqui neste trabalho. Através de uma análise do discurso subjacente às letras e da própria literatura umbandista (BARCELOS, 1968; FERREIRA, 1984; RIVAS NETO, 1990) foi possível extrair as considerações aqui apresentadas.

Afirmar para esquecer – Os pontos cantados

“Vovó não quer
Casca de coco no terreiro
Vovó não quer
Casca de coco no terreiro
Prá não lembrar do tempo
do Cativeiro
Prá não lembrar do tempo
do Cativeiro”

(Ponto “de Chamada” de Pretos-Velhos)

Não são poucas as referências ao lugar da escravidão no universo mítico da umbanda, aliás,

essas referências aparecem como fundamentais e como formas consolidadas de narrativas sobre uma ideia de Brasil postulada desde Gilberto Freyre. De certo modo, o surgimento da umbanda como *corpus religioso* organizado ocorre simultaneamente a uma série de processos sociais que dão conta de uma afirmação do *nacional* brasileiro. O que sugiro é que a própria narrativa mítica que dá conta do nascimento da umbanda se inscreve numa larga coletânea de narrativas que são apropriadas para afirmar a nacionalidade brasileira a partir dos anos 30. Estas narrativas, por exemplo, que deram centralidade ao samba como ritmo nacional, à feijoada como prato nacional, entre outras medidas que conjugaram esforços oficiais aos movimentos populares, elas serviram como eixo de afirmação daquilo que seria genuinamente brasileiro.

João do Rio explorou no início do século o tipo de sacerdócio popular desenvolvido no Rio de Janeiro, que se distinguia das práticas dos migrantes da Bahia, que começaram a instalar por aqui no começo do século os primeiros candomblés, definidas pelo autor como *baixo espiritismo*. Estas práticas eram apontadas pelo cronista como “charlatanismo típico de exploradores da boa fé”, e eram marcadas pela associação entre práticas de origem africana ou indígena com a doutrina do espiritismo “científico” de Allan Kardec.

No âmbito dos praticantes do kardecismo, por sua vez, havia a permanente recusa destes sacerdócios populares, que pela própria ideia que esta religião postula de evolução dos espíritos e do papel da ciência como reveladora de um mundo em transformação, as entidades ligadas a estas práticas populares seriam “espíritos pouco capazes de perceber sua condição evolutiva e excessivamente ligados ao mundo material”. O fato é que as entidades da chamada “macumba” ou “baixo espiritismo” não possuíam espaço junto aos espíritos de médicos, cientistas e filósofos que se manifestavam nas sessões espíritas. De tal maneira que estas seriam proscritas das sessões espíritas e tratadas como formas inferiores de manifestação religiosa.

A narrativa mítica que postula a criação da umbanda informa que no dia 15 de novembro de 1908, numa sessão espírita realizada no bairro de Neves, em São Gonçalo, Estado do Rio de Janeiro, manifestou-se no médium Zélio de Moraes uma entidade, o “Caboclo das Sete Encruzilhadas”, que exigiu que os espíritos *brasileiros* pudessem manifestar-se em sessões de espiritismo. Ante a negativa do chefe da sessão, a entidade disse que “doravante havia de ser construída uma nova forma de culto que pudesse contemplar as peculiaridades das manifestações destes espíritos”. Nascia neste momento a umbanda.

Distintas abordagens procuram, aliás, dar conta deste processo de formação da Umbanda como uma das mais importantes formas de espiritualidade do campo religioso brasileiro. Entre as obras mais significativas que nos permitiram entender os diversos sentidos e caminhos desta formação, podemos citar os trabalhos que vão desde BASTIDE (1971), passando por LUZ E

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Tanto resistência quanto rendição: raça, escravidão e pós-emancipação nas religiões de matriz africana.

LAPASSADE (1972), MAGGIE (1975), BIRMAN (1983), ORTIZ (1991) e NEGRÃO (1996), para citar alguns entre muitos. Ainda sobre o espiritismo kardecista no Brasil cabe observar os importantes trabalhos de CAVALCANTI (1983) e GIUMBELLI (1997), pois através deste e de suas relações com o campo de forças da umbanda é possível identificar muitas linhas de convergência e tensões que constituíram este campo.

Neste sentido, as ideias que organizam a umbanda enquanto culto religioso se a partem de uma série de encontros entre a tradição escrita dos livros que servem como base para o kardecismo (bíblia cristã e os escritos de Allan Kardec), e que caracterizam de certa maneira um discurso erudito sobre a religião, associadas aos cultos aos espíritos e ancestrais de origem africana, apoiado na possessão por estes mesmos espíritos. O dado distintivo entre estas práticas e o espiritismo kardecista se manifestava, sobretudo, na ideia de que na umbanda, conforme aponta HALE (Op. Cit.), manifestam-se “os ancestrais do homem comum”, os boiadeiros, trabalhadores humildes, os vagabundos, entre muitos outros.

A cosmologia umbandista, aliás, procura falar exatamente de que a umbanda é a religião dos ancestrais do Brasil: os indígenas nativos do país, os brancos que aqui chegaram com o descobrimento e os negros africanos que chegam com o tráfico. Explora exatamente o discurso da miscigenação e da formação de uma “raça brasileira”. Há uma vasta literatura produzida por prosélitos da umbanda que aponta justamente nesta direção, que fala da umbanda como o culto genuinamente brasileiro, constituído a partir de nossas “três raças” formadoras, formando uma tradição religiosa baseada numa forma híbrida e miscigenada de culto aos espíritos. O conceito de sincretismo religioso bebeu essencialmente nas relações produzidas a partir da identificação dos santos católicos com as entidades do panteão africano e teve nas práticas da umbanda a sua maior representatividade⁷, reforçando ainda mais as noções de mestiçagem e de encontros culturais como eixos orientadores da cosmologia umbandista⁸.

Os pontos cantados possuem especial significado dentro das práticas ritualísticas da umbanda. A música exerce o papel fundamental de “atrair as vibrações das entidades espirituais”, segundo os praticantes “despertando no médium as energias que permitem o transe e a incorporação pelas entidades” (cf. FERREIRA, 1984: 65 –72). O mais importante é perceber que para além deste

⁷ É fundamental destacar que o sincretismo se manifesta de modo indistinto entre praticantes da umbanda e do candomblé, no entanto, no início dos anos 1980 houve um forte movimento liderado por destacadas chefes religiosas do candomblé baiano, manifestando o seu repúdio ao sincretismo, afirmando a autonomia das divindades do candomblé face aos santos católicos. Este movimento se apoiou especialmente na famosa entrevista de Mãe Menininha do Gantois onde ela distinguia a santa católica Santa Bárbara Jorge do orixá africano Iansã.

⁸ No livro *Umbanda: O Elo Perdido* do médium Francisco Rivas Neto, podemos ver claramente as proposições deste autor, que não refletem apenas uma posição isolada, mas uma crença vigente entre os diversos praticantes da umbanda, de uma integração plena entre as diversas “raças” e segmentos sociais. Conforme o autor: “Como todos devem observar, nossos Templos, Tendões ou Cabanas encontram-se invariavelmente lotados, e neles veremos, todos unidos brancos, negros, mestiços e amarelos. Aqui é o Brasil, Pátria-Luz de todas as Raças” (RIVAS NETO, 1990: 58).

significado espiritual ou cosmológico, os pontos cantados são também formas de narrativa sobre as entidades, contam suas histórias, apresentam suas insígnias ou sua divisa. Da mesma forma que as cantigas dedicadas aos orixás no candomblé exercem o papel de contar narrativas míticas, feitos, histórias ou saudações específicas, os pontos cantados na umbanda têm o mesmo papel e significado.

Desta maneira, através deles podemos entender o lugar ocupado por certas entidades ou explicações mais amplas sobre seu papel no mundo social da umbanda. Essas narrativas permitem divisar um lugar ocupado pela escravidão no imaginário religioso da umbanda e em certa medida, apoiando-se nas proposições de Burdick e Hale, entender o lugar da escravidão na memória e nas formulações históricas sobre o negro na sociedade brasileira. Os pontos cantados invocando ou saudando os pretos velhos postulam uma posição ou uma condição específica do negro, e permitem divisar através das práticas esta condição como um dado historicamente construído, dotado de uma forma particular de elaboração da memória. A análise de alguns pontos cantados de pretos velhos nos permitirá pensar que lugar e que memória é esta que estou me referindo.

Quem vem, que vem chegando?
 Os pretos velhos que vem trabalhar
 Quem vem, que vem chegando?
 Os pretos velhos que vem trabalhar
 Velha Luíza que chora mironga
 Chora Luíza no seu gongá
 Velha Luíza que chora mironga
 Chora Luíza no seu gongá
 Olha preto está trabalhando
 Olha branco está só olhando

A noção de “trabalho espiritual” é essencial para a umbanda⁹, sobretudo porque é através dela que tanto os seres humanos quanto as entidades espirituais são impulsionadas rumo à *evolução espiritual*. Neste sentido, a noção de trabalho aparece como forma por excelência através da qual as pessoas são inscritas no mundo. No caso do segundo ponto apresentado à análise podemos inferir que há uma situação que reporta aos lugares ocupados por brancos e negros no campo da escravidão: enquanto o escravo trabalha pesado, assumindo o papel de produzir o branco controla e observa o trabalho do escravo.

Num certo sentido, o ponto cantado reflete os papéis sociais de brancos e negros, de alguma

9 Para uma melhor compreensão desta relação, o trabalho de Ismael Pordeus Jr. (2000) oferece uma significativa reflexão sobre o lugar e os diversos sentidos da palavra “trabalho” no âmbito da cosmologia da umbanda.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Tanto resistência quanto rendição: raça, escravidão e pós-emancipação nas religiões de matriz africana.

maneira atribuindo um sentido às posições sociais ocupadas. Daí é possível inferir sobre as posições no mundo do trabalho, onde as funções subalternas são desempenhadas por “não brancos”, ao mesmo tempo em que as posições de controle e gerenciamento são aquelas destinadas aos “brancos”.

É claro que a canção não está necessária ou de forma consciente afirmando estas posições hierárquicas, no entanto, é curioso notar como ela parece se referir ou se manifestar no sentido de exprimir o quadro social e o lugar do escravo, ao mesmo tempo em que é possível estar referido à situação presente de negros e brancos na sociedade contemporânea.

O preto por ser preto
 Não merece ingratidão
 O preto fica branco
 Na outra encarnação
 No tempo do cativoiro
 Quando o senhor me batia
 Eu gritava por Nossa Senhora, ai Meu Deus!
 Como a pancada doía

No caso específico deste ponto cantado está explicitada a memória da escravidão como um tempo de sofrimento e de privação, ao mesmo tempo, que se refere à questão cosmológica da reencarnação. A ideia de vidas sucessivas pressupõe que a condição transitória do escravo pode ser vivida por qualquer um, inclusive por aquele que é branco na vida presente. No entanto, ao estar referido ao passado da escravidão, fala de um presente onde o negro ainda ocupa uma posição subalterna, logo, está claramente postulada uma posição de superioridade do branco em relação ao negro no plano social, situação que pode ser revertida através da reencarnação. A canção postula uma igualdade fundada no comportamento fraterno entre aqueles que ocupam posições hierarquicamente diferenciadas. A superação da condição histórica de escravidão e a posterior subalternidade no plano social devem ser superadas pelo postulado da fraternidade cristã, eixo central da visão de mundo da umbanda.

Vovó não quer
 Casca de coco no terreiro
 Vovó não quer
 Casca de coco no terreiro
 Prá não lembrar do tempo do Cativoiro
 Prá não lembrar do tempo do Cativoiro

Esta cantiga que aparece também no texto de Hale, aqui serve como exemplo clássico das formas de memória da escravidão postuladas na umbanda: lembrar do tempo do cativo é lembrar da violência e da privação de sentidos que a escravidão provoca. A “entidade” (Vovó) reconhece o tempo da escravidão como um tempo de dor e sofrimento e reafirma este tempo falando na necessidade de apagar as marcas (as cascas de coco no terreiro), para que este tempo seja esquecido.

Esta cantiga, tal como a anteriormente analisada, que se refere ao tempo do cativo como um tempo no qual, submetidos à violência, os negros escravos têm que apelar aos céus e às divindades para promover o alívio do sofrimento. Não há lugar para a resistência ativa à escravidão: estão excluídas as formas de rebeldia ou enfrentamento, mas sim o apelo a Deus, ao futuro ou à reencarnação como forma de sobreviver aos sofrimentos impostos pela crueldade dos senhores.

Curiosamente, ao contrário dos pretos velhos “jovens” e lutadores no passado como sugerido por Hale, da idéia do “negro reprodutor”, dotado de uma sexualidade exuberante, as canções falam de sofrimento, de privação, de martírio como forma de santificação. O caminho da liberdade passa exatamente pela submissão e pelo sacrifício pessoal como forma de redenção. A cantiga seguinte também aponta para esta forma de superação do sofrimento. Somente o martírio e a morte física tornam livre o espírito para a prática da caridade, mas tal martírio só é possível para aqueles que são humildes e demonstram verdadeiro desprendimento desta vida. Não se trata de resistir ativamente à submissão, mas aceitá-la como uma etapa de elevação espiritual. A resistência no enfrentamento da dor não permite o choro, mas o clamor a Deus:

Preto Velho na senzala,
 Padeceu, padeceu,
 Preto Velho não chorava,
 Só dizia: Ai meu Deus,
 Ai meu Deus, ai meu Deus. (bis)

Há, portanto, uma posição clara que diz respeito àquilo que chamei anteriormente de formas de resistência passiva. Não são postuladas aqui formas de resistência à escravidão baseadas na revolta, na luta contra os senhores, mas na aceitação do sofrimento como etapa necessária à evolução do espírito. Há uma vasta literatura umbandista que aponta para a situação de escravidão como uma prova que a ‘raça negra’ teve que enfrentar, para atingir um outro estágio de sua evolução espiritual (cf. RIVAS NETO, 1990).

A literatura e boa parte das narrativas de médiuns apontam exatamente para a condição de sábios humildes dos pretos velhos, que aprenderam com a dor a enfrentar as vicissitudes deste

mundo. A ideia de uma integração harmônica na sociedade brasileira aponta também para um ideal de “mistura de raças” que procura negar ou arrefecer as tensões raciais presentes no campo da vida social. Em outras palavras, a formulação de um ideal de integração se apoia exatamente na negação do conflito e na possibilidade de construção de uma harmonia, pelo menos no campo discursivo.

Seu doutorzinho,
 Quer que chame de doutor. (bis)
 É desaforo,
 Cativoiro já acabou.
 Branco sabe ler,
 Branco sabe escrever,
 Mas não sabe dia em que morre,
 O preto é quem vai dizer

De fato, este ponto aponta para as tensões raciais de nossa sociedade, colocando de maneira muito clara os papéis sociais desempenhados e talvez pudesse se constituir numa exceção face aos demais. No entanto, é preciso notar que a despeito de demonstrar as posições sociais de brancos e negros expondo as tensões raciais de nossa sociedade, o lugar de “redenção” do negro é justamente o seu poder mágico, o limiar entre a vida e a morte. É a detenção do poder espiritual que garante a “verdadeira liberdade” do negro, aquela conquistada pelo “espírito” e não pela “matéria”. Os poderes deste mundo que são controlados pelo “branco” (“branco sabe ler, branco sabe escrever”) são irrisórios face ao real poder que pertence aos pretos velhos (“mas não sabe o dia que morre, preto é que vai dizer”).

Aliás, a tensão entre espírito e matéria é uma questão fundante no espiritismo cristão de um modo geral e, de modo muito específico, atinge também as considerações cosmológicas da umbanda. Como já apontei anteriormente, a idéia de sucessivas reencarnações do espírito, uma espécie de transmigração da alma¹⁰ por existências diversas, numa série evolutiva permanente, seria a forma em que os espíritos são colocados no mundo. O corpo físico ou a existência material do indivíduo constitui-se em um aprendizado, que permite que o espírito através de suas experiências atinja os estágios posteriores desta série evolutiva.

Chamaram Preto...

¹⁰ É importante destacar que este conceito adotado pelo espiritismo cristão do século XIX, codificado por Allan Kardec, tem sua origem na filosofia idealista de Platão, e tal conceito é apresentado no diálogo “Fédon”. Esta idéia de *transmigração da alma* também é parte de uma série de doutrinas espiritualistas de origens diversas, entre estas o hinduísmo e o budismo.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Tanto resistência quanto rendição: raça, escravidão e pós-emancipação nas religiões de matriz africana.

Preto-Velho chorou...
 Quando viu a chibata,
 E a pancada de dor,
 Na mão do senhor...
 Hoje desce do Céu,
 No seu manto de luz,
 Vem lá de Aruanda,
 Vão prestar-lhe homenagem,
 Os seus filhos de fé,
 No Terreiro de Umbanda

Por outro lado, os espíritos que atuam como entidades teriam uma existência anterior e agora estariam no estágio no qual estão desprendidos da vida material, mas ainda necessitando de “trabalho espiritual” para prosseguir em sua evolução. Por tal razão eles se manifestam nos médiuns, para através deste trabalho espiritual garantirem a evolução das entidades e dos “cavalos”.

A dolorosa experiência da existência como pretos velhos, ex-escravos que viveram a dura experiência do cativo, está inscrita nos corpos de seus médiuns, e é demonstrada através de sua manifestação conforme aponta HALE (1997: 396 – 398). O espírito então demonstra através da possessão os sinais de seu sofrimento, do sofrimento da escravidão. Mas a dor também é a condição para atingir a elevação espiritual e a sabedoria, atributo principal dos pretos velhos, e o homem sábio é antes de tudo humilde, dentro da visão de mundo umbandista. Logo, as idéias de conflito e revolta estão em permanente tensão com as idéias de humildade e resignação com o sofrimento. O preto velho é aquele que soube aceitar a dor, se resignar, rendeu-se para resistir.

Do sofrimento maior,
 Que o negro provou a dor,
 Foi ter arrancado o filho,
 Fruto do seu “negro amor”,
 Para ser mercadoria,
 De posse do seu senhor.
 Calou fundo, pisou na alma,
 Verteu pranto e emoção,
 É que o sinhô não sabia,
 Que o negro tem coração...
 Alma de rara beleza,
 Isabel, enfim chegou...
 E vendo tanta tristeza,
 Aquilo não suportou...

Por bondade da Princesa,
A Lei Áurea é assinada,
E o negro conhece a luz,
Da liberdade sonhada.
Graças a ti, ó Princesa,
O cativo é passado...
Seja por tão nobre feito,
Teu nome sempre lembrado!

Por fim, é importante notar o papel que a Princesa Isabel representa no universo umbandista: ela é de fato “A Redentora”, aquela que ao perceber a dor do povo negro reconheceu a necessidade de tornar livres aqueles homens e mulheres submetidos ao martírio. Não admira que a umbanda tenha elegido do dia 13 de maio para saudar os pretos velhos. A data, que é renegada por diversas tendências do movimento negro, constitui-se num símbolo para os umbandistas do caminho de construção da fraternidade entre as raças no Brasil.

O que se pode concluir a partir das diversas cantigas aqui expostas é que a umbanda identifica a escravidão como um período de trevas e de sofrimento para os negros no Brasil. Essa identificação passa por assumir que este sofrimento estabeleceu posições sociais diferenciadas para brancos e negros no país e que estas posições hierárquicas são reificadas através de certas condições que são permanentemente reproduzidas.

No entanto, para a umbanda a superação destas condições não depende do enfrentamento ou do conflito, mas da construção de um consenso, de posições conciliatórias que busquem a harmonia social, representada pelas manifestações dos espíritos. Neste caso, é importante destacar que os espíritos possuem atributos diferenciados e tais atributos estão referidos a noções estereotipadas sobre o papel das “raças” na construção deste consenso.

Logo, os indígenas, representados pelos caboclos, são o símbolo do homem puro em relação com a natureza, a expressão máxima da liberdade; os negros, representados pelos pretos velhos, são aqueles que através da humildade e do sofrimento atingiram a iluminação espiritual; por fim, as crianças, que são indistintamente brancos, negros ou indígenas, representam o ideal de pureza material e espiritual. Desta maneira temos lugares sociais definidos a partir deste triângulo formado pelas “raças formadoras” do Brasil.

O discurso sobre a escravidão formulado pela tradição umbandista aponta, de fato, para a memória de sua crueldade e da imposição do sofrimento aos negros traficados da África. No entanto, este discurso também oferece como saída para o conflito a busca da conciliação e da idéia de que a escravidão é recordada para produzir o esquecimento de um país marcado por divisões

raciais e, conseqüentemente, sociais, pois o conhecimento desta história e a evolução espiritual hão de permitir a superação de tais conflitos.

Como esquecer aquilo que se reafirma todo tempo? – o cotidiano dos terreiros e suas práticas como formas de “esquecer reafirmando”.

Conversando com uma filha de santo sobre a ideia de fazer este trabalho, ela se assustou. Disse-me: *Como assim? Candomblé e escravidão? O que você quer dizer? Ninguém aqui é escravo... Nós viemos por amor ao orixá.* Tentei em vão explicar o que queria dizer, quando naquele momento passaram dois iaôs em obrigação, um rapaz de Xangô e uma moça de Iansã. O rapaz vinha de cabeça coberta, voltada para o chão e portava nos dois tornozelos pesados guizos de metal. A moça, também de cabeça coberta, usava no tornozelo esquerdo uma pulseira, denominada *escrava*. Achei engraçada a superposição entre a conversa e a cena vista e pontuei, conversando com outra filha de santo que participava da conversa: *veja, é disso que eu falo.*

Conforme apontei na cena de abertura deste trabalho e na própria discussão sobre a história de vida de Mãe Aninha Obabyi e Martiniano Bonfim, o candomblé de certa forma procura estabelecer formas específicas de memorizar a escravidão, formas estas que são expressas nas práticas de seus adeptos, através de certas ritualizações e de certos sinais diacríticos que exprimem uma condição de submissão, seja ao poder místico do orixá, seja ao controle social e político do chefe religioso e de sua comunidade.

Terreiros de candomblé são organizados hierarquicamente, por ordem de senioridade estabelecida segundo o tempo de iniciação. Os iniciados mais velhos têm autoridade sobre os mais novos, mas isto não está diretamente relacionado à idade biológica, mas ao tempo de iniciação. Uma jovem iniciada quando bebê é “mais velha” que uma senhora de 60 anos recém iniciada. Desta maneira o poder e a autoridade estão concentrados naqueles que detém, em virtude de seu tempo de iniciação, maior conhecimento ritual.

A entrada num terreiro de candomblé obedece a uma rigorosa rotina, que vai da participação em atividades no terreiro como forma de aproximação com a comunidade religiosa e da criação de vínculos com o grupo. Nesta primeira etapa o candidato à iniciação é chamado de *abiã*, e tem poucos vínculos com a comunidade e passou por poucos rituais, tais como lavagem de contas, que é quando o chefe religioso presenteia o adepto com um colar ritual da divindade à qual ele é consagrado e o *bori*, que significa literalmente “dar comida à cabeça”¹¹.

11 Bori, do iorubá litúrgico *bô*, comer, *ori*, cabeça; O ritual do *bori* consiste essencialmente em uma oferenda de comidas votivas dos orixás à cabeça do adepto, representada no ritual por um vasilhame no qual são depositadas pequenas porções das oferendas. Este procedimento tem um caráter profilático, por um lado, pois previne as doenças e infortúnios pessoais, mas também terapêutico, visando corrigir ou sanar eventuais problemas correntes. O *Ori*, ou

Ao submeter aos rituais de iniciação, a chamada *feitura do santo*, ao mesmo tempo em que há um aprofundamento dos vínculos com a comunidade, há também o aumento do volume de compromissos entre o novo iniciado e sua divindade pessoal, seu orixá, mas também com o chefe religioso e seu iniciador. O novo iniciado passará a ser chamado de iaô e passa a cumprir uma rígida rotina dentro do terreiro. Uma rotina que é marcada por uma série de continências no âmbito do comportamento dentro e fora do terreiro.

É justamente no campo destas continências que pretendo situar a minha análise sobre a situação do iaô e as formas de memória da escravidão presentes nas práticas cotidianas dos terreiros de candomblé. Com efeito, analisarei estes aspectos traçando um paralelo entre as histórias de vida de Mãe Aninha e do babalaô Martiniano do Bonfim, de como estes construíram suas narrativas sobre a história da escravidão em suas vidas, para desta forma perceber como os candomblés afirmam de maneira permanente a situação de escravidão, postulando ao mesmo tempo o seu esquecimento através de formas dissimuladas ou *não-ditas* de contar essa história. Como muitas coisas no candomblé, a escravidão está presente, mas não se pode falar sobre ela.¹²

Parece claro que certas situações rituais exprimem um tipo de memória da condição de escravo, e o iaô através de suas vestimentas, de sua atitude corporal e do uso de certos sinais diacríticos, especialmente nos períodos de obrigações ao seu orixá de cabeça, exprimem bem esta condição. Também a idéia de *obrigação paga*, muito comum entre os adeptos teria o significado de uma gradativa *compra da liberdade*. Cabe ressaltar que após o cumprimento da obrigação de sete anos, muitos adeptos são instados a abrir seu próprio terreiro, a sair da condição de “filhos de santo” para enfim tornarem-se “pais de santo”. A obrigação de sete anos marca o fim de um ciclo relacional e estabelece um novo status para o iniciado que lhe garante uma nova posição dentro do grupo.

Gostaria de analisar inicialmente o uso do colar ritual *quelê*, uma espécie de gargantilha feita com contas de vidro nas cores do orixá da cabeça do iniciado. O *quelê* é utilizado pelo iaô no seu período de iniciação e, segundo me foi dito por alguns pais de santo e adeptos do candomblé, é um sinal de submissão ao orixá. O uso do *quelê* marca uma série de restrições para o iaô nos hábitos cotidianos: o iaô só pode dormir ou se sentar na esteira (*eni*) colocada no chão e deve permanecer sempre de cabeça baixa. Durante o uso do *quelê* é vedado o uso de talheres, o iaô deve comer com

“cabeça”, exerce um importante papel na cosmologia do candomblé. Sobre isso consultar VOGEL *et alli* (1993).

12 Em trabalho anterior (BAPTISTA, 2007) procurei debater a questão da *ajuda* dos filhos de santo como uma forma de participação econômica na vida do terreiro baseada em formas “não ditas” ou ritualizadas de colocar o dinheiro em relações nas quais este exerceria um papel “poluidor”. De certo modo, entendo que estas formas ritualizadas ou “não ditas” são permanentes no candomblé e adotadas em diversas situações estabelecendo uma série de jogos entre os adeptos que passam pela provocação, pela dissimulação, pela reverência, pela etiqueta, enfim, um conjunto de atitudes que revelaria um *ethos* peculiar do assim chamado “povo de santo”.

as mãos ou, quando concedido, no máximo utilizando uma colher. Não pode utilizar pratos ou copos de louça, mas aqueles que lhe são destinados exclusivamente, feitos em metal esmaltado (*najé*). Ao iaô é absolutamente vedado o uso de calçados, ele deve (ao menos na roça de candomblé) permanecer sempre descalço.

Essa situação do iaô vai sofrendo sucessivas alterações ao longo do período do primeiro ano de iniciação, a “quebra das quizilas”, quando este presta a sua primeira obrigação, que consiste em “pagar o ano”, uma série de restrições é interrompida. Mas permanecem algumas outras, tais como permanecer sempre de cabeça baixa ante os mais velhos, não encarar e andar descalço. Nas rodas e festas públicas o iaô deve estar descalço e de cabeça baixa. Outro dado relacionado ao primeiro ano de iniciado diz respeito à participação obrigatória e efetiva do recém iniciado em todas as atividades, ele deve comparecer para prestar serviços, trabalhar para a casa e para o chefe espiritual do terreiro.

O rapaz do guizo no tornozelo e a moça da “escrava” chamaram atenção para o fato de que estes sinais marcam uma condição de submissão, de controle. Eles não podem ir a lugar algum dentro do terreiro sem que sejam notados, ao mesmo tempo circulam de cabeça baixa se dirigir a palavra a ninguém. Estes sinais constantemente repetidos e essa espécie de ano *sabático* pelo qual o recém-iniciado passa, onde todas as suas rotinas regulares são afetadas pela condição de iaô, suscitam uma reflexão sobre em que medida o período compreendido entre a iniciação propriamente dita e a obrigação de sete anos, quando uma série de restrições é quebrada.

Saltam aos olhos alguns sinais com os quais se pode fazer uma analogia com a relação entre escravidão e compra da alforria. As metáforas relacionadas com a iniciação, o “barco” das iaôs, que conduz à nova vida, o leilão no fim do período e as restrições mantidas até se completarem sete anos e a quebra destas ao fim da obrigação de sete anos. Uma iniciada do orixá Oxum refere-se até hoje, sete anos após sua iniciação, ao ogã que a comprou em um leilão como “o meu dono”. O mesmo ocorre com a mãe biológica de um iniciado que o comprou neste mesmo tipo de ritual, e que se referia a este como seu “escravo”. Brincadeira ou não, o fato permite pensar de que maneira a situação do iaô não se constitui, de fato, numa grande metáfora da escravidão.

As trajetórias de Mãe Aninha e de Martiniano, por outro lado, permitem-nos pensar em que medida estes nascidos libertos buscaram em suas viagens de volta à África (reais ou metafóricas) restabelecer as relações com seus ancestrais africanos, e com isso reintegrar um laço rompido com a situação escrava de seus pais no Brasil. As viagens deles à África permitem a produção de uma espécie de esquecimento da escravidão, e reintegram suas relações com a nobreza de origem nagô,

essencial para a formação dos candomblés¹³. Há uma possível relação entre esta viagem real à África e a viagem metafórica do “barco” rumo à sua iniciação, o período de escravidão de sete anos do iaô e sua nova situação ao cumprir as obrigações do período final, pois é importante destacar que há a reintegração de um laço com um ancestral mítico, de origem africana, o orixá, pertencente a uma nobreza de caráter mítico.

De que maneira podemos, então, considerar que os sinais permanentes de afirmação da escravidão no candomblé são produzidos na medida em que se quer produzir também seu esquecimento? Mais uma vez as trajetórias de vida de Mãe Aninha e de Martiniano inscrevem-se como narrativas exemplares. Nascidos ainda sob a escravidão, contam as histórias que estes tiveram a sua liberdade comprada por seus pais e puderam reintegrar suas relações com suas origens africanas. Essa “reintegração” de um passado que antecede a escravidão com um presente de maior prestígio social e político, conforme apontei na introdução deste trabalho, pode ser encontrada de maneira análoga na viagem da iniciação.

O cumprimento de todo o ciclo reintegra as relações do iniciado com seu passado mítico. No entanto, para isto é preciso viver o período da escravidão, como metáfora desta o período de sete anos entre a iniciação e a obrigação de sete anos, depois da viagem no “barco”, vive-se a vida de escravo, até a compra da liberdade, com o pagamento de suas obrigações. Ao fim da trajetória há uma mudança de status e tal qual os filhos de libertos da Bahia do fim do século XIX, que em viagens à África conquistaram poder e legitimidade, o *ebomim*, o iniciado após sete anos, adquire prestígio e poder dada a sua nova posição na hierarquia do grupo.

Considerações Finais

Procurei neste trabalho discutir certas formas de construção da memória adotadas por grupos religiosos afro-brasileiros, mais precisamente a umbanda e o candomblé, duas das principais tradições religiosas afro-brasileiras. Adoto aqui o pressuposto de que a memória é socialmente construída e os agentes sociais se apropriam destas construções no sentido de orientar suas ações ou discursos sobre o passado e o presente (HALBWACHS, 1990). Estas duas formas religiosas postulam algum tipo de relação com a escravidão que se baseia essencialmente nas formas de memória e de esquecimento deste período histórico.

Na umbanda o culto aos pretos-velhos propõe, de um lado, uma forma específica de memorizar a

13 Para uma análise mais detalhada deste fenômeno, sugiro a leitura de Silveira (2006). As narrativas clássicas sobre a fundação dos primeiros terreiros de candomblé de Salvador dão conta de que uma certa Iyanassô, sacerdotisa real de Xangô da cidade de Keto, na Nigéria, auxiliada por um africano de nome Bangboxê Obitiko, conhecido pelo nome de Rodolfo Martins de Andrade, foram os fundadores do primeiro terreiro de Salvador no Largo da Barroquinha. Note-se a procedência real destes fundadores. O mesmo autor, em outro artigo, discutindo a fundação do terreiro do Alaketo (SILVEIRA, 2003), também aponta para a origem nobre da fundadora deste terreiro, a princesa africana Otampê Ojarô.

escravidão, apontando para as formas de submissão e violência, além das inscrições corporais da escravidão, inscritas na possessão (cf. HALE, 1997). De outro lado, porém, *pari passu*, sugere que a resignação e a conciliação são as formas possíveis de integração do negro na sociedade brasileira, excluindo as possibilidades abertas pelo conflito e pelo enfrentamento da escravidão, sugerindo a construção de uma sociedade baseada em valores fraternos. No candomblé, temos a escravidão como uma espécie de vácuo, de lacuna histórica, vista como etapa necessária ao processo de iniciação. A escravidão é lembrada para ser esquecida, para servir como estado de privação dos sentidos, que são retomados com a complementação do ciclo iniciático.

Referências Bibliográficas

- AUTOR DESCONHECIDO. *1500 Pontos Cantados na Umbanda. Vol I – 3ª Edição*. Rio de Janeiro: Editora ECO, S/D.
- BARCELOS, M. *Aruanda: Lindos casos da Umbanda narrados por um filho de Fé*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1968.
- BAPTISTA, J.R.C. No candomblé nada é de graça: um estudo preliminar sobre a ambiguidade das trocas no contexto religioso do candomblé. *Rever: Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, nº 1. 68-94. 2005
- _____. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2006. 125 pp.
- _____. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. *Mana*. Rio de Janeiro, 13(1). 7-40. 2007
- _____. Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de candomblé. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 28(2). 138-155. 2008
- _____. Amigos, amigos, negócios à parte... Mas nem tanto assim. In. MANDARINO, A.C.S., GOMBERG, E (Org.). *Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. São Cristóvão: Editora UFS, EDUFBA, 2009
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Ed. Pioneira/EDUSP, 1971.
- _____. Introdução. BASTIDE, R. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BIRMAN, P. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983
- BOURDIEU, P. Compreender. in BOURDIEU, P. (org.) *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Tanto resistência quanto rendição: raça, escravidão e pós-emancipação nas religiões de matriz africana.

BURDICK, J. *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge, 1998.

CAVALCANTI, M. L. V. C. *O Mundo Invisível: cosmologia sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

COSTA LIMA, Vivaldo (2004) "O candomblé na Bahia na década de 1930". *Estudos Avançados*, v.18 n. 52: 201 – 221 .

DA MATTA, R. *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

FERREIRA, T. A. *A Umbanda do III Milênio*. São Paulo: Pensamento, 1984.

GIUMBELLI, E. *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALE, L. "Preto Velho: Resistance, Redemption and Engendered Representations of Brazilian Slavery Possession Trance Religion". *American Ethnologist* 24, n. 2: 392-415. 1997.

LUZ, M. A. e LAPASSADE, G. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1972.

MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá: um estudo sobre ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.

NEGRÃO, L. N. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: a formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, Edusp, 1996.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PIERUCCI, L. F. Religião como solvente: Uma Aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 75, pp. 111-127.

PORDEUS JÚNIOR, I. *Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

RIVAS NETO, F. *Umbanda: O Elo Perdido*. Rio de Janeiro: Ed. Círculo Cruzado, 1990.

SAYAD, A. A maldição. in BOURDIEU, P. (org.) *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVEIRA, R. O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maiangá, 2006.

_____. "Sobre a fundação do terreiro do Alaketo". *Afro-Ásia*. 29/30: 345-379, 2003.

VOGEL, A., BARROS, J.F.P. e MELLO, M.A.S. *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993.