

CAI DOMBLÉ E UMBANDA

NO ESPÍRITO
SANTO:

PRÁTICAS CULTURAIS RELIGIOSAS AFRO-CAPIXABAS

CLEBER MACIEL



Org. 2ª Edição
Osvaldo Martins de Oliveira

encontrografia

CA DOMBLÉ E UMBANDA

NO ESPÍRITO
SANTO:

PRÁTICAS CULTURAIS RELIGIOSAS AFRO-CAPIXABAS

CLEBER MACIEL



Org. 2ª Edição
Osvaldo Martins de Oliveira

encontrografia

Copyright © 2026 Encontrografia Editora.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem a expressa autorização da editora.

EDITOR CIENTÍFICO

Décio Nascimento Guimarães

EDITORA ADJUNTA

Carolina Gonçalves Caldas

DESIGN

Diagramação: Nadini Mádhava

Design de capa: Carla Désirée dos Santos Menezes

Foto de capa: Carla Désirée dos Santos Menezes

Fotografias: Alexandre Krusemark

DIGITALIZAÇÃO DO TEXTO

Rosana de Miranda Henrique

REVISÃO *ad hoc*

Rita Luppi

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Maciel, Cleber

Candomblé e Umbanda no Espírito Santo [livro eletrônico] : práticas culturais religiosas afro-capixabas / Cleber Maciel. -- 2. ed. -- Campos dos Goytacazes, RJ : Encontrografia Editora, 2026.
PDF

Bibliografia.

ISBN 978-65-5456-156-3

1. Candomblé (Culto) - História 2. Cultura afro-brasileira 3. Religiões de origem africana 4. Umbanda (Culto) - História I. Título.

26-328445.0

CDD-299.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religiões de origem africana 299.6

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

DOI: 10.52695/978-65-5456-156-3

encontrografia

ENCONTROGRAFIA EDITORA COMUNICAÇÃO E ACESSIBILIDADE LTDA

Av. Alberto Torres, 371 - Sala 1101, Centro

Campos dos Goytacazes, RJ, 28035-581 | Tel: (22) 2030-7746

www.encontrografia.com | editora@encontrografia.com

Comitê científico/editorial

Prof. Dr. Antonio Hernández Fernández – UNIVERSIDAD DE JAÉN (ESPANHA)
Prof. Dr. Carlos Henrique Medeiros de Souza – UENF (BRASIL)
Prof. Dr. Casimiro M. Marques Balsa – UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA (PORTUGAL)
Prof. Dr. Cássius Guimarães Chai – MPMA (BRASIL)
Prof. Dr. Daniel González – UNIVERSIDAD DE GRANADA (ESPANHA)
Prof. Dr. Décio Nascimento Guimarães - IFF (BRASIL)
Prof. Dr. Douglas Christian Ferrari de Melo – UFES (BRASIL)
Prof. Dr. Eduardo Shimoda – UCAM (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Emilene Coco dos Santos – IFES (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Fabiana Alvarenga Rangel – UFES (BRASIL)
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – UNIR (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Fernanda Luísa de Miranda Cardoso – IFRS (BRASIL)
Prof. Dr. Francisco Antonio Pereira Fialho – UFSC (BRASIL)
Prof. Dr. Francisco Elias Simão Merçon – FAFIA (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Gisele Pessin - UENF (BRASIL)
Prof. Dr. Iêdo de Oliveira Paes – UFRPE (BRASIL)
Prof. Dr. Javier Vergara Núñez – UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA (CHILE)
Prof. Dr. José Antonio Torres González – UNIVERSIDAD DE JAÉN (ESPANHA)
Prof.^a Dr.^a Margareth Vetis Zaganelli – UFES (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Martha Vergara Fregoso – UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA (MÉXICO)
Prof.^a Dr.^a Patrícia Teles Alvaro – IFRJ (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Barbosa Paiva Magalhães – UFRN (BRASIL)
Prof. Dr. Rogério Drago – UFES (BRASIL)
Prof.^a Dr.^a Shirlena Campos de Souza Amaral – UENF (BRASIL)
Prof. Dr. Wilson Madeira Filho – UFF (BRASIL)

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas *ad hoc*.

SUMÁRIO

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO: NOMES, MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE EM CANDOMBLÉ E UMBANDA NO ESPÍRITO SANTO	12
Osvaldo Martins de Oliveira (UFES) e Cleyde Rodrigues Amorim (UFES)	
APRESENTAÇÃO DA PRIMEIRA EDIÇÃO: RESGATE DA HISTÓRIA DO NEGRO CAPIXABA	26
Clóves Geraldo do Espírito Santo Diretor Geral do Departamento Estadual de Cultura	
AGRADECIMENTOS	29
INTRODUÇÃO	31
MÉTODOS E TÉCNICAS	34
PRIMEIRA PARTE	
PERSPECTIVA RELIGIOSA DA FORMAÇÃO HISTÓRICA DE UMA CULTURA AFRO-CAPIXABA	38
1. ORIGENS DA CULTURA AFRO-CAPIXABA	39
1.1 EM OUTROS ESTADOS	40
1.2 NO ESPÍRITO SANTO	47
2. DADOS ESTATÍSTICOS SOBRE A POPULAÇÃO NEGRA	52
3. AS REGIÕES DE CONCENTRAÇÃO DE ESCRAVOS	56

4. AS REVOLTAS ESCRAVAS	61
5. PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRICANAS QUE SOBREVIVERAM	71
5.1 EM OUTROS ESTADOS.	71
5.2 NO ESPÍRITO SANTO.	75
5.2.1 A cabula	77
6. OUTRAS SOBREVIVÊNCIAS CULTURAIS.	91
6.1 EM OUTROS ESTADOS.	91
6.2 NO ESPÍRITO SANTO.	96
6.2.1 Bandas de Congo	96
6.2.2 Festa do Mastro	98
6.2.3 Ticumbi	99
7. AS IRMANDADES E CONFRARIAS DE NEGROS	103
SEGUNDA PARTE	
CANDOMBLÉ E UMBANDA: PRÁTICAS RELIGIOSAS ATUAIS	111
1. ASSOCIAÇÕES E FEDERAÇÕES	112
2. OS ENTREVISTADOS	117
3. CANDOMBLÉ E UMBANDA	120
3.1 MACUMBA E PEMBA	120
3.1.1 Umbandomblé	124
3.2 O TERREIRO	126
3.3 CADA UM NO SEU LUGAR OU “KUETO NO KUETO”.	129
3.4 HIERARQUIA.	130
3.5 SINCRETISMO	139

3.6 CORRESPONDÊNCIA DOS ORIXÁS COM ELEMENTOS NATURAIS E SOCIAIS	141
3.7 ENTIDADES MAIS CULTUADAS	141
3.8 CALENDÁRIO SAGRADO	143
4. CANDOMBLÉ	146
4.1 QUE É CANDOMBLÉ?	146
4.2 AS NAÇÕES	147
4.3 AFRICANIDADE E PUREZA	151
4.4 ANCESTRALIDADE.	157
4.5 O DOMÍNIO DOS ORIXÁS NAGÔ	161
4.6 ORDEM DOS ORIXÁS NOS XIRÊS	162
4.7 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	163
5. UMBANDA	165
5.1 QUE É UMBANDA?	165
5.2 UMA FACE DE SUA HISTÓRIA	168
5.3 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS	171
5.4 ALGUNS TERREIROS.	174
5.4.1 Casa de Oração São Sebastião	174
5.4.2 Tenda Espírita São Judas Tadeu	177
5.4.3 União Espírita Umbandista Pai Oxalá	179
5.4.4 Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição	182
5.4.5 Centro Espírita Mártir São Sebastião e Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi	183
5.4.6 Centro Espírita Vovô Antônio de Aruanda.	201

5.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	203
6. ILUSTRAÇÕES – DESENHOS	205
7. FOTOGRAFIAS	216
TERCEIRA PARTE	
O QUE ESTÃO DIZENDO NOS JORNAIS.	227
1. A IMPRENSA	228
2. A IMPRENSA “DE FORA”.	229
2.1 OS CLASSIFICADOS	230
2.2 EVENTOS RELIGIOSOS	230
2.2.1 Ritual para Exu	230
2.2.2 Festas para Iemanjá.	232
2.2.3 Festas para Cosme e Damião.	241
2.2.4 Festa para São Benedito.	247
2.3 EVENTOS CULTURAIS–RELIGIOSOS	255
2.4 PREVISÕES	260
2.5 CURANDEIRISMO.	271
2.6 POLÍCIA.	278
3. A IMPRENSA ESPECIALIZADA	282
QUARTA PARTE	
CONCLUSÕES E FONTES	287
1. CONCLUSÕES	288
2. FONTES	292
2.1 BIBLIOTECAS	292

2.2 JORNAIS	292
REFERÊNCIAS	293
PEQUENO GLOSSÁRIO DE CANDOMBLÉ E UMBANDA NO	
ESPÍRITO SANTO.	295

Oswaldo Martins de Oliveira

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

NOMES, MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE EM CANDOMBLÉ E UMBANDA NO ESPÍRITO SANTO

Osvaldo Martins de Oliveira (UFES) e Cleyde Rodrigues Amorim (UFES)

O objetivo geral deste prefácio é debater alguns conceitos e concepções presentes neste livro do professor Cleber Maciel, bem como analisar a importância dada aos nomes (civis e iniciáticos) e narrativas genealógicas de algumas lideranças na construção da memória sobre a ancestralidade das comunidades tradicionais de candomblé e umbanda no Estado do Espírito Santo.

Para abrir os trabalhos no paradigma interpretativo das mensagens e dos mensageiros, entramos em uma perspectiva das disputas que há séculos têm ocorrido nas interpretações de Exu, como símbolo múltiplo e contraditório, envolvendo as religiões de matriz africana e as igrejas cristãs. No candomblé, Exu é o próprio mensageiro e simboliza fertilidade e possibilidades de troca e comércio. Por outro lado, as igrejas cristãs, a começar pela católica, devido ao seu poder classificatório associado ao poder econômico dos colonizadores europeus e estadunidenses, criaram e recriaram os símbolos e figuras imaginárias do diabo onde ele não existia. Devido ao sincretismo que deu origem à umbanda, Exu passou a

ser visto e colocado na umbanda como uma figura imaginária de Satanás e/ou diabo, uma equivalência do mal criada e reproduzida no catolicismo e nas demais igrejas cristãs. Maciel escreve que Exu, na perspectiva interpretativa do candomblé, não corresponde às interpretações feitas pelo catolicismo colonial e posteriores interpretações das demais igrejas cristãs e da umbanda. Segundo o autor, os umbandistas reproduzem as representações impostas pelo colonialismo católico, colocando os exus (que são muitos) na legião de Lúcifer.

O primeiro debate aberto pelo livro diz respeito ao tema do racismo, levantado por Clóves Geraldo do Espírito Santo, então diretor geral do Departamento Estadual de Cultura do Espírito Santo, sob a gestão de Albuíno da Cunha Azeredo (01/01/1991 a 31/12/1994), primeiro e único governador negro do Estado do Espírito Santo. Na apresentação governamental da obra, o autor amacia a situação conflitual do racismo, diluindo-a nas relações de classe socioeconômica. Essa é uma visão de agentes políticos que têm uma perspectiva apenas social, que entendem que a causa do racismo está nas desigualdades socioeconômicas entre as classes e que à medida que essas desigualdades aumentam, ampliam-se os conflitos relacionados ao racismo, e consideram que os conflitos e as desigualdades raciais desapareceriam à medida que as desigualdades socioeconômicas fossem reduzidas. Essa é uma concepção há muito rebatida pelas pesquisas sobre racismo no Brasil, que têm demonstrado que mesmo negros(as) que ascendem socioeconomicamente continuam enfrentando e sentindo os efeitos do racismo. Não passou muito tempo deste texto de apresentação escrito por Clóves Geraldo em 1992 e no próprio governo no qual ele estava inserido com cargo político, em 1993, ocorreu uma situação de racismo com a filha do governador Albuíno (Ana Flávia Azeredo), que já era um empresário bem sucedido antes de se tornar governador, e assim a concepção de Clóves não se sustentou. Ana Flávia sofreu ataques racistas e violências físicas dos agressores, que, pela notoriedade da vítima, chamaram a atenção da mídia nacional, em especial da revista *Veja*, de 7 de julho de 1993. E, posteriormente, o episódio foi analisado por Fry (1996) e recentemente retomado por Nascimento (2023), que estudou a trajetória de Albuíno Azeredo em sua dissertação de mestrado em Ciências Sociais.

Um outro debate que vale a pena retomar é um diálogo que Maciel estabeleceu com Luiz Guilherme Santos Neves, quando levantaram uma dúvida se existiria uma “cultura afro-capixaba”, mas não se aprofundaram no tema, argumentando apenas que a situação histórica da chegada de africanos e descendentes de africanos escravizados para o Espírito Santo levou o historiador e autor da obra a falar em “práticas culturais religiosas afro-capixabas”, como candomblé e umbanda, no Espírito Santo. Porém, observa que, por decorrência histórica, não é possível negar “a presença de manifestações culturais africanas no Espírito Santo”, que consideramos ser mais adequado falar em tradições culturais afro-brasileiras no Espírito Santo. Em seguida, o autor aborda a “cultura afro-capixaba” integrada à “cultura capixaba”. Em nossos projetos de pesquisa e consequentes publicações derivadas deles, adotamos a perspectiva já reconhecida em termos dos direitos culturais na Constituição Federal de 1988 e temos abordado culturas e memórias afro-brasileiras no Espírito Santo, preservadas e recriadas por comunidades afro-brasileiras, entre elas as de grupos de jongos e comunidades dos quilombos e de religiões de matrizes africanas, que estão não apenas no Espírito Santo, mas em outros estados brasileiros. Esse debate é retomado pelo autor na conclusão do livro, mas, também lá, não acrescenta dados à análise do tema.

Para fins do debate atual, cabe contextualizar os termos “escravo” e “população escrava” usados pelo autor e os autores de sua época. Embora Cleber Maciel fosse um historiador com uma atuação antirracista, em sua época ainda não havia o debate sobre a naturalização que estava associada a esses termos. Existe um debate recente na História e nas Ciências Sociais, de que nunca existiram seres humanos naturalmente escravos, mas sim que seres humanos e parte de alguns povos, principalmente africanos, foram escravizados ou feito escravos por pessoas mais poderosas em consequência de interesses econômicos.

Cabe também uma crítica ao conceito de “sobrevivência cultural” empregado pelo autor. Ao que tudo indica, essa concepção foi herdada de autores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide que, por sua vez, herdaram tal concepção do evolucionismo cultural inglês e do marxismo. Esse conceito remete às culturas dos povos tradicionais para

a noção de sobra, resquícios e restos culturais que estavam em vias de desaparecimento ante a evolução dos sistemas e civilizações modernas. Embora reconhecesse a importância do trabalho de Nina Rodrigues, Maciel não poupou críticas ao seu racismo. No entanto, usou o termo “sobrevivência cultural”, empregado por Rodrigues, sem se dar conta que se tratava de uma concepção extremamente preconceituosa por não reconhecer as capacidades dos africanos e de seus descendentes de reinventar suas tradições culturais.

Associada ao não reconhecimento dos africanos e seus descendentes de se reinventarem, está a pouca atenção do autor ao fato de que existem protagonismos africanos e afro-brasileiros na sincretização e hibridização das tradições culturais religiosas, não apenas com a religião católica, mas também entre as próprias religiosidades de matrizes africanas e afro-brasileiras. A teoria racista de Nina Rodrigues ainda estava operando nas teorias dos autores estudados por Maciel na segunda metade do século XX, e elas entendiam que os africanos e seus descendentes não tinham capacidade de entender as diferenças entre suas nações de origem e que por isso faziam confusões e misturas de suas crenças e delas com as crenças católicas. Essa teoria supervalorizou uma certa “pureza” do candomblé de tradição iorubana e criou discursos desqualificadores das tradições dos povos bantu presentes no candomblé de nação Angola no Brasil e no Espírito Santo. Desse modo, podemos falar que nos anos da pesquisa de Maciel existia um sincretismo intrarreligioso entre as nações de candomblé que recebeu pouca atenção em seu estudo, embora estivesse nos relatos das lideranças entrevistadas em sua pesquisa, muitas das quais realizaram trânsitos religiosos não apenas das religiões cristãs para as de matriz africana, mas também entre as diferentes nações dessas religiões. Entendemos que esse trânsito religioso deve ser interpretado como um protagonismo desses afrorreligiosos que têm promovido reinterpretações entre as diferentes tradições africanas, porque interpretam e entendem que essas tradições religiosas de matrizes africanas se complementam e respondem às angústias existenciais daqueles/as que as procuram.

As unidades religiosas estudadas por Maciel foram, genericamente, denominadas como “comunidades de terreiros” e, individualmente, essas

unidades, segundo ele, são chamadas pelos praticantes do candomblé nos seguintes termos: *ilê*, *terreiro*, *roça*, *barracão*, *casa de nação*, *abaçá* e *ganzuá*. Os umbandistas, além desses nomes, também usam: *casa*, *centro* e *tenda*. Em Amorim e Oliveira (2017), além dos termos acima para se referir aos templos de candomblé, podemos encontrar também *ilê*, *palácio*, *abassá*, *abasa*, *ibase*, *ibasé*, *ibaxé* e *inzó*. Em Oliveira e Amorim (2024), para os templos de umbanda, além dos termos acima, podemos encontrar também *choupana*, *templo*, *aldeia*, *grupo*, *fraternidade*, *irmandade* e *união*.

Ao longo do seu livro, especificamente no capítulo referente ao candomblé, Maciel escreve que, apesar das polêmicas, competições e interesses individuais que existem entre os praticantes do candomblé, nos dados da pesquisa ele se refere à visão da maioria das lideranças das religiões de matrizes africanas, pois o que realmente importa está acima desses interesses menores e individuais. Trata-se do fundamento da existência de suas comunidades religiosas, que está no respeito às suas ancestralidades.

É aí que a pessoa prova que foi, efetivamente, ‘feita no santo’. Todo o resto são consequências da individualidade de cada um. O que importa é a raiz, o tronco, a nação, a árvore genealógica. É isso que, em princípio, se respeita ou não. Em seguida, vem o respeito ou não, ao indivíduo (Maciel, 1992, p. 119).

Entrando no debate sobre os nomes (civis e iniciáticos) que se destacam nas nações de candomblé, Maciel inicia organizando os nomes vinculados à nação Angola em quatro troncos. No **primeiro tronco** lista os seguintes nomes: Ilda Santos, cujo nome iniciático era Mameto Oyá Kam (ou Oniacã), filha de santo de Lelê Pires Fernandes e neta de Miguel Grosso (cujo nome iniciático era Deuandá), da mesma raiz de Joãozinho da Goméia, e Ilda era mãe de santo da ialorixá Cenira Ferreira Castelo (cuja *digina* – nome iniciático – era Yá Dolamim ou ladolamim)¹ e Cenira, por sua vez, é mãe de santo de Valdira (do *Abaçá* de Iansã) e do ogã Nilton Dario. O

1 Um pouco da história de Cenira pode ser encontrado em Amorim e Oliveira (2017, p. 334-337).

segundo tronco é representando pelo babalorixá Rogério de Iansã,² filho de santo de Jonas de Iansã e neto de Miguel Tangerina (da raiz de Keto). O **terceiro tronco** é representado pela ialorixá Mavunilê, do axé Tumba Junsara, filha de santo do Táta Oxanirê, neta de Joana Telebunrá e bisneta de Manoel Ciríaco. O **quarto tronco** é representado pela ialorixá Kilungi, mais conhecida como mãe Néia, filha de santo de Mambanzo de Amzambi, neta de Miúda de Ogumarinho (Ogum Marinho) e Bernardino Bate Folha, e bisneta de santo de dona Maria Neném, sendo ela zeladora do Nzó Alafin de Kukueto (ou Inzó Alafin de Iemanjá).³ Outros dois nomes que aparecem no livro, estavam filiados à nação Angola, mas o autor não explica seus vínculos a nenhum dos troncos acima: um é Nelsinho de Oxósse, que tinha casa aberta no bairro Santa Mônica, em Vila Velha, mas o autor não apresenta o nome da casa; o outro é o babalorixá José Vicente de Castro, que tinha como nome religioso Dofono de Omolu, que em 1989 liderava o Palácio de Oxum, localizado a rua Pedro Nolasco, em Itaquari, no Município de Cariacica.⁴

No capítulo sobre o candomblé, Cleber Maciel deixou uma explicação um tanto confusa sobre a trajetória e o pertencimento religioso do babalorixá Rogério de Iansã, que não é tão simples de explicar para as pessoas que não conhecem a história das nações de candomblé no Espírito Santo e, por isso, vamos detalhar um pouco mais essa história. Devido a uma situação ocorrida em sua iniciação e aos duplos pertencimentos religiosos de seus pai e avô de santo (Jonas de Iansã e Miguel Tangerina), Rogério se vinculou, ao mesmo tempo, aos candomblés das nações Angola e Ketu. Conforme escreve Batista (2014, p. 109-110), Jonas de Iansã era filho de santo de Miguel Tangerina e este era filho de santo da ialo-

2 Sobre a trajetória de Rogério de Iansã, ver Batista (2014, p. 101-111) e Amorim e Oliveira (2017, p. 128-131).

3 Um pouco da trajetória religiosa de mãe Néia pode ser encontrada em Batista (2014, p. 136-144) e em Amorim e Oliveira (2017, p. 104-107).

4 O nome de José Vicente de Castro aparece na minibiografia de seu filho de santo, Paulinho de Oxum, escrita por Rosa Maria de Oliveira, em Amorim e Oliveira (2017, p. 112-115).

rixá Bida de Iemanjá, do axé do Gantois, nação Ketu, de Salvador/BA. Ela tinha um barracão em Cascadura, no Rio de Janeiro, e foi escolhida para fazer o orixá de Miguel Tangerina em uma casa de nação Angola. Devido ao fato de Rogério ser do mesmo orixá que Jonas e Miguel, no momento da sua iniciação, que ocorreu em uma casa da nação Angola, de sua mãe pequena, Cecília de Nanã, em Niterói/RJ, tiveram que recorrer à ialorixá Bida, que realizou o ritual de iniciação de Rogério. Por isso, ele afirma ter dois pais e duas mães de santo, e que os filhos e netos de Jonas de Iansã, que por sua vez são netos e bisnetos de santo de Miguel, aprenderam a cultuar nas nações Angola e Ketu.

No que se refere à **nação Ketu**, Maciel destaca os seguintes nomes: 1º) Maria do Cabral (cujo nome iniciático era Oyátolá), conhecida também como Maria Baiana, era uma ialorixá que tinha terreiro no Morro do Cabral. Ela era filha de santo de Luiz da Muriçoca e estava ligada à raiz de Olga do Alaketo e Menininha do Gantois, e entre os seus muitos filhos de santo, está o ogã Orlando Santos,⁵ e o nome da ialorixá Maria do Cabral aparece também na minibiografia de mãe Cenira de Oxum (Cenira Ferreira Castelo)⁶ e na trajetória de mãe Santília de Ayrá;⁷ 2º) Alá Jhe By ou Alajhebhy, cujo nome civil era Ivanildo Rodrigues, liderava o barracão denominado Ilê Tory Asè Oxalufan no bairro Cocal, em Vila Velha (fundado em 1978), onde sua esposa Ormy Bezerra Rodrigues (filha de Nanã) era mãe *ekedi* de Xangô, e a casa (embora sua principal liderança tivesse se iniciado com pai Bobó em São Paulo) estava ligada à mãe Aninha de Oxumarê (Axé Oxumarê), da raiz do Engenho Velho, em Salvador;⁸ 3º) Gelson de Xangô Airá, líder do Ilê Aché Vodum Obá Airá,

5 O ogã Orlando Santos (na memória) era presidente da União Espírita Capixaba (UNESCAP) e seu nome aparece na minibiografia de mãe Carmita de Oxum, sua viúva, que pode ser encontrada em Amorim e Oliveira (2017, p. 36–39).

6 Um pouco da história de Cenira pode ser encontrado em Amorim e Oliveira (2017, p. 334–337).

7 Uma breve história de Santília pode ser encontrada em Amorim e Oliveira (2017, p. 258–261).

8 Um pouco mais sobre a história de Alajhebhy pode ser encontrada em Amorim e Oliveira (2017, p. 289–291).

filho de santo de Mariinha do Alaketo, da Bahia, que deu sua obrigação de sete anos com Bira de Oxum, mas o autor não apresenta dados da localização da casa; 4º) Wilson de Oxósse, filho de santo de Marinho de Oxósse do Rio de Janeiro, mas pertencente ao Axé do Bombochê (ou Asê Bomboxê), do Engenho Velho, Salvador/BA;⁹ 5º) A ialorixá Saturnina da Conceição (cujo nome iniciático era Dofono de Omulu), líder do Centro Espírita Omulu com Iansã, mas não apresenta a localização do centro; 6º) Roberto de Obaluaê, que era uma liderança com um barracão de grande importância e prestígio, mas o autor não descreve o nome e nem a localização desse barracão.¹⁰

Dos integrantes da nação Efon, Maciel apresenta os seguintes nomes: Cristo de Oxósse e Gelson de Oxósse, mas, segundo dados apurados por Batista (2014, p. 76), esses dois, à época, não tinham casas de candomblé abertas na Grande Vitória/ES, mas atuavam junto a outras comunidades religiosas de candomblé.

Da nação Jeje ou Jeje Nagô, são citados por Maciel os seguintes nomes: Mãe Fia (cujo nome religioso era Fomo de Oxósse), que em 1989 liderava o barracão Ilê de Odé, aberto desde o início da década de 1970, e era uma das casas que mais tinha filhos de santo na Grande Vitória. Ela era filha do Dofono Dirceu de Oxalá, e seu avô de santo era Zezinho da Boa Viagem, que tem como ancestral comum o falecido Rodolfo de Omulu, que parece ser a mais antiga referência que se tem do candomblé no Espírito Santo.

Maciel ainda destaca duas outras nações: a chamada de Candomblé de Caboclo, onde o nome de destaque era Nenel Baiano; e a nação Omo-lokô, então considerada uma espécie de sincretismo das demais nações, que tinha como nome de referência no Espírito Santo, Euzinho Francisco,

9 Embora o autor não tenha apresentado dados sobre o nome e a localização da casa de Wilson de Oxósse (nome civil, Wilson José Ribeiro), uma minibiografia sobre esse zelador e a localização de seu terreiro, o Ilê Asê de Oxósse e Oxum, pode ser encontrada em Amorim e Oliveira (2017, p. 144-147).

10 O nome de Roberto de Obaluaê é citado por um entrevistado de Batista (2014, p. 178), mas também essa autora não cita o nome de seu terreiro e nem a localização.

oriundo do Rio de Janeiro, e era filho de santo de Luzia da Costa Godói de Oxósse. No entanto, o autor não apresenta dados apontando se esses dois representantes tinham casas abertas no estado.

No que se refere aos terreiros de umbanda, a metodologia usada por Maciel para a definição de umbanda, assim como para o candomblé, foi considerar a definição dos próprios praticantes. No entanto, ele foi além das definições das lideranças nativas, pois escavou e analisou dados que extrapolaram os limites de seu tempo e observou que a visão das lideranças estava bastante influenciada pelo catolicismo e kardecismo. Por isso, ele foi em busca de dados historiográficos e antropológicos para demonstrar o surgimento da umbanda no Espírito Santo, associada à cabula. Ele afirma que a umbanda já estava presente entre os capixabas desde, pelo menos, 1870. A partir de então escreve que, por volta de 1920, já havia muitos terreiros abertos e em atividade no Espírito Santo, apesar das perseguições policiais que duraram até as décadas de 1970 e 1980 (quando o autor realizou sua pesquisa).

No que se refere aos nomes de terreiros e centros de umbanda e de suas lideranças, o autor apresenta os seguintes: 1º) Casa de Oração São Sebastião, então liderado por Dona Celiza da Silva, e que localizava-se à rua Castro Mendes, nº 98, Alto de Jucutuquara, em Vitória; 2º) Tenda Espírita São Judas Tadeu, então liderada por dona Ruth, no bairro Bela Vista, Cariacica; 3º) União Espírita Umbandista Pai Oxalá, na época liderada por Silvino Fontes, então presidente da Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo, mas Maciel não descreveu o endereço desse terreiro; 4º) Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição, então localizado no bairro Ilha das Caieiras em Vitória, mas o autor não registrou o nome da liderança que, ao que escreve, era uma mãe de santo; 5º) Centro Espírita Mártir São Sebastião, então liderado pela Babá Dona Geralda, mas o autor não apresentou o endereço; 6º) Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi, localizado no bairro Jucutuquara, em Vitória, quando a dirigente era a Babá Dona Maria; 7º) Centro Espírita Vovô Antônio de Aruanda (texto do item 5.4.5), mas o autor não apresenta o nome da mãe de santo e

nem a localização do centro;¹¹ 8º) Terreiro Raio de Sol, na Ilha do Príncipe (Vitória/ES), do qual o autor apresenta duas fotos, mas não descreve o nome da liderança.

Uma questão a ser observada em relação aos diversos terreiros sobre os quais Maciel escreve, diz respeito a não registrar os nomes desses terreiros e de suas lideranças ou pelo menos parte do endereço, como bairros e municípios onde estão localizados os terreiros. Essa ação na escrita que resulta de pesquisas com povos e comunidades tradicionais de matriz africana, que estão reivindicando o direito à memória, à cultura e à liberdade de culto, contribui para a manutenção da invisibilidade da história desses lugares celebrativos e de memória desses povos e comunidades no Espírito Santo. Mesmo que as lideranças não autorizem a divulgação de seus nomes, é importante divulgar o nome do terreiro, do bairro e do município onde estão esses lugares celebrativos. Nesse sentido, publicamos um mapeamento dos terreiros de candomblé na Região Metropolitana de Vitória (Amorim; Oliveira, 2017, 2020).

Maciel supervalorizou os discursos de coesão de algumas lideranças das “comunidades de terreiro”, vendo-as como unidades harmônicas e separadas dos conflitos socioeconômicos e raciais existentes na sociedade capixaba. Segundo o autor, tratava-se de duas estruturas separadas, onde o mundo socioeconômico desigual e preconceituoso externo não afetaria as relações harmoniosas e igualitárias nas comunidades de terreiro.

O professor Cleber Maciel escreve que lá nos anos 1988 e 1989, quando realizava sua pesquisa,¹² as entidades espirituais da umbanda, principalmente os exus, diziam que a pesquisa que ele estava realizando sobre o tema era muito importante e desejavam sucesso para a pesquisa.

11 O Centro Espírita Vovô Antônio de Aruanda, conforme se verifica em Oliveira e Amorim (2024, p. 179-183), está localizado no bairro Mário Cypreste, em Vitória, sendo registrado como “Casa Espírita Vovô Antônio de Aruanda”. Desde 2018 a casa é dirigida por Ubiraci Garcia Coutinho, que é filho de Maura Garcia Rodrigues, sua fundadora, que era a mãe de santo na época da pesquisa de Cleber Maciel.

12 Cabe enfatizar, que na imprensa (jornais *A Tribuna* e *A Gazeta*) da Grande Vitória a pesquisa continuou no ano de 1990 e até início de 1991.

Cabe destacar que essa manifestação das entidades se repetiu nos anos 2022 e 2023 em nossa pesquisa que deu origem ao volume 1 do livro *Africanidades transatlânticas: memórias da umbanda no Espírito Santo* (Oliveira; Amorim, 2024), quando um preto-velho, incorporado em um médium do Centro Espírita Caboclo Arariboia, no Município de Vila Velha/ES, disse-nos que a pesquisa era muito importante para a umbanda. Em outro momento, quando participamos de uma gira em um outro terreiro de umbanda no mesmo município, exu disse-nos ser importante e necessário escrever sobre a umbanda no Espírito Santo.

Em 1989, conforme constatou Maciel, os evangélicos já procuravam as religiões de matriz africana, pois em uma matéria de *A Gazeta*, o babalorixá José Vicente de Castro, da nação Angola, passou esses dados para o repórter do referido jornal. Esse fenômeno não parou aí. Em pesquisa conduzida pelo projeto “Africanidades: identidade, religiosidade e patrimônio cultural”, sob a coordenação da professora Cleyde R. Amorim e Osvaldo M. Oliveira, constatamos a existência de trânsitos religiosos não apenas das religiões de matrizes africanas para igrejas evangélicas, mas o contrário também é verdadeiro, inclusive de ex-evangélicos(as) que viraram zeladores(as) de candomblé.

Maciel, ao que parece, não se deu conta das muitas disputas entre as lideranças das nações de candomblé, pois cada liderança tentava demonstrar que seu candomblé era o mais original e que outros eram imitações. Adotou pouca cautela ao reproduzir a afirmação que “uma nação copia as práticas da outra”, o que pode caracterizar uma tentativa de desqualificar as práticas e serviços religiosos concorrentes no mercado de bens sagrados.

A arte e a imagem vêm sendo usadas pelas comunidades de matriz africana como meios de construção de suas memórias e identidades e essas imagens e criações artísticas foram usadas também por Maciel, embora não tenham sido exploradas analiticamente no debate do autor sobre a construção de memória e identidade. Desse modo, nesta segunda edição, os desenhos e pinturas do livro passaram por uma releitura da artista Carla Désirée dos Santos Menezes e em alguns foram

adicionadas cores mais expressivas. Esse movimento do adicionamento de novas cores aos monumentos e peças artísticas já vinha sendo realizado pelas próprias comunidades de terreiro após a pesquisa de Maciel. Um dos exemplos é a pintura de uma lemanjá negra realizada no Inzô Alafin de lemanjá, liderado por mãe Néia de lemanjá. O mesmo movimento ocorreu com a estátua de lemanjá na Praia de Camburi, em Vitória, que na época da pesquisa de Maciel retratava uma mulher completamente branca. Nos tempos recentes, por meio da reivindicação e iniciativa das comunidades de matriz africana, a estátua obteve a cor de uma mulher negra, embora outros traços físicos continuem imitando os de uma mulher não negra.

Cabem breves palavras sobre o tema do direito à liberdade de culto prevista na Constituição Federal de 1988 e o retorno das constantes ameaças a essa liberdade. Com isso, temos visto crescer os atos de intolerância e de racismo religioso motivados por uma crescente cultura de ódio às culturas religiosas dos povos de matriz africana. Conforme já apresentava Silva (2007) e também constatamos em nossas pesquisas nos últimos 10 anos (Amorim; Oliveira, 2017; Oliveira; Amorim, 2024), esse racismo religioso tem sido caracterizado pelas seguintes ações: 1º) deboches, deméritos e definições por parte de lideranças religiosas e políticas cristãs fundamentalistas, em relação aos corpos e templos pertencentes às religiões de matriz africana como lugares de culto ao diabo; 2º) a promoção do desconhecimento e da falta de respeito aos símbolos e referências culturais afro-brasileiras, como uma das marcas do racismo religioso; 3º) o racismo religioso se caracteriza pelas práticas do etnocídio e do memoricídio, enquanto tentativas de extermínio das espiritualidades associadas aos saberes, crenças e memórias afro-brasileiras; 4º) tentativas de impedimento aos integrantes das religiões de matriz africana de realizarem seus cultos por meio de destruição dos terreiros e ameaças de morte de suas lideranças; 5º) devido à associação entre agentes do crime organizado e lideranças religiosas de setores cristãos fundamentalistas, tem ocorrido a expulsão de lideranças religiosas de matriz africana de territórios periféricos, onde estão seus templos religiosos. Os temas da intolerância e do racismo religiosos não

foram explorados por Maciel e, na época da sua pesquisa, tais temas não estavam em debate pelos povos de terreiro.

Para o final desta edição do livro, consideramos relevante elaborar e inserir um breve glossário de alguns termos usados por Maciel, visto que ele não elaborou um glossário explicando seus significados, mas explicou parte dos termos ao longo do livro. Isso não quer dizer que todos os termos usados pelas religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras existentes no Estado do Espírito Santo estejam neste glossário, mas sim apenas alguns termos usados pelo autor em seu livro.

Referências

AMORIM, Cleyde Rodrigues; OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). **Africanidades e seus zeladores**: identidade, religiosidade e patrimônio cultural. Vitória: ProEx/UFES, 2017.

AMORIM, Cleyde. R.; OLIVEIRA, Osvaldo M. Identidade religiosa e visibilidade social do candomblé. **Identidade!** v. 25, n. 01, p. 48–60. São Leopoldo: jan./jun. 2020. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade>.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu**: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília/DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 5 maio 2025.

FRY, Peter. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 122–135, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28369>. Acesso em: 8 jun. 2022.

MACIEL, Cleber da Silva. **Candomblé e umbanda no Espírito Santo**: práticas culturais religiosas afro-capixabas. 1. ed. Vitória/ES: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

NASCIMENTO, Joyce Mazzoco do. **Albuíno Cunha de Azeredo**: trajetória educacional, empresarial e política de um engenheiro negro. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2023.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins; AMORIM, Cleyde Rodrigues (org.). **Africanidades transatlânticas**: memórias da umbanda no Espírito Santo. Vitória/ES: Editora Couse, 2024.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. Vitória/ES: Editora Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso. São Paulo: Edusp, 2007.

APRESENTAÇÃO DA PRIMEIRA EDIÇÃO

RESGATE DA HISTÓRIA DO NEGRO CAPIXABA

Clóves Geraldo do Espírito Santo
Diretor Geral do Departamento Estadual de Cultura

A luta contra o racismo está na ordem do dia. Nunca o planeta atravessou tal onda, com a profundidade e nuances semelhantes às atuais. Antes podia-se matizar o racismo contra o negro, resultado dos tempos da escravidão, que perpetuaram formas de recusa de sua integração à sociedade. Agora não. São atingidos indistintamente asiáticos, africanos e latino-americanos. Criou-se uma nova forma de segregação: a das populações do Terceiro Mundo indiscriminadamente.

Esse é o legado do neoliberalismo. Ele simplesmente gerou uma nova onda de discriminação. Não é apenas de cor, de classe, mas também de área geográfica, o que sintetiza a estrutura político-econômica que estão pretendendo impor ao mundo depois da derrocada dos países do Leste Europeu. Entretanto, existe uma diferença fundamental: as contradições

aportam hoje em seus próprios países. São os explorados tentando sobreviver no território daqueles que sugaram suas riquezas.

Dessa forma é que vemos o racismo em vários países europeus e, neste momento, nos Estados Unidos. A África do Sul tornou-se assim uma pálida lembrança diante do quadro que se alastra naquelas nações. O ódio racial sul-africano, não menos cruel, guarda algumas semelhanças com os mencionados, mas limita-se a seu território, enquanto os demais limitam os espaços de desenvolvimento político e socioeconômico de povos de vários continentes.

Estes têm pigmentações variadas; são negros, brancos e amarelos, vítimas do racismo. A maioria pertence às estatísticas do desemprego, mortalidade infantil, população carcerária, baixa escolaridade, e sobretudo empurrados para o gueto. O neoliberalismo que olha o livre-mercado com olhos de quem vê como panaceia para todos os males, culpa hoje o Estado pelos males dos povos, mas é justamente nos países onde o liberalismo imperou nas últimas décadas que as questões sociais ficaram em último plano. Assim, o neoliberalismo é o responsável pela violência urbana ocorrida nas últimas semanas em Los Angeles.

Contar como o racismo penetra os poros das populações é tarefa assim daqueles que detêm a informação. Guardá-la neste momento representa calar-se. Daí a importância do livro *Candomblé e umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosas afro-capixabas*, do professor Cleber Maciel. Sua obra é lançada num momento em que o racismo adquire novos matizes. E permite aos leitores entenderem como a estrutura político-econômica da escravidão vingou no Espírito Santo e que subprodutos gerou. A religião é um legado importante dos africanos e faz parte da cultura dos negros brasileiros. Através dela, eles pensam o mundo e organizam sua mente para manter sua identidade cultural.

Resgatar um momento esquecido da história capixaba, foi o objetivo do Governo do Estado, através do Departamento Estadual de Cultura (DEC), que coloca assim à disposição da população uma obra escrita por um militante do movimento contra o racismo: o professor Cleber Maciel. Este é um compromisso do Governo do Estado, que definiu deste modo

seu papel contra a discriminação racial e os privilégios que atiram para os escombros da pirâmide social, seres humanos que buscam espaço para afirmarem-se como entes políticos e sociais.

O momento histórico que o planeta atravessa coloca cada vez mais como prioridade o reconhecimento dos povos do Terceiro Mundo como pessoas que o integram e não apenas assistem os fatos se transformam em motos geradoras de bem-estar de pequenas faixas da população dos países desenvolvidos. E os negros capixabas e, por extensão, os brasileiros, têm sua contribuição a dar. Este livro é uma delas.

Vitória, 13 de maio de 1992.
(Dia Nacional de Denúncia e Luta Contra o Racismo)

AGRADECIMENTOS

Agradeço

Aos orixás, santos e entidades que deram a força necessária.

Ao CNPq que forneceu os recursos financeiros e pagou bolsa de Iniciação Científica a estudantes para a realização da pesquisa básica.

A todo povo de candomblé e de umbanda, o verdadeiro autor deste trabalho e a quem ele é dedicado. A todos os dirigentes de federações e associações, a todos babalorixás e todas ialorixás, a todos pais e mães de santo, a todos ogãs, *ekedes*, cambonos, médiuns e iaôs que trabalharam para que a pesquisa alcançasse seus objetivos e não estão tendo os seus nomes aqui listados. Apesar disso, e correndo o risco de omitir os demais nomes, são citadas algumas pessoas que possam, assim, representar todos aqueles que deram alguma contribuição. Tais pessoas são os babalorixás Omim Odé-Arê, Diaguerembê, Alá Jhe By e Gelson de Xangô; as ialorixás Iadolamim e Fomo de Oxósse; os ogãs Nilton Dario, Orlando Santos e Josedir Bento de Almeida; os senhores Silvino Fontes e Francisco Natalino de Jesus; as babás Dona Geralda, do Centro Espírita Mártir São Sebastião, e Dona Maria, do Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi.

Ao Departamento de História, do Centro de Estudos Gerais da Universidade Federal do Espírito Santo, que concedeu carga horária para dedicação à pesquisa e aos colegas professores que nela acreditaram e a incentivaram.

Ao professor Luiz Guilherme Santos Neves que fez importantes considerações críticas sobre a primeira parte deste trabalho, evitando que eu cometesse alguns equívocos e alertando para muitos aspectos que, efetivamente, contribuíram para a melhoria do texto.

Ao professor Artelírio Bolsanello que, como diretor do Centro de Estudos Gerais, deu todo apoio institucional e, como colega, fez, com muito bom humor e simpatia, a revisão de português. Entretanto, os erros que ainda permanecerem são de minha inteira responsabilidade.

Ao estudante de História, Flávio Vezzoni, que gastou muitas horas em frente ao microcomputador fazendo a digitação básica.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram de alguma forma para este trabalho e que, por um motivo ou outro, não foram citados.

Cleber Maciel

INTRODUÇÃO

Aqui a intenção é apenas enfocar alguns aspectos da metodologia, organização, análise das informações e o processo de redação para que, em se tomando conhecimento do texto, seja possível ter uma ideia de como ele foi produzido e por que é apresentado desta forma.

Este trabalho é a parte de apresentação escrita dos resultados de um ano e seis meses de pesquisas realizadas na região da Grande Vitória, durante os anos de 1988 e 1989, dentro do projeto “Práticas culturais afro-brasileiras no Espírito Santo: a religião em questão”, com financiamento do CNPq.

A Universidade Federal do Espírito Santo deu o apoio possível ao projeto, principalmente na realização dos seminários e encontros. Deu a infraestrutura para a realização das exposições de peças, utensílios e roupas ritualísticas e de orixás. Recebeu para guarda e preservação os documentos sonoros, fotográficos e videográficos produzidos e que, a partir de então, encontram-se à disposição para consulta, na Biblioteca Central.

Os umbandistas e candomblecistas receberam o grupo de pesquisa com muito carinho, atenção e entusiasmo. Não mediram esforços para colaborar com “o pessoal da universidade” que os importunava com máquinas fotográficas, gravadores, câmera de vídeo e perguntas infundáveis.

O apoio das federações e associações de barracões e terreiros, onde novas amizades surgiram, foi fundamental. Sem ele este trabalho não teria sido realizado.

Este trabalho também é o relatório conclusivo encaminhado ao CNPq. Aqui faz-se a tentativa de cumprir a última etapa dessa fase de um projeto mais amplo, isto é, o estudo da cultura negra.

Então, o texto foi dividido em quatro partes. A primeira, chamada de “Perspectiva religiosa da formação histórica de uma cultura afro-capixaba”, procura situar a questão da cultura religiosa afro-brasileira no Estado do Espírito Santo, tomando como ponto de partida a historicidade das práticas culturais religiosas negras durante e após o fim da escravidão. A segunda parte, chamada de “Candomblé e umbanda: as práticas religiosas atuais”, é uma introdução à descrição do modo como se apresentam, neste início da década de 1990, tais práticas aqui estabelecidas. Tratando-se de uma introdução à descrição, significa que muitas questões não são abordadas e as que são, foram tratadas de forma superficial e incompleta. A intenção foi abrir uma porta para o estudo da cultura afro-brasileira, localmente ainda inexplorada. Assim, trata-se de uma pesquisa básica, de constatação da existência de tais práticas, e documentação de seus aspectos imediatos, com o registro em fotografias, fitas de vídeo e som, de rituais, ritos, utensílios, depoimentos etc. que poderão, posteriormente, contribuir para o aprofundamento do estudo. A terceira parte, chamada de “O que estão dizendo nos jornais”, é um levantamento de aspectos dos enfoques dados aos noticiários locais, durante os anos de 1988 a 1990, que abordam questões referentes aos cultos afro-brasileiros. A quarta parte é chamada de “Conclusões e fontes” e nela são feitas as considerações finais e apresentadas as principais fontes utilizadas.

O projeto teve como objetivo documentar, valorizar e divulgar essa dimensão da cultura capixaba, e talvez, contribuir para que se tenha um pouco mais de conhecimento acerca dessa face cultural que ainda muitos brasileiros teimam em não aceitar e/ou reconhecer. Nesse sentido, foi muito importante a boa vontade, ajuda, paciência e compreensão de todos os praticantes. Também foram importantes as primeiras manifestações de

apoio, como a expressa no jornal *Vozes do Além*, página 7, de outubro de 1988, em sua coluna “Notícias”:

Grupo universitário do Espírito Santo se mostra bastante interessado pela cultura africana. Ultimamente o escritório da UNESCO, situado à rua Orlando da Rocha, setor B, loja 3, Mercado da Vila Rubim, Vitória, vem sendo alvo de procura de informações sobre a cultura africana, por parte de professores e alunos da UFES. E entre algumas perguntas incluindo entrevista acreditamos que iremos, dentro de um curto prazo, conseguir realizar um bom trabalho, no sentido de se divulgar em verdade tudo aquilo que o povo tem dúvida, sobre a religião em questão. Das mãos dos professores e alunos da UFES, recebemos um projeto, o que irá facilitar.¹³

Faz parte ainda da matéria, uma foto tirada pelo fotógrafo profissional Zildo Quintino, com as observações de que nela estão: Sr. Hélido Rocha, diretor de Relações Públicas da União Espírita Capixaba (UNESCO); Sra. Carmita Paixão Santos (Ominlolá), tesoureira; professor e alunas da UFES, ocasião em que Orlando Santos, presidente da entidade, estava sendo entrevistado pelo grupo universitário. A foto foi batida no dia 27 de setembro, no escritório da UNESCO. Orlando Santos na oportunidade mostrava alguns documentos da organização e respondia as perguntas a ele formuladas pelos universitários.

Um dos resultados do “interesse pela cultura africana” é o que, então, se apresenta agora.

13 *Jornal Vozes do Além*, outubro de 1988, p. 7.

MÉTODOS E TÉCNICAS

O trabalho foi iniciado com o levantamento e a leitura da bibliografia pertinente disponível. A partir dessa leitura já ficou comprovada uma hipótese formulada no projeto, ou seja, que pouco ou quase nada havia sido escrito sobre o candomblé e a umbanda no Espírito Santo e esse pouco ou quase nada estava representado por artigos de alguns folcloristas que observaram as práticas religiosas afro-brasileiras pelo prisma dos enfoques metodológicos e ideológicos predominantes em suas épocas.

Assim passou-se pela obra, mais abrangente em nível nacional, de Roger Bastide, Nina Rodrigues, Juana Elbein dos Santos e outros que fizeram estudos específicos em outras regiões do Brasil, buscando, com isso, pinçar de tais obras informes que dessem pistas para traçar uma trajetória histórica das religiões afro-brasileiras no Espírito Santo. A isto juntam-se as possíveis informações contidas nas obras de estudiosos como Guilherme Santos Neves, Hermógenes Lima Fonseca e Douglas Teixeira Monteiro contrapondo às informações pertinentes veiculadas por historiadores antigos como Maria Stella de Novaes e José Teixeira de Oliveira, e modernos como Nara Saletto e Vilma Paraíso Almada Ferreira. É claro que não foram desconsideradas as visões de pessoas de áreas diversas que, por algum motivo, acabaram trabalhando dados importantes para o interesse deste

trabalho. Nesse caso, aponta-se o antigo bispo, Dom João Batista Correia Néry, que combateu a cabula; Maria Bernadette Cunha de Lyra, que fez excelente trabalho de análise do Ticumbi; e Elmo Elton que compilou valiosas informações sobre a devoção a São Benedito.

Muitos outros autores foram utilizados na tentativa de extrair as informações básicas que compõem, fundamentalmente, a primeira parte do trabalho. Este é bem geral e abrangente, intencionando dar um painel histórico de introdução à segunda e, realmente, parte essencial da dissertação, ou seja, a descrição das práticas religiosas de conteúdo afro, tal e qual ocorrem hoje. Esta, por sua vez, é base para a compreensão do contexto em que são colocadas as notícias destacadas na terceira parte.

Assim, deu-se início à pesquisa de campo, para, prioritariamente, descrever as práticas tal como seus protagonistas as percebem.

Dessa forma, esse foi, parece, o grande avanço realizado nesta segunda parte: as fontes são de primeiríssima mão, levando-se em conta o secundarismo predominante nas fontes da primeira parte. Nesse sentido, foram visitados barracões e terreiros; foram feitas entrevistas abertas e em questionários especialmente concebidos; foram fotografados, filmados e registrados sonoramente depoimentos, cultos, pessoas, barracões, terreiros, assentamentos e um sem-número de práticas.

A pesquisa de campo acabou por tornar-se pesquisa participante. Reuniões, discussões, debates e seminários foram organizados para ampliar a extensão e autenticidade das informações colhidas, criando um envolvimento e intensificando as relações pessoais, culturais e sociais entre os agentes da pesquisa e os praticantes, a ponto de os primeiros serem percebidos quase como os praticantes percebem-se a si mesmos, isto é, enquanto membros de uma das comunidades de terreiro, com laços de identidade, solidariedade e relações sociorreligiosas muito especiais. Em outras palavras, os agentes da pesquisa acabaram sendo aceitos como filhos e irmãos nas grandes famílias do candomblé e da umbanda capixaba.

Paralelo a isso, realizava-se o acompanhamento dos jornais diários para a coleta de notícias, eram lidos e anotados os textos que os informantes emprestavam, eram traçados novos roteiros de entrevistas e visitação, eram definidos novos rumos da pesquisa em termos de enfoque e prioridades.

O detalhamento da linha mestra da pesquisa foi determinado pelas fontes, conforme iam emergindo e definidas suas pertinências e importâncias.

A organização e análise das informações foi um trabalho solitário de gabinete que requereu cansativas e intermináveis horas de metódica disciplina, a fim de criar uma linha diretriz de ordenação compreensível e sintética, dando compreensão ao caótico emaranhado das informações coletadas, sistematizadamente ou não, nos instrumentos para isso destinados, como os questionários e as fitas de som e vídeo, ou em instrumentos improvisados e não previstos como anotações em papéis diversos, ou até informações colhidas de memória para posterior registro. Este foi o caso de depoimento de pessoas que se sentiam constrangidas perante gravadores, papéis, anotações e aparelhos de som, vídeo ou foto.

Metodologicamente, o “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, realizado entre os dias 16 e 18 de junho de 1989, teve como debatedores, coordenadores de mesa, palestrantes etc. os próprios praticantes, com o propósito de primeiro, retribuir, de certa forma, a receptividade das comunidades de terreiros, oferecendo o espaço universitário para que, na prática, eles pudessem ver como a universidade pode lhes servir. Foi assim que, pela primeira vez, membros das comunidades de terreiros circularam pelas dependências da universidade, viram-se em fotos e filmes, nas exposições que foram feitas, e, como agentes do processo social, acima de tudo, perceberam que o espaço da universidade é público e, nessa medida, possível de ser utilizado por eles. Em segundo lugar, para a pesquisa, foi um momento de ver o confronto de opiniões e visões dos praticantes, de conferir dados, de aprofundar o enfoque de certas questões, enfim, de coletar mais informações e de, definitivamente, contribuir de forma participativa com a comunidade, realizando dois dos fins da universidade: a pesquisa e a extensão.

A primeira redação sofreu várias críticas e correções dos informantes resultando em várias versões das quais esta é a última.

Logo será percebido que muitas palavras e expressões são, muitas vezes, grafadas entre aspas. Essa foi a forma de destacar palavras ou expressões tomadas emprestadas das falas dos praticantes, mesmo que não sejam expressamente referenciadas com citações de autoria.

Também, logo serão notadas algumas palavras grafadas, às vezes, com ortografias diversas. Por exemplo, a palavra “axé”, que aparece grafada assim no texto, entretanto pode aparecer também grafada *ashé* ou *aché*. Isso significa que foi assim grafada nas ou pelas fontes, e foi, nesses casos, deliberadamente, dessa forma mantida.

PRIMEIRA PARTE

PERSPECTIVA RELIGIOSA DA FORMAÇÃO HISTÓRICA DE UMA CULTURA AFRO-CAPIXABA

1. ORIGENS DA CULTURA AFRO-CAPIXABA

Aqui tenta-se apontar algumas pistas para uma identificação dos grupos étnicos, linguísticos e culturais dos africanos e seus descendentes que, estabelecidos no Estado do Espírito Santo, deram origem à, se é possível chamar assim, cultura afro-capixaba.

Não obstante ter sido uma região de pequena projeção econômica no cenário escravista brasileiro, o Espírito Santo recebeu escravos importados diretamente da África, mas foi muito grande o número de escravos oriundos de outras áreas do próprio Brasil.

Assim sendo, no território capixaba do século XIX, podiam ser encontrados africanos escravizados juntamente com negros transferidos, principalmente, da Bahia e outras regiões do Nordeste, do Rio de Janeiro e de Minas Gerais. Incluindo aí a movimentação migratória pós- republicana, significa dizer que, para compreender a formação cultural afro-capixaba do século XX, deve-se também percorrer a movimentação dos grupos negros, pelo menos de algumas dessas regiões.

1.1 EM OUTROS ESTADOS

Em geral, as pessoas das etnias e nações africanas mais utilizadas como escravas, no Rio de Janeiro, foram os *benguelas*, *ganguelas* ou *banguelas*, os *minas-nejôs*, os *sás*, os *rebolos*, os *caçanjes*, os *minas-cavalos*, os *cabindas d'água doce*, os *cabindas massudás* e os *moçambiques*.¹⁴

Nina Rodrigues diz que, ao tempo a que se referem as observações e desenhos de Debret, isto é, início do século XIX, os sudaneses promoviam guerras santas na Bahia, mas que delas não participavam os *bantos*. Porém nota que talvez a partir de Pernambuco e do Rio de Janeiro, os *bantos* foram sendo distribuídos por todo o país. E dá a classificação da gente *banto* como uma etnia composta de quatro nações, ou sejam: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos.

Estes são tão malévolos que não temem nem devem; os minas são tão bravos, que aonde podem chegar com o braço, chegam com o nome; os ardas são tão fogosos, que tudo querem abraçar de um só golpe; e os angolas tão robustos, que o trabalho não os cansa.¹⁵

Rodrigues critica autores e documentos por causa de suas imprecisões e, para exemplificar, cita um texto no qual a denominação genérica de *angolas* designa todos os *bantos*, mas os *nagôs* e *fantis* são classificados como *minas*. E encerra um capítulo de seu estudo fazendo ver a importância da história dos negros no Brasil, corrigindo e completando informações superficiais acerca do tráfico de escravos e da procedência dos navios negreiros, que não discriminavam corretamente as nacionalidades dos escravos.¹⁶

14 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, v. 9, 5. ed., 1977, p. 35.

15 *Ibidem*, p. 35-36.

16 RODRIGUES, 1977, p. 13-37.

Para Rodrigues, dentre as etnias africanas, se não em número populacional pelo menos, a preeminência intelectual e social coube, sem contestação, aos negros sudaneses.

Ainda é Rodrigues quem aponta:

é aos negros de línguas Tshi e Gá da Costa do Ouro que os africanos da Bahia reservam o nome de negros minas. De todos os negros da Costa do Ouro e dos Escravos são estes os que se acham agora mais reduzidos em número. Até hoje apenas consegui ver uns cinco. O número deles devia, no entanto, ter sido muito avultado há um ou mais séculos atrás. O forte de El-Minas, ou da Mina, por que estrearam os portugueses no comércio de escravos em grosso, foi empório de tal ordem desse comércio que chegou a tornar sinônimos os termos africano e mina.¹⁷

Rodrigues destaca que tendo ido ao Maranhão, visitou os últimos negros africanos que existiam na capital daquele estado e que eram ali conhecidos por negros *minas*: “Eram duas velhas, uma jêje, hemiplégica e presa a uma rede de que não mais se levantava, e a outra, uma nagô de Abeokutá, ainda forte e capaz de fazer longas caminhadas, residindo ambas em pequenas casinhas...”. Já na Bahia, a tradição dos *minas* estava bem conservada, entendia Nina Rodrigues:

Os africanos distinguem perfeitamente duas espécies de minas: minas-achantis, que em geral chamam minas-santés, e minas-popos. Estes últimos são negros de língua Tshi que atravessaram o Volta e ocuparam uma pequena zona do território dos jêjes. A reputação da crueldade sangüinária dos achantis, a fama de Cumassi, sua capital, estão ainda bem vivas na tradição dos nossos

17 Idem, p. 107.

africanos. Não encontrei vestígio algum direto dos negros fantis, mas a eles há referências repetidas nos documentos coloniais...¹⁸

Na enumeração das nações negras mais encontradas no Rio de Janeiro, Debret menciona os *minas*, os *minas-nejôs*, os *minas-maí* e os *minas-cavalos*. É difícil saber ao certo a que povo se referem essas denominações populares. É provável que na denominação genérica de *minas*, se compreendessem, no Rio de Janeiro, onde dominavam os *bantos*, todos os povos da Costa do Marfim, do Ouro e dos Escravos. Os *minas-maí* são, provavelmente, os *jêjes-maí*, como é provável que sejam *nagôs* os *minas-nejôs* de Debret. Esse era o pensamento de Rodrigues. Aliás, ele considerava até que seria surpreendente se os *nagôs* não tivessem sido introduzidos naquela região.¹⁹

Rodrigues não sabia se era uma simples aproximação de palavras a semelhança existente entre o termo *nagô* e a denominação popular de *nagoas*, nome pelo qual era conhecida, no Rio de Janeiro, uma das mais afamadas das suas “maltsas”, isto é, grupo de capoeiras ou capoeiristas.

Entretanto afirma, com muita convicção, que estava bem informado de que existiam, na sua época, negros *nagôs* no Rio de Janeiro. Como prova disso, todavia, apenas pontua uma importação direta da África que deve ter ocorrido dali. Todavia, sua afirmativa estava mais apoiada na consideração de que, em certo período de escravidão, a lavoura de café no Sul do país promoveu para ali uma grande importação dos escravos do norte do Brasil.

Dentre os sudaneses, quatro nações eram encontradas, ao tempo de Rodrigues, na Bahia. Essa certeza é por causa dos vestígios regulares que deixavam no povo local e pela influência apreciável que exerciam sobre os colonos pretos. Eram os *haussás*, os *tapas*, os *bornus* e os *gruncis*.

18 Idem, p. 107-108.

19 RODRIGUES, 1977, p. 35-36.

A tradição dos *haussás*, no Estado da Bahia, manteve-se viva na história das sublevações de escravos que está escrita e pode ser reconstruída através dos documentos, como na superioridade numérica dos seus mestiços e descendentes. Por isso, Rodrigues discorria sobre eles com muita certeza, afirmando até que os velhos *haussás* que ainda viviam na Bahia eram todos *malês* ou muçulmanos. Entretanto, também informava que para o Brasil devia ter vindo grande número de *haussás* fetichistas ou infiéis, como os tratavam os *fulás* vencedores das lutas civis que aconteceram nos territórios dos *haussás*. As guerras religiosas que deram a supremacia ao islamismo criaram uma condição de inferioridade social para os negros fetichistas, principalmente para os de Massim e Haussá (oriundos do litoral do Senegal).

Quaisquer que sejam as interpretações para as origens dos povos negros, é necessário considerar a suposição dos estudiosos acerca da abrangente unidade racial dos africanos. Assim, considera-se verdadeira a hipótese de que os *fulás* que vieram para o Brasil eram saídos de duas regiões: uma a oeste e outra a leste do Níger.²⁰

Os *mandingas* (ou *mandês*) já não mais existiam, na Bahia, na época de Rodrigues, pois ele não encontrou um só negro propriamente *mandinga*. Dos outros ramos da família, ele sabia apenas da existência de alguns negros *solimas*. E cita, então,

o velho solima Valentim, que sempre ficava parado em frente ao edifício do correio e que acabara de falecer. Aliás, o próprio Valentim se dizia nangóbá, vizinho e aparentado dos Solimas e Krus. Dizia também que do seu país à Serra Leoa eram apenas cinco dias de viagem por mar.²¹

Para Rodrigues, tanto na tradição como no conhecimento direto de pessoas que com ele trataram, conservava-se a lembrança não só de

20 *Ibidem*, p. 108 e 109.

21 RODRIGUES, 1977, p. 109.

muitos negros *mandingas* propriamente ditos, como dos negros *sus-sus*, outro ramo importante dessa família negra. O termo “sussu” frequentemente aparecia nos cantos populares e, na época de Rodrigues, esteve muito em voga na Bahia. De qualquer forma, pelo Brasil afora persistiram os termos “mandinga” e “mandingueiro” com o significado do feitiço e feiticeiro.

Dos negros *bantos*, Rodrigues só encontrou, na Bahia, uns três *congós* e alguns *angolas*. Porém ele informa que sabiam onde moravam alguns negros originários do sul da África, estabelecidos em pequenas roças na vizinhança da cidade, em Brotas, no Cábula. Os que ele conheceu, pessoalmente, falavam duas línguas: a sua própria e mais o *nagô*. Entretanto Rodrigues achava insuficiente o seu próprio conhecimento sobre os Bantos, insistindo que pelo número avultadíssimo que chegou ao Brasil e pelos reais serviços prestados ao desenvolvimento material do país, mereciam maior atenção dos estudiosos.²²

Assim pensando, Rodrigues, para argumentar acerca da grande presença *banto* no Brasil, cita o estudo de Spix e Martius, feito em 1817 e considerado um dos mais completos sobre o tema:

os portugueses, (...) são entre todas as nações os que têm o mais desenvolvido tráfico de escravos. Estabelecidos há mais de três séculos em diversos pontos da costa africana, fundaram aí o seu domínio (...) e as suas principais colônias no Reino de Angola, (...) em Benguela, Moçambique e nas Ilhas da Guiné, Fernando Pó, Ilha do Príncipe, de São Tomé e do Ano-Bom, (...).

Do mesmo modo mantém forte comércio com as regiões orientais... até o interior do continente, os portugueses de São Paulo de Loanda, capital do Reino de Angola, onde residem um Governador Geral e um Ouvidor e onde se conta uma popu-

22 *Ibidem*, p. 114–115.

lação de setenta mil habitantes. Os escravos embarcados em Angola e de ordinário denominados somente angolas, descendem das tribos e, à exceção dos primeiros, são mansos, mais civilizados e estão mais familiarizados com a língua portuguesa do que os outros. Ao norte dessas regiões o denominado Reino do Congo é muito frequentado pelos traficantes de escravos, os portugueses, porém, não têm aí nem domínio nem colônias próprias, mas ancoram seus navios na Bahia da Cabinda. Aí recebem eles os escravos que lhes são trazidos das províncias do norte, Loango e Cagongo, e vão buscar outros dos portos do rio Zaire ou Congo, onde os negociam com os chefes do lugar.

Os negros que são enviados daí para o Brasil chamam-se comumente cabindas ou congos. Estes são um pouco mais fracos e baixos do que os acima mencionados, de cor menos preta. Muitas vezes os traços do rosto diferem de um modo notável do tipo etíope. São muito apreciados por serem aptos a lavoura.²³

As indicações de Spix e Martius sobre as principais procedências dos negros da região sul-africana são claras e devidamente apontadas as procedências de Benguela, Angola, Cabinda e Moçambique. Ressaltam que, à exceção dos *macuas*, as denominações etnográficas pelas quais designam os povos dessas regiões, retiradas provavelmente de trabalhos alemães, não correspondem às empregadas nos melhores estudos posteriores, sejam ingleses, americanos ou portugueses, sobre os negros.

Na carência de estudos regulares sobre os escravos *bantos* introduzidos no Brasil, e na impossibilidade atual de reconstituir esse passado, acredita-se que se pode ter como certas as designações seguintes: a)

23 RODRIGUES, 1977, p. 114-115. (Nota acrescentada pelo organizador da segunda edição.)

de negros de Angola (ou *ambundas*), dentre os quais se destacam nas tradições dos *caçanjes*, *bângalas* ou *imbângalas*; b) os negros *congós* ou *cabindas*, procedentes do estuário do Zaire; c) os negros de Benguela, dos quais só se conhece essa designação; d) os negros de Moçambique, entre os quais foram bem conhecidos os *macuas* que se referiam a outro grupo, chamando-os de *anjicos*.²⁴

Percebe-se, então que os conhecimentos são muito gerais, superficiais e imprecisos. Isto para áreas que têm sido, desde longa data, intensamente estudadas. Logo, é de prever que, especificamente para o Espírito Santo, as deficiências sejam ainda maiores.

De qualquer forma, ainda Nina Rodrigues afirma que “as designações populares de nagô, mina, angola, moçambique, etc., conservam, como para o vulgo como para o letrado, o rigoroso valor sinonímico de negro da costa, ou africano”. E que “a crença que domina os cientistas pátrios é que foram os bantos os povos negros que colonizaram o Brasil”. Nisso concordava Silvio Romero, porém discordavam Spix e Martius, para quem, dos *congós*, *cabindas* e *angolas*, na costa ocidental da África, dos *macuas* e *anjicos* na oriental, provieram todos os afro-brasileiros.²⁵

Se, por um lado, Nina Rodrigues dizia que, em geral, a maioria dos negros brasileiros eram chamados de *minas*, por outro lado, Roger Bastide dizia que, inicialmente, todos os escravos vindos da África eram chamados de “negros da Guiné”. Esses eram rebeldes e pouco se acostumavam à obediência da escravidão, enquanto os negros de Angola, revelavam “mais disposição para o trabalho e podiam ser facilmente ensinados pelos escravos antigos”. Depois ainda acrescenta que os escravos domésticos eram escolhidos conforme sua beleza, sua inteligência, seus hábitos de asseio ou de higiene, entre os negros *crioulos* ou entre os *minas* e os *nagôs*. Em suma, quase unicamente entre os africanos

24 *Ibidem*, p. 116–117.

25 *Ibidem*, p. 16 e seg.

ocidentais. Já os escravos dos campos eram recrutados principalmente entre os *bantos* e os semibantos.²⁶

Juana Elbein dos Santos, entretanto, citando Varnhagem, destaca que “os mais conhecidos do Brasil eram os provindos da Costa da Mina, donde eram o maior número dos que entravam na Bahia”.²⁷

1.2 NO ESPÍRITO SANTO

Finalmente, no Estado do Espírito Santo, considerando as afirmativas de Maria Stella de Novaes, apoiadas em Basílio Daemon, pode-se dizer que a importação direta de africanos para esta capitania data de fins de 1621. Entretanto, ela mesma destaca que “já havia escravos africanos antes. Talvez desde 1540, com o início do plantio de açúcar”. Acrescentando que se pode afirmar sua presença, com certeza, “desde 1550, conforme a arrematação dos bens do feitor da capitania onde haviam listados 12 escravos”.²⁸

Stella de Novaes destaca também que, segundo Varnhagem, a Capitania do Espírito Santo era uma das que mais fazia contrabando de escravos.²⁹

Conclui-se então que, assim como ocorre no Brasil em geral, na Capitania do Espírito Santo também é difícil definir com precisão a origem da população africana para ali transferida. Ou seja, tal origem é definida, primeiro, conforme documentação deixada pelo tráfico que omite a precisão dessa origem; segundo, pela imprensa que reproduz as falas populares e, terceiro, pela declaração de estudiosos consagrados, mas que

26 BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/USP, 1971, v. 2, p. 68.

27 SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1977, p. 32.

28 NOVAES, Maria Stella de. *Escravidão e abolição no Espírito Santo*. História e Folclore. Vitória: Prêmio Literário e Científico da Assembleia Legislativa do Estado do Espírito Santo, 1963, p. 23 a 26.

29 *Ibidem*, p. 33.

também podem ter cometido alguns enganos em face das dificuldades apresentadas pela documentação.

Na realidade, algumas origens de negros do Espírito Santo podem ser inferidas de notícias documentais como, por exemplo, as que se seguem, extraídas da obra de Stella de Novaes: “Fugiu da Vila da Serra, Manuel Angola, vinte anos, sinal de tiro na perna”, noticiado pelo *Correio de Vitória*, em 9 de julho de 1855. Esse mesmo jornal, em 14 de janeiro de 1854 anunciava que “fugiu a José Joaquim de Campos... o escravo Joaquim, de nação, que tem trinta e tantos anos...”; “Em Cachoeiro de Itapemirim... eram conhecidos dos escravos da Fazenda Monte Líbano, pela aparência robusta e boa vestimenta. Eram quase todos minas”. Publicado no *Correio de Vitória* em 22 de fevereiro de 1872.³⁰

Stella de Novaes afirma que “pelo que termos conhecido e investigado eram na maioria Minas (do Castelo da Mina, famosa fortaleza lusitana no porto de *Al juba* onde passaram para bordo dos navios negreiros e angolas os negros do sul do Espírito Santo: Angolas em São Mateus e Vitória, onde avultavam os Congos. Crioulos em toda parte”. A autora considera que suas observações foram reforçadas pela constatação da existência de “seu negro mina”, uma espécie de xingamento pejorativo, existente até o fim do século XIX. E também que “os minas eram inclinados a embriaguez. Apresentavam-se resistentes, preferidos pelos mineiros para o trabalho do ouro”. E que o “curandeiro famoso, em Cachoeiro de Itapemirim, o Tio Lalau, era um mina legítimo que confirmara sua origem”. Além disso, existia a crença geral de serem os *minas* perigosos e temidos feiticeiros. Ninguém os superava nas garrafadas e benzeções, destaca a autora.

Inquestionável era a presença dos *angolas*, mesmo que no interior desse grupo estivessem representadas diversas culturas e etnias, todas chamadas de *angola*. E é muito comum, também, aparecerem nos inventários de fazendas, relações de escravos citados como *crioulos*.³¹

30 NOVAES, 1963, p. 47.

31 *Ibidem*, p. 27.

Nessa busca das origens africanas dos negros do Espírito Santo, logo da cultura afro-capixaba, e recorrendo ainda a Stella de Novaes, registrou-se uma tradição oral que dizia serem as “minas retintas, corpulentas e esbeltas enfeitiçadoras de senhores, chegando mesmo a ditar ordens às matronas, utilizando para isso o argumento de sua vasta prole mulata”.³²

A fama da bravura e gênio aguerrido de muitas nações africanas era tão grande no Espírito Santo que Stella de Novaes indagava se Elisiário, chefe da Insurreição do Queimado, não teria sido *mina* ou *angola*. Entretanto os muçulmanos eram os mais famosos guerreiros. Como diz Celso Bonfim, “é impossível, hoje apontar, com absoluto acerto, a origem dos negros chegados ao Espírito Santo. Tivemos, naturalmente, os de Angola... As insurreições negras de São Mateus, Guarapari e Queimados levam-nos a crer, fortemente, na existência de negros maometanos em nossa terra”.³³

Uma obra que, parece, traria mais luz a essa questão da origem dos africanos do Espírito Santo seria *As tribos negras importadas*, de Afonso Cláudio, citada por Stella de Novaes. Entretanto, apesar dos esforços empregados, não foi possível encontrar tal obra.

Maciel de Aguiar, um estudioso da cultura negra da região norte do Estado do Espírito Santo cujo centro é São Mateus, diz de forma bem taxativa que para lá foram, basicamente, negros de Angola, “mais precisamente de Cabinda e Benguela”.³⁴

32 *Ibidem*, p. 27 e 28.

33 NOVAES, 1963, p. 73 e a citação de BONFIM, Celso feita por SANTOS NEVES, Guilheme. In: *Folclore Brasileiro – Espírito Santo*. Rio de Janeiro: MEC/Departamento de Assuntos Culturais/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Impressão SS Artes Gráficas, 1978, p. 5 e 6.

34 MACIEL DE AGUIAR, Sebastião. Político, poeta e reconhecido estudioso de São Mateus que se dedica ao estudo da cultura negra da região. Concedeu longa entrevista à produtora de televisão, Vera Viana, quando esta recolhia material para uma produção especial sobre os negros do Espírito Santo e que foi levada ao ar nacionalmente pela Rede Brasil de Televisão Educativa sob o nome de *Momentos de uma raça*. A entrevista integral de Maciel de Aguiar está gravada em vídeo VHS e pertence ao acervo de Cleber Maciel.

Outra questão que complica mais ainda a busca das origens dos africanos e negros do Espírito Santo é o desencontro entre as informações, conforme revela Nara Salletto. Para demonstrar isso, ela cita Vilma Alma-da Paraíso e argumenta que no levantamento realizado em 1875, pelo padre de uma paróquia de Cachoeiro e Alegre, 31% dos escravos locais eram naturais da região, enquanto o recenseamento registrou 55,8% dos escravos como naturais do Espírito Santo, e os demais outros como tendo sido nascidos em outras províncias do Brasil ou então na África.³⁵

Salletto dá também vários quadros estatísticos sobre a escravidão, entre os quais aqui se destaca um que evidencia o número de escravos africanos e naturais de outras províncias no Município de Cachoeiro de Itapemirim, em 1872:

Paróquias	NATURAIS DE OUTRAS PROVÍNCIAS								
	Africanos		RJ	SP	MG	S	N-NE	TOTAL	%
Cachoeiro	409	21,0%	403	94	23	13	127	360	18,5%
Rio Pardo	107	25,0%	-	-	-	-	-	-	0%
Alegre	230	20,7%	-	-	-	-	260	260	23,4%
Veado	154	21,9%	24	2	11	8	54	99	14,0%
Itabapoana	239	9,7%	477	4	649	1	-	1139	45,9%
Ald Afons	116	13,9%	112	5	9	-	49	175	21,0%
TOTAL	1.255	16,8%	716	105	692	22	490	2025	27,0%

FONTE: Recenseamento de 1872.³⁶

Salletto ainda aponta, especificamente, o Rio de Janeiro e Minas Gerais como origem dos negros do sul do Espírito Santo, porque de lá vinham trazidos por seus donos, que para essa região migravam.³⁷

35 SALETTO, Nara. *Considerações sobre a transição do trabalho escravo ao livre na economia cafeeira do Espírito Santo*. Rio de Janeiro. (1888-1929). Dissertação (Mestrado em História) – UFRJ (mimeo), 1985, p. 48.

36 SALETTO, 1985, p. 49.

37 *Ibidem*, p. 50.

Conclusivamente então pode-se dizer que a origem dos negros capixabas é difícil de ser determinada de forma pormenorizada. Entretanto, temos como aceito que a maioria dos africanos que chegaram eram, principalmente, da grande etnia Banto, muitas vezes chamados de *angolas* e de *minas*, mesmo entendendo que sob essas denominações estavam diluídas muitas culturas e mesmo etnias. Assim aparecem outras denominações como *cabindas*, *benguelas*, *caçanjes* e *congós*. Mesmo sendo aceito o argumento de que não existiam, por exemplo, os tais negros *minas*, pois essa era apenas uma denominação de todos africanos embarcados como escravos nos portos de uma certa região, a conclusão não se altera.

Entretanto, não significa dizer que uma possível cultura afro-capixaba moderna, neste final do século XX, seria, na sua composição total, apenas efetiva e diretamente ligada a essas bases históricas dos séculos anteriores. Aliás, nesse sentido, é necessário considerar que a mobilidade migracional da população negra durante o século XX foi grande. Muitos baianos, mineiros, cariocas e de outros estados, por aqui passaram ou aqui se estabeleceram. Dessa forma, falar de uma cultura afro-capixaba é pensar os remanescentes de muitas culturas africanas somadas às suas modificações sofridas ao longo do tempo.

O Professor Luiz Guilherme Santos Neves, após a leitura dos originais que deram origem a este texto, em seus comentários destacou que, no seu entendimento, é polêmico falar de uma “cultura afro-capixaba”. Porém, observa que “não se pode negar a presença de manifestações culturais africanas no Espírito Santo, até por decorrência histórica”. A isso acrescenta que “a figura da cultura afro-capixaba pressupõe uma integração tipificadora, inclusive com cultura capixaba, que me escapa à percepção”. Quanto ao problema da busca da origem dos africanos, ele é de opinião que tal busca “esbarra na barreira insuperável até agora, e creio que intransponível, da falta de fontes primárias informativas”. Finalmente, ele alerta que, a esse respeito “Stella de Novaes e outros aventaram muito mais hipóteses, cujas conclusões são altamente discutíveis e, que devem ser recebidas com muita parcimônia”.

2. DADOS ESTATÍSTICOS SOBRE A POPULAÇÃO NEGRA

A ideia aqui é evidenciar, através de números, que o Espírito Santo constituía-se em região de importante contingente populacional negro, onde se podem destacar polos de concentração e, por consequência, facilidade de preservação de remanescentes culturais.

Os dados estatísticos da escravidão no Espírito Santo já foram muito visitados pelos historiadores, entretanto tais dados ainda são muito contraditórios, duvidosos e imprecisos.

Assim, usam-se principalmente os enfoques dos dados feitos por alguns estudiosos que, parece, os trabalharam da melhor forma. Nesse caso, destacam-se Nara Saletto e José Teixeira de Oliveira.

Saletto aponta que nos Censos de 1824 e 1827, os escravos eram em número por volta de 13.188 pessoas e constituíam 37% da população do Espírito Santo. Cita Conrad para lembrar que no país todo, em 1850, os escravos eram 50% da população total.³⁸

38 SALETTO, 1985, p. 20.

Então, em 1824, conforme o Censo de Accioli de Vasconcelos, em seu texto *Memória Estatística da Província do Espírito Santo*, de 1828, Vitória tinha entre os 22.165 habitantes livres, 2.682 negros e 5.601 mulatos.

Todavia, Saletto considera o Censo Provincial de 1824 com massa de escravos grande, 36% da população total, “desproporcional à fraca economia da província”. E dá um quadro da população do Município de Cachoeiro de Itapemirim em 1856 e 1872, na seguinte configuração:

1856			
POPULAÇÃO	LIVRE	ESCRAVOS	% DE ESCRAVOS
4.149	2.480	1.659	39,9
1872			
POPULAÇÃO	LIVRE	ESCRAVOS	% DE ESCRAVOS
18.248	11.013	7.482	41,0

Fontes: Censo Provincial de 1856 e Recenseamento de 1872.³⁹

A professora Saletto destaca também que “quanto ao número de escravos, só é possível fazer a comparação com o Rio de Janeiro, que ainda se mantinha tão escravista quanto o Itapemirim”. E até parecem interessantes suas observações de que “em estabelecimentos agrícolas de Vitória vimos que havia escravos trabalhando no café em números de 1.257; açúcar 285; aguardente 9; e farinha 4. Os escravos concentrados na formação de cafezais denunciam o avanço de Vitória, mais rica que a Serra, dedicada ao plantio de cana”.⁴⁰

O crescimento das áreas plantadas também é evidenciado pela relação entre o grande número, 1.066, de trabalhadores escravizados em atividade e o volume pequeno de produção, em 27.600 arrobas de açúcar e 780 arrobas de café. Em queda o primeiro e em ascensão o segundo. Tudo conforme relatório do Presidente da Província, Azambuja, de 1851.⁴¹

39 *Ibidem*, p. 46.

40 SALETTO, 1985, p. 31.

41 *Ibidem*, p. 34.

Já Teixeira de Oliveira observa que, pelas informações que dispunha, a população do Espírito Santo, em 1856, conforme o Chefe de Polícia da Província, dava um total de 49.092 habitantes. Sendo 36.823 livres e 12.269 escravos. E que pelo relatório do Presidente da Província, em 1871, a população total era de 70.585 habitantes, sendo 51.825 livres e 18.760 escravos.

Contudo, Oliveira foi muito mais preciso ainda ao destacar a população do Espírito Santo, conforme o Relatório do Presidente da Província, em 1871, assim descrita:⁴²

1. COMARCA DE VITÓRIA		LIVRES	ESCRAVOS
Município	Vitória	14.669	3.031
	Esp. Santo	882	237
	Viana	3.857	1.139
2. COMARCA DOS REIS MAGOS		LIVRES	ESCRAVOS
Município	Serra	2.513	1.240
	Nova Almeida	1.358	498
	Santa Cruz	2.910	179
	Linhares	1.159	89
3. COMARCA DE SÃO MATEUS		LIVRES	ESCRAVOS
Município	São Mateus	2.651	1.951
	Barra	2.071	730
4. COMARCA DE ITAPEMIRIM		LIVRES	ESCRAVOS
Município	Itapemirim	4.680	2.013
	Cachoeiro	7.263	6.179
	Benevente	2.977	796
	Guarapari	4.835	678

É muito importante lembrar a informação de que o total de escravos no Espírito Santo, em 1887, era de 13.382 pessoas. Como daí para frente quase não há mais informações sistemáticas sobre a cor das pessoas,

42 OLIVEIRA, José Teixeira de. *História do Estado do Espírito Santo*. Vitória: Fundação Cultural do Espírito Santo, 1975, p. 352-366.

fica-se sem saber como foi a mobilidade censitária da população negra depois do fim da escravidão.⁴³

Se antes de 1888 os dados eram imprecisos, depois ficaram muito mais ainda, por causa da concentração das informações na população total sem distinção de cor. A partir dos dados estatísticos antigos, mesmo que não houvesse a cor especificada dos recenseados, tinha-se absoluta certeza do número de negros, tomando por base o número de escravos. Isto é, o número de escravos era o limite mínimo para se pensar o número de negros. Após 1888, sem escravidão, não se pode mais saber nem o número mínimo de negros que pareciam “desaparecer” em meio a tantos brancos que passaram a chegar através da grande imigração europeia.

Dessa forma, conclui-se que muitos estudos ainda faltam para se determinar com maior precisão os números populacionais dos negros no mapa capixaba, durante e posteriormente à escravidão, tendo em consideração que, até os dias atuais, ainda não são devidamente computados os dados sobre a cor das pessoas nos estudos censitários. Não obstante, ficou evidenciado que a região tinha parte significativa de população escrava. Se forem a esses números acrescidos os grupos negros e mestiços livres, pode-se, em primeiro lugar, chegar a uma significativa indicação da participação de africanos na formação populacional do estado. Em segundo lugar, apontar no sentido de que havia concentração de negros em certos polos e, em terceiro lugar, inferir que nesses polos pode ter havido maior condição de resistência e preservação cultural.

43 SALETTO, 1985, p. 27 e 28.

3. AS REGIÕES DE CONCENTRAÇÃO DE ESCRAVOS

A intenção é demonstrar que em consequência da concentração negra promovida pela escravidão, o Espírito Santo acabou tendo algumas regiões onde traços de uma cultura afro-capixaba afloram e expõem-se com mais definição.

O Estado do Espírito Santo tinha três grandes áreas de concentração populacional escrava, por conseguinte de forte presença cultural negra. Eram elas o norte litorâneo, cujo centro era em São Mateus; o sul, cujo centro era em Cachoeiro de Itapemirim, e a região central, área de influência imediata de Vitória.

Eram três áreas econômicas que deram a base da vida capixaba e projetaram a, inicialmente, capitania e, depois, província no cenário mais geral.

Juana Elbein dos Santos dizia que

... enquanto os africanos de origem bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por imenso território,

principalmente no centro litorâneo, nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais...os jêje do Daomé e os nagô, ...foram concentrados na zonas urbanas do norte e nordeste...⁴⁴

São Mateus era o maior centro capixaba de escravos e para lá concentrava-se a migração dos baianos. Para Castelo, Itabapoana, Itapemirim e margens do Santa Maria da Vitória desciam os mineiros fundadores de florescentes fazendas, providas de grande escravaria cujos braços garantiam a abastança dos senhores, (...) no Itapemirim, a concentração dos escravos na agricultura já era um fato em 1874, pois havia apenas 52 deles na cidade, e 88% da população escrava ativa era de lavradores.⁴⁵

Essas três regiões eram tão importantes para a distribuição de força de trabalho escrava que, depois de 1850, apesar do fim do tráfico de escravos, os portos de Itapemirim, de Vitória, de São Mateus e de Guarapari ainda receberam muitos escravos via contrabando. Mesmo a região de Santa Leopoldina, área de colonização alemã, tinha numerosos escravos.⁴⁶

A região de Vitória, área de povoamento antigo e sede da capital, estava entre aquelas abarrotadas de escravos, nas primeiras décadas do século XIX; eles constituíam 40% da população nos censos de 1824 e 1872 e a região concentrava mais da metade dos escravos da província, cerca de 7.000, num total de 13.000.⁴⁷

44 SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1977, p. 31.

45 SALETTO, 1985, p. 27 e 28. (Nota corrigida pelo organizador da segunda edição, visto que na primeira edição o autor estava fazendo referência à Saletto, mas estava citando NOVAES, 1963).

46 NOVAES, 1963, p. 52.

47 SALETTO, 1985, p. 55.

Na época em que se iniciou o cultivo comercial do café na região de Vitória, foi realizado um censo provincial, em 1843, que registrou a existência de 4.850 escravos na região, representando 32% de sua população. Enquanto isso, a população livre se manteve estável na casa dos 10 mil. O número de escravos declinou, o que talvez se deva ao início do povoamento da região do Itapemirim, com abertura de fazendas de café e, seguramente, à alta do preço dos escravos. Porém, em 1827, segundo o *Memória Estatística*, esse era o quadro de população na Região de Vitória:

Anos >	1856	1872
População Total >	20.983	28.753
Livres >	16.087	21.834
Escravos >	4.923	6.919
% DE ESCRAVOS >	23,5%	24,0%

FONTE: Censo provincial de 1856 e Recenseamento de 1872.⁴⁸

Em 1859, uma pesquisa sobre a situação da agricultura realizada pelo então Presidente de Província Leão Veloso, denuncia “um certo vácuo produzido pelo fim do tráfico. Isto é, os lavradores apontam a falta de braços como um de seus principais problemas, ao lado dos transportes e da falta de capitais”, porém o presidente ressaltava que os maiores proprietários ainda possuíam bom número de escravos.

Na Serra, o trabalho era todo escravo. Em Vitória o trabalho não era de todo escravo por causa das características de urbanidade, comércio, administração, artesanato e a presença de pequenos cultivadores sem escravos. Ademais, parece que na medida em que aumentava o preço dos escravos, a maioria deles ia sendo concentrada nas regiões de grandes propriedades. Entretanto, há fortes indícios de que a população negra livre espalhava-se por todas as regiões ditas de terras devolutas, sem estabelecer posses individuais porque exploravam a terra de forma coletiva e sem objetivos mercantis. Muitos foram se estabelecer em

48 *Ibidem*, p. 57.

pontos pesqueiros do litoral. Significa que grande parte da população negra e índia ficava fora dos levantamentos censitários da época. Daí se pode inferir que negros e índios eram, então, em número muito maior que aqueles que os documentos diziam.

Em 1861, o Presidente Costa Pereira avaliava que a parcela da população livre que lavrava a terra, compunha-se de pessoas que trabalhavam com seus próprios braços ou com número pequeno de escravos. E pelo Recenseamento de 1872, a população da região de Vitória que compreendia ao todo, nove paróquias, era de 21.834 livres e 6.919 escravos, num total de 28.753 pessoas.⁴⁹

É interessante notar que desses escravos cuja maioria era de jovens com menos de 20 anos, 2.387 eram lavradores e 1.316 trabalhavam em serviços domésticos.⁵⁰ Aliás, 43,6% dos escravos eram crianças de menos de 16 anos. Enquanto só 15,5% podiam ser considerados velhos.⁵¹ Sallete também infere que

... a composição etária da população escrava de Vitória... é inteiramente diferente das de outras regiões cafeeiras, onde, como tem sido assinalado por todos autores, o problema do abastecimento provocou o envelhecimento do plantel de escravos, em Vitória aconteceu o inverso: a percentagem de idosos é pequena, mas há um enorme contingente de crianças. Nesse aspecto, o da composição etária, Vitória se aproxima do Nordeste. Mas apenas nesse aspecto, uma vez que Vitória mantém um grande plantel, enquanto o Nordeste perde o seu.⁵²

49 SALETTO, 1985, p. 56.

50 *Ibidem*, 1985, p. 57-58.

51 *Ibidem*, p. 58.

52 *Ibidem*, p. 59.

Como se viu, historicamente, o Espírito Santo tem três regiões de concentração de população negra. Essas regiões ainda, na atualidade dos anos 1990, continuam sendo as maiores áreas de concentração de cultura negra do estado.

No sul isso pode ser demonstrado, primeiro por manifestações culturais negras como o Mineiro-Pau ou Manejo-Pau e o Caxambu, também chamado de Batuque, Tambor, Catambá ou Jongos; segundo, por manifestações culturais afro-indígenas como o Bate-Flexas; terceiro, por manifestações culturais negras que copiam tradições alemãs e italianas como é a Dança das Fitas, realizadas por comunidades rurais negras; quarto, por existência, em diversos municípios, de bairros, alguns chamados “quilombo”, onde a população é quase toda negra.

No norte, a listagem de manifestações culturais negras é muito grande, destacando-se os vários tipos de congos, jongos, reisados e bois, o Alardo, o Ticumbi e as comunidades negras rurais, principalmente as popularmente conhecidas como do Espírito Santo e de Santana.

Na região central, os morros e ocupações urbanas, com suas concentrações negras se destacam com muitos *congos*, escolas de samba e grupos jovens identificados com a cultura musical negra norte-americana. Os grupos de capoeira são comuns e abundantes por todo o estado, independentemente da concentração de população negra.

4. AS REVOLTAS ESCRAVAS

Pretende-se agora destacar que as revoltas escravas eram parte do quadro geral da resistência contra a destruição física e cultural do negro e, acima de tudo, evidenciar os aspectos da resistência cultural religiosa como os mais consistentes e quase como os únicos com estrutura organizativa capaz de fazer frente à estrutura repressora do estado imperial escravista, mesmo que, para isso, apresentassem toda uma imagem de subserviência passiva, aceitação da dominação e participação cooptativa.

Parece que o “Black Power” já tinha suas raízes na escravidão, pelo menos em termos da moda de usar os cabelos grandes. Pois “os negros cativos querendo ser forros”, usavam cabelos da “altura dos morros”, conforme verso popular anônimo da época.⁵³

Percebe-se, então, que, já naquele tempo, o uso de cabelo grande era sinal de movimento contra a condição de escravo. Porém as revoltas dos escravos contra o sistema escravista devem ser vistas não só como revoltas pela liberdade do corpo, mas também, e principalmente, pela liberdade da mente.

53 NOVAES, 1963, p. 65.

Desde o início do processo escravista, na mente dos negros escravizados, já estavam presentes a revolta, a resistência e a luta. Inicialmente essa resistência era de características quase individuais, espontâneas e sem organicidade que lhes garantisse um mínimo de sucesso. Aí se destacam as revoltas dentro dos mercados exportadores, dentro dos navios transportadores, nos mercados de revenda e nas fazendas. Nesse caso, quase a unanimidade dos historiadores têm falado das fugas, suicídios e motins.

Na medida em que os séculos de exploração da escravidão decorrem e ampliam-se os contingentes populacionais submetidos a esse regime, muitas transformações também ocorreram nas formas de resistência dos escravizados. Assim, o individualismo, a espontaneidade e a desorganização cederam lugar às manifestações bem estruturadas que não tinham mais o suicídio como saída, mas luta armada e de resistência até a morte.

Sem querer reproduzir tudo que já disse sobre o Quilombo de Palmares, é interessante insistir que esse foi o exemplo máximo dessa luta, em termos de história geral brasileira.

Na Bahia, entre as muitas lutas, destacam-se as revoltas de escravos durante a primeira metade do século XIX. Aliás, Roger Bastide referindo-se a uma das revoltas de *haussas*, em 1826, disse que foi aprisionado um “rei negro, coroado de um capuz adornado de fitas, o corpo envolto por um manto verde com galões de ouro e tendo nas mãos uma bandeira vermelha. A rainha que o acompanhava foi morta imediata”.⁵⁴ Por essa anotação feita com base nas suas pesquisas, Bastide dá perfeitamente o quadro da abrangência social que o sistema escravista havia tido na África, aprisionando desde coletores primitivos de alimentos, até importantes figuras de culturas sofisticadas que podem, inclusive, ter sido responsáveis por muito da organização da resistência e da preservação de culturas.

Assim é que se pode encarar como boas pistas alguns relatos que chegaram até os tempos atuais. Em dezembro de 1826, conta Bastide,

54 BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/ USP, 1971, v. 2, p. 149.

... alguns indivíduos decidem partir à procura de negros fugidos que tinham formado um quilombo entre a estrada de Cabula e o baixo Urubu. O encontro foi sangrento e aprisionou-se um negro que afirmou que os escravos tinham projetado uma insurreição geral na Bahia para vésperas do Natal. O que devemos ainda aqui considerar é que o centro do quilombo e o lugar de inspiração da revolta projetada era uma casa de candomblé, isto é, um templo da religião fetichista afro-brasileira.⁵⁵

Ora, sabe-se que as comunidades de candomblés foram centros de preservação dos valores culturais, não só religiosos, mas de aspectos vários da cultura africana.

No caso do Espírito Santo, esse relato assume faceta mais intrigante ainda, se se considerar que uma importante manifestação religiosa negra, localizada na região norte, exatamente de grande influência dos negros da Bahia e onde ocorreram os mais numerosos casos de quilombos e revoltas negras, tem o nome de “cabula” e foi sempre, ao longo da história, envolvida por grande mistério.

De qualquer forma, no Espírito Santo, a primeira metade do século XIX foi muito fértil em revoltas. Apenas para ilustrar, são destacados os seguintes fatos:

- primeiro, em 1822 são feitas denúncias de existência de quilombos nas regiões da Serra, de Jacaraípe, de Iúna, de Itapemirim, de Queimado e de Ponta de Santa Cruz;
- segundo, em 1827 era intensa já, na província, a formação de quilombos, tanto quanto demonstrações de intenção de insurreição de escravos, ocasião em que foi apontada a existência de um quilombo de 90 integrantes em São Mateus;

⁵⁵ *Ibidem*, p. 149.

- terceiro, em 1840 foram muitas as notícias de organização de tropas para combater quilombos pelo interior da província;
- quarto, a destruição de um quilombo de 18 casas de “pretos bem armados”, foi noticiada em 1843; assim como também são as notícias de destruição de “mais quilombos no interior”, em 1847, e da existência de mais outros, em 1850, em Cachoeiro de Itapemirim;⁵⁶
- quinto, durante esse período são inumeráveis os pedidos das autoridades e pessoas ditas importantes da província para se promover a captura de escravos fugitivos, assim como também são crescentes os números relativos às revoltas dos negros que fugiam para juntarem-se a outros, em quilombos, “decididos a atacar seus senhores”;
- sexto, “já, em 1832, muito antes, portanto, da Insurreição de Queimado, moradores da serra até Benevente reclamavam que as matas estavam cheias de escravos que atacavam os viajantes e lavradores roubando as roças. Os serranos também pediam ao governo que promovesse batidas nas matas, feitas por guerrilhas e hábeis capitães-do-mato, com auxílio de pedestres”;
- sétimo, diante disso viu-se, o governo da província, obrigado a criar outros meios de defesa. A 23 de maio de 1847, o Presidente Luis Pedreira do Couto Ferraz expôs à Assembleia Legislativa provincial sua resolução de organizar uma guerrilha, “convencido da urgência de fazer dispersar e capturar os escravos fugitivos, que, escandalosamente, se reúnem em quilombos, para viver de roubos, atentando contra a vida dos pacíficos fazendeiros e viajantes”;

56 NOVAES, Maria Stella de. *História do Espírito Santo*. Vitória: Fundo Editorial do Espírito Santo. Sem data, p. 197. Muitos dados ainda inéditos, sobre revoltas de escravos, poderão ser pesquisados na documentação referenciada na publicação *Fontes para a História da escravidão negra no Espírito Santo*. Arquivo Público Estadual. Vitória. 1988.

- oitavo, “havia portanto a preocupação do forte contra o fraco e suas reações, apesar dos terríveis capitães-do-mato, que matavam e surravam impiedosamente”.⁵⁷

Stella de Novaes dá ainda uma indicação de outro fantasma que pairava sobre os negros, o racismo: “Em 1848, muitos consideravam o índio muito superior ao negro no trabalho e na inteligência”. Entretanto a preocupação maior era, e continuaria sendo por bastante tempo, a fuga de escravos e a formação dos quilombos, como fica bem evidenciado no Ofício de 30 de agosto de 1848, dirigido ao Conselheiro José Pedro Dias de Carvalho, ministro do Império, no qual o presidente da Província do Espírito Santo, Antônio Pereira Pinto se referia ao grande número de quilombos existentes e alardeava a inquietação que causavam aos capixabas. E lembra que, falando perante a Assembleia Provincial, em 11 de março de 1849, o Presidente Joaquim de Siqueira alertava para os “quilombos que formigam na Província e tanto concorrem para o definhamento da agricultura e desmoralização da escravatura”.⁵⁸

É nesse contexto que acontece a Revolta do Queimado. Uma insurreição de negros escravos, que explodiu no Distrito do Queimado em 19 de março de 1849, dia da inauguração da igreja local.

A verdade é que, de há muito, como se viu, vinham sendo formados numerosos quilombos nas áreas próximas às fazendas e povoações da região. Colaboravam bastante para a formação daqueles ajuntamentos de escravos fugidos a deficiência da força pública de repressão e a dificuldade que encontrava a administração provincial para organizar grupos de civis capazes de desbaratar as improvisadas aldeias negras. Contudo, na medida das possibilidades, o governo vinha promovendo guerra constante aos quilombolas que sustentavam a luta pela liberdade.

Queimado é apenas mais um episódio da luta que os negros iniciaram no dia em que se viram cativos. Seu objetivo era a obtenção da liberdade prometida.

57 NOVAES, S/d., p. 197.

58 *Ibidem*, p. 198.

O movimento foi organizado e deflagrado por alguns escravos mais conscientes da conjuntura social que parecia apontar na indicação de uma vitória. Entretanto, a insurreição foi facilmente subjugada devido à insuficiente organização estratégica e precipitação de alguns chefes que, ante o não cumprimento da palavra dos fazendeiros que, supostamente, tinham prometido libertar aqueles que tivessem participado da construção da Igreja de São José, aceitaram os apelos dos mais insatisfeitos, no sentido de iniciarem a revolta, ali mesmo, contra a não concessão da liberdade, tal e qual aguardavam ocorrer.

Assim, iniciou-se o episódio. Com os protestos dos escravos, os senhores temerosos das consequências, chamaram tropas auxiliares que investiram contra os protestantes para dispersá-los, ferindo uns e matando outros. Houve a reação e a luta tomou características de verdadeira guerra.

Os negros de Queimado já tinham reunido muitos insurgentes armados e teriam alcançado grande número se os contingentes de São Mateus, de Viana e parte do Queimado tivessem chegado ao ponto de concentração em tempo para a luta e se dispusessem de melhor organização. Faltando esta, foi tarefa simples para a força de linha, constituída de 20 soldados, sob o comando de um oficial, derrotar, dispersando logo no primeiro encontro, aqueles combatentes da liberdade.

Durou apenas dois dias a revolta; seguiu-se a caça selvagem aos fugitivos, levada a efeito por impiedosos batedores capitães-do-mato.

Os que escaparam à justiça sumária dos primeiros momentos foram, em número de 38, submetidos a júri, que absolveu seis, condenou cinco à pena de morte e outros, a açoites. Três, daqueles cinco condenados à morte, conseguiram evadir-se da prisão e os dois restantes foram supliciados na forca: Chico Prego, na Serra, e João da Viúva Monteiro, no Queimado, como exemplos de repressão a futuros acontecimentos semelhantes nesses lugares onde cada um dos líderes rebeldes gozava de maior influência.

A Insurreição do Queimado teve grande repercussão na província cujo presidente transmitiu para a capital do Império do Brasil as primeiras notícias, fazendo alarde do grande terror que se apoderara dos habitantes

locais e dos lugares vizinhos, porque achavam pequenas e diminutas as tropas das quais o governo podia dispor, e pediam reforços em homens, armas e munições. Assim é que, dias depois, dava entrada na Baía de Vitória um navio a vapor da Marinha de Guerra, conduzindo um grupo de 31 praças, comandados por um oficial.

Tudo indica que foi do Frade Gregório de Bene a origem dos boatos de que, como recompensa pela ajuda na construção da igreja durante seus horários de folga, os escravos ganhariam a liberdade a ser concedida no dia da inauguração.⁵⁹

Entretanto, é necessário destacar que a Insurreição de Queimados, por muitos anos, ficou marcando a vida dos capixabas do período escravista pelo fato de representar sempre uma mostra da latente violência contida nas relações escravistas e da pulsante e inquebrantável vontade de libertação que os escravos demonstravam, mesmo que para isso fossem levados à luta sangrenta.

É nesse quadro que se pode encarar as permanentes, e já antigas, falas dos governantes no sentido de que fossem tomadas providências para sanar as dificuldades da presidência da província em conseguir recursos financeiros destinados ao aumento das forças de repressão policial.

É importante destacar o fato de que, oito anos antes de acontecer a Revolta de Queimado, em mensagem apresentada na Assembleia Provincial de 1840, o Presidente João Lopes da Silva Couto informava ter armado 24 homens para auxiliar as autoridades policiais na captura de criminosos e para destruir quilombos. Esse presidente da província concluiu, depois de algumas considerações sobre essa questão, que o governo sentia grande falta de um homem hábil e capaz para comandar

59 Sobre a Insurreição do Queimado existe uma bibliografia da qual destacam-se as seguintes obras: a) CLÁUDIO, Afonso. *Insurreição do Queimado*. Episódio da História da Província do Espírito Santo. Vitória: Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979; b) SANTOS NEVES, Luis Guilherme. *Queimado. Documento cênico*. Vitória: Edição do Autor, 1977; c) NOVAES, Maria Stella de. *História do Espírito Santo...* p. 201 a 225.

a repressão e pôr fim ao perigo representado pelos assaltantes e quilombos.

Aliás, outro presidente de província, o Joaquim Marcelino, em 17 de janeiro de 1843, comunicava ao Ministro Araújo Viana, ter sido batido e destruído um quilombo de 18 casas, ocasião em que aprisionaram os que puderam e deixaram alguns outros negros mortos no campo de luta. E mais, já havia notícia, informava o presidente, da existência de outros quilombos.

Enfim, percebe-se, pelas correspondências oficiais, que as terras capixabas do século XIX estavam intensamente salpicadas de referências a insurreições e a quilombos. Passa-se, assim, a destacar as localidades da província onde tais ocorrências foram mais significativas. Isto sem descartar os locais já referenciados anteriormente.

Stella de Novaes, em seu *Escravidão e Abolição no Espírito Santo*, destaca que, conforme o *Correio de Vitória*, de 7 de abril de 1857, foram encontrados uns quilombolas na Colônia de Santa Izabel querendo comprar pólvora, chumbo, espoletas e espingardas.⁶⁰

Viana, Araçatiba, Mamoeiro, Carapina, São Mateus, Serra, Cariacica, Muribeca, Timbuí, Conde D'Eu e Cachoeiro de Itapemirim foram apontados como locais onde a presença de quilombos era constante.

A 29 de março de 1836, moradores da Serra até Benevente reclamaram que as matas estavam cheias de escravos.

Existia em Viana um lugar chamado Morro dos Escravos, onde se escondiam os fugidos. Em Safra, Itapemirim, houve uma revolta de escravos em 1866, como lembra Stella de Novaes.⁶¹

Como acontecia em todo o Brasil, também na Província do Espírito Santo, paralelo ao processo de ampliação das revoltas escravas, cresciam

60 NOVAES, 1963, p. 85-86.

61 *Ibidem*, p. 75.

as manifestações pacíficas da sociedade civil no sentido de promover a libertação de escravos.

Aí é que se destacam as Sociedades Abolicionistas, entre as quais mencionam-se: a Sociedade Abolicionista do Espírito Santo, criada em 7 de outubro de 1869; a Emancipadora Primeiro de Janeiro; a Sociedade Libertadora Domingos Martins, de 1875; a Sociedade Abolicionista Espírito Santense, de 1884; a Sociedade Abolicionista Literária Peçanha Póvoa, de 1881 e a Sociedade Libertadora Beneficente do Rosário, de 1887.⁶²

Finalmente, é necessário comentar que, apesar da ação das leis, ligas e sociedades emancipadoras, a população escrava teve que continuar sua luta pela libertação e até mesmo intensificá-la. Dessa forma, as notícias continuavam anunciando que ocorrera mais uma nova insurreição de escravos em São Mateus, em 1885, ocasião em que foi morto Cosme Francisco da Mota, considerado o comandante, e aumentavam as notícias de ampliação do combate aos quilombos em face do aumento de seu número.

Viana, Araçatiba, Mamoeiro, Timbuí, Conde D'Eu, São Mateus e Cachoeiro de Itapemirim eram, nesse fim de século, apontadas como áreas de influência dos vários quilombos chefiados pelos negros conhecidos por Benedito Meia Légua e Nego Rugério.

Entretanto, a repressão violenta também se ampliava. Stella de Novas cita a matança de negros escravos em Santa Cruz, a 12 de outubro de 1887, a apenas um ano do fim oficial do regime de escravidão.⁶³

Concluindo, pode-se dizer que: primeiro, a luta dos escravos pela liberdade deu-se no Espírito Santo da mesma forma que no resto do Brasil; segundo, que a religião e a resistência quase sempre estavam juntas; terceiro, o número de quilombos era tão grande que praticamente espalhava-se por quase todo o território da província então conhecido; quarto, apesar da violenta repressão, a resistência ampliou-se e foi incorporada pela sociedade livre. Tudo isso dentro de um quadro histórico

62 *Ibidem*, p. 132 e seg.

63 NOVAES, 1963, p. 138.

que punha, quase sempre para os escravos, o fato de que as práticas religiosas, até mesmo dos senhores, eram válvulas de escape para a organização da resistência ao extermínio físico e para a preservação cultural. A cabula foi quase totalmente destruída, mas o candomblé ficou. Os *malês* foram exterminados, mas os *nagôs* ficaram. Sob o manto dos santos católicos preservaram-se muitas vidas e muito da memória africana. Sob o manto dos orixás preservou-se a integridade do ser africano.

5. PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRICANAS QUE SOBREVIVERAM

Apesar da perseguição, da incompreensão e da intolerância, algumas práticas religiosas africanas sobreviveram mesmo que modificadas, sincretizadas e/ou fundidas em outras. Nesse caso, passando pelas chamadas macumbas do Brasil afora, detêm-se a atenção na cabula capixaba.

5.1 EM OUTROS ESTADOS

Roger Bastide considera que estamos mal informados sobre as religiões afro-brasileiras de tempos atrás. Não existiam centros irradiadores de cultos que persistiram ao longo dos séculos até nossos dias, pois a escravidão não permitia. Houve, sim, uma proliferação caótica de cultos, ou fragmentos de cultos, que nasciam e logo se extinguíam e eram substituídos por outros à medida que chegavam novos grupos africanos.

Dessa forma, os candomblés, os xangôs, os batuques, tambores e outros cultos de hoje não seriam resíduos de cultos antigos que resistiram, mas organizações de eras relativamente recentes, possivelmente de, no

máximo, fins do século XVIII.⁶⁴ Entretanto, Bastide acrescenta que “constataremos várias vezes, que as religiões africanas são mais fiéis, mais puras e mais ricas nas grandes cidades que nas regiões rurais. Ao contrário do que, em geral ocorre com as resistências religiosas e folclóricas, no Brasil é a grande cidade o museu das tradições arcaicas”.⁶⁵

Especificamente no que diz respeito a cada região brasileira, o autor destaca que não é apenas no Rio de Janeiro que a macumba se difundiu. É encontrada no Estado do Espírito Santo, conforme ele percebeu ao ler Douglas Teixeira Monteiro, em *A Macumba de Vitória*, publicada nos Anais do XXXI Congresso de Americanistas:⁶⁶

onde ela utiliza principalmente os exus e os caboclos; por conseguinte, os espíritos africanos e os deuses ameríndios; mas os exus presidem principalmente as atividades mágicas e, os caboclos, as ‘obras de caridade’, vale dizer, as consultas de doentes e dos infelizes, que ali vão para resolver seus problemas pessoais. Os santos católicos já não estão ausentes, e são justamente aqueles que foram identificados com os orixás, são Cosme e Damião, são Jorge, santa Bárbara e santo Antônio, mas que permanecem prudentemente no altar, sem intervir nas cerimônias. Aí se encontram, entretanto, outros elementos africanos fora os exus, por exemplo, Kanjira (que é Angola) ou Kalunga, a deusa do mar (Angola); malgrado isso, a exemplo da Macumba do Rio, o que predomina no decorrer das cerimônias são as descidas dos espíritos familiares, as almas dos velhos caboclos ou dos negros mortos.

64 BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/USP, 1971, v. 1, p. 69 e 70.

65 *Ibidem*, v. 1, p. 83.

66 BASTIDE, 1971, v. 2, p. 411.

Para Bastide, a macumba refletia o primeiro momento de ação urbanizadora sobre as comunidades raciais. Há então uma passagem dos agrupamentos fechados, como candomblés, cabulas e catimbas, à atomização das relações interpessoais dos modelos sociais africanos desestruturados pela opressão escravista. Assim as religiões bem constituídas se desagregavam, ao mesmo tempo que os laços sociais também se desintegravam sendo substituídos pelas relações típicas do modelo social brasileiro.⁶⁷

Também para ele a umbanda deriva do *banto*, quimbanda (raiz: *ym-banda*) que em Angola designava o chefe supremo do culto.⁶⁸ Entretanto, atualmente, em certas regiões de Angola, umbanda significa “união ou casamento”.

No Brasil, em termos religiosos, as práticas dos negros sempre foram vistas muito mais como feitiçarias e magias do que religião. Afinal, religião, no entendimento dos dominantes,

... eram apenas as suas próprias práticas, tidas como verdadeiras e para a realização do bem e salvação das almas. Assim, os negros muçulmanos, em geral, e os negros mandingas, em particular, foram considerados, devido à maior tenacidade de sua resistência, como os mestres da magia. E quando o *Isla negro* desapareceu do Brasil, foram os bantos, mais particularmente os congolezes, que os sucederam na fama de feiticeiros.⁶⁹

Nina Rodrigues, ao refletir sobre as sobrevivências religiosas africanas, na sua época, isto é, início do século XX, afirma que

... assim, pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano cons-

67 *Ibidem*, v. 2, p. 467.

68 *Ibidem*, v. 2, p. 441.

69 BASTIDE, 1971, v. 2, p. 545.

tituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje iorubana. Angolas, gurunas, minas, haussás, etc. que conservam as suas divindades africanas, da mesma sorte que nos negros crioulos, mulatos e caboclos fetichistas, possuem todos, à moda dos nagôs, terreiros e candomblés em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs.⁷⁰

Rodrigues ainda pensava que “de todas as instituições africanas, introduzidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do fetichismo as que mais integralmente se conservaram no Brasil”.⁷¹

É claro que o racismo de Rodrigues o impedia de ver muito mais sobre as sobrevivências culturais africanas. Mesmo assim, ele muito contribuiu para a organização de muitas informações que, se não tivessem sido feitas, estariam, hoje, perdidas. Além disso, ele, com seus estudos, ajudou a evidenciar muitas questões ainda presentes nas pesquisas atuais. Esse é o caso da busca da origem de muitas palavras africanas. Nesse aspecto, ele cita que:

é fácil descobrir, no vocabulário do Dr. Sílvia Romero, palavras *quimbundas*. Assim, *Gananzambi* ser sobrenatural, ou Deus, é, claramente, a reunião de duas palavras: *ngana*, senhor e *Zambi*, Deus, e que pelo menos a palavra *ngana* é quimbunda, pois *Zambi* parece pertencer a todos os ramos do tronco banto.⁷²

70 RODRIGUES, 1977, p. 216.

71 *Ibidem*, p. 214.

72 *Ibidem*, p. 124.

Finalizando, sejam quais forem as origens das práticas religiosas africanas, é importante destacar que ao longo de todo litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a fronteira com o Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas.⁷³

5.2 NO ESPÍRITO SANTO

Luciano Ventorim, em um pequeno artigo, observa que a convivência dos negros com os portugueses modificou seus costumes e que

... nesse sentido, a influência da Igreja Católica foi grande. Impedidos de cultuarem os deuses de origem africana, temerosos da repressão dos senhores de engenho, os negros transferiram sua devoção religiosa para santos católicos, reverenciando Nossa Senhora Aparecida (primeiramente em São Paulo depois em todo o Brasil) e são Benedito, cujo culto no Espírito Santo é dos mais fervorosos até os dias atuais.⁷⁴

Apesar disso, como bem anota Stella de Novaes, ficaram dos escravos as “suas benzeções e seus remédios, seus despachos, sua arte culinária. Expandiam-se nos candomblés, tinham suas danças e suas músicas, seus santos e amuletos, simpatias e benzeções, garrafadas e segredos de orar”,⁷⁵ embora no século XVIII parecesse fraca a influência “dos cultos africanos e dos deuses primitivos dos índios”.⁷⁶

Por outro lado, Guilherme Santos Neves afirma que os negros, como ocorre em quase todo o Brasil, deixaram marcantes registros de sua permanência nas terras capixabas, seja nos batuques, ou nos tambores da

73 BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia. (Rito Nagô)*. Brasília: Editora Nacional, 1978, p. 15.

74 VENTORIN, Luciano. O Negro na Província do Espírito Santo. In: PAINEL, Departamento Estadual de Cultura, Vitória, julho de 1988.

75 NOVAES, 1963, p. 95.

76 *Ibidem*, p. 103.

região norte, como nos jongos e caxambus da parte sul, especialmente no Vale do Itapemirim, Cachoeiro do Itapemirim, Alegre e Guaçuí, seja na cabula, ainda existente em Conceição da Barra e São Mateus, como em outros aspectos do folclore mágico da região. Seja nas músicas e nos ritmos das bandas de congos do litoral e interior. Seja tanto na culinária doméstica como nas falas populares, nas crendices e superstições.⁷⁷

Especificamente, sobre as sobrevivências religiosas, conforme sua visão de folclorista, Santos Neves observa que nessas regiões limítrofes do norte é de se acentuar a influência do folclore baiano.

De fato, a região localizada ao norte do Espírito Santo, a que compreende, principalmente, os municípios de Conceição da Barra e São Mateus, além da área do Vale do Rio Doce, zona cacaueteira que recebeu forte e perdurável influência da Bahia, sobretudo nos hábitos e costumes populares, mantidos através dos tempos pela população miscigenada, onde é notória a presença do elemento negro. Dentro do chamado folclore mágico, essa região capixaba repete a Bahia, com seu culto a vários orixás, e, entre estes, um invocado nos terreiros é Ogum (Ogum,/Eu sou vaqueiro da minha boiada,/Ogum é vaqueiro da encruzilhada,/Saravá é quem disse,/Pruquê Saravá é quem disse...).⁷⁸

E logo em seguida lembra que nas localidades de Conceição da Barra e São Mateus ainda perdura o estranho ritual afro-brasileiro da cabula, cuja presença foi verificada e pesquisada, na região, por Dom João

77 SANTOS NEVES, Guilherme. *Folclore Brasileiro – Espírito Santo*. Rio de Janeiro: MEC/Departamento de Assuntos Culturais/ Funarte/ Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Impressão SS Artes Gráficas Ltda., 1978.

78 SANTOS NEVES, 1978, p. 37 a 39. As anotações de D. João Batista Corrêa Nery foram divulgadas por Guilherme Santos Neves, no número 3, dos *Cadernos de Etnografia e Folclore* (A CABULA, UM CULTO AFRO- BRASILEIRO). Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, 1963.

Batista Correia Nery, primeiro bispo do Espírito Santo, quando de sua visita pastoral em 1900.

5.2.1 A cabula

A cabula,⁷⁹ enquanto prática cultural religiosa africana, já foi objeto de muitos estudos. Visões de vários tipos foram empregadas para analisar essa importante face da religiosidade africana no Espírito Santo. Lamentavelmente, muitos desses estudos não passam de reflexões montadas sobre o texto original do primeiro bispo, D. João Batista Nery, resultado de sua pesquisa sobre a cabula, com o propósito de combatê-la.

A motivação de D. João Batista foi, portanto, racista, fanática e intolerante. Isto faz com que seu texto de consulta, em grande parte, muito mais um argumento justificador da repressão aos negros do que uma observação de um fenômeno cultural e prática religiosa.

Dos dados que o bispo obteve e tornou público é que vieram todas as informações básicas acerca da cabula, e dela lançaram mão, acrescentando ou esclarecendo pontos, alguns dos mais eminentes estudiosos dos negros no Brasil, entre eles, Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, para não alongar a lista. A estes juntam-se os estudiosos capixabas.

Nina Rodrigues, aliás, aproveita o texto de D. João Batista para também dar vazão ao seu preconceito contra os negros. Depois de criticar formas religiosas negras norte-americanas sincretizadas com o protestantismo, compara-as à cabula nestes termos:

Não é preciso, porém, ir aos Estados Unidos para testemunhar cenas como estas em que os negros vestem roupagens fetichistas nas suas práticas

79 Nota do organizador desta edição: a palavra cabula, assim como as palavras candomblé e umbanda, que na primeira edição estavam com a primeira letra em caixa alta, foram padronizadas com a primeira letra em caixa baixa por se tratar de nomes de práticas e não de instituições religiosas.

pseudo cristãs, prova evidente da transformação assinalada. Entre os casos que poderíamos citar, tomamos, por sua importância, à pastoral de um Prelado Brasileiro ilustre, a descrição eloquentíssima da cabula, por ele estudada, que mais não é do que uma instituição religiosa africana sob vestes católicas.⁸⁰

E reproduz as partes do texto do bispo naquilo que há de mais importante em termos de reforçar sua visão preconceituosa.

Dizia o bispo que a cabula era uma “seita de origem africana” e, antes da libertação dos escravos, apenas praticada pelos pretos. Depois da Lei de 13 de maio, sua prática generalizou-se, crescendo o número de adeptos, chegando a 8.000 iniciados só na região do norte do Estado do Espírito Santo.

Já ao seu tempo, o bispo percebia que a cabula sofria modificações em seus ritos e que já haviam desaparecido alguns rituais e cânticos. E destacava que “o tom misterioso e tímido com que nos falavam a seu respeito e a notícia da grande quantidade de iniciados ainda existentes, nos levaram, não só a procurar no púlpito combater, como também a tomar algumas notas que oferecemos à consideração e ao estudo dos curiosos”. E que, também por força do combate promovido contra a cabula, muitos negros acabaram abandonando sua prática e fornecendo informações que facilitavam a perseguição.

A nosso ver a cabula é semelhante ao espiritismo e à maçonaria. Como o espiritismo acredita na direção imediata de um bom Espírito, chamado Táta, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais e espirituais. Como a maçonaria, obriga seus adeptos – chamados camanás (iniciados), para distinguir dos caialós (profanos) – a segredo

80 RODRIGUES, 1977, p. 255 a 260.

absoluto, até sob pena de morte, pelo envenenamento; tem suas iniciações, suas palavras sagradas, seus atos, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em público os irmãos.⁸¹

O ritual de cabula é dividido em duas mesas: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria. Para Guilherme Santos Neves, a Mesa de Santa Bárbara é feita em terreiro próprio e especial, podendo estar presentes pessoas de diferentes idades, sexos e origens. É mesa “que só faz o bem”, diferente, por exemplo, da Mesa de Santa Maria, “que é para o mal” e cujo ritual é feito no meio da mata: “Santa Bárbara é representada pela imagem mesma da Santa e por umas pedrinhas pretas que minam água, as chamadas pedras de Santa Bárbara. Mas, no altar, se põem outros santos como São Jorge, Santo Antônio e mais o Abadô, o Babalô e Ogum”.⁸²

No “terreiro” há dois tambores: um grande, o *luano*, e outro pequeno, o *luana*. Um par de tambores que os “batedores cavalgam” e, compassadamente, batem com as mãos. Aliás, essa é a posição ainda hoje assumida pelos tocadores dos tambores dos jongos e dos congos.

Das cerimônias da Mesa de Santa Bárbara podem participar homens, mulheres e até crianças, sob a direção do “mestre”. Todos dançam e cantam, respondendo aos “pontos” então tirados.⁸³

Conforme o bispo, as mesas de Santa Bárbara e de Santa Maria,

... subdividiam-se em muitas outras, com as mesmas denominações. Havia uma terceira mesa, a de São Cosme e São Damião, mais misteriosa e mais central, que exercia uma espécie de fiscalização suprema sobre as duas outras, cujos iniciados usavam nas reuniões compridas túnicas pretas, que cobriam o corpo todo, desde a ca-

81 *Ibidem*, p. 255 a 260.

82 SANTOS NEVES, 1978, p. 37-39.

83 *Ibidem*, p. 37-39.

beça até os pés. Nada, porém, podemos asseverar nesse sentido.

O chefe de cada mesa tem o nome *embanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama cambone. A reunião dos *camaná*s forma a *engira*. Todos devem obedecer ao *embanda* sob pena de castigos.

As reuniões são secretas, ora em uma ou outra casa, mas comumente nas florestas, a alta hora da noite. Na hora combinada, todos de camisa e calças brancas, descalços, se dirigem ao *camucite* (templo). Uns a cavalo, outros a pé, caminham silenciosos fechando à retaguarda o *embanda*. Um *camaná* ou um *cambone* vai na frente e conduz a mesa (toalha, vela e pequenas imagens). Em um ponto dado conduz o caminho e tomam uma vereda só conhecida dos iniciados. Então acendem as velas. Chegando ao *camucite*, que é sempre debaixo de uma árvore frondosa, no meio da mata, limpam aí uma extensão circular de 50 metros mais ou menos. Fazem uma fogueira e colocam a mesa do lado do oriente, rodeando as pequenas imagens de velas acesas, simetricamente dispostas.

Há certa cerimônia para se acenderem as velas: primeiro, acende-se uma a leste, em honra do Mar Carunga, depois uma a oeste e outras duas ao norte e ao sul. Finalmente muitas outras em torno do *camucite*. Chamam-se as velas estereiros.

Aparece então o *embanda*, descalço, com um lenço amarrado na cabeça, ou com o *camolele* (espécie de gorro), tendo um cinto de rendas alvas e delicadas.

À presença do chefe, os *camaná*s o imitam, amarrando lenços na cabeça. Segue-se uma espécie de oração preparatória, feita de joelhos diante da mesa. Ergue-se o *embanda*, levanta os olhos

ao céu, concentra o espírito e tira o primeiro *nimbu* (canto):

Dai-me licença, *carunga*,
Dai-me licença, *táta*,
Dai-me licença, *bacula*,
Que o *embanda* qué *quendá*.⁸⁴

Para Santos Neves o ponto de abertura era assim:

Inhora SantAna
Mãe de Deus amada
Ela é filha dela
Mariá chamada
Mariá chamada,
Mãe de Deus amada
Ela me livra do inferno
para sempre amém.⁸⁵

Essas e outras cantigas eram acompanhadas de palmas compassadas, enquanto o

Embanda em contorções virando e revirando os olhos, faz trejeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emitindo rancos profundos e soltando afinal um grito estridente. O bater das palmas chama-se *quantam* ou *liquáqua*.

Em caso de algum descompasso, ao cambone interroga o *embanda*: Por conta de quem *camaná* (fulano) não bate *caliquáqua*? o cambone responde: Por conta de *ca-ussê*.

Ao estridor do *embanda* cessa o canto inicial.

O cambone traz um copo de vinho e uma raiz.

84 RODRIGUES, 1977, p. 255-260.

85 SANTOS NEVES, 1978, p. 37-39.

O *embanda* mastiga a referida raiz e bebe o vinho. Sorve o fumo do incenso, queimado neste momento em um vaso, e entoa o segundo *nimbu*:

Baculo no ar
Me queira na mesa,
Me tombo a girar.

O *embanda*, ora dançando ao bater compassado das palmas, ora em êxtase, recebe do cambone o *candaru* (brasa em que foi queimado o incenso), trinca nos dentes e começa a despedir chispas pela boca, entoando então o terceiro *nimbu*:

Me chame três *candaru*
Me chame três *Táta*
Sou *embanda* novo (ou velho)
Hoje venho *curimá*.

É hora das iniciações de novos *camaná*s.

Se alguém, para entrar, ousara iniciar-se, tendo ficado até este momento em um local longe do *camucite*, com o respectivo padrinho, agora pode aproximar-se.

O *caialo* apresenta-se humildemente vestido: calças brancas e camisa de mesma cor sem goma e descalço.

Logo que penetra no círculo, passa três vezes por baixo da perna do *embanda*. É a tríplice viagem, símbolo da fé, da humildade e da obediência a seu novo pai como dali por diante chamará o *embanda*. Os *camaná*s entretanto cantam um hino em ação de graças pela aquisição do novo irmão.

Estando depois o iniciado de pé, diante do *embanda*, este recebe a *emba* e com ela fricciona os pulsos, a testa e o occiput do *caialo*; dá-lhe a raiz para que mastigue e engula o suco, fá-lo beber um cálice de vinho e o conduz ao lugar que dali por diante tem na angira.

Distribuída a *emba* aos demais *camaná*s e tendo todos provado a raiz e bebido o vinho, segue-se a cerimônia da fé.

O *embanda* entoa o seu *nimbu*, seguem-se as palmas e toma então uma vela acesa, benze-se e começa a passá-la por entre as pernas, por baixo dos braços, e pelas costas de cada indivíduo.

Se se apagar a vela diante de qualquer *camaná*, grita logo o *embanda*: Por conta de que *camaná* (fulano) não tem *ca-fé*?

O *cambone* responde e começa então aquele pobre *camaná* a ser castigado com duas, três, quatro pancadas nas mãos, com o *quimbandã* (palmatória), até que a vela não se apague mais.

Estes castigos são frequentes e o *embanda* aplica-os sempre que julga conveniente, para o aperfeiçoamento dos *camaná*s.

Verificada a fé de todos os irmãos, segue-se a tomada do *santé*, ponto principal de todas as reuniões.

Todos dobram um lenço branco em forma de fita e com ele cingem a testa, amarrando-a na nuca. Diminuem a luz da fogueira e queimam incenso ou resina, que perfuma o ambiente.

Entoam o hino apropriado e ao compasso das palmas o *embanda* dança, esforçando-se com grandes gestos e trejeitos para que o espírito se apodere de todos. Quase sempre há em cada mesa mais de um *embanda* e o esforço do *embanda* chefe é no sentido de dar o *santé* aos *embandas* inferiores, para que sejam dali afastados.⁸⁶

86 RODRIGUES, 1977, p. 255-260.

Santos Neves descreve dizendo que quando se entoa o ponto “para receber o santo”, todos os presentes cantam repetidamente e alguns “recebem”, o seu santo, entrando em transe.

Um outro ponto diz:
E mandei pedir a Deus
Meu Jesus Cristo, meu São Salvadô
Que descesse dos céus à terra
O santo comunicadô.
O santo comunicadô
Mas se lhe chamo
Você pode chegá
Mas com licença divina
Você pode comunicá...

Há muitos outros “pontos” como, por exemplo, este, de invocação à própria Santa Bárbara:

Santa Bárbara está cansada
Oi de tanto fazê milagre.
Os filhos dela não paga
O trabalho que mamãe faz.

Ou este outro de saudação a Ogum:
Saravá Ogum
Ogum meu pai,
Ó Jorge, Ó Jorge
Vem da Loanda.⁸⁷

Na descrição do bispo, o “receber o santo” é assim:

De espaço a espaço todos atiram *emba* para o ar, a fim de se afastem os maus espíritos e fiquem cegos os profanos, não devassando assim seus sagrados mistérios. De repente um deles, geralmente *em-banda*, verga o corpo, pende a cabeça e rola pelo

87 SANTOS NEVES, 1978, p. 37-39.

chão em contorções. A fisionomia torna-se contraída, todo o corpo como que petrificado e sons estertorosos lhe escapam do peito. É o *santé* que dele se apoderou. Acrescentado que às vezes um simples *camaná* merece ter o *santé*. Nesse período fala e discorre, sem ter aprendido, sobre as coisas cabulares, como o mais perfeito e sabido dos *embandas*. Os que são sujeitos a ter *santé* constituem uma espécie de médiuns do espiritismo e quase sempre terminam *embandas*.

O fim imaginado pelos seus adeptos é a aquisição de um espírito que imediatamente os guie e proteja em suas necessidades.

Todos trabalham e se esforçam para ter o *santé*, sujeitando-se para isso a diversas abstinências e penitências.

Uma vez tomado o *santé*, trata de obter o seu espírito familiar protetor, mediante certa cerimônia. Entra no mato com uma vela apagada e volta com ela acesa, não tendo levado meio algum para acendê-la, e traz então o nome do seu protetor. Há diversos nomes desses espíritos protetores, como sejam: Táta Guerreiro, Táta Flor de Carunga, Táta Rompe-Serra, Táta Rompe-Ponte, etc.⁸⁸

Stella de Novaes, tentando identificar origens e vestígios da prática da cabula, põe a questão nos seguintes termos:

Maltratados, nas fazendas ou nas cidades, refugiavam-se os escravos nas matas, onde se reconfortavam espiritualmente na religião da sua moda: macumba, cabula e congêneres. A cabula de São Mateus, era, e ainda é, uma mistura de baixo espiritismo, feitiço africano, algo das prá-

88 RODRIGUES, 1977, p. 255-260.

ticas dos nossos aborígenes e umas gramas de patifaria, não obstante ter em seu bojo alguma coisa que merecesse, ou mereça, ser estudada.⁸⁹

Porém, informa também que, há 20 anos, encontrou sobrevivência da cabula, no Ibes, bairro de Vila Velha: “Ali um pai-de-santo que aprendera em São Mateus, realizava o seu impressionante ritual, embora mais civilizado: velas, jeribita, lança, punhais medonhos, que dançavam no ar... Rezas, cantos sagrados ou nimbus, etc.”.⁹⁰

Roger Bastide, discutindo as “últimas sobrevivências de velhas religiões bantos agonizantes estudadas por Aires da Mata Machado Filho, na região de Minas, onde os quilombos tinham sido mais numerosos”, depois de uma série de considerações sobre o vocabulário utilizado, sobre as formas ritualísticas, sobre as circunstâncias secretas dessas práticas, sobre a ausência de maiores informações acerca de muitas dessas práticas religiosas, no que diz respeito a como sobreviveram, suas origens e possível extinção, destaca uma delas observando que de fato “nessa região há toda uma população de negros garimpeiros que conservam fielmente seus cantos (vissungo); alguns são cantos às divindades bantos, e, vários deles são secretos e não podem ser ouvidos senão pelos iniciados. Tem-se a impressão que tal confraria religiosa ainda deve existir”. Bastide indaga qual seria essa religião e conclui que seria muito difícil reconstitui-la apenas com os fragmentos que possuía. Porém afirma que, com certeza, ao contrário das religiões já estudadas por ele “nas quais sempre dominavam modelos daomeanos ou iorubás, aquela era uma religião banto, considerando-se o termo *engira*, encontrado num cântico que diz: ‘O moanda engira auê’”.⁹¹

89 NOVAES, 1963, p. 96-97. (Nota de referência incluída pelo organizador da segunda edição.)

90 *Ibidem*, p. 96-97.

91 BASTIDE, 1971, vol. 2, p. 281-282. (Nota de referência incluída pelo organizador da segunda edição.)

Assim, conclui Bastide, seria possível supor que tal religião não devia estar muito afastada da cabula do Espírito Santo, confirmadamente de origem banto. Existiam grupos de nações, isto é, organizações religiosas bantos, cujas cerimônias eram chamadas de macumba nas quais *em-bandas* e *cambones* dirigiam os cultos juntamente com os *cafiatos*, isto é, praticantes. Muitas dessas cerimônias também eram ao ar livre, com os assistentes e praticantes formando um círculo, de pé ou sentados em torno do *canzol*, ou seja do santuário, com velas acesas como na cabula, mesmos cânticos, mesmas danças, mesmos tipos de posse pelos Táta, sempre considerados como espíritos protetores dos indivíduos.⁹²

Bastide também pontuava que só tinha encontrado, sobre a cabula capixaba, recordações na memória dos negros mais idosos. Então, concluiu ele, “parece que a macumba do tipo carioca, que guarda, aliás, muitos de seus elementos, em particular os nomes do sacerdote, *embanda* ou umbanda, e de seu ajudante, cambone, a destronou inteiramente”.⁹³

Em muitas práticas de umbanda, pelas diversas regiões do Espírito Santo atual, ainda são encontradas palavras, cantigas e práticas ritualísticas semelhantes às da cabula.

Para Bastide, os negros conservaram, em alguns lugares, até o início de uma urbanização mais intensa, a diferenciação em “nações”, cada qual definindo-se por suas tradições religiosas próprias. De tal forma que foi possível, para ele, traçar um rápido quadro dessas religiões como se apresentavam a esse tempo, no Rio de Janeiro. Ou seja, existiam, principalmente as nações iorubás e as nações bantos. As nações iorubás se dividiam em Nagô, Tapa, Keto e Jeje ou Daomeana “nas quais a *emba* é um pó mágico, feito de folhas. *Santé* é uma abreviação de santidade, termo que significa o transe místico pelos santos, deuses ou espíritos e assistentes, e que falando português, conservaram o hábito de colocar

92 BASTIDE, 1971, vol. 2, p. 286–287. (Nota de referência incluída pelo organizador da segunda edição.)

93 BASTIDE, 1971, vol. 2, p. 285. (Nota de referência incluída pelo organizador da segunda edição.)

diante das palavras o prefixo banto qualitativo Ka, como nas falas de cabula onde se diz *ca-ussê* e *ca-fê*,” significando, respectivamente, você e fé. “Existiam nações bantos cujas cerimônias eram chamadas pelo nome de macumba. As mais antigas descrições que se têm mostram que no fundo não eram outra coisa senão a própria cabula”.⁹⁴

Maciel de Aguiar informa que a cabula “é um cerimonial em que os negros procuram, através de raízes e cipós alucinógenos, encontrar-se com seus ancestrais africanos”. E que

... está reduzida apenas a duas mesas por causa da destruição das florestas, notadamente para o plantio de eucalipto. Essa mesa de Santa Maria é na floresta e os personagens e falas reproduzem o que era na África a linguagem africana, banto, de mais de dois mil anos atrás. Eu, particularmente, tive a felicidade de assistir a algumas cerimônias da cabula e é um negócio belíssimo, mas que para você entender e entrar no clima, não é qualquer um que pode participar...

A cabula tem sua elite e os iniciados são precisamente as pessoas escolhidas pela comunidade negra porque é, basicamente na cabula que o negro toma toda informação da necessidade de voltar à África, da necessidade de reencontrar a liberdade. É na cabula que os negros têm, através de raízes e cipós, essa visão de que a liberdade se faz através de manifestação e devoção aos deuses africanos.

A cabula começa, basicamente, com o mestre mandando avisar a hora da sessão que vai haver e quem sabe o caminho vai. Só pode ir sozinho. Isso é um código. Se duas pessoas forem juntas é porque uma não é iniciada, mas só o mestre leva

94 *Ibidem*, vol. 2. p. 281-286.

alguém para ser iniciado. A iniciação se dá quando o mestre cabuleiro leva o escolhido e no *camucito* os tambores já estão em atividade dançando o jongo, e mascando um tipo de cipó, depois das vinte horas da noite, antes de iniciar a sessão. Depois ficam uns três ou quatro minutos de concentração e se dirigem ao centro do *camucito* onde há uma imagem pequena de Santa Maria, e o mestre começa a invocar os deuses africanos, espíritos e também espíritos de pessoas mortas nas lutas dos escravos pela liberdade, inclusive citando alguns fatos.

Quando alguém é levado para ser iniciado ou tratado, essa pessoa é levada pelo efeito alucinógeno a uns cem metros e lá essa pessoa é amarrada. O importante é que elas vêm tão enroladas no cipó timbó ou guembê (difíceis de ser trabalhados e manuseados), rolando pelo chão e chegam ao centro do *camucito* e o mestre consegue, rapidamente, desmanchar aquele amarrado sem precisar desfazer nenhum nó.

Nós, que presenciamos esses episódios, ficamos sem entender como tudo isso acontece. Por exemplo: subir em um coqueiro de cabeça para baixo, andar pelo mato sem orientação, atravessar rios sem saber nadar e mergulhar por muito tempo. Eu já estive em alguns *camucitos* em momentos de iniciação e a cerimônia tem um aspecto de magia negra, de beleza, encantamento e musicalidade que leva a gente a flutuar.⁹⁵

95 MACIEL DE AGUIAR, Sebastião. Entrevista já citada, concedida à produtora de televisão, Vera Viana, para a produção do vídeo documentário *Momentos de uma raça*. A entrevista integral de Maciel de Aguiar está gravada em vídeo VHS e pertence ao acervo de Cleber Maciel.

Aproveitando as anotações dos diversos estudiosos, aqui serão destacadas algumas palavras usadas na cabula com seu significado original e o significado ampliado, conforme sua semelhança com a umbanda atual. *Baculo* (santo, *táta*, *santé*, espírito, entidade); *caialos* (não iniciados, curiosos, profanos e talvez cavalo, no sentido de corpo ou matéria); *caimbura* (pó sagrado feito de batinga seca ou de ervas, raízes, folhas, sementes, caules, etc., branco ou de outras cores, talvez o mesmo que *emba* e *pemba*); *camolelê* (gorro do *embanda*, talvez uma das diversas espécies de turbantes ainda muito utilizados nos candomblés e certas umbandas); *camaná*s (irmãos, iniciados, companheiros); *cambiá* (panela de barro para oferendas, talvez o mesmo que *alguidá*); *cambone* (ajudante do *embanda*, *cambono*, assistente dos médiuns); *candaru* (brasa, fogo); *camucite* (*camocito*, templo, roça, terreiro, barracão, lugar ou local de reunião); *cunimar* (trabalhar); *curimá* (brincar); *embanda* (chefe de terreiro, pai de santo, mestre); *engira* (gira, roda, grupo de iniciados em função); *mesa* (gongá, congá, *canzol*, altar, local onde se colocam os objetos do culto); *nimbu* (cântico, cantigas, toadas, pontos cantados, hino); *quatam* (*liquaquá*, bater palmas); *quendá* (trabalhar carregar algo, sair); *quimbandã* (palmatória); *estereiros* (velas, luzes); *saravá* (salve).

Finalizando, pode-se dizer que embora a cabula tenha sido objeto de vários estudiosos, ainda é pouco conhecida e poucas são as pessoas dispostas a falarem a seu respeito. Quase sempre as pessoas dizem que a cabula existe e que conhecem alguém que a pratica. Porém, são tantas as dificuldades para se conseguir alguma informação mais precisa que o depoimento de Maciel de Aguiar acaba sendo de grande importância, como testemunho atual da permanência de sua prática. Conclui-se que a cabula é uma prática religiosa com conteúdo semelhante ao de práticas da umbanda atual e que como fenômeno de sobrevivência cultural religiosa é mais um atestado da capacidade de resistência da cultura negra.

6. OUTRAS SOBREVIVÊNCIAS CULTURAIS

Muitos aspectos das culturas e da memória africana sobreviveram e chegaram aos tempos atuais graças ao esforço do espírito de sacrifício que tiveram os antepassados em conseguir, sob o domínio e o medo imposto pelos santos colonizadores, preservar sua dignidade cultural. Como exemplo disso, destacam-se então algumas manifestações culturais como as bandas de congo, as festas do mastro de São Benedito e o Ticumbi.

6.1 EM OUTROS ESTADOS

Roger Bastide considerando a relação entre o catolicismo, enquanto religião colonizadora e dominadora, e as sobrevivências das religiosidades dos escravos, salienta que na sociedade colonial eram aceitos os costumes africanos que podiam adaptar-se ao catolicismo. Incluíam-se aí aqueles que, reinterpretados, recebiam novo significado. É o caso, por exemplo, das realezas nacionais ou das chefias tribais. Isto é, a tradição africana da sucessão hereditária dos reis teria sido substituída nas confrarias pelo sistema eletivo. Os reis das confrarias passavam a ser eleitos pelos seus membros. Isto possibilitava maior obediência de seus súditos e permitia-lhes servir como intermediários entre os senhores brancos e seus escravos, constituindo, desse modo, canais de controle branco

sobre a massa de pessoas de cor. Com a coroação dos Reis do Congo e de Angola, podiam passar também outros costumes africanos, como os das embaixadas e das guerras interétnicas que, nas confrarias, transformaram-se em lutas de pagãos contra cristãos.⁹⁶

Assim então, são encontradas, mais ou menos ligadas por laços sutis, muitas atividades religiosas negras e práticas católicas dos colonizadores, que podem ser interpretadas como sincretismos. Nesse caso está a procissão de São Benedito, composta apenas de negros e com os componentes religiosos africanizados, como os anjinhos negros e as rainhas africanas. Além de que as confrarias, em suas disputas e as ladainhas, revelarem as práticas de misturar tradições culturais brancas e negras. Nesse sentido, Bastide lembra a cantiga que diz: “Meu são Benedito / Venho te pedir / Pelo amor de Deus / Brincar de cucumbi”.

E acrescenta que o que caracteriza essa festa, o *cucumbi*, não é a semelhança com os santos encontrados também, na mesma época, entre os brancos, e sim a luta incorporada, na procissão, entre os negros, pela coroa da rainha Perpétua. Como o *cucumbi* era protegido por um grupo de *congós*, a cerimônia alcança todo seu significado: é uma sobrevivência histórica de lutas e de reinados africanos que se conservaram. O cristianismo o aceitou porque esse combate pode, aqui, tomar o significado simbólico da luta de cristãos contra muçulmanos, quando os primeiros sempre vencem. Mas, de qualquer forma, ficaram vivas as recordações dos reinados africanos.

As congadas aceitavam a perpetuação do regime real para os negros brasileiros, mas corrompeu o caráter desse reinado e, sobretudo, incorporou-se ao culto de Nossa Senhora do Rosário. A mais antiga menção que temos sobre essas congadas data de 1700... e tinham mesmo sua origem remota em Portugal.

96 BASTIDE, 1978, v. 1, p. 78.

... cada paróquia tinha seu Rei, sua Rainha, um secretário de Estado, um mestre de campo, um arauto de armas, suas damas de honra, etc. que se faziam chamar Majestade, Excelência ou Senhora...

A difusão do costume foi considerável e logo se estendeu por todo o Brasil. Determinou, da mesma forma que as confrarias de que saiu, as mesmas lutas étnicas, as mesmas rivalidades entre nações. De início, era uma festa de bantos, em que os nagôs e os daomeanos se aborreciam. Posteriormente, colocou em disputa os congos contra angolas e estes contra os moçambiques.⁹⁷

No Rio Grande do Sul, por exemplo, os *angolas* iam atrás dos *cucumbis* sem cantar nem dançar, somente tocando os instrumentos. No Estado de Minas Gerais eram os moçambiques a plebe dos *congos*.

Arquivos da confraria no Rio Grande do Sul acusam nomes como: Rei Newangue, Rainha Nembanda, príncipes Manafundos, feiticeiro Endoque, escravos reais Vantuafunos.

Quanto à dança que acompanhava a coroação e que traz, segundo as regiões, o nome de congadas, de cucumbis, de jongos, de congos, de ticumbi ou turundu, constitui uma espécie de representação teatral compreendendo diversas partes. Primeiro, entrada do bailado, chegada do Rei cantante que pede permissão para celebrar a congada; o cortejo real vagueia pelas ruas e dança na frente da igreja e das casas mais importantes. Aí há cantigas semi-africanas, há contradanças à moda portuguesa, cantos folclóricos que reproduzem cantos de trabalho rural e domésticos e danças animais. Segundo, Embaixada de Guerra ou de Paz.⁹⁸

97 BASTIDE, 1978, v. 2, p. 172-176.

98 BASTIDE, 1978, p. 172-176.

A instituição dos Reis de Congo prolongou-se em algumas regiões do país. No Ceará, por exemplo, a Assembleia Provincial, pela Lei 1.371, de 26 de agosto de 1870, aprovou o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da Cidade do Crato, em que havia a seguinte disposição no artigo sexto, do Capítulo III: “O séquito régio se comporá dos seguintes empregados: rei, rainha, dois mestres de campo, um arauto e duas açafatas, que terão por obrigação acompanhar a rainha”.

Na Bahia, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na igreja de mesmo nome, na Baixa dos Sapateiros, pertenceu igualmente aos angolas e, pelo compromisso ou estatuto original, é possível que tivessem eleito rei e rainha em vez de juiz e juíza da festa.

Assim, de profundas raízes se revelam as práticas fundadas pelos *congos* ou a eles referentes, mesmo nas regiões onde eles tenham, aparentemente, desaparecido sem deixarem memória nas tradições locais.⁹⁹

No Rio de Janeiro, é encontrada na obra que Debret realizou sobre a população e os costumes brasileiros, afirmação segura do predomínio dos negros *bantos* sobre os sudaneses naquela região.

Nina Rodrigues também lembra que, sem dúvida, eram práticas culturais africanas vivas, embora adaptadas, as danças dos *congos* descritas por Melo Moraes e Silvio Romero nas festas de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, em Lagarto, Sergipe.

Era uma espécie de cortejo de pretos que acompanhavam a procissão fazendo guarda de honra a três rainhas negras. Entre os pretos travava-se luta para ver quem se apoderava da coroa da rainha, o que valia um prêmio ao vitorioso.

Os cucumbis baianos das festas de Natal e Reis eram também festas africanas. Mas, quando levados por negros baianos, os cucumbis apareceram no Carnaval do Rio de Janeiro, constituindo diver-

99 RODRIGUES, 1977, p. 32-35.

sos clubes carnavalescos, já não se podia admitir fossem outra coisa do que uma tradição africana. Nas descrições dos cucumbis, que existiam na Bahia, podiam ser encontradas ações e danças assim resumidas: depois de uma refeição farta do cucumbe, comida que usavam os congos e *munhambanas* nos dias de circuncisão dos seus filhos, um grupo de congos põe-se a caminho, indo levar à rainha os novos vassalos que haviam passado por essa espécie de batismo. O grupo era formado de príncipes e princesas, *áugures*, isto é, sacerdotes que fazem previsões, feiticeiros, intérpretes de dialetos estrangeiros e inúmeras pessoas do povo, levando entre alas festivas os jovens circuncisados. Outro grupo, representando guerreiros que retornam de um ataque de uma tribo inimiga, traz, morto, o filho do rei. Ao aproximarem-se, os componentes do grupo dão a notícia, e o rei ordena que chegue à sua presença um adivinho, o mais famoso de seu reino, impondo-lhe a ressurreição do príncipe morto. E às ordens do feiticeiro, o morto levanta-se. As danças não param, ultimando os preparativos para os cucumbis cantarem o Bendi-to e diversas outras músicas populares.

Os nomes congo, *munhambana*, *cucumbe*, *quimbate*, *matanga*, *zumbi* e outros que aparecem no bailado, bem como algumas palavras das estrofes cantadas, não deixam dúvida sobre sua origem africana e põem em evidência a sua procedência banto ou congo. Os cucumbis eram uma das mais importantes tradições culturais africanas deixadas pelos negros bantos. Uma das poucas que, deste ramo dos negros, escapou da assimilação sofrida no Brasil.¹⁰⁰

100 RODRIGUES, 1977, p. 181 e seg.

6.2 NO ESPÍRITO SANTO

Nessa região são abundantes essas manifestações culturais negras. Congos, jongs, caxambus, ticumbi, festas do mastro, mineiro-pau, bate-flexas, capoeiras e outros são frequentemente encontrados. Apenas a título de exemplo, alguns serão aqui abordados.

6.2.1 Bandas de Congo

Um *congo* apresentou-se, em 1854, numa festa em Queimado, região do Município da Serra, ocasião em que foi celebrada uma missa.¹⁰¹ Entretanto, nesse mesmo ano, em Nova Almeida, havia sido sancionada a Postura nº 3, de 10 de julho que, no artigo número 20, proibia os batuques, danças e ajuntamentos de escravos.¹⁰² Por outro lado, em 1888, em Cachoeiro de Itapemirim, já havia um Pagode de Reis que reunia grande número de pretos.¹⁰³

Presentes em todo o estado e em grande número nas regiões da Grande Vitória e municípios do norte, as Bandas de Congos são grupos que utilizam instrumentos sonoros muito simples, feitos de madeira oca, de barris, de taquaras, de pele de cabra ou de boi, de latas ou outros materiais. Podem ser tambores, bumbos, cuícas, chocalhos, ferri-nhos ou triângulos de ferro e pandeiros. Ao som desses instrumentos, as vozes, finas e grossas, claras ou fanhosas, vozes de homem e de mulher cantam antigas ou novas músicas nas quais são feitas referências a coisas e fatos do passado, como a escravidão, a Guerra do Paraguai, os santos da devoção popular, os seres relacionados aos elementos da natureza, como o mar, as estrelas, o vento, a chuva, ou relacionados ao ser humano, cobrindo desde amor e morte até fatos políticos e sociais. Essas músicas podem ser alegres ou tristes, mas, quase sempre, são

101 NOVAES, S/d, p. 223.

102 *Ibidem*.

103 NOVAES, 1963, p. 23.

cantadas de forma semelhante nas quais se destaca o fato de alongarem-se as sílabas finais dos versos.

Do instrumental desses conjuntos típicos da tradição cultural afro-capixaba faz parte um tipo de reco-reco, também chamado de casaca, casaco, *cassaca*, *cassaco* ou *canzaco*. É um cilindro de pau, de 60 a 70 centímetros de comprimento, escavado numa das faces, em que se prega uma lasca de bambu ou taquara com talhos transversais sobre os quais se atrita uma vareta. Na extremidade superior desse reco-reco é esculpido, na própria madeira, uma cabeça grotesca, de pescoço comprido, por onde se segura o instrumento. No lugar dos olhos, representando-os, põem-se, por vezes, búzios ou sementes coloridas, ou pequenas esferas ou partículas de chumbo. Pintam-se-lhe os olhos, boca e faces, ou todo o reco-reco com tinta comum ou de frutas do mato. Alguns trazem inscrições ou letras indicativas de frases ou do nome do seu dono. O formato da peça é cilíndrico, da mesma largura em toda a extensão, porém pode, em certos casos, apresentar ligeiro alargamento na parte inferior.

Os tambores são tocados com as mãos. Quando se está caminhando, eles ficam pendurados a tiracolo, entretanto, quando a banda para em algum lugar para tocar, geralmente os batedores sentam-se sobre o tambor como que cavalcando-o. Podem participar pessoas de todas as idades. As mulheres, separadas em uma ala específica, sustentam os cantos, enquanto os homens sustentam o ritmo. Todo o grupo participa de evoluções coreográficas comandadas pelo organizador, às vezes chamado de capitão, enquanto uma ou mais mulheres vão à frente conduzindo uma ou mais bandeiras que identificam a banda e/ou sua procedência e/ou o seu santo protetor.¹⁰⁴

104 SANTOS NEVES, 1978, p. 57-61. E também BIARD, Auguste-François. *Viagem à Província do Espírito Santo*. Vitória: Cultural-ES, 1986, p. 68-72, com texto e ilustração.

6.2.2 Festa do Mastro

Em muitas regiões do Espírito Santo, principalmente nas áreas dos municípios de Vitória, Cariacica, Serra, Aracruz, Fundão, Timbuí, Acióli, Ibirapu, Alfredo Chaves, Guarapari, Colatina, São Mateus e Conceição da Barra, eram realizadas festas do mastro, quase sempre divididas em duas partes: cortada e puxada do mastro.

Dias antes da festa de comemoração de São Benedito, é feito o corte do mastro, isto é, um tronco, previamente escolhido, limpo e depois arastado por juntas de bois cujas cangas e chifres foram enfeitados com flores e folhagens. À festa comparecem o festeiro, os integrantes da Banda de Congos, devotos do santo e pessoas do povo. O mastro é conduzido, festivamente, ao som de músicas da banda, à casa do festeiro; lá permanecerá o tempo necessário ao seu preparo, lixamento e pintura, até o dia da puxada. Há mastros trabalhados com arte, roliços ou facetados, pintados de uma ou várias cores e desenhos. Outros, porém, são mal acabados e quase da grossura natural, menos na ponta onde será colocada uma bandeira com a pintura do santo encaixada na armação de madeira. O mastro, a bandeira e o navio, os três elementos mais importantes da festa, são renovados anualmente pelos festeiros encarregados disso. Aliás, o encargo de prepará-los constitui, geralmente, honraria das mais disputadas. A puxada do mastro se realiza, quase sempre, nas vésperas ou no dia de São Benedito. Colocado o mastro sobre o barco ou navio, começa a puxada.

A festa é uma procissão sem santo, sem andor, a não ser a bandeira do santo, conduzida por moças ou crianças, na frente do cortejo. A barca, armada sobre um carro, toda enfeitada de bandeirolas de papel, conduz, deitado no “convés”, o mastro consagrado ao santo. Na frente do barco vão alguns devotos a cumprir penosa promessa, isto é, puxam e conduzem o barco.

Uma corda de longo comprimento é colocada atrás onde se apegam o resto dos devotos, de ambos os sexos e de todas as idades, em grande parte penitentemente descalços, vela acesa numa das mãos, sérios, calados, contritos a cumprirem sua parte na festiva puxada do mastro.

Atrás e ao lado do barco, segurando-o com as mãos, outros fiéis acompanham o cortejo. Seguindo a embarcação, as bandas de congos tocam, sem descanso, suas cantigas ao som das quais dançam, durante todo o percurso, grupos de homens, mulheres e crianças. O cortejo percorre as ruas da cidade ou vila, dirigindo-se, afinal, à igreja. Retira-se, então, o mastro do barco, dança-se com ele, jogando-o ao alto e aparando-o nos braços, de forma festiva e dando-se vivas. O final é a colocação do mastro em frente ou ao lado da igreja. Na ponta, a bandeira do santo. Fincado o mastro, os gritos de vivas, os fogos de artifício, os sinos e as batidas dos tambores das bandas encerram a parte ritualística da festa que continua até horas indefinidas com barraquinhas, leilões, música e bebidas.¹⁰⁵

6.2.3 Ticumbi

O Ticumbi, Congada¹⁰⁶ ou Baile de Congo é uma dança dramática que não se confunde com o *cucumbi* carioca ou baiano, nem com a festa dos *congós* de Goiânia, nem ainda com o auto dos *congós* do Ceará, nem com as congadas gaúchas ou cariocas. No Ticumbi capixaba não figura nenhuma rainha Ginga, nem príncipe Sueno, nem *mametos*, nem *quimbotos* ou qualquer feiticeiro, nem o rei D. Henrique Cariongo. Também não há mortes nem ressurreições, nem coroação de reis ou rainhas. E, assim, o Ticumbi capixaba é muito mais simples e menos dramático do que as representações mencionadas. Mas, sem dúvida, pode ser classificado como um cortejo real a que se segue uma embaixada de guerra, com episódios de combates.

O Ticumbi tem um enredo, que se desenvolve longa e demoradamente na repetição dos bailados, dos cantos e das embaixadas. É composto de vários negros que representam o Rei de Congo ou “reis” de Congo, o

¹⁰⁵ SANTOS NEVES, 1978, p. 57-61.

¹⁰⁶ **Nota do organizador da segunda edição:** cabe observar que “congada” é um termo equivocado para se referir ao Baile de Congo de São Benedito no norte do Espírito Santo, visto que esse não é um termo usado pelos integrantes do baile. Os grupos se denominam como Baile de Congos ou Ticumbi de São Benedito.

Rei Bamba ou “reis” de Bamba, seus secretários e o corpo de baile ou “congos”, que representam os guerreiros das duas “nações”.

Vestem-se de longas batas brancas e rendadas com fitas coloridas, calças brancas com friso lateral vermelho, ou sem ele. Na cabeça coberta por um lenço branco, um vistoso chapéu todo enfeitado de flores de papel de seda e/ou plástico, fitas coloridas e espelhos.¹⁰⁷ Os “reis” usam coroa ricamente ornamentada com papel dourado, flores e prateado, peitoral vistoso, com espelinhos e flores de papel brilhante, capa comprida de tecido estampado e, na mão ou na cinta, uma espada. Os instrumentos musicais são apenas pandeiros e um violão, todos rústicos e de sua própria confecção.¹⁰⁸

São dois reis negros que querem realizar, cada qual a seu modo, a festa de São Benedito. Há embaixadas ou representações de ambas as partes, com desafios atrevidos nos quais são destacadas suas qualidades pelos dois “secretários” que funcionam como “embaixadores”. Por não ser possível qualquer entendimento ou ajuste entre os dois reis, seus guerreiros travam a guerra, uma luta bailada, entre as duas alas em que se organiza o grupo. Dança-se, então, a primeira guerra de “reis” de Congo ou guerra sem “travá” e, depois, a guerra “travada”. Desta última participam os dois reis que, no meio dos congos em roda, batem as espadas cadenciadamente, junto com seus secretários também empenhados na mesma representação de combate.

107 **Nota do organizador da segunda edição:** a demonstração de que o autor não conhecia esses grupos e estava escrevendo a partir de notícias da imprensa é a confusão feita por ele na indumentária dos grupos de reis-de-boi e bailes de congo. Os integrantes do Baile de Congos ou Ticumbi de São Benedito não usam chapéus, mas sim capacetes. Os chapéus são usados pelos grupos de reis-de-boi.

108 **Nota do organizador da segunda edição:** já faz algum tempo que os integrantes dos bailes de congos não fabricam mais seus instrumentos, pois passaram a comprar os pandeiros de um artesão que reside na Região Metropolitana da Grande Vitória e a viola (e não o violão) foi comprada em loja que comercializa instrumentos musicais.

Vencido, afinal, o rei Bamba submete-se, ele e os seus “*vansalos*”,¹⁰⁹ ao batismo, terminando o auto com a festa em honra ao rei Congo, quando, então, se canta e se dança o Ticumbi, que dá o nome à representação.

A dramatização é uma das reminiscências ainda vivas da memória africana manifesta nessa que tem sido considerada uma das mais importantes manifestações da cultura afro-capixaba da região norte, São Mateus e Conceição da Barra, onde trabalhou, durante anos, e aí viveu o elemento escravo. Os nomes dos dois reis, Congo e Bamba, foram tirados, talvez, do grupo Bamba Congo ou Congolês, no qual se inclui a tribo dos Bamba-Congos. As “embaixadas” constituíam-se em uma prática comum dos reinos africanos, antes do processo colonial destruir suas bases organizativas político-culturais.¹¹⁰

Dentre os muitos registros documentais e comentários acerca do Ticumbi, pode-se destacar o da professora Bernadete Lyra que, em uma interessante dissertação, analisa essa manifestação da cultura afro-brasileira e expõe aspectos do seu significado integral, no mais completo trabalho de abordagem desse tema.¹¹¹

Finalizando, verificou-se ser muito grande a cultura negra viva, presente e atuante, marcando tão profundamente o cenário da vida cultural capixaba a ponto de se poder, sem receio de errar, dizer que, primeiro, existe sim uma base histórica de sustentação para a formulação da ideia de uma possível “cultura afro-capixaba”; segundo, mesmo parecendo que a herança cultural religiosa não tem relação direta com as sobrevivências religiosas atuais manifestas no candomblé, é necessário, mais uma vez,

109 **Nota do organizador da segunda edição:** *vansalo* é o termo nativo para vassalo. Na verdade, quem se submete ao batismo é o rei de Bamba e os seus soldados.

110 SANTOS NEVES, 1978, p. 56-61.

111 LYRA, Maria Bernadette Cunha de. *O jogo cultural do Ticumbi*. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – UFRJ (mimeo), 1981. Nesse trabalho a autora demonstra bem o fato de que no pensamento africano ou, afro-brasileiro, ou afro-capixaba, representado pelo Ticumbi, não há separação entre os diversos aspectos da vida humana. Mas que há, sim, uma compreensão integral do mundo onde o espiritual e material estão harmonicamente interligados.

lembrar que muito das antigas práticas religiosas da cabula ainda hoje estão presentes na umbanda; terceiro, mesmo que pareça não haver relação entre o passado e o presente das práticas religiosas afro-capixabas com o candomblé atual, sem dúvida, tais práticas constituem-se elementos efetivos de preservação da cultura africana e afro-brasileira, não só no nível da memória religiosa, como em aspectos mais abrangentes de todo um conjunto de saber e de concepção de mundo, abrangendo conhecimentos que incluem desde relações sociais, políticas e econômicas, até ciência, arte e filosofia. Todos esses conhecimentos estão permeados e ligados pelas ideias religiosas, das quais não estão separados, ou melhor, com as quais formam um conjunto de saber integrado no qual nada é estanque, o homem é visto por inteiro e seu mundo material não está separado do espiritual.

7. AS IRMANDADES E CONFRARIAS DE NEGROS

Aqui é dada uma amostra da forma como, ao longo do tempo, sob o domínio da Igreja Católica, os negros foram, diante da sociedade escravista adversa à sua religiosidade, atraídos e incentivados ao culto a São Benedito, principalmente, e a outros santos. Assim, muitos grupos negros ficaram organizados em irmandades e confrarias. Estas, mesmo sob rígido controle, davam espaço para as manifestações culturais e religiosas negras, embora tendo como propósito eliminar seus conteúdos africanos e substituindo-os pelos conteúdos católicos. Dessa forma, a Igreja Católica dava sua contribuição ao Estado escravocrata e racista, isto é, tentava, por meio da catequese, entregar aos escravistas um negro dócil e sem memória, a não ser que esta fosse a imposta pela dominação.

Nesse sentido é que se pode compreender o grande zelo do catolicismo ante os negros até o fim da escravidão e o total desinteresse após 1888, a ponto de as antigas irmandades e confrarias terem sido praticamente esquecidas, quando não extintas, mesmo contra a vontade dos negros que nelas permaneceram por força das tradições e devoções enraizadas.

Uma capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário foi erguida, em Vila Velha, em 1561. Logo é de se pensar que a essa época passou a existir também alguma confraria ou irmandade de escravos e negros livres. A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Espírito Santo, somente foi devidamente observada nos documentos que resistiram ao tempo, em 1755.¹¹²

Promovia a Irmandade a reza do terço mensalmente no primeiro domingo. Saía em procissão cantando solenemente o rosário, cujos ministérios se contemplavam assentando o andor no chão das calçadas. A 19 de julho de 1814, D. João VI renovou a licença, para esse piedoso hábito. Em 1885, porém, o Arcipreste do Espírito Santo, Pe. Alvarenga, proibiu esses atos que, às vezes, entravam, noite adentro. Havia falta de respeito.

A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Espírito Santo, a exemplo de outros lugares do Brasil, era para os escravos um recurso de pseudo ou passageira liberdade, de ter sepultura em lugar sagrado, de participar das atividades religiosas libertando a alma durante a festa da sua Padroeira, de ajudar na promoção de alforria para seus irmãos, etc. Tudo de par com os mastros, realizados, congos, areia do mar, as cores vistosas dos xales da Costa, numa saudosa evocação da África distante.

Em 1833, à devoção do Rosário dos Homens Pretos, juntou-se a de São Benedito, cuja preciosa imagem foi roubada do Convento de São Francisco.

Dessa passagem pitoresca da vida social e religiosa na cidade de Vitória, resultou a contenda, entre os devotos do santo, e outra irmandade, que se fundiu (ou confundiu?) com a de Nossa Senhora

112 NOVAES, 1963, p. 35-36 e 97-101. Especificamente sobre a Igreja do Rosário pode-se ver: ELTON, Elmo. *Velhos templos de Vitória & Outros temas capixabas*. Vitória: Conselho Estadual de Cultura, 1987, p. 67-75.

do Rosário dos Homens Pretos: – A de São Benedito do Rosário, em fervorosa oposição à de São Benedito do São Francisco, devoções, que se transformaram em partidos político-religiosos e, com o tempo, mais politicamente exaltados que religiosamente piedosos: – Caramuru e Peroá.¹¹³

Apesar das dúvidas deixadas pela falta de documentação mais precisa e das contradições nas datas anotadas por Maria Stella de Novaes, pode-se aceitar 1755 como a data da fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de Vitória¹¹⁴ que, parece, congregava também índios.¹¹⁵

Em trabalho sobre as irmandades de São Benedito, no Espírito Santo, Elmo Elton aborda diversos aspectos da devoção ao santo em muitas regiões do estado e estabelece a relação entre as diversas manifestações culturais negras e a devoção ao santo católico.¹¹⁶ Desse trabalho destaca-se aqui a citação do escritor Sebastião Maciel de Aguiar sobre a relação, em São Mateus, entre a devoção a São Benedito e a luta e resistência contra a destruição física e cultural dos negros, processo que pode ser generalizado para todo o estado. Ele diz:

Os negros, ali radicados, originários de Angola, Cabinda, Moçambique, Congo e Benguela, não abandonaram por conta própria as suas crenças africanas, mas por simbiose, tiveram que se adaptar, por

113 NOVAES, 1963, p. 98. Sobre o episódio dos Caramurus e Peroás pode-se ver, entre outros: NOVAES, Maria Stella de. *História do Espírito Santo*, S/d., p. 172-180.

114 NOVAES, 1963, p. 35, cita a data de 23 de julho de 1755. Stella de Novaes cita também, na data de 27 de julho de 1765 e a repete na outra obra, *História do Espírito Santo*, destacando que a construção da igreja só se iniciaria em setembro daquele ano e ELTON, Elmo. *São Benedito: sua devoção no Espírito Santo*. Vitória: Departamento Estadual de Cultura/MEC, 1988, p. 16, cita que a construção da capela de Nossa Senhora do Rosário iniciou-se em 23 de julho de 1765, por iniciativa da Irmandade existente desde não se sabe quando.

115 NOVAES, S/d., p. 44.

116 *Ibidem*.

influência de missionários portugueses, à religião católica, ressaltando-se então a devoção de São Benedito, já que negros escravos se identificavam plenamente com ele... durante o século passado, os negros absorveram o catolicismo sem a imposição dos séculos anteriores já que São Benedito havia assumido o papel de defensor dos movimentos abolicionistas, do defensor dos quilombos, dos revolucionários e escravos.¹¹⁷

O descaso das chamadas autoridades no trato da religiosidade negra também pode, nessa obra, ser percebido quando o autor em suas conclusões afirma que

... atualmente a devoção de São Benedito, em Vitória, já se vai apagando de todo, mesmo porque não incentivada pela Arquidiocese que mantém a Igreja do Rosário, onde está a imagem do santo, sempre de portas cerradas, ali não se celebrando missas ou ofícios, sequer na data festiva do taumaturgo... não tanto pela falta de apoio dos componentes da Irmandade... mas certamente pelo desinteresse em incentivar-lhes... as manifestações religiosas, sobretudo as de caráter mais popular.¹¹⁸

Entretanto a devoção cresce e se espalha, juntamente com as ditas manifestações folclóricas negras, por todo o estado, já que tiveram, ultimamente, um novo alento surgido com a movimentação ocorrida por causa das comemorações do Centenário da Lei Áurea e, também cresce e se espalha, através da umbanda.

Bernadette Lyra, comentando a relação entre a religiosidade devocional a São Benedito e o Ticumbi, observa que

117 *Ibidem*, p. 53 e seg.

118 *Ibidem*, p. 126.

... no pensamento negro, a religião jamais vem separada de sociedade, da razão ou da vida. No universo negro, a filosofia, a teologia, a ciência social, o direito, a medicina, a agricultura, a psicologia, a vida e a morte, se fecham em um círculo lógico do qual nada poderá ser extraído sem que se ponha em risco a estrutura mesma do sistema. A unidade é ela mesma responsável para que no Ticumbi, o elemento místico-religioso esteja mesclado à vida social do grupo e concorra para que, ao lado das conotações religiosas, transpareçam formas de representação da realidade social.¹¹⁹

Bernadette Lyra vai mais fundo ao abordar a manipulação por parte da Igreja Católica da religiosidade negra ao combater os cultos originais e substituí-los pelos cultos a São Benedito, quando cita que

... os escravos, pela separação religiosa entre seus ritos e os de seus senhores, foram forçados à conscientização de sua raça. Para o negro, Benedito tornou-se logo um parente. Esse traço, ver no santo alguém da família, é característica da cultura negra. O nagô, por exemplo, enxerga em cada indivíduo parte da família da linhagem de Orixá... Dessa forma... são Benedito passou a ser filho de Zambi.¹²⁰

E passou a ser parte das instituições sociais e, logo, das manifestações culturais da parcela negra oprimida pela colonização católica.

Assim, pode-se dizer que a presença da devoção a São Benedito tem sido um traço marcante nas diversas manifestações culturais negras. Contudo, essa é evidência do massacre cultural, perseguição e marginalização da religiosidade original africana, tentando substituí-la por aquela trazida pelo colonizador, impondo seus deuses, credos, mitos e ritos.

119 LYRA, 1981, p. 84.

120 *Ibidem*, p. 85-86.

Depois do fim da escravidão, o catolicismo não viu no negro mais nada de interesse e assim foi aos poucos procurando restringir sua presença junto aos cultos, seja inibindo e boicotando os cultos a São Benedito, como inibindo e boicotando as irmandades e confrarias de negros. Mesmo assim, as irmandades e os cultos resistiram e ficaram muitas vezes marcados por lutas para fazer valer sua sobrevivência. Aliás, não são poucas as histórias de brigas de negros com padres para fazerem valer seus direitos de fiéis.

Por fim, nem mesmo levar o culto à condição de caso de polícia, conseguiu extingui-lo. É o que se pode inferir da notícia publicada em *A Tribuna*, de 28 de dezembro de 1988 onde se lê que

Sem segurança, festa de São Benedito decai. A falta de segurança reduziu ontem o brilho da festa de São Benedito, realizada desde 1833 na Igreja do Rosário, no centro de Vitória. Segundo a tesoureira e coordenadora da festa, Nelce Pizani Rios, o número de assaltos é assustador, e nem mesmo as reuniões noturnas da Irmandade podem ser feitas.

A Igreja de São Benedito, mais conhecida como Igreja do Rosário, foi fundada em 14 de dezembro de 1765 pelos jesuítas, mas só em 1833 foi criada a Irmandade, que até hoje promove festas e organiza bazares assistenciais. O número de devotos do santo aumenta a cada dia, segundo Nelce Rios. Ele é um preto milagroso. Quem acredita nele consegue tudo, garante ela.

Insegurança. Quanto à falta de segurança para garantir o evento, Nelce Rios disse que o policiamento é precário na região e por isso a festa de São Benedito este ano teve apenas uma procissão. Nem mesmo a banda da Polícia Militar do Espírito Santo (PMES), que há anos anima os festejos, esteve presente ontem. A solicitação foi feita..., através de ofício, mas não houve resposta.

Apesar dos problemas que enfrenta, a Irmandade conseguiu realizar ontem a procissão em homenagem a São Benedito. Entoando cânticos e orações, os fiéis saíram, às 18 horas, da Igreja do Rosário e seguiram pelas Graciano Neves, Sete de Setembro, Dom Marcelino e São Francisco até a Catedral de Vitória, onde foi celebrada a missa

Durante a homília, o Padre Ayrola lembrou os milagres do santo. Após a missa, os fiéis levaram o andor de São Benedito de volta à Igreja do Rosário, passando pela rua Dionísio Rosendo e praça Costa Pereira. Durante o percurso muitos devotos soltaram fogos. Havia muitas janelas enfeitadas com arranjos de flores.

A festa que tradicionalmente é comemorada há 155 anos, não tem mais o brilho de anos anteriores. As mulheres da Irmandade continuam se vestindo de preto e usando fitas roxas, enquanto os homens vestem bege e lilás. Mas hoje não há mais a presença da banda, não há quermesses, nem leilão, porque falta segurança no local, justificou a coordenadora do evento.

Para os devotos de São Benedito, qualquer sacrifício vale a pena para render graças ao santo milagroso. Nem mesmo o calor forte desanimou os presentes à Igreja do Rosário na tarde de ontem, embora os mais jovens parassem na escadaria do Rosário, antes de chegar ao templo. Os mais idosos disputavam as sombras que margeiam os degraus. Para eles, o que conta é agradecer ao santo as graças recebidas este ano.¹²¹

¹²¹ **Nota inserida pelo organizador da segunda edição:** *A Tribuna*, 28 de dezembro de 1988.

Finalizando, pode-se concluir que, embora tenha destruído muito do que fora a original religiosidade negra, as irmandades e os cultos a São Benedito também foram um espaço para o estabelecimento e preservação de importantes aspectos do universo cultural negro. Verifica-se também que mesmo o culto a São Benedito foi adaptado a uma nova realidade, isto é, a realidade de vida dos negros, sendo absorvido e transformado, findada a escravidão, em um culto de pobres. Nessa medida, foi discriminado e mereceu o descaso. Mas não desapareceu.

SEGUNDA PARTE

CANDOMBLÉ E UMBANDA: PRÁTICAS RELIGIOSAS ATUAIS

1. ASSOCIAÇÕES E FEDERAÇÕES

São seis as associações e federações que congregam as comunidades de candomblé e umbanda capixabas.

A primeira organização que aqui se destaca, por ser a mais antiga, é a Federação Espírita do Estado do Espírito Santo, presidida por Alcino Pereira, seu fundador. Tem excelente estrutura administrativa e publica o informativo *A Senda* onde se observam suas realizações em prol do kardecismo. Essa organização acabou ficando afastada deste projeto de pesquisa.

As organizações que serão citadas abaixo foram as responsáveis, inicialmente, pela receptividade dos terreiros e barracões à pesquisa, pois a apoiaram incondicionalmente e foram, juntamente com as próprias comunidades de terreiros e barracões, fatores fundamentais para a elaboração do levantamento dos dados e montagem do acervo documental.

A segunda organização é a Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo, presidida por Silvino Fontes, um de seus fundadores. Sendo muito mais voltada para o atendimento dos umbandistas, entretanto não nega apoio ao candomblé. Tem uma linha de trabalho mais direcionada para a orientação espiritual e material dos terreiros. Essa linha está muito bem definida em uma publicação da própria federação que se intitula *Manual*

do *Presidoca*, obra de valor inestimável como orientação aos terreiros e que marca definitivamente a presença dessa federação, a segunda mais antiga, junto aos seus filiados, espalhados por todo o estado.

A terceira organização é a Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiros do Espírito Santo (FESCEAB), presidida pelo ogã Nilton Dario, seu fundador. Como o próprio nome define, a Afro-Brasileira, como é conhecida, tem linha de ação dedicada à defesa dos interesses da cultura religiosa afro-brasileira e estende suas atividades ao interior por meio de organizações regionais. Foi a organização pioneira no desbravamento da cultura religiosa afro no Espírito Santo. Atualmente conta com mais de 2.000 associados espalhados por todo o estado e publicou *O Saravá*, “jornal afro-brasileiro”, dedicado aos assuntos de interesse dos praticantes.

A quarta organização, a União Espírita Capixaba (UNESCAP), cujo presidente é o ogã Orlando Costa Santos, de Oxósse, abrange a umbanda, a pajelança, a quimbanda, o kardecismo e o candomblé, além de pessoas que mesmo não tendo casas abertas, dão consultas de búzios, cartas etc. Nessa organização, percebe-se, nitidamente, a diretriz de valorizar, difundir e preservar os valores religiosos africanos herdados. Assim, a ação da UNESCAP estende-se em apoio a capoeiristas e outras manifestações culturais africanistas como bandas de congo e jongs. Além disso, procura atuar como veiculadora de notícias, publicando o jornal *Iluachê* e buscando espaço nas emissoras de rádio locais para divulgar os eventos relacionados à sua área de ação, na capital e interior. Nesse sentido, o ogã Orlando lembra os programas *No Pick-Up da Super Rádio Vitória Tem Magia*, *No Reino de Oxalá* e *Corrente Positiva*, levados ao ar durante as décadas de 1960 e 1970.

A quinta é a Sociedade Espírita Brasileira/ES (SESBRAS). Aqui a presidência é de Francisco Natalino de Jesus, e caracteriza-se pela atuação na mesma linha das duas já citadas, mas tem uma estrutura organizativa diferente, mais democrática, uma vez que sua diretoria, em 1989, compunha-se de 39 membros distribuídos em diversas funções, incluindo supervisores municipais que cuidam das regiões fora da capital, em cujas

reuniões periódicas demonstram perfeita integração nas diversas discussões postas em pauta. Sua sede própria situa-se na Avenida Senador Robert Kennedy, nº 804, São Torquato, Vila Velha (ES).

A sexta organização é a Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanistas no Brasil (S'CEABRA), cujo presidente estadual é o ogã Levin-do de Logum-Edé. É a mais nova associação local, mas já tem demonstrado amplamente sua ação em diversos eventos que realizou ou de que participou, tais como cursos e palestras, evidenciando seu propósito de divulgar, valorizar e promover a cultura religiosa africanista.

É interessante perceber que, apesar do natural e ocasional conflito de interesses das organizações associativas entre si mesmas e entre elas e seus associados, a convivência é harmoniosa o suficiente para, até, serem programadas e realizadas ações comuns e articuladas envolvendo a todos. Tudo realizado sem explicitação de muitos conflitos de interesses e de competições. Pelo menos foi o que se pode observar durante a realização do "Seminário Candomblé e Umbanda no Espírito Santo", quando todas as organizações se fizeram presentes e intensamente atuantes, promovendo verdadeira festa de conagração, apesar dos conflitos latentes e/ou manifestos em certos momentos de aumento do entusiasmo e acirramento dos debates. A finalidade das organizações associativas é, por exemplo:

... reunir tendas, centros e terreiros do ritual de umbanda e candomblé com os seguintes objetivos: a) Difundir a doutrina espírita de modo geral, promover o amparo ao menor, ao adulto desajustado ou à família e anciãos necessitados; b) Prestar assistência social, jurídica e médica aos sócios, promover a ação comunitária em programas preventivos e promocionais no campo social; c) Dar instrução aos seus associados, familiares e adeptos; d) Prestar conforto espiritual e material aos que dela necessitarem, dentro de suas possibilidades e; e) Fiscalizar o perfeito cumprimento das boas normas

que dignificam a fé elevando a moral e o espírito de solidariedade humana.¹²²

As organizações são, geralmente, de “caráter religioso-filantrópico, científico e filosófico, sem fins lucrativos, políticos, nem sectaristas e sem discriminação de raça, sexo ou condição social”. Destinando-se “a congregar as sociedades e uniões locais de sociedades espíritas... para defesa dos interesses comuns”.¹²³

Têm elas também a intenção de

orientar rituais litúrgicos, criar solidariedade, promover a caridade e sessões públicas, defender interesses da religião e dos praticantes, dar assistência jurídica aos associados, promover cursos teóricos e práticos para o desenvolvimento do corpo mediúnico e auxiliares, manter em rádios, jornais e revistas formas de divulgação de difusão da religião.¹²⁴

Perante inevitáveis conflitos entre as organizações federativas, o ogã Orlando de Oxósse fala que “há muita demanda e deveria haver mais harmonia entre as federações” porque “rixas e desencontros sempre há nas relações humanas e a solução seria a criação de um Colégio Espiritual”. É que embora seja propósito também combater o charlatanismo, pouco as federações têm podido fazer nesse sentido, já que se alguém for criticado em uma federação, ele simplesmente muda para outra.¹²⁵

122 Capítulo 1, artigo primeiro, do Estatuto da União Espírita Capixaba (UNESCAP).

123 Dois primeiros artigos do capítulo 1, do Estatuto da Federação Espírita do Espírito Santo.

124 Depoimento do ogã Nilton Dario sobre a Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiros, durante o Seminário Candomblé e Umbanda no Espírito Santo, UFES, julho de 1989. Documento em vídeo no acervo da Biblioteca Central da UFES. Coleção “Práticas Culturais Afro-Brasileiras no Espírito Santo: a religião em questão”, fita 21.

125 Depoimento do ogã Orlando Santos. Seminário Candomblé e Umbanda no Espírito Santo, UFES, julho de 1989. Documento em vídeo, fita 21.

O ogã Nilton Dario, para destacar o esforço das federações no sentido de serem realmente úteis, fala do seu projeto, ainda não realizado, de criar um serviço médico preventivo e de criação do Hospital Espírita São Lázaro. Assim ele demonstra como, apesar de toda luta que vem sendo travada, pouco tem sido possível fazer pela ampliação da ação das federações em benefício dos associados. Uma matéria expondo o projeto do Hospital Espírita São Lázaro foi publicada em *O Saravá*, número 1, ano 1, sem data. Ali pode-se ver, inclusive, um desenho da planta baixa do projeto arquitetônico do hospital.

Conclui-se que as organizações associativas têm papel importante como elementos aglutinadores e de articulação das comunidades de terreiros. Tem ainda muito espaço de atuação para preencher e, infelizmente, há muita dificuldade de realização plena de seus princípios estatutários e de seus planos de melhoria e ampliação de suas atuações junto aos terreiros e barracões.

2. OS ENTREVISTADOS

Houve durante a pesquisa dois tipos básicos de entrevistados. O primeiro foi constituído apenas de diretores de entidades associativas, chefes de terreiros de umbanda, zeladores de santo, ogãs, *ekedes*, cambonos e outros, que pelas suas experiências, conhecimentos ou posições hierárquicas, foram entrevistados seguindo um roteiro não muito rígido, isto é, que se modificava conforme os fatos exigiam. Fatos tais como: interesse em destacar certos pontos; tipos de assuntos que mereciam maior ou menor ênfase; disponibilidade e disposição; importância assumida por certos temas etc. Tudo segundo a conjuntura em que a entrevista se fazia.

O segundo grupo de entrevistados, no que diz respeito aos assuntos, seguiu um modelo rígido, definido por um formulário com 25 questões. No tocante aos critérios de seleção das pessoas, elas não sofreram nenhuma restrição. Significa que nesse segundo grupo podem aparecer pessoas como um simples assistente ou um antigo zelador de santo, bastava a disposição de querer responder ao questionário.

Dessa forma, basicamente, os resultados das informações apresentam duas características: uma, constituída de informações especializadas e específicas sobre questões especiais e restritas a um certo informante; a outra característica é que há informações genéricas, não

necessariamente especializadas, sobre questões comuns, previamente definidas, cujos informantes eram definidos por amostragem aleatória.

Nesse segundo grupo de entrevistados, havia 19 homens com idades variando entre 19 e 56 anos. Dentre eles, dez capixabas procedentes de Vitória (4), Montanha (1), Colatina (2), e os demais de municípios não identificados que diziam já terem morado na Bahia e em São Paulo. Três eram procedentes do Rio de Janeiro (capital, Campos e Niterói). Dois, procedentes da Bahia (Salvador).

Dentre todos, cinco declararam-se católicos espíritas, dois católicos, três já eram candomblecistas e um sem religião, ao responderem qual a religião anterior ao início das práticas religiosas afros.

Quanto às profissões exercidas, foram encontradas relações públicas (1), comerciante (3), radialista (1), industrial (4), vendedor (1) e aposentado (1). Desses, nove casados, cinco solteiros, dois separados e um solteiro com filhos.

Ainda pode-se apontar que entre eles havia seis médiuns, um presidente de federação, um ogã, um chefe de terreiro de umbanda, três zeladores de santo de candomblé, dois dos quais *ebames*, dois cambonos e os demais eram simpatizantes ou frequentadores iniciantes.

Perguntados sobre o tempo que já conheciam as práticas religiosas, obtiveram-se as respostas seguintes: mais de 50 anos (1); mais de 40 anos (3); mais de 30 anos (2); mais de 20 anos (2); mais de 15 anos (4); mais de 10 anos (5); e dois não responderam.

Todos definiram-se como ativos praticantes da umbanda e ou candomblé, conforme sua opção.

Das 25 mulheres de idades entre 68 e 34 anos, duas não declararam as idades. Entre elas havia três ialorixás, seis babás de umbanda, quatro *ekedes*, três cambonas e as demais não tinham cargos.

Dentre elas, sete capixabas de Vitória, uma de Colatina, uma de Alegre. Uma oriunda do Rio de Janeiro e outra da Bahia. As demais não declararam origem.

Oito delas casadas, duas desquitadas, uma divorciada e uma mãe solteira. As demais não declararam.

Dentre as profissões, oito eram de prendas domésticas, uma cabeleireira, uma agente de escola e uma professora. As outras não responderam.

Sobre a religião anterior, sete declararam que tinham sido católicas, três espíritas, duas sem religião anterior, uma protestante e o resto sem resposta. Contudo, 15 definiram-se como praticantes ativas, uma eventual e as outras não responderam.

Sobre o tempo de conhecimento que já tinham de sua religião, a variação ficou entre 10 e 59 anos com maior incidência na faixa dos 30 aos 35 anos.

Conclui-se que o perfil geral dos entrevistados pode ser definido como sendo de pessoa adulta, com experiência mínima de 10 anos de prática, sem motivação para fornecer informações falsas, altamente motivada para informar e repassar seus conhecimentos e, acima de tudo, consciente do seu papel de “depositário do saber do povo de umbanda e candomblé”, como se definiu um deles.

3. CANDOMBLÉ E UMBANDA

Aqui serão dados alguns aspectos dessas duas práticas religiosas, por abordagens que não têm a intenção de traçar linhas de identificação de semelhanças ou de diferenças entre elas. A intenção é apenas abordar questões que emergiram como dados informativos constitutivos da descrição de como são tais práticas.

3.1 MACUMBA E PEMBA

Ambas são designações populares e genéricas com que as práticas religiosas de conteúdo africano são classificadas pela grande maioria de pessoas que não as conhecem. Essas palavras carregam em si uma grande conotação pejorativa, discriminatória e de censura. Aliás, são usadas com muita frequência pelos praticantes das religiões ditas protestantes para atacar a umbanda e o candomblé, destacando o aspecto da incorporação de exus e contrapondo a isso os ditos “milagres” e “obras” de livrar os seus “crentes” da “macumbaria”. Dessa forma, essas igrejas aterrorizam as pessoas simples e ignorantes, incitando o ódio e dirigindo a raiva gerada pela vida miserável que têm, contra os negros, a umbanda e o candomblé, como se eles fossem culpados dos males do mundo. Os “pastores” e pregadores, conseguem, por essa ação, aumentar seus seguidores,

aumentar seus lucros com as doações e passar a impressão de que os estão protegendo do “diabo”.

É curioso notar que mesmo muitos candomblecistas e umbandistas utilizam as palavras macumba e pomba de forma pejorativa para designar, em alguns casos, aqueles que forem considerados farsantes ou “marmoteiros”, isto é, os que realizam “trabalhos” sem “fundamentos”, sem estarem autorizados, sem terem sido, enfim, devidamente formados para tal. Também é interessante notar que a palavra macumba pode referir-se a qualquer ato dos ritos e rituais da umbanda ou do candomblé sem nenhuma conotação pejorativa e, até pelo contrário, ser encarada como uma designação normal. “Somos todos macumbeiros com muita honra”, diz um entrevistado da diretoria de uma das organizações associativas de candomblé e umbanda.

Uma antiga anotação da autoria de Douglas Teixeira Monteiro, feita em 18 de julho de 1954 e publicada na *Revista de Folclore*, edição de maio/agosto de 1954, em Vitória, sob o título “Notas sobre o vocabulário da macumba de Vitória”, informa que

... a existência de um vocabulário peculiar, em que entram expressões portuguesas e africanas, constitui um dos aspectos interessantes da macumba. É uma espécie de gíria empregada por caboclos e exus quando conversam uns com outros ou quando se entendem com os demais participantes do culto.¹²⁶

Temos abaixo a relação dos termos que Teixeira Monteiro recolheu, com o respectivo significado que o macumbeiro lhes atribuía naquele tempo:

Afundar – morrer (Talvez seja possível encontrar uma relação com o significado de Kalungo no Kimbundo: mar e também abismo, desgraça, morte. Cf.

126 **Nota do organizador da segunda edição:** MONTEIRO, Douglas Teixeira. Notas sobre o vocabulário da macumba de Vitória. *Revista de Folclore*, maio/agosto de 1954. Vitória/ES, 18 julho 1954.

Heli Chatelain, *Folk Tales Of Angola*, 1894, cit. em Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro*, 3. ed. p. 97).

Atrasar – desgraçar, prejudicar (Usada frequentemente na expressão atrasar a vida).

Água amargosa – café amargo.

Balançar – invocar os espíritos correspondentes a uma linha. Usada na expressão ‘balançar uma linha’.

Bater pomba – promover uma sessão de macumba.

Cavalo – indivíduo apto para receber espíritos, também chamado aparelho ou médium.

Curiá – beber (No Kimbundo existe o verbo Kuria com o significado de comer (Cf. Jacques Raimundo. *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa*. Rio, 1933, p. 124).

Curumico – Criança (O único termo encontrado de provável origem tupi).

Cambone – pessoa que, no terreiro, é encarregada de arrumar a mesa e prover as necessidades dos trabalhos.

Chapéu de couro – policial.

Descarrego, banho de – banho que os cavalos tomam antes dos trabalhos; às vezes uma infusão de pinhão roxo, fumo e sal.

Estrela – vela.

Farinha preta – pólvora.

Ferradura – sapato.

Farinha branca – açúcar.

Fazer tapete – espalhar cacos de vidro no chão depois de quebrar garrafas.

Gira – roda formada por médiuns em transe em torno das pessoas interessadas em se livrarem de más influências.

Gongá – Terreiro, local de culto.

Homem amarrado na cintura – policial.

Marafa – cachaça.

Minha carne – charuto.

Matoco – marido (Frei Bernardo Maria Canne-cattim, em seu *Dicionário da Língua Bunda ou Angolense*, dá para a palavra matoco o significado de moço).

Pemba – giz (No livro de SERRA, Frazão. *Associações Secretas entre os Indígenas de Angola*. Lisboa, 1946, na página 114 há uma referência à tradicional pemba, espécie de gesso que entra em grande número de práticas mágicas...).

Pedra dia branca – ovo.

Pito preto – charuto.

Pito branco – cigarro.

Ponche – charuto.

Sangue de cristo – vinho.

Saravá – interjeição usada para saudar e verbo com o significado de saudar.

Zimbi – dinheiro.¹²⁷

Macumba, entretanto, é definida pela maioria dos praticantes atuais como um aspecto da umbanda, o lado esquerdo, a linha dos exus, a magia negra, a quimbanda, a outra face da mesma unidade harmônica e contraditória de dois lados, em cima ou em baixo, mal e bem, negro e branco, esquerda e direita, positivo e negativo. Essa polaridade dual, complementar e unificada é a umbanda. A quimbanda seria o polo negativo e a mesma coisa que macumba, enquanto a umbanda seria o polo

¹²⁷ **Nota do organizador da segunda edição:** MONTEIRO, Douglas Teixeira. Notas sobre o vocabulário da macumba de Vitória. *Revista de Folclore*, maio/agosto de 1954. Vitória/ES, 18.07.1954.

positivo e, ao mesmo tempo, a relação intrínseca dos polos, pois “um não existe sem o outro”, afirma um depoente.

Um dirigente de uma das entidades associativas, sem descartar os entendimentos já expostos, afirma que, na realidade, macumba era um instrumento de som, semelhante a um tambor ou atabaque que os escravos utilizavam e tocavam acompanhados de cânticos, durante as noites de folga. Geralmente tais reuniões eram feitas sob uma grande árvore e em torno de uma fogueira. Como para os senhores escravistas – que nada entendiam das culturas africanas escravizadas – todos os cânticos com tambores eram a mesma coisa, passaram a classificar todas as atividades dos negros de macumba e as pessoas de macumbeiros. Assim chegou até os dias de hoje a ideia de macumba como essa reunião de negros cantando ao som de tambores para louvar seus orixás, organizar fugas ou promover a desordem e o mal, tal como era vista pelos senhores a luta dos escravos pela liberdade. Assim, macumba, como coisa de negros, passa a ser classificada de perigosa, maléfica, negativa feitiçaria etc.

Finalizando, destaca-se uma amostra das respostas dadas pelos praticantes à pergunta “que é macumba?": 1. “É coisa feita”; 2. “Falsidade, zombaria, e não acredito nisso”; 3. “Faz o mal e vem da mente da própria pessoa”; 4. “É só vocabulário e ignoro esse nome”; 5. “É toda prática de candomblé e umbanda”; 6. “Trabalham no escuro, não gostam de luz e é mais pesada que umbanda e candomblé”; 7. “É muita mironga”; 8. “Espiritismo e macumba são a mesma coisa”; 9. “Uma parte mais pesada”; 10. “É magia negra”.

3.1.1 Umbandomblé

Citado por pouquíssimas pessoas e descrito como uma espécie de umbanda “melhorada”, com bastante influência do candomblé, o termo foi quase que unanimemente rejeitado por praticantes de ambos os lados e não aceito como forma de classificar nenhuma casa. Entretanto, parece enquadrar-se perfeitamente para a identificação de um significativo contingente de terreiros de umbanda onde a influência do candomblé foi fortemente percebida, ou barracões de candomblé que “tocam umbanda”.

Nesse caso enquadram-se várias casas. Dentre elas destaca-se uma que foi identificada pela sua responsável como barracão de candomblé. Observando um culto, foram percebidos muitos elementos ritualísticos que identificavam as práticas umbandistas, embora significativos outros elementos desse ritual fossem específicos do culto aos orixás, como feito nos candomblés.

Contrariamente, percebe-se que em grande número dos barracões de candomblé há *congás* de umbanda montados e, como dizem os praticantes, “aqui também se toca umbanda”.

Parece que os candomblés Angola são os menos ortodoxos e, nesse aspecto, e em vários deles, são percebidas nítidas características de umbanda. Provavelmente porque antes de serem candomblecistas, a maioria dos praticantes eram umbandistas.

Em uma matéria publicada no jornal *Vozes do Além*, informativo do Instituto de Cultura Espiritual, de setembro de 1988, página 3, sob o título “O que é hierarquia sacerdotal”, o ogã Orlando Santos diz que “para cada nação candomblecista, existe dialeto próprio... caso haja mistura nos dialetos, isto pode chamar-se *jaburakatá*, umbandomblé, etc.” O ogã Orlando Santos, inclusive, coloca-se à disposição dos leitores para mais esclarecimentos acerca do assunto.

Portanto, mesmo não sendo reconhecida pela maioria, a designação “umbandomblé” tem sido encontrada entre os praticantes.

Não se quer aqui classificar nenhum barracão, mas tão somente pôr em evidência essa questão da semelhança das duas práticas encontradas em alguns terreiros que, tendo sido identificados como de umbanda, apresentavam fortes traços de candomblé, ou barracões de candomblé que, claramente, “tocam umbanda”. Entre a abundância de exemplos de barracões de candomblé onde “também se toca umbanda” cita-se o convite impresso distribuído por Fomo de Oxósse, ialorixá da nação Jeje convidando para a “festa do Caboclo Sete Flechas, em seu Barracão... Babá Fia agradece a sua presença”. Aqui vê-se nitidamente que o mesmo espaço sagrado, isto é, o barracão é utilizado para os dois rituais. Fia, quando atua como mãe de santo de umbanda é, sem maiores problemas,

chamada de “Babá”, expressão que para o povo do candomblé significa “homem” ou “pai”. Como zeladora de santo do candomblé é uma “ialorixá”, expressão correta para si, com o prefixo “iá”, de “mulher”, “mãe”. E mais, exatamente como em grande número de barracões de candomblé, lá também existe um *congá* que é descortinado quando necessário ou não, definindo se o culto é de umbanda ou não. No barracão Palácio de Oxum, do babalorixá Omim Odé-Arê, também existe *congá*. No barracão da babalorixá Oyátolá, Dona Maria do Cabral, nação de Keto, há uma decoração tão abundante em objetos e imagens que muito lembra um terreiro de umbanda, e a maior movimentação de pessoas lá, parece, é para consultar com um exu, precisamente exu Tiriri, como na umbanda.

3.2 O TERREIRO

O templo, casa, espaço ou local onde são realizados os ritos e rituais é chamado de ilê; terreiro, roça, barracão, casa de seita, casa de nação, *abaçá* e *ganzuá* pelos candomblecistas. Para os umbandistas, além desses nomes, também se usa: casa, centro, centro espírita, *gongá*, tenda ou tenda espírita.

Esse é o local para onde se dirigem as pessoas que vão participar direta ou indiretamente das ações ritualísticas que constituem essas práticas religiosas. E por que as pessoas vão lá? As respostas são variadas, mas todas têm em comum o fato de apontarem para o sagrado, o mistério, o fenômeno dos espíritos, os santos, enfim, para a relação do homem material com o não material, invisível ou espiritual. Tudo numa escala muito ampla que pode envolver desde a saúde física, mental e espiritual, até a própria matéria na sua forma mais crua, sintetizada na riqueza, isto é, posse de bens, em metais preciosos ou dinheiro. Passam, também, as respostas pelas relações sociais humanas mesmo que simbolicamente expressas pelas relações entre os espíritos e fenômenos não humanos, por meio dos quais é possível intervir, mudar, direcionar, ou não, as relações, desde as mais humanamente simples, como amar ou desejar, até as relações sociais e políticas, como as determinadas pela hierarquia, moral, ética, ou Estado, ou mesmo as determinadas por sentimentos não nobres.

Assim é que se define o significado do terreiro com as seguintes respostas dadas por umbandistas e candomblecistas:

1. É uma igreja, um hospital que tem efeito comunitário social. É religião.
2. Para curar e fazer a caridade, ajudando as pessoas.
3. Para recolhimento das pessoas que querem fazer a cabeça de santo.
4. Fazer o bem e a caridade espiritual.
5. É um freio espiritual como outra religião qualquer. Caminho mais próximo de Deus.
6. É para dar vida e defesa à pessoa. Preparação de uma vida mais consciente e plantar a caridade indistintamente.
7. Serve para uma pessoa que não explora. Eu acredito no sagrado de minha religião.
8. Recolhe as pessoas que necessitam de caridade;
9. Tem valor, serve muito. A fim de trabalho. Para tomar passe. É como uma igreja. Mantém a pessoa ocupada, cumprindo suas obrigações.
10. Para ajudar as pessoas, fazer a caridade e a paz.
11. Para resolver problemas de saúde. A população carente é a que mais procura o candomblé.¹²⁸

Saber por que a pessoa vai a um terreiro também equivale a saber por que a pessoa é umbandista ou candomblecista. Isso aliás fica muito claro ao se deparar com as respostas obtidas da pergunta sobre o porquê de procurar um terreiro. Dá-se, então, a mostra seguinte: i) interesse em pesquisar música e danças; ii) passava mal, chorava, desmaiava e, então, conversou com um guia que mandou procurar “um terreiro forte”, a mãe

128 **Nota do organizador da segunda edição:** fragmentos de entrevistas coletados pelo professor Cleber Maciel em 1989.

era muito católica, mas levou; foram seis meses de cama, mas foi curada por “uma mãe-babá-guia”; iii) levado quando criança, pela mãe que já praticava por problemas de saúde; iv) por causa de problemas de saúde, “os guias me escolheram”; v) “Já nasci fazendo cura, episódios familiares demonstram isso”; vi) “Vim ao mundo para cumprir essa função e, graças ao espiritismo, me curei de muitas doenças”; vii) “Por inocência, influenciada por amigos desde pequena”; viii) precisou por causa da doença e ficou boa; hoje, é mãe de santo; ix) “Nunca tinha ido a nenhum terreiro; estava na casa de uma tia e passei mal e a avó que ‘conhecia’ disse que eu era espírita; isso aos 13 anos, quando ‘recebi’ pela primeira vez”; x) “Desde criança era muito doente, mas a minha família de origem italiana não aceitava os conselhos que eram dados para ir a um centro, por discriminação; então, aos 7 anos ‘incorporei’ e aos 17 anos já incorporava exu”; xi) há 32 anos passou por uma fase decadente e ficou perturbado; através de Joãozinho da Goméia, entrou para o candomblé e hoje é ogã; xii) nasceu no meio e continua praticando; xiii) “A pessoa só vai ao centro quando está precisando”; xiv) “Porque os médicos tinham desenganado”.

Entre os terreiros mais conhecidos, considerando a opinião dos próprios praticantes, em resultado à pergunta feita a um grupo de 40 praticantes, quando, cada um poderia citar até três terreiros, obteve-se o seguinte, em ordem crescente, para líderes de candomblé: 1º) Maria Baiana (do Cabral), Oyátolá; 2º) Rogério de Iansã; 3º) Wilson de Oxósse; 4º) Roberto de Obaluaîê; 5º) José Vicente; 6º) Iadolamin; 7º) Gelson de Xangô; 8º) Mário de Oxósse; 9º) Ganzaurê; 10º) Centro Espírita João de Duas Cabeças.

Para a umbanda, os centros e dirigentes citados como mais conhecidos foram, na ordem: 1º) Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição; 2º) Centro Espírita Estrela Guia; 3º) Canabibi; 4º) Santa Rita dos Impossíveis; 5º) São Jorge; 6º) D. Joana; 7º) D. Olga “Sr. Oxósse”; 8º) Três Cangas; 9º) Santa Terezinha; 10º) Dona Maria Garcia.¹²⁹

¹²⁹ **Nota do organizador da segunda edição:** ao que constatei, aqui ocorreu um erro de nome, pois trata-se de Dona Maura Garcia Rodrigues, liderança do Centro (ou Casa) Espírita Vovô Antônio de Aruanda.

É interessante notar que nessa mostra não foram citados alguns terreiros notadamente conhecidos pela grande maioria. Cita-se como exemplo, para o candomblé, o barracão do babalorixá Alá Jhe By, em Vila Velha, e para a umbanda, o Fraternidade Tabajara, em Cariacica.

Talvez essas falhas da amostragem tenham ocorrido por causa da grandeza do universo que se quis representar. Nesse sentido, pode-se destacar que respondendo sobre o número de terreiros e barracões existentes, os dirigentes das entidades associativas e federativas divergiram muito, alcançando variações entre 6.000 e 1.500 para a umbanda, e entre 60 e 12 para o candomblé.

Um dos entrevistados disse que, com relação ao espaço físico, o terreiro, “no nosso caso, os caboclos chamam *ganzuá*. Na parte que fica os pretos-velhos e exus se chama *gongá*. Juntando os dois se chama terreiro”.

3.3 CADA UM NO SEU LUGAR OU “KUETO NO KUETO”

Sendo a sociedade brasileira, como um todo preconceituosa, os membros das comunidades de terreiros, por serem também membros dessa sociedade, acabam passando por um processo muito interessante de adaptação aos esquemas psicológicos das estruturas sociais nas quais mantêm suas relações.

É claro que o preconceito de cor somado às condições financeiras dos indivíduos, pode determinar certas práticas e é claro que tais práticas acabam chegando às comunidades de terreiros. Pobres, ricos, brancos, não brancos e negros quando “filhos” de um mesmo “pai” ou “mãe de santo” são, assim, “irmãos de santo” e como tal têm seus conflitos em nível espiritual, social ou material ou até mesmo de teor intelectual. Entretanto, nenhum deles, seja qual for sua condição, deixa isso afetar a rígida estrutura organizativa das comunidades de terreiros. Isto é, em hipótese, jamais ocorreria a um indivíduo de uma comunidade a possibilidade de pôr em dúvida a competência, conhecimento ou qualquer outra qualidade inerente aos diversos escalões da hierarquia por causa de seu titular ser branco ou preto, rico ou pobre. Em outras palavras, jamais um “filho” questiona seu “pai” ou um iaô questiona um

ogã ou qualquer outro hierarquicamente seu superior, não importando sua cor, profissão, situação financeira ou intelectual. Dessa forma, tem-se babás, iás, chefes, ogãs, cambonos, zeladores, cavalos etc., ordenando ou obedecendo, recebendo ou repassando conhecimentos. Enfim, vivenciando as relações sociais das comunidades de terreiros, nas quais o que importa é unicamente sua posição na hierarquia espiritual. Podem ser vistos profissionais liberais, “gente de bem” ou ilustrada “batendo cabeça” para gente que nunca cursou uma escola formal, bem como negros pedindo bênção a brancos ou vice-versa ou rico beijando mão de pobre.

“Lá fora no mundo dos homens não importa quem é quem, mas aqui todos são iguais até que os santos ou caboclos digam quem é quem.” Esta frase, com suas variações, é repetida por todos os membros, querendo explicar que são duas estruturas sociais distintas e que uma não interfere na outra. Nas comunidades de terreiros o saber também é poder, só que oriundo de aprendizados e convivências muito específicas.

3.4 HIERARQUIA

A hierarquia, princípio muito respeitado e preservado dentro das comunidades de terreiros, é aceita e praticada por todos como um “fundamento” inquestionável.

No candomblé essa hierarquia parece ser mais rígida e preservada que na umbanda. Entretanto, aí também ela é fortemente obedecida.

Sem essa obediência inquestionável à “hierarquia dos santos”, ficaria difícil, talvez, a possibilidade de controle e exercício das funções individuais, ou mesmo coletivas, dentro das comunidades.

A estrutura hierárquica segue o modelo familiar, tanto no candomblé como na maioria das casas de umbanda. Dessa forma, encontram-se no topo as ialorixás e os babalorixás, ou zeladores(as) de santo, como eles preferem ser chamados. São as autoridades supremas dos barracões de candomblé. Na umbanda, a babá, mulher, e o babalaô homem, mãe e pai de santo, são os chefes, as maiores autoridades.

Não obstante a posição hierárquica dos zeladores de santo, também deles é exigido um certo comportamento no exercício do poder. Pelo menos é o que se pode depreender das diversas manifestações de reconhecimento das restrições ao seu poder, contidas nas declarações de zeladores sobre os limites do seu conhecimento e a “necessidade de se desenvolver e saber mais”. Aliando essas declarações à nota publicada no jornal *Iluaché*, de janeiro de 1988, onde se lê que “tem zelador de Orixá, em nosso meio, que se apresenta com a capa de cordeiro, mas no fundo não possui a humildade exigida em nossa hierarquia”. Percebe-se que ser zelador de orixá exige também o conhecimento dos protocolos das relações sociais da hierarquia religiosa. Alguns zeladores até fazem referência aos iniciados de seu barracão como “filhos da minha casa”, querendo afirmar, com isso, suas independências em relação ao possessivo “meus filhos”. Esses “pais”, por sua vez, são também “filhos de santo” de algum “pai” mais antigo que lhes passou os “fundamentos da nação”, pelos quais têm obrigação de zelar, preservando conhecimentos e repassando-os, gerando mais filhos, que até podem vir a formar novas comunidades, “abrindo casa ou montando barracão”.

Os “filhos” de uma mesma casa são “irmãos de santo”. Mantêm-se, dessa forma, os laços de nação, regula-se o cumprimento de “obrigações”, faz-se permanente o aprendizado, desenvolve-se a unidade e aumenta-se o número de membros da nação, no caso do candomblé, ou aumenta-se o prestígio de um “pai ou mãe de santo”, tanto no candomblé quanto na umbanda.

Os ogãs são “filhos” um tanto independentes, embora não totalmente. São homens de importância fundamental nas suas diversas funções dentro das comunidades. Chegou-se a ouvir de alguns “pais” que os ogãs são tão importantes que a falta deles impede a realização do candomblé. Contudo é possível perceber uma certa ascendência dos zeladores sobre os ogãs, apesar de muitos quererem até negar esse fato.

Parece que o candomblé está tendo uma carência de ogãs, motivo pelo qual eles têm tido sua função valorizada e lhes tem sido dado um *status* quase igual aos dos próprios zeladores.

Ogã é uma função específica dos homens. Não há ogã mulher. Não obstante esse princípio e o fato de que os “ogãs alabês”, isto é, os que tocam atabaques (Rum, Rumpi, Lê e Gã), principalmente, e outros instrumentos além de conduzirem ou “segurarem” os cânticos no candomblé, serem muito orgulhosos e conscientes de seus cargos, na umbanda pode-se encontrar mulheres fazendo tal papel. Foram vistos alguns terreiros de umbanda onde os “tabaqueiros” ou tocadores eram mulheres. Nesse caso são “tabaqueiras”, nunca ogãs. A respeito disso, é interessante destacar uma nota da coluna “Rápidas e oportunas” do jornal *Iluaché* de janeiro de 1988, que diz: “Antigamente a gente era até atraído pelos toques dos atabaques quando estavam sendo executados nas casas de seitas. Hoje, porém, a coisa é bem diferente. O rufar dos instrumentos sagrados sumiu”.

O *Iluaché* chama a atenção dos ogãs, de todos os terreiros capixabas no sentido de darem melhor assistência aos atabaques dos orixás.

Parem com o exibicionismo, aprendam a ancorar os atabaques e cantem corretamente as cantigas dos orixás. Não deixem que mulheres toquem atabaques como se vê por aí e, se por acaso você puxar uma cantiga e todos não responderem, pare o coro e só continue quando todos assumirem a zuela. Se vocês, irmãos, fizerem isso e assumirem um compromisso sério, impondo o respeito que os ogãs merecem, qualquer candomblé ficará odara. Aché para todos.¹³⁰

Conforme as funções específicas, os ogãs podem ser chamados de: a) “Pegigam, Atô-Axogum e Axogum” (os que recebem “mão de corte”, quer dizer, são os que “cortam” os animais oferecidos como “comida” aos orixás e santos; b) “Alabê”, nome dos que tocam e cantam e; c) “Kalofé”, são os de funções de sala, que funcionam como um tipo de mestre de cerimônias e protocolos e também animando ou contendo os ânimos, conforme as necessidades.

130 **Nota do organizador da segunda edição:** jornal *Iluaché*, edição de janeiro de 1988.

A FESCEAB, presidida por Nilton Dario, em folheto publicado tratando das “responsabilidades, conhecimentos, respeito, confiança, hierarquia e direitos” dos ogãs destaca:

É de praxe obrigatória, termos em nossos terreiros de candomblé em todas as nações (Jeje, Keto, Angola, Efon, etc.), do culto afro-brasileiro, ogãs de todas as qualidades e orixás (confirmados ou suspensos).

Tal necessidade prende-se ao fato de grandes serem as responsabilidades de um terreiro, através do seu zelador de orixá. Por isso, damos aqui algumas indicações e informações sobre os ogãs em geral.

Ogã de Sala – É este o responsável pelo salão de danças, especificamente, podendo, no entanto, auxiliar seus irmãos ogãs em outros afazeres; ao ogã de sala compete manter arrumado o barracão (terreiro), recepcionar os visitantes, autoridades em geral, dando-lhes o lugar de destaque destinado e organizar a ornamentação do salão de festa, *roncó*, etc. a ele destinado para o melhor brilhantismo da festa (Dança dos Orixás).

Ogã de Atabaque – Sua função é a de zelar pela conservação dos atabaques do terreiro de candomblé mantendo-os limpos, bem encorados, encordoados e com suas oferendas em dia (comida) além de outras obrigações que lhes são destinadas pelo zelador de orixá no auxílio aos seus irmãos ogãs confirmados ou suspensos.

Ogã *Alabê* – A este compete iniciar o cântico dos orixás, nas obrigações do terreiro para o que for solicitado; sejam nos cortes para exus ou orixás demonstrando através das cantigas o seu conhecimento das rezas em geral para o momento, bem como sejam para iniciar e encerrar as cantigas no

salão de festas dos orixás, de exu a oxalá. Além de outros afazeres em auxílio ao zelador e aos seus irmãos ogãs.

Akirijebó Ogã de Ebó – Este é responsável pela entrega aos orixás e exus, do carrego, devendo o mesmo levantar o Ebó e ter pleno conhecimento do local de recebimento das oferendas. Essas criaturas devem ser bem tratadas, merecendo todo o respeito do zelador e demais membros da casa.

Ogã Suspenso – Este é um cargo concedido pelo zelador que não está sujeito a confirmação;

Ogã Confirmado – O ogã confirmado é considerado, em qualquer terreiro de candomblé, como pai, como senhor da casa. Tendo grande responsabilidade no cumprimento de suas tarefas, deve o mesmo possuir altos conhecimentos, fundamentados nos segredos dos *Ariaxés*. Os dias de festas, no terreiro, são administrados pelos ogãs e pelas *ekedes ladogãs*, todos confirmados e respeitados hierarquicamente pelos irmãos.

Ogã Colofé – Este é o homem de confiança do zelador em alguns terreiros. A ele compete transmitir as ordens do zelador ao ogã do terreiro confirmado e fiscalizar os trabalhos em geral, nas grandes cerimônias, auxiliando a todos indistintamente.¹³¹

Os ogãs e *ekedes*, cientes de suas importâncias, têm uma proposta de formação de uma associação, cujo regimento interno prevê, conforme o ogã Josedir Bento Almeida, membro da diretoria da SESBRAS, os objetivos de:

1. Congregar em suas fileiras obrigatoriamente para efeito de cadastramento, todos os ogãs e *ekedes*

131 Nota do organizador da segunda edição: Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiras. Folheto publicado em 1988.

de todas as nações espiritualistas deste Estado que forem suspensos ou vierem a ser confirmados pelos seus respectivos *vodunces*.

2. Nenhum ogã ou ekede poderá eximir-se de suas responsabilidades para com a Associação, quando por ela for solicitada.

3. Cabe à Associação solicitar ao responsável pela ekede, o seu trabalho, sempre com antecipação e, fora dos deveres para com o seu barracão.

4. A Associação manterá sempre um relacionamento cordial com os *vodunces* de todas as nações, no que tange às solicitações dos serviços de ogãs ou ekedes, quando necessários ao seu barracão.

5. Os ogãs confirmados ou suspensos pertencentes a determinado barracão, estarão automaticamente eximidos das obrigações para com a Associação de Ogãs e Ekedes, nos dias de obrigações dos seus *llês*.

6. Os *vodunces*, *babalorixás* ou *ialorixás* de todas as nações africanistas, existentes no Estado, sempre que preciso for, solicitarão a Associação de Ogãs e Ekedes, quantos membros forem necessários às suas necessidades espirituais, mediante uma contribuição estipulada.

7. Os terreiros de candomblé que passarem a dar prioridade aos ogãs de outros estados, desconhecidos da Associação capixaba, serão automaticamente advertidos na sua falta de urbanidade para com a Associação.

8. Os barracões de candomblé que possuam em suas fileiras ogãs de outros estados, deverão credenciá-los na Associação para efeito de cadastramento deles.

9. Os barracões que não possuírem seus próprios ogãs e ekedes poderão solicitar à Associação

quantos membros necessitarem para as suas obrigações, pelo tempo que durarem as festividades, mediante contribuição em espécie.

10. As contribuições serão cobradas como taxas de serviços, pela Associação.

Ficam terminantemente proibidos os ogãs de portarem bebidas alcoólicas ou virem a tomá-las durante as obrigações em que estiverem envolvidos no *llê*.

Parágrafo 1º. Só serão permitidas, aos ogãs, bebidas alcoólicas (cerveja) nos intervalos, quando autorizados pelo babalorixá, vodunci ou ialorixá.¹³²

É muito comum, nos textos escritos pelos praticantes de candomblé e umbanda, serem encontradas palavras de origem iorubá com formas ortográficas diferentes. Assim é que são encontradas as grafias “ogã” e “ogam” ou “ekedi” e “ekede” ou “ekéde” e “ekédi”. Por sinal, esse fenômeno das diversas grafias para as palavras iorubanas transladadas para o português já vem desde os tempos coloniais e ainda hoje não há uniformidade, mesmo entre autores consagrados.

Ekedes são somente mulheres e formam uma espécie de grupo de trabalho para o bom funcionamento do barracão. Dançam, cantam, cuidam das roupas dos orixás, vestem e conduzem-nos pelo terreiro, ajudam a cuidar do *ronkó* e dos iaôs. Na nação de Keto, *Dagã* é uma *ekede* com função de cozinhar. *lakekerê* pode ser uma “mãe pequena”, que ajuda a cuidar dos iaôs. *Iá Morô* também auxilia no “padê de exu”; *runsó* também é uma “mãe pequena”.

laôs são iniciantes homens ou mulheres, jovens ou idosos. Todos são iaôs desde que foram “raspados”, isto é, “iniciados no santo, deitados e raspados”, até completarem sete anos. Aí passam a ter acesso aos “conhecimentos, fundamentos e segredos dos cultos aos orixás” por um

132 Nota do organizador da segunda edição: Associação de Ogãs e Ekedes. Estatuto, 1989.

processo de aprendizagem longo e sacrificante. Antes da iniciação – “raspagem” –, todos são *abiãs*.

Qualquer que seja o grupo (ogãs, *ekedes*, iaôs ou outros), este também, internamente, é regulado por uma hierarquia definida por critérios tais como: “tempo de santo ou tempo de raspado”; conhecimento dos “fundamentos dos rituais”; importância econômica, política ou social da pessoa no grupo etc. Todavia, assim como se encontra uma pessoa rica e importante socialmente “lá fora”, isto é, fora da comunidade de terreiro, “batendo cabeça” ou “pedindo a benção” a um pobre anônimo, também se encontra gente de idade avançada tratando jovens de “meu pai” ou “minha mãe”. Independentemente de idade, raça, cor, credo, ideologia, sexo etc., qualquer pessoa, ao entrar numa comunidade de terreiro, penetra uma outra estrutura social onde são os “santos” que definem os papéis. Isto é muito bem colocado pelo “povo do candomblé”. Na umbanda parece um pouco diferente. Por exemplo, uma pessoa pode abrir uma casa e formar, em torno de si, uma comunidade e até, por assim dizer, gerar outras casas sem ter que, obrigatoriamente, passar por uma série de procedimentos, obrigações e estágios entre a iniciação até estar em condições de receber um direito, por exemplo, de abrir um terreiro. Isto é inconcebível no candomblé. Na umbanda alguém pode perfeitamente receber um “guia” ou uma “entidade que faz tudo” ou orienta como fazer. Nesse aspecto vale, entre tantos, o depoimento de uma “babá” de umbanda, muito respeitada, que afirma ter iniciado a “fazer trabalhos” desde os sete anos, quando “recebeu” a entidade que comanda seu terreiro. “Sem ter ninguém. Nenhum pai de santo. A entidade fazia tudo”. Isso há quarenta anos. Por outro lado, no candomblé, não se concebe a ausência de orientação formal, encarada como necessidade. “Quando uma pessoa tem uma função é porque já passou por várias obrigações”, argumenta um jovem “pai de santo” em defesa da hierarquia e da rígida estrutura de formação religiosa do candomblé.

Dessa forma, na umbanda, além da influência da sociedade abrangente, que modifica seus rituais, cultos, ritos, princípios e fundamentos, as formas organizativas da hierarquia também são, muitas vezes, sincretizadas. Podem aparecer funções distintas de “chefes religiosos” e

“chefes materiais”, que no candomblé corresponderiam aos “zeladores de santo” e “ogãs”, respectivamente. Presidentes e vices, chefes de terreiro, secretários e fiscais são funções que podem inclusive serem atribuídas, na umbanda, a “médiuns” ou não. Nas diversas casas podem ser também encontradas pessoas que, pela sua função, não deveriam “receber o santo” exercendo papéis alternativos. Foram observados cambonos ou cambonas (pessoa que dá assistência ao “cavalo”, quando este está incorporado por uma entidade qualquer para atender às necessidades de ambos, protege o “médium” contra um acidente qualquer e assessora os rituais) exercendo funções diversas, tanto ritualísticas espirituais como administrativas materiais.

Uma coisa é certa, dependendo do número de “filhos da casa”, seja de umbanda ou candomblé: pode acontecer que alguém seja levado a exercer funções que, em situação normal, não deveria. Assim, como um cambono ou um fiscal não poderiam “virar no santo”, também um ogã, ou uma *ekede* não “viram”. Um outro aspecto da hierarquia está nas relações entre as diversas comunidades que também seguem princípios de antiguidade, fundamentação, capacidade reconhecida, ancestralidade, credibilidade etc. que definem também o *status* de um certo terreiro ou barracão ante os demais.

É claro que toda a estrutura organizativa montada sobre a hierarquia, muitas vezes sofre seus arranhões consequentes de sequelas, discórdias e mesmo desentendimentos originados nas disputas por conhecimento, prestígio, número de filhos etc. ou mesmo por pura fofoca. Nesse caso, quase sempre, os litigantes procuram depreciar uns aos outros, fazendo suas articulações sociopolíticas nas quais o instrumento mais comumente usado é a tentativa de abalar ou destruir a credibilidade dos “fundamentos” do adversário. Acusar de “marmoteiro”, isto é, enganador ou charlatão, é a forma mais popular de procurar atingir o adversário.

Apesar de, muitas vezes, membros de um barracão ou centro espírita, restritamente, acusarem alguém de “marmotagem”, em público, porém, esse alguém receberá todo tratamento ao qual tem direito, dentro dos princípios da hierarquia e das estruturas das comunidades do povo de umbanda ou de candomblé.

Finalizando, são dados dois exemplos esquemáticos das mais comuns estruturas organizativas da hierarquia das funções e *status* encontrados nos terreiros de umbanda. Exemplo número um: chefe espiritual (pai ou mãe de santo), cambono, ogã e fiscal. Exemplo número dois: presidente (com ou sem vice), conselhos religioso e material, secretário, departamento financeiro, jurídico e feminino ou tesoureiro.

Especificamente sobre a hierarquia sacerdotal, o jornal *Vozes do Além*, dirigido por Luiz Howarth, também vice-presidente da UNESCO, informa, em sua página 3, de setembro de 1988, que “embora ainda não tenha visto funcionar neste Estado, digo que a hierarquia sacerdotal existe... nas casas de seitas africanas”.

Na mesma linha, o jornal *Iluaché*, de janeiro de 1988, página 5, sob a coluna “Rápidas & Oportunas” chama a atenção dos iaôs assim: “Por aí existem muitas *iaôs*, recentemente feitos, que arrogantemente estão de nariz empinado, como se fossem um *Táta de Inkici*. *Iluaché* sugere: ‘tenham mais humildade, crianças, isto não faz mal a ninguém, só faz bem ao coração e à mente’”.

3.5 SINCRETISMO

A correspondência entre orixás e santos católicos é uma realidade presente no universo mental da maioria dos praticantes.

Embora na maioria dos barracões de candomblé, os zeladores de santo neguem a equivalência do sincretismo afro-católico, contraditoriamente, esses mesmos zeladores, ao praticarem também a umbanda, acabam exercitando o sincretismo. Tudo fica muito mais complicado ainda se forem consideradas as afirmativas de umbandistas de que “os caboclos são orixás” ou “os marujos são orixás”. Ou ainda a afirmação de um dirigente da Federação Umbandista de que “não há correspondência entre orixás e santos católicos”. Em alguns casos, ialorixás e babalorixás de candomblé, acabaram por apontar, de forma veemente, a correspondência entre orixás e santos católicos, muito semelhante àquela indicada pelos umbandistas.

Assim, dá-se abaixo uma relação de alguns orixás e seus equivalentes indicados tanto na umbanda como no candomblé: 1) Oxalá é reconhecido como equivalente, no geral, a Deus; se for Oxalá jovem será Jesus Cristo; Zambi também é Deus; 2) Exu, para a maioria no candomblé, não tem equivalente no catolicismo; entretanto é colocado na legião de Lúcifer pelos umbandistas que reproduzem a representação de exu que o colonialismo católico impôs; 3) Xangô, para os candomblecistas, não tem correspondência no catolicismo mas pode ser identificado como São Jerônimo, para a maioria dos umbandistas, ou São Pedro, para alguns outros; é protetor das pedreiras; 4) Ogum, para a maioria dos umbandistas equivale a São Jorge, mas também pode ser Santo Antônio ou mesmo um “guia soldado”; 5) Oxósse é, para a maioria dos umbandistas, equivalente a São Sebastião; pode ser apontado como São Jorge também, ou o “caboclo da Lua”; 6) Omulu e/ou Obaluaíê são comparados a São Lázaro pelos umbandistas e referidos como Calunga, o Rei do Cemitério, por apenas um praticante de candomblé; 7) Oxumaré foi referenciado como “exu da Maré” por uns poucos umbandista e São Bartolomeu por outros; entretanto, é desconhecido da maioria; para os praticantes de candomblé foi referido como orixá dos rios e pântanos; 8) Nanãburocô, Nanãburukê, ou Nanã é conhecida de poucos umbandistas e percebida como uma mãe, ou Nossa Senhora de Santana para um número maior de pessoas; 9) Iemanjá é a mais popular figura entre os umbandistas e conhecida como rainha do mar, Nossa Senhora Mãe de Jesus, Nossa Senhora da Conceição, Virgem Maria, Nossa Senhora dos Navegantes, sereia, o próprio mar, as ondas e o conjunto mar, céu, estrelas e lua; para os praticantes do candomblé é o orixá das águas salgadas e todos seus correlatos; 10) Oxum, também muito conhecida dos umbandistas, é a rainha das águas doces e também relacionada à Nossa Senhora da Conceição e uma espécie de “mãe da riqueza”; foi relacionada à Nossa Senhora Aparecida e a “um caboclo macho”; 11) Iansã, da mesma forma, bastante conhecida dos umbandistas, é mais uma “santa das águas doces, das chuvas, nuvens, raios e trovões”; relacionada à Santa Bárbara, é tão popular quanto Oxum, porém menos que Iemanjá; 12) Erê ou Ibeji são as crianças, tanto para umbandistas como para candomblecistas, porém sua representação mais popular, para os umbandistas, é a figura

dos gêmeos Cosme e Damião, santos católicos; 13) Badê foi comparado a São Benedito por apenas uma pessoa do candomblé, contudo, São Benedito é muito popular para os umbandistas e visto como um tipo de “santo maior da linha dos pretos-velhos”.

3.6 CORRESPONDÊNCIA DOS ORIXÁS COM ELEMENTOS NATURAIS E SOCIAIS

Oxalá: branco, qualquer flor branca, pomba e pata branca.

Exu: preto e vermelho, encruzilhada, estrada, garfo, tridente cabrito, galinha, cor de rosa, rosa vermelha e galo preto.

Xangô: marrom, ferro, pedreira, trovão, boi, pedra, rabo de boi.

Ogum: vermelho, branco, azul, galo vermelho, bode e galinha preta.

Oxósse: verde, carneiro, matas, flores, vermelho, folhas e boi.

Omulu: preto, boi, porco, roxo, cão, medicina para pobres, pipocas ou *duburu*.

Oxumaré: estampado, galinha branca, vermelho, cobra duas cabeças.

Nanã: roxo, estampado, galinha branca, amarelo, lagos.

Iemanjá: azul e branco, manjar, pudim, raios, mar.

Iansã: amarelo, espada, ferro, trovão, vento, vermelho.

Oxum: amarelo, azul, estrelas, esposa de Xangô, amor, deusa da fertilidade.

Ossaim: verde, cobras, folhas, raízes, árvores.

3.7 ENTIDADES MAIS CULTUADAS

Sem nenhuma dúvida, Exu é uma das entidades mais popularmente conhecidas, sendo respeitada, temida e cultuada.

No candomblé, o orixá Exu é bastante diferente dos exus, e suas diversas versões, da umbanda. No candomblé, ele é o primeiro orixá do

xirê e quem recebe os primeiros cantos e obrigações. É com ele que se abre o “toque”. Ele é o mensageiro entre os homens e os orixás, habita a intermediação entre o material e o espiritual. Também é uma espécie de escravo que faz o que lhe é pedido em troca de “comida”, isto é, oferendas. Não é bom nem é ruim, é apenas o primeiro e faz as “ligações” entre os mundos, podendo, por esse motivo, estar mais acessível aos homens e ser o “dono das porteiras e das estradas”.

Na umbanda, embora essas características também sejam encontradas, a elas acrescentam-se informações de que ele é “espírito das trevas”, “sem luz”, “habita os cemitérios, as ruas, as encruzilhadas, o lixo”. Também é relacionado com o anjo mau, Lúcifer, do cristianismo. Aliás sua representação mais comum é essa. Além disso, não é apenas um, mas pode constituir uma “linhagem”, onde se podem encontrar 7, 14, 21 e mais múltiplos de sete como membros da linhagem de exu. Assim aparecem as exus fêmeas como as pombagiras, as ciganas, as marias (Mulambo, das Ruas, Caveiras etc.). Da mesma forma aparecem os exus machos (Tiriri, Sete Encruzilhadas, Caveiras), zés pilintras, malandros, andarilhos etc.

Há, em certas circunstâncias, a identificação de Exu com os cães. Isso ocorre principalmente na umbanda, mas essa relação também foi feita em alguns candomblés. Nesse caso, Exu assume o papel de “guardião, dono das porteiras, dos caminhos e protetor” dos que o agradam.

Na umbanda, exus representam a “esquerda”, o “mal”, o “lado negro”. Tanto é assim que nas “giras” de exus, os “congás” são cobertos. Entretanto quase todos “descem”, isto é, incorporam nos médiuns para “trabalhar” e receber mais luz.

Outra entidade bem popular é lemanjá. Ela tem popularidade e prestígio até entre pessoas alheias às comunidades de terreiros, ganhando templos e monumentos especialmente feitos em sua homenagem. Como exemplo disso, podem ser citados o templo erguido na Praia de Jacaraípe e a estátua colocada na Praia de Camburi. É uma figura simpática e com representações muito diversas. Pode ser o próprio mar, uma onda, a areia da praia, peixes ou outro ser marinho, conchas, pedras, ou uma sereia. É a Mãe D’água, também relacionada com a lua, podendo ser confundida com

Nossa Senhora da Conceição. Também pode assumir as características de mãe piedosa ou mulher atraente e vaidosa. Encontra seu maior prestígio entre as pessoas que têm alguma atividade relacionada ao mar. Aí assume o papel de protetora de pescadores e marinheiros, podendo até, contraditoriamente, levá-los, como fazem as sereias.

lansã, a dona das águas doces, apesar de muito conhecida, não chega a ter a popularidade de lemanjá. Afinal o Espírito Santo é um estado tipicamente litorâneo, praiano e portuário, ou seja, de vocação para o mar. Assim, lansã tem menos espaço. Oxumaré é outro orixá que é relacionado às águas de rios, fontes e cachoeiras.

Oxósse, Xangô e Ogum, aparentemente, ocupam espaços muito semelhantes, em termos de popularidade. Porém, sem dúvida, Oxósse, na figura de São Sebastião é o mais cultuado pelos umbandistas, sendo conhecido até pelo “povo de fora”. Oxósse é relacionado, às vezes, a São Jorge, “caboclo da Lua”. Nesse caso, perde a passividade para tornar-se o “guerreiro”. Xangô, relacionado a São Jerônimo, é muito enérgico e lutador, mas, sobretudo, é justiceiro. Ogum, senhor do ferro e das armas, é o “guerreiro” por definição e como tal domina o fogo. É mais relacionado a São Jorge, e assim mais conhecido.

3.8 CALENDÁRIO SAGRADO

Há muitas coincidências e divergências entre o candomblé e a umbanda no que diz respeito às datas de muitas comemorações especiais, de cultos e de ritos para os santos e orixás. Um exemplo importante dessas coincidências e divergências que explicita toda a contradição das relações dos praticantes com essas datas, está na festa de lemanjá, a mais concorrida e mais conhecida de todas as datas.

Janeiro. Para a quase absoluta totalidade dos umbandistas, o dia de lemanjá é o 1º de janeiro, iniciando com o grande festejo da “passagem do ano novo”, meia noite de 31 de dezembro, quando as praias ficam lotadas de médiuns, fiéis, simpatizantes, curiosos e populares em busca de passatempo e lazer. Entretanto, para aproximadamente 60% dos fiéis do

candomblé, o dia de Iemanjá é 2 de fevereiro. Contudo, nada impede a participação de praticantes de ambas as religiões nas festas de Iemanjá realizadas nas duas datas. Nota-se que em 1º de janeiro a maioria é umbandista e que em 2 de fevereiro, a maioria é do candomblé.

São Sebastião Oxósse, senhor das matas e dos rios, é comemorado nos dias 20 e 28 de janeiro, é das águas de Oxalá.

Fevereiro. Há comemoração para Iemanjá, como já foi visto no dia 2. Também se comemora Nossa Senhora dos Navegantes e a “cabocla Além Mar”. No dia 23 comemora-se o Boiadeiro e no Sábado de Aleluia faz-se o “fechamento de corpo”.

Março. Comemora-se Xangô e/ou São Jerônimo, além dos astros e a justiça, atributos desse orixá.

Abril. É mês de Ogum e Oxósse. Especificamente São Jorge é festejado no dia 23. Mas o mês é de Santo Antônio e dos orixás de guerra nas Sextas-feiras Santas faz-se a cerimônia da “cura”, umas espécies de incisões sobre o corpo para “fechar e proteger dos males”.

Maio. No dia 13 presta-se homenagem aos pretos-velhos.

Junho. Faz-se a “roda de Xangô” e também o “Xangô de Agogô”. Nesse mês são festejados Santo Antônio e pretos-velhos no dia 13, São João no dia 24 e São Pedro no dia 29.

Julho. Ainda há comemorações para Xangô, mas há principalmente festas para exu. Também festeja-se “Nanã Burukê” e Santa Bárbara, a deusa dos trovões, no dia 26.

Agosto. É realmente o mês dos exus. As festas são nos dias 13, 17 e 27 para todos os tipos de exus e pombagiras. Há, porém, festas para Obaluaí e Omulu também.

Setembro. É o mês das crianças, ou seja, Ibejis, Erês, Cosme e Damião que culminam no dia 27. Há as brincadeiras de Ibejis ou “Ibejadas”, mas comemoram-se também os “guias médiuns e enfermeiros”. Dia 30 é de São Jerônimo.

Outubro. Neste mês ainda pode-se dar comida para erês. São feitas as festas de caboclos e também para São Francisco de Assis ou Semi-romba. No dia 12 festejam-se Crispina e Crispiniana.

Novembro. Há festas para Omulu, Obaluaê e São Lázaro. Especificamente, o dia 2 é dos *eguns*, os mortos.

Dezembro. É um mês festivo que se inicia com comemorações para Santa Bárbara no dia 4, e no dia 8, para Nossa Senhora da Conceição, estendidas à “mamãe Oxum”, senhora dos rios, das cachoeiras e da riqueza, dona da fertilidade e mãe das águas doces. São feitas festas para as “iabás” e muita festa para Iansã e a cabocla das cachoeiras, principalmente no dia 4. O dia 13 é dedicado aos marinheiros. Nos dias 26 e 27 comemoram-se São Benedito e os pretos-velhos. No dia 31, todos se voltam para Iemanjá.

Os dias da semana são regidos pelos orixás e entidades, como se segue, de acordo com um informativo da SESBRAS:

Segunda-feira: Obaluaê e exus;

Terça-feira: Ogum;

Quarta-feira: Xangô e Iansã;

Quinta-feira: Oxósse e Ossanha;

Sexta-feira: Oxalá e Obatalá;

Sábado: Ogum;

Domingo: Todos os santos.

É necessário destacar que esse calendário apresentado é uma fusão de todos os calendários fornecidos pelos praticantes. Assim, para alguns, certas datas, tal como foram apresentadas, têm validade apenas parcial, ou não têm validade nenhuma, dependendo das especificidades do terreiro ou barracão.

4. CANDOMBLÉ

Aqui serão abordados alguns aspectos que procuram caracterizar essa prática religiosa tal qual ela se faz regionalmente. Não serão feitas descrições de cultos ou rituais específicos, como, por exemplo, a descrição de uma “saída de iaô” ou uma “matança de animais”. Isto será feito em outro trabalho futuro.

A intenção agora é fazer uma abordagem genérica, enfocando assuntos como: o que é candomblé; que nações são representadas; como ficam as questões de busca ou não de pureza e africanidade; a importância da ancestralidade identificada e; os orixás cultuados e sua ordem nos xirês.

4.1 QUE É CANDOMBLÉ?

Aqui não se pretende definir candomblé, mas tão somente colocar algumas das formas pelas quais os praticantes de candomblé e umbanda manifestam seu entendimento sobre aquilo que, na realidade, “não se fala o que é, sente-se”.

Os praticantes de candomblé, comparativamente aos umbandistas, parecem mais seguros de si, mais bem informados e mais conscientes do que é a sua religião.

Foi muito comum encontrar respostas curtas e carregadas de orgulho dos praticantes, confiantes por poderem definir resumidamente e de forma satisfatória, para eles, a sua religião. Sintetizando essas respostas, o que se obtém é que “candomblé é o culto dos orixás, dividido em nações e considerado uma seita. Síntese de diversas religiões de origem africana”.

Todavia, para a mesma pergunta feita aos praticantes de umbanda, as respostas foram diversas e aqui são destacadas as mais significativas: i) “É uma dança afro. Joga búzios e dá comida ao orixá que baixou”; ii) “Uma parte que não mexo. É um ritual”; iii) “Não conheço e nunca fui”; iv) “Não tenho entendimento, mas acho que é uma seita mais material; é muito bonita para quem sabe usar; tem característica de línguas diferentes e muita representação visual”; v) “Não entendo”; vi) “Não conheço”. Por respostas desse tipo, nota-se que os umbandistas, de certa maneira, encaram o candomblé com um distanciado respeito, não obstante haver umbandistas que destacam o aspecto que consideram importante, ou seja, “o candomblé é muito rico e quem não tem dinheiro, não entra”. Isso contraposto ao que consideram uma característica importante da umbanda – a caridade e o atendimento gratuito a todos que a procuram. Alguns umbandistas, entretanto, pensam que umbanda e candomblé são complementares e chegam mesmo a serem taxativos na afirmação de que todos candomblecistas já passaram pela umbanda.

4.2 AS NAÇÕES

São várias as nações de candomblé representadas no Espírito Santo, embora nem todas possuam barracões abertos.

A nação Angola é a que tem maior representatividade. Aí destaca-se o tronco trazido pela ialorixá Oniacã, Ilda Ferreira Santos, filha de Lelê Pires Fernandes, da casa de Xangô de Ouro e neta de Deuandá, ou seja, Miguel Grosso, da mesma raiz de Joãozinho da Goméia. Oniacã, por sua vez, é mãe da ialorixá Iadolamim, Cenira Ferreira Castelo, que por sua vez é mãe dos babalorixás Omim Odé-Arê e Garzaurê. Inclui-se aí também a Ebame Indebelhoi e Matambeuá, Valdira do *Abaçá* de Iansã, além do ogã Pejigã, Nilton Dario. Isso, apontando somente os mais conhecidos,

pois a linhagem é atualmente muito grande, com um número incontável de filhos e netos.

Um **segundo tronco** Angola é representado pelo babalorixá Diaguê-rembê, Rogério de Iansã, neto de Miguel Tangerina, Oyá Dilê, este último da raiz de Keto. Rogério identifica-se com e assume a nação Angola por causa, em primeiro lugar, de seu pai Jonas de Iansã, Oiá Ruangi e em segundo lugar, por causa das obrigações dadas nessa nação

Um **terceiro tronco** Angola é representado pela ialorixá Mavunilê, da raiz do *Aché* Tumba Junsara. Ela, apesar de ter sido iniciada no primeiro tronco aqui referenciado, isto é, no “*Axé da Oxum*”, raspada por Iadolamim, se considera também filha de santo do Táta Oxanirê, neta de Joana Telebunrá e bisneta de Ciríaco, o precursor do *Aché* Tumba Junsara. Seu barracão aberto há 15 anos já criou muitos filhos.

Um **quarto tronco** Angola fica representado pela ialorixá Kilungi de Amzambi, da raiz do *Aché* Bate Folha, filha de Mambanzo de Amzambi cujos ancestrais são Miúda de Ogum Marinho e Bernardino Bate Folha. O barracão Izó Alafim de Iemanjá é mais recente. Um entrevistado durante o “Seminário: Candomblé e Umbanda” levantou a hipótese de que o *Aché* do Bate Folha era originariamente da nação Congo. Aliás, é o que diz textualmente a ialorixá Iadolamim, em carta encaminhada à direção organizadora do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”.

Da nação Keto, com grande representatividade, pode-se destacar, primeiro, a raiz deixada pelo ancestral Luiz da Muriçoca que tem grande expressão nos nomes da ialorixá Oyátolá, Dona Maria do Cabral e seus inúmeros filhos, além do ogã Orlando Santos, presidente da UNESCAP. Essa é a mesma raiz de Olga do Alaketo e Menininha do Gantois, da Bahia.

Em segundo lugar, dentro da nação Keto, destaca-se o barracão Ilê Thory Ashé Oshalufã, do Ebome Alá Jhe By. É ele quem diz: “Em vinte de junho de 1970, em uma casa... dirigida... pelo Caboclo Tabajara, em Osasco, São Paulo... nessa casa de *Airá-Essi* que conheci *Obá Mauim* e a Casa de Xangô Airá... meu Deká... me foi entregue por mãe *Obá*, da nação *Bassi*

Alaketo, porque mãe Jandira... não estava bem de saúde".¹³³ E mais, "*Obá Mauim* é filha de seu Bobó do Guarujá, este filho de Menininha do Gantois o qual fez santo com Aninha de Oxumaré, da raiz do Engenho Velho", os mesmos ancestrais de Wilson de Oxósse.¹³⁴ Alá Jhe By também informa que o primeiro candomblé que conheceu e que o atraiu para "as raízes e cânticos puxados pelos ogãs foi o de Nelsinho de Oxósse, aqui mesmo em Santa Mônica, Vila Velha. A cultura dele, muito embora seja do Angola Caçanje, me fez sentir muito bem".¹³⁵

Outro representante da nação Keto é Gelson de Xangô Airá, que tem o Ilê Achê Vodum Obá Airá. Ele, embora filho de Mariinha do Alaketo, da Bahia, deu sua obrigação de sete anos, recebendo o *Deká*, isto é, "Cuia", com Bira d'Oxum, porém com o falecimento deste, ia dar sua obrigação de 14 anos com Jacunanji, esse da nação Angola.

Também Keto são a ialorixá Dofono de Omulu, Saturnina da Conceição, do Centro Espírita Omulu com Iansã e o Ebame Roberto de Obaluiaê, ambos com barracões de grande importância e prestígio. Há ainda Dona Beth que, por enquanto, não abriu barracão.

Na nação Jeje ou Jeje-Nagô o destaque é para a ialorixá Fomo de Oxósse, Fia, que tem o barracão Ilê de Odé aberto há mais de 15 anos, com muitos filhos. Ela é filha de Dirceu de Oxalá, Dofono, e seu avô é Zezinho da Boa Viagem, Dofandixá de Oxum, que têm como ancestral comum o falecido Rodolfo de Omulu, ou seja, Adolfo Cleber Henrique, que parece ser a mais antiga referência que se tem do candomblé no Espírito Santo. Outras representações Jeje, são Dirce e Betinha, respectivamente, em Porto de Santana e Caratoíra, com barracões funcionando. "O Jeje trazido por Rodolfo de Omulu e Fomo de Omulu, do Rio de Janeiro para cá, já

133 Alá Jhe By. Entrevista dada ao jornal *Iluachê*, janeiro de 1988, p. 7.

134 Alá Jhe By. Entrevista dada ao projeto "Práticas Culturais Afro...". Documento em vídeo, fita 7.

135 Alá Jhe By. Entrevista dada ao jornal *Iluachê*, janeiro de 1988, p. 7.

existe faz muito tempo e 20 anos atrás existiam barracões Jeje abertos em Bela Aurora e Novo México”.¹³⁶

Também de nação Nagô são o ogã Levindo de Logum-Edé, presidente da S’CEABRA-ES e o ogã Dofono de Oxósse. Há também Júlio de Aruanda que dá consultas em particular.

Na nação Efon, há os representantes Cristo de Oxósse e Nelson de Oxalá que embora não tenham ainda barracões abertos, são pessoas de grande atuação junto às comunidades de terreiros locais.

Da nação chamada candomblé de Caboclo, o representante em destaque é Nenel Baiano.

Desta nação Omelokô destacam-se Euzinho Francisco, isto é, Gangalambi, filho de Luzia da Costa Godói de Oxósse, oriundo do Rio de Janeiro. Essa nação é considerada, também, uma espécie de sincretismo das diversas nações.

Inclui-se aqui uma representação da pajelança que, embora não seja uma nação de candomblé, foi apontada como uma forma representação do sincretismo afro-indígena que sobrevive na figura de Alpinagé Peri Tabu.

É interessante notar que, apesar de todos esforços, nenhuma informação nova foi obtida sobre a *cabula*, não que seja uma nação, mas pelo fato de ser uma prática religiosa genuinamente afro-capixaba. Com isso se quer destacar que as nações atualmente existentes não têm vínculo histórico direto com as antigas nações de escravos africanos ou não vindos para o Espírito Santo, uma vez que a quase totalidade de representantes das diversas nações de candomblé atuais são oriundos de outras regiões, com destaque para o Rio de Janeiro, Bahia, São Paulo e Minas Gerais.

136 Dirce e Betinha. Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 13.

4.3 AFRICANIDADE E PUREZA

Nos barracões de candomblé, a presença africana é percebida em quase todos os detalhes e aspectos. Desde o uso de palavras e, às vezes, o uso da língua de forma coloquial. Nesse caso, as declarações apontam o iorubá como sendo essa a língua falada.

Nos depoimentos de muitos ogãs e babalorixás percebeu-se a reivindicação de que na sua nação, o candomblé é mais puro, isto é, de maior conteúdo africano e menor influência de práticas religiosas católicas e espíritas.

Entretanto, pelas observações feitas, levando-se em conta evidências visuais, os barracões de nações que parecem ter preocupação em se afirmar como de menores influências não africanas são: primeiro, o Keto, Ile Tory Ashé Oshalufam, do babalorixá Alá Jhe By e, em segundo, o barracão de Rogério de Iansã, Ile Vodum Oya Messam Orum, de nação Angola.

Contraditoriamente à “pureza” reivindicada por todos os barracões de candomblé, quase todos os zeladores entrevistados, com raríssimas exceções, apontaram com orgulho sua passagem pela umbanda.

Nesse sentido, para exemplificar, destacam-se os depoimentos de diversos zeladores de santo que informaram: “Muita gente diz que Angola é uma umbanda melhorada...”¹³⁷ ou “Tenho muito orgulho do meu começo na umbanda quando, ainda criança, recebi minha primeira incorporação com um caboclo, seu Sete Flechas”.¹³⁸ Ou ainda: “Até hoje continuo trabalhando com meu pai senhor Oxósse, caboclo de umbanda, anterior à minha feitura no candomblé”.¹³⁹ Alá Jhe By diz: “Eu era católico... só depois do meu sofrimento é que passei a frequentar centros espíritas umbandistas, o que perdurou por 13 anos. Posteriormente a isso tudo é

137 Alá Jhe By. Entrevista dada ao jornal *Iluché*, janeiro de 1988, p. 7.

138 Gelson de Xangô Airá. Depoimento durante o “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 22.

139 José Vicente. Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 9.

que eu vim para o candomblé”.¹⁴⁰ Dofono de Omulu diz que tem 22 anos de candomblé, mas esteve na umbanda desde que nasceu: “Aqui era umbanda, hoje é nação de candomblé”.¹⁴¹

Isso significa que quase todos foram umbandistas antes de irem para o candomblé. É claro, muitos entrevistados também disseram que não conheciam a umbanda ou que, com ela, nunca tinham tido nenhuma relação. Em geral, eram “pessoas muito novas de santo”.

Muitos zeladores de santo do candomblé, inclusive, acabaram mostrando os seus *congás* de umbanda e afirmando sua fé nos caboclos e/ou nas pombagiras, os dois mais referidos, mas não os únicos. Alguns zeladores de santo chegaram mesmo a formular convites para uma gira de umbanda a ser realizada em seu barracão. Contrariamente a isso tudo, pode ser observada, ao fim de alguns xirês de candomblé, um tipo de brincadeira na qual “a gente do candomblé” imitava os “cavalos” incorporados ou incorporando na umbanda, inclusive demonstrando alguma intimidade com os pontos cantados.¹⁴²

Assim, pode-se afirmar que a pureza africana não existe. Há, sim, uma tendência à tentativa de caracterizar os candomblés na busca de uma africanidade perdida. Isso é manifestado pela vontade, por muitos praticantes, de visitar a África, aprender línguas africanas, usar frutos, folhas e raízes de plantas africanas, resgatar, enfim, o conhecimento africano e assim dar mais “fundamentos” e mais segurança aos “trabalhos”.

140 Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 13.

141 Dofono de Omulu. Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 5.

142 Nota do organizador da segunda edição: provavelmente o autor tenha sido abduzido pelas concepções críticas e disputas existentes entre as lideranças das nações de candomblé, pois cada liderança tenta demonstrar que seu candomblé é o mais verdadeiro e original e que os demais são imitação. Então é preciso ter cautela ao afirmar que “uma nação copia as práticas da outra”, porque isso pode não passar de uma tentativa de desqualificar as práticas religiosas da liderança concorrente no mercado religioso.

O candomblé, tal como outros fenômenos sociais, sofre modificações. As diversas nações interferiram e interferem umas nas outras e já não se pode dizer que elas se diferenciam e têm especificidades que as caracterizem de forma inconfundível. Na realidade, uma nação copia as práticas da outra. “Os assentamentos no ferro ou no *Otá*, pedra, acabaram sendo muito parecidos. O *Otá* não é símbolo, é o próprio orixá, assim como *Ori*, cabeça, para uns de certas nações. Para outras nações tudo é representação...” Essa é a forma como um praticante tenta demonstrar a tendência à uniformização dos cultos das diversas nações.¹⁴³

Agô, licença, perdão. Toma-se então a liberdade de, como já feito anteriormente, reproduzir as falas dos próprios “irmãos de nação” para evidenciar que atualmente já não existem muitas diferenças entre os cultos das nações. Nos assentamentos, a maior diferença está na linguagem e cores dos orixás. Mesmo os diversos troncos Angola tinham a especificidade do uso da “Bandeira de Tempo”; perderam essa característica exclusiva, pois hoje até nações “não angolas” usam-na. Assim, “Angola Tumba Jun-sara, *Muxicongo*, *Mussurumim* etc., são Angola. Mas o que os diferencia?”. Parece que se deve procurar o que iguala... O toque dos atabaques com as mãos é característica Angola e o toque com baquetas, isto é, *aguidavi*, é Keto. As toadas, isto é, as músicas ou pontos, ou melhor, as *zuelas*, ou xirês ou *corinkã* orixá, cantados no Angola, são mais em português. As cores de Angola são mais firmes. As pinturas (bolas, pontos, riscos) dos iaôs também são/eram bem diferentes entre as nações, da mesma forma que também o eram/são pelas plantas e pelas folhas usadas. E finalizando se destaca que “Angola aceita quase tudo de todas as nações”. O que dizer que realmente Angola faz o sincretismo das diversas nações.¹⁴⁴

“Fugimos das tradições” é o que diz Wilson de Oxósse, nação Keto, Axé do Bombochê, plantado na Bahia, no Engenho Velho. Filho de Marinho

143 Cristo de Oxósse e outros da nação Efon em debate no “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 22.

144 Fragmentos de falas de diversos babalorixás durante debate entre os representantes de diversas nações no “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 22.

D'Oxósse do Rio de Janeiro e, tendo em vista sua experiência, afirma que os candomblés estão sendo modernizados porque já não há condições de se fazer todas as coisas como deveriam ser e explica.

Uma comida que deveria ser feita em fogão de lenha, hoje se usa gás. O uso do chão, a terra, às vezes não se tem o chão... usa-se cimento, asfalto... geladeira... fugindo das raízes... são as condições que temos... Agora, a diferença entre Angola e Keto hoje é o ritual dos atabaques mais evidente nos toques.¹⁴⁵

Dona Maria do Cabral, filha de Luiz da Muriçoca, fala das modificações introduzidas pelas novas gerações como fator de eliminação das diferenças.¹⁴⁶ Já a ialorixá ladolamim diz que “as diferenças entre as nações estão nos ritmos, nas danças, nas feitura e nos dialetos”.¹⁴⁷ Rogério de lansã (Diaguerembê), filho de Jonas de lansã, cuja *dijina* é Oyá Ruangi, filho de Miguel Tangerina (Oyá Dilê do Axé de Keto), diz: “Meu axé é de Angola, mas o axé é de Keto. Meu pai faz tudo em Angola. Eu estou no candomblé já há 17 anos feito”.^{148, 149}

“Angola tem bandeira de Tempo e as outras não. Mas até a umbanda usa. Está errado? Agora já é até identificação da casa como espírita.

145 Wilson de Oxósse. Depoimento durante o “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 22.

146 Maria do Cabral, ialorixá Oyátolá. Depoimento durante o “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 21.

147 Ialorixá ladolamim, não podendo comparecer, encaminhou uma carta à organização do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo” respondendo a uma série de questões que lhe foram formuladas. Essa carta constituiu-se em valioso documento fonte de informações.

148 Rogério de lansã. Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 5.

149 Nota do organizador da segunda edição: sobre esse duplo pertencimento de Rogério de lansã, aos candomblés das nações Angola e Keto, ver explicação no prefácio deste livro.

Mas Jeje usa bandeira”, afirma Fomo de Oxósse, ao que Cristo de Oxósse acrescenta: “E Efon também”.¹⁵⁰

“Não existe mais nação pura, não há condição para isso”¹⁵¹. O barracão Keto de Dofono de Omulu também usa bandeira de Tempo.

Cristo de Oxósse também destaca que “antigamente se conhecia a nação de longe, só pelo ouvir dos atabaques”.¹⁵²

Parece que como Tempo era o orixá Rei do Angola e o Angola dominou... Tempo acabou sendo adotado pelas outras nações. No Keto ele corresponde ao orixá Irôco e Azauane no Efon. Então há raízes semelhantes que acabam se sincretizando em uma que dominou. Então os praticantes hoje preservam todas as práticas que a eles chegaram.¹⁵³

“Não há mais Jeje, pois o fundamento acabou por causa do não passar os ensinamentos e hoje está mais ligado ao Keto”.¹⁵⁴

“Tem muita coisa que não faço. E eu não consigo aceitar muito essa relação e acho que não tem nada a ver esse negócio de sincretismo”.¹⁵⁵

150 Falas de diversos participantes dos debates no “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 21.

151 Nota do organizador da segunda edição: falas de diversos participantes dos debates no “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 21.

152 Cristo de Oxósse. Debate sobre as nações durante o “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 21.

153 Falas de diversos participantes dos debates no “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fita 21.

154 Idem.

155 Rogério de Iansã. Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 5.

“Jeje não está em declínio, mas está tocando Keto. Jeje não morreu. Aqui é Jeje e tem um Jeje aí, um Jeje-Marrim que é a mistura com Angola, Keto e umbanda. O toque é realmente difícil”.¹⁵⁶

Iadolamim acha que a nação Angola “está crescendo materialmente e espiritualmente está diminuindo... por falta de respeito e amor aos orixás e sinceridade para com o próximo”.¹⁵⁷

Francisco, Gangalembi, de nação Omolokô, diz que tem o orixá Tempo também, mas não ergue bandeira. Ele é filho de Luzia Costa Godói de Oxósse, do Rio de Janeiro. Enquanto Fomo de Oxósse destaca que, na nação Jeje, de 3 em 3 anos dá-se comida aos atabaques, ao chão e ao barracão.¹⁵⁸ E parece ser a única nação que faz isso.

De qualquer forma, há algumas diferenças, mesmo que muito sutis. Por exemplo, o “recolhimento de *laô* no *Efon* são 7 dias. Antigamente eram 21 dias, mas as condições atuais de trabalho, afazeres, compromissos acabou por reduzir e muitos criticam dizendo que é só *abô* e descansa 14 dias antes de recolher para os 7”, aponta Cristo de Oxósse.¹⁵⁹

Diã Angorô diz que foi raspado na nação Angola, mas deu a “obrigação” de 14 anos na nação Keto e a de 21 anos no Opô Afonjá. Entretanto, afirma que não abandonou a “raiz que é Massini Angola”.¹⁶⁰

156 Um ogã do Ilê de Odé, barracão da ialorixá Fomo de Oxósse, em entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 13.

157 Ialorixá Iadolamim em carta encaminhada à organização do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”.

158 Francisco (Gangalembi). Participação nos debates do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fitas 21 e 22.

159 Cristo de Oxósse. Participação nos debates do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, fitas 21 e 22.

160 Diã Angorô. Participação nos debates do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”. Documento em vídeo, especificamente fita 22.

4.4 ANCESTRALIDADE

Não obstante toda a polêmica entre os praticantes do candomblé a respeito de questões como antiguidade, competência, pureza etc., todos concordaram que todas essas questões são menores diante do que realmente importa, ou seja, a ancestralidade. É aí que a pessoa prova que foi, efetivamente, “feito no santo”. Todo o resto são consequências da individualidade de cada um. O que importa é a raiz, o tronco, a nação, a árvore genealógica. É isso que, em princípio, se respeita ou não. Em seguida, vem o respeito ou não, ao indivíduo.

As pessoas têm que dizer de onde elas são. Ninguém surge do nada, porque é tudo uma coisa muito longa, raiz e hierarquia. Então não se pode sair do nada, assim como uma família, tem que ter pais e nome. Daqui a alguns anos alguém vai falar de minha casa, meus bisnetos, têm que dizer de onde surgiram.¹⁶¹

“É importante saber sua origem e a cultura iorubá, saber de onde a pessoa vem. Na família de santo há uma união, parece, até maior que da família carnal e resguardar contra as fraudes”, essa é a importância da ancestralidade, diz Obá Mauim.¹⁶²

A respeito da ancestralidade, o jornal *Iluaché*, ao entrevistar Alá Jhe By, em janeiro de 1988, páginas 7 e 8, deu algumas dicas:

Iluaché: O senhor deve ler muita literatura, pesquisar muito as origens afro-brasileiras. Tem algum autor preferido?

Ala-Jhebi: Não. Por incrível que pareça eu não leio muito porque, em muitos livros, a gente não

161 Rogério de Iansã. Entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. Documento em vídeo, fita 5.

162 Obá Mauim, Mãe Pequena de Alá Jhe By em entrevista dada ao projeto “Práticas Culturais Afro...”. fita 7.

consegue tirar nem 5% de coisas proveitosas. Por isso é que prefiro recorrer ao *Ifá* (jogo de búzios) e, através dos diálogos com pessoas possuidoras de conhecimentos superiores aos meus, como é o caso da minha mãe de santo e outras pessoas com as quais eu mantenho relacionamento, principalmente em São Paulo, a gente vai esclarecendo dúvidas que por ventura possam aparecer.

Iluaché: Conhece alguma obra do grande mestre e sociólogo professor Fernandes Portugal, tais como: Jogo de Búzios por Odu, Os Deuses Yorubá, Folhas em Yorubá, Português e Orixás correspondentes?

Ala-Jhebi: Eu não só conheço essa espetacular obra do grande escritor Fernandes Portugal – muito embora não tenha tempo disponível de ler, dado ao acúmulo de meu trabalho – mas tenho profunda admiração pela pessoa dele, já que o conheço pessoalmente. O lançamento dele me parece que está tendo uma boa aceitação em todo país, por se tratar de uma obra de excelente qualidade. Mas a obra que ele escreve não é tudo porque, com certeza, surgirão muitos que irão colocar em prática, mesmo sem saber do que se trata. Concluo dizendo que você só pode dar aquilo que você recebeu; caso você não tenha recebido nada, muito embora você conheça, você não pode dar coisa alguma.

Iluaché: Temos observado que o brasileiro não tem se mostrado muito interessado em pesquisar com seriedade e apresentar um trabalho elucidador sobre o riquíssimo tema, embora tenhamos tudo isso em nosso quintal. A que o senhor atribui esse fato, considerando que as grandes obras publicadas sobre o assunto são, em sua maioria, de autores europeus?

Ala-Jhebi: Inclusive eu conheço um autor que se chama Pierre Fatumbi e o livro dele é muito bom.

Mas, como eu já disse e repito muita coisa não era para ser divulgada publicamente, porque a nossa cultura vem se arrastando há muitos anos por este Brasil à força e é muito mal compreendida e interpretada. E é por essa razão que inescrupulosos e dotados de péssima formação vêm se aproveitando desses livros, e aí começam a trazer problemas sérios para uma vida humana.

Iluaché: Qual o escritor afro-brasileiro que o senhor prefere e que costuma ler? Recomenda algum livro sobre esse tão polêmico assunto?

Ala-Jhebi: É o Fernandes Portugal, porque ele realmente tem conhecimento do dialeto em Yorubá, e em suas obras ele vem fornecendo, com sapiência, subsídios para muita gente que pretende se aprofundar na cultura afro. Todavia, eu aconselho a todos que lerem suas obras que procurem, antes de mais nada, se conscientizar delas para não atrapalhar o seu trabalho.

Iluaché: Podemos considerar, então, que, ao rejeitar a cultura negra, assim como a riquíssima cultura ameríndia, estamos assumindo a postura do colonizador passivo?

Ala-Jhebi: Não! ... a gente vem ainda lutando – por que não dizer? – com muita bravura pela preservação da cultura afro em todo o território brasileiro. E é através deste esforço que existe muita gente boa, nesta considerada Pátria do Evangelho, praticando um Candomblé sadio. E, se hoje em nosso Brasil se cultua o ameríndio, damos graças a nossa raça negra. Eu, por exemplo, cultuo, em minha casa de seita, não só o ameríndio, como também dou o meu Samba de Caboclo e o Angola Caçanje, porque eu tenho verdadeira admiração por todas essas coisas boas.

Iluché: O senhor acha que “saber” habilita alguém a “fazer”?

Ala-Jhebi: Saber depende do saber, viu? Habilita ou não porque uma obrigação de santo, como a que eu fiz com uma *lawô* de Xangô, que teve a sua saída dia 5/12/1987 – eu digo que eu recolhi um santo muito difícil, pois recolher um Xangô da forma que eu recolhi não é fácil, porque Xangô existem muitos. Portanto, por saber a sua origem, a descendência e outras séries de coisas que exigem realmente conhecimentos, para que eu pudesse fazer um ser humano para um orixá, porque um orixá ninguém pode fazer, porque ele já é feito. É o que nos incumbe em fazer é um ser humano para um orixá.

Iluche: Em entrevista em um certo canal de televisão do Rio de Janeiro, um zelador de orixá disse que através de livros sobre o jogo de búzios, ebós, feitiços e outras mandingas, têm muitas pessoas fazendo às vezes de um zelador credenciado e preparado no *Amadocy* de orixá. Concorde com esta tese e acha isto certo?

Ala-Jhebi: E concordo plenamente, não só no Rio como na Bahia e em tantas outras capitais, existem muitas pessoas que não passaram pelo *ariaché*, e sem estarem possuídos dos tradicionais e indispensáveis conhecimentos necessários, estão raspando seres humanos a torto e à direita. E é por essa avassaladora desordem que nós estamos a olho vivo, vendo muita gente em desequilíbrio mental.

Existem vários mistérios no candomblé e se os mesmos forem divulgados, amanhã ou depois nós vamos encontrar uma série de pessoas inabilitadas fazendo candomblé, desequilibrando vidas humanas. Por volta dos anos 60 existiam poucos

jogadores de búzios (os chamados ojô ojô) e hoje em dia o Brasil está cheio de esfregadores de búzios porque eles esfregam nas mãos o que os seus próprios conhecimentos lhes negam.

Aliás, foi considerando essa questão da ancestralidade e outras relacionadas que presidentes de federações, zeladores de santo, ogãs, babás de umbanda etc., levantaram a ideia de criar um tipo de Conselho Sacerdotal para cuidar da orientação espiritual dos terreiros que necessitem e a desejarem. Além disso, o Conselho cuidaria da avaliação da ação das pessoas que, se dizendo autorizadas, estivessem realizando ritos e cultos sem nenhuma informação comprobatória indicativa de suas origens e ancestralidade. Cuidaria o Conselho também de atuar ante pessoas que utilizam seus legítimos direitos e conhecimentos para fins não adequados aos objetivos das práticas religiosas africanistas.¹⁶³

4.5 O DOMÍNIO DOS ORIXÁS NAGÔ

É interessante notar que os orixás nagôs são os mais conhecidos e populares entre o povo de umbanda e mesmo nas diversas nações de candomblé representadas na região. Como a nação Angola tem a maior representação em número de barracões, percebe-se que conforme a classificação feita por Bastide, apenas o Inkice Zambi tem seu culto difundido e relacionado ao orixá Olurum. Aliás, parece que o Inkice angolano, Zambi, é mais conhecido que o orixá nagô, Olurum. Entretanto não é totalmente desconhecido o Inkice Zambiapongo, da nação Nagô.¹⁶⁴

Em termos de popularidade, o orixá nagô Oxalá, relacionado a Deus e Cristo, por muitos umbandistas, não tem, em nenhum de seus correspondentes nas outras nações de candomblé, um competidor à sua

163 Falas dos participantes de um debate realizado na sede da SESBRAS. Documento em vídeo, fita 10.

164 A classificação a que se faz referência está em BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/USP, 1971, p. 270 e seguintes, principalmente o quadro da p. 272.

altura. Nesse sentido, somente o Vodum Jeje, Olissassa, foi apontado como conhecido e cultuado. Oxalá tem três versões: menino (Oxaguiã), homem (Oxalufã) e velho (Obatalá).

Diferente dessa situação está o orixá nagô Exu, que é bastante conhecido, bem como seus correspondentes das outras nações. Lebara ou Elegba ou Legba ou Leba, o Vodum Jeje, tem bastante popularidade como sendo o mesmo Exu. Nesse caso, então, é visto como uma “espécie” de Exu, da mesma forma que Bombogira, Inkice Congo, visto na umbanda como sendo um tipo de exu mulher, pombagira.

4.6 ORDEM DOS ORIXÁS NOS XIRÊS

Dos, talvez, 256 orixás que existiam originalmente nos diversos cultos africanos, ainda são conhecidos e cultuados 16 deles, que compõem o xirê. Um “xirê de Exu a Oxalá” significa “cantar para eles na sequência certa”, ou seja, um ritual de candomblé no qual são cultuados todos os orixás que se situam na ordem de organização que vai do primeiro ao 16º lugar, respectivamente, de Exu a Oxalá.

Conforme Jorge de Oxósse, a ordem dos xirês pode ser: 1) Exu; 2) Ogum; 3) Oxósse; 4) Ossãe; 5) Obaluaiê/Omulu; 6) Bessen/Oxumarê/An-gorô; 7) Xangô; 8) Lôko/Irôko/Tempo; 9) Oyá/Iansã; 10) Obá; 11) Ewá; 12) Oxum; 13) Logun-Edé; 14) Iemanjá/Yaory; 15) Nanã; 16) Oxalá/Zambi; 17) Erê/Vungê/Ibejê/Airá/Tempo; 18) Bombogira/PombaGira/Bombogiro; 19) Babá Egum. Entretanto, a ordem que Jorge de Oxósse apresenta vai até o 19º número, com a observação de que tal ordem não é absolutamente imutável. Pode variar, dependendo da nação e do zelador, por força de conjunturas que justifiquem a alteração.¹⁶⁵

165 Jorge de Oxósse é um jovem babalorixá que não tem barracão aberto “porque viaja muito”. Ele deu curso sobre candomblé no Centro Cultural Carmélia, organizado pela Divisão de Cultura Popular do Departamento Estadual de Cultura e teve importante participação nos debates do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”.

4.7 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

As abordagens aqui feitas e que procuram destacar alguns aspectos da umbanda e do candomblé não tiveram a intenção de generalizar os traços de diferenças ou semelhanças entre essas práticas religiosas. O que se fez foi enfocar questões que afloraram e tomaram forma como determinações da própria conjuntura de coleta das informações. Assim, se macumba, pomba e umbandomblé aparecem como temas tratados, isso não ocorreu por causa de uma preferência temática, mas porque as fontes conduziram a tais assuntos e definiram, também, a forma como eles deveriam ser tratados. Isto significa dizer que o terreiro, a organização, a hierarquia, o sincretismo, a correspondência entre os orixás e os elementos naturais e sociais, as entidades mais cultuadas e o calendário sagrado emergiram como temas enfocados não porque tivessem sido eleitos prioritários ou principais, mas porque ao longo da pesquisa acabaram por se projetarem tal como foram expostos e, assim, compuseram o quadro descritivo que aqui foi apresentado.

Entretanto há questões previamente colocadas para a abordagem do candomblé e da umbanda. Este é o caso dos itens nos quais são postos os entendimentos dos praticantes sobre o que são essas práticas.

No caso específico do candomblé, nas questões abordadas no item “As Nações”, é possível apresentar conclusões mais precisas como, por exemplo, esta primeira de que, no Espírito Santo, existem as nações Angola, Keto, Jeje ou Jeje-Nagô, Efon e Omelokô. Uma segunda conclusão precisa é a de que não se pode falar em pureza das nações, pois as características específicas estão desaparecendo em vista de uma tendência à uniformização que está igualando os cultos das diversas nações. Uma terceira conclusão é a de que não obstante esse fato apontado na segunda conclusão, há concordância entre os mais diferentes representantes das diversas nações acerca da grande importância da ancestralidade que define a raiz e o tronco da genealogia dessas nações, fazendo-as reconhecidas e respeitadas por intermédio de seus efetivos membros. A quarta conclusão é a de que, embora a maior representatividade seja dos troncos Angola, neles e nos cultos das demais nações

predominam os cultos aos orixás nagô, inclusive sendo observada essa predominância nos xirês.

Finalizando, deve-se ainda observar que a ausência de certos enfoques ou questões não significa que eles foram esquecidos ou desprezados, mas significa sim que o tema é muito vasto. Muita pesquisa, ainda, deverá ser feita para ampliar o leque de abordagens do tema e assim trazer mais informações sobre este assunto, praticamente inexplorado pelos pesquisadores capixabas.

5. UMBANDA

Aqui pretende-se fazer uma abordagem do entendimento que praticantes dos cultos africanistas têm da umbanda, destacando uma das faces de sua história, algumas características locais das práticas umbandistas observadas e aspectos dessas práticas, por intermédio do enfoque específico de alguns terreiros.

5.1 QUE É UMBANDA?

Com uma característica muito ampla, diversificada e por vezes até contraditória, a umbanda apresenta-se definida de muitas maneiras.

Tais variações podem estar num livro bem editado e com fundamentação teológica, filosófica ou pedagógica, como podem estar em um simples artigo de uma publicação de algum terreiro ou de alguma das entidades associativas. Seguindo um princípio metodológico, aqui são priorizadas as definições dadas pelos próprios praticantes de candomblé e umbanda. Assim percebe-se que umbanda pode ser vista como:

1. Um sincretismo indiano, africano, católico, indígena e espírita.

2. Uma nação cabocleira, originária do Brasil, mais precisamente do Rio de Janeiro.
3. Religião que tem várias formas de se chegar a Deus. Muito séria. Seu ritual busca a possessão dos guias, através dos mortos.
4. Linha branca. É quando a gente incorpora um caboclo com um charuto na boca.
5. É coisa limpa. O caminho mais próximo de Deus.
6. É uma seita, mistura de religião, é uma divisão do espiritismo branco e do candomblé. Nasceu dos dois.
7. É uma linha (finalidade) próxima das divindades, forças e correntes invisíveis.
8. É uma seita. Cada um segue a religião que tem um nome. Tipo de seita que faz a caridade, ajuda os doentes. Os orixás da umbanda são mais humildes pois não visam lucro.
9. Guias de luz, os que praticam a caridade.

A umbanda, em sua variedade de formas, apresenta um quadro no qual as influências do candomblé, ou do catolicismo, ou de práticas religiosas indígenas, kardecistas ou de outras práticas espiritualistas podem aparecer mais fortes ou fracas nos terreiros, resultando combinações muito diversas.

Assim, aqui se procurou apontar se a presença africana era muito grande, com alguns traços ou sem nenhum traço africano. Tudo isso através da observação possível, determinada pelos limites de conhecimentos dos agentes da pesquisa. Comparativamente ao que se poderia classificar de características do candomblé, o critério mais fácil foi, primeiro, de verificar se havia a presença de atabaques; segundo, se havia o uso de palavras de língua africana; terceiro, se havia o uso de vestimentas e “ferramentas”; em quarto lugar, se havia na arquitetura do prédio, isto é, do barracão ou terreiro e demais dependências, dados indicadores da africanidade, como, por exemplo, a localização dos atabaques,

salão com mastro central da árvore, disposição dos assistentes, casas específicas dos orixás, assentamentos, quartinho, *ronkó*, camarinha, presença de “trono de ogãs”, de plantas ou árvores específicas.

Verificou-se, inicialmente, que ao responderem se havia características africanas naquela casa de umbanda, muitos praticantes tendiam a negar essa influência e afirmar o seu caráter cristão. Verificou-se também que, à medida que o grupo de pesquisa se tornava conhecido pelo povo de umbanda, a tendência era afirmar e destacar com orgulho os traços africanos por eles identificados, principalmente, nos orixás e nos pretos-velhos; todavia essa opinião não era unânime entre os diversos “filhos” de uma mesma casa. Enquanto uns negavam certos traços como sendo africanos, outros os afirmavam ou, simplesmente, não sabiam informar. Por sinal, a falta de consciência e o desconhecimento sobre a africanidade de suas práticas religiosas era comum entre os umbandistas. Um exemplo disso é o fato de que muitos dos entrevistados acabaram ficando espantados com o conteúdo africano de suas práticas, reveladas por eles mesmos, no decorrer da entrevista, e de que até então não tinham tomado consciência.

Um dos critérios que havia surgido imediatamente para se detectar o conteúdo de remanescências africanas nas práticas religiosas do Espírito Santo foi a determinação do elemento cor na formação do contingente de praticantes. Logo tal critério foi abandonado na medida em que foi percebido que esse dado não era efetivamente relevante. Foram percebidas casas de umbanda de forte influência católica e grande presença de negros. Contrariamente, candomblés quase totalmente de brancos orgulhosos das origens africanas. Tomando esses dois extremos, temos uma variedade inimaginável de combinações entre os dados cor e africanidade. Isto levou ao abandono do item cor como atributo de africanidade, mas ficou evidente que, sem dúvida, as comunidades de terreiros mais pobres eram as constituídas de maioria negra e as mais ricas de brancos, tanto na umbanda quanto no candomblé.

Assim obtiveram-se resultados reveladores de que, entre 20 terreiros e barracões: a) as influências podiam ser definidas como puramente

africanas em 3, como muito africanas em 2, como bastante africanas em 3, como um pouco africanas em 4, com apenas alguns traços africanos em 3, sem nenhuma evidência africana em 0, (3 não responderam); b) nos candomblés as evidências africanas mais fáceis de perceber estão nos nomes dos barracões, nos nomes das entidades (orixás), nas imagens, nos símbolos (ferramentas e assentamentos), nas roupas dos praticantes, nos objetos ritualísticos (colares, atabaques etc.) e nas palavras (nomes de ritos, objetos, pessoas, cânticos etc.); c) no caso específico da umbanda, as influências africanas eram reveladas, principalmente nos nomes dos terreiros (Oxósse, Ogum, Aruanda etc.), nomes de algumas entidades (orixás), nas imagens (de orixás, máscaras, pretos-velhos etc.), nos objetos ritualísticos (*adjás*, *ajarins*, atabaques, potinhos, alguidares etc.) e nos pontos cantados, isto é, nas *zuelas*.

5.2 UMA FACE DE SUA HISTÓRIA

No Espírito Santo, a umbanda seguiu trajetória histórica idêntica à ocorrida na Bahia e nos estados da região Sudeste. Conforme depoimentos de antigos praticantes e dirigentes de organizações associativas, essa história não é muito precisa, além de que, é muito difícil descrever todos os caminhos percorridos pela umbanda para chegar, instalar-se e difundir-se.

Sabendo-se que ao fim do século passado a cabula do norte do Espírito Santo já tinha elementos ritualísticos que muito se assemelhavam à umbanda de hoje, já que muitas palavras do vocabulário cabuleiro são utilizadas na umbanda atual, não é afastar-se da verdade afirmar que a umbanda está presente, entre nós, desde, pelo menos, 1870.

Por volta de 1920, já havia muitos terreiros abertos e em atividade, apesar das perseguições policiais que até a década de 1970 ainda eram muito fortes e que ainda não findaram totalmente. Nesse sentido, diz o ogã Orlando Santos, presidente da UNESCAP, que furar atabaques, derubar imagens, prender sacerdotes e fiéis, era o mínimo que se podia esperar da discriminação e repressão policial. Muitas vezes foram necessárias reuniões com representantes da Superintendência de Polícia Civil para tentar convencer as autoridades policiais da necessidade de

respeito e consideração a que os espíritas tinham direito. Apesar disso, pouco avanço era obtido e praticantes de umbanda e principalmente de candomblé continuavam sendo perseguidos e comparados a marginais e bandidos. Os terreiros eram encarados como ambientes semelhantes às casas de lazer e prostituição, para efeito das ações repressivas policiais e para a estrutura administrativa da ordem jurídica e social. Tudo isso contribuía para que fossem ampliadas as práticas discriminatórias e repressivas por parte da sociedade como um todo.

Um dos caminhos percorridos pela umbanda, na região da Grande Vitória, para a sua difusão foi, segundo Silvino Fontes, presidente da Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo, o determinado pela história do Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi. Conta ele que havia, já funcionando há muito tempo antes de ele conhecer, em cima de um pequeno morro, logo depois da curva do Saldanha da Gama, onde hoje se situa o EEEM Colégio Estadual Espírito Santo, de primeiro e segundo graus, no Forte de São João, na casa da viúva Gasparini, e ali duas médiuns recebiam os caboclos Jatobá e Canabibi, formando um Centro Espírita. Em 1949, o Centro foi transferido para Jucutuquara, onde está, recebendo o nome que tem em homenagem à cabocla Canabibi, índia da tribo dos Maués (ou Mawés), da Amazônia, que tinha grande sabedoria e poder de cura.

Seu Silvino lembra também que naquela época eram poucos os centros porque a perseguição era muito grande. Mas mesmo assim o Canabibi cresceu e multiplicou-se dando origem a muitos outros, clandestinos ou não. Na trajetória histórica pessoal de seu Silvino podem ser identificadas também muitas outras histórias pessoais e de como a umbanda cresceu. Aliás, nesse sentido ele conta que até os 15 anos era, por causa da família, católico. Certa vez, numa igreja, ele foi destratado injustamente por um padre que lhe deu um empurrão, agindo com imensa estupidez ao abrir passagem entre pessoas que estavam à espera de um evento. Magoado com o episódio e já sentindo-se atraído pelo espiritismo, ingressou no kardecismo, através do qual conheceu um amigo que o levou à cabocla Canabibi, quando iniciou sua prática umbandista.

Tendo viajado para Belo Horizonte, Silvino retornou a Vitória em 1962 e fundou o Centro Espírita Pai Joaquim de Aruanda. Em 1964, por sua iniciativa, foi criada a União Espírita e em 1976 foi fundada a Federação Espírita Umbandista, da qual ainda é presidente. Ele destaca que entre os centros espíritas mais antigos, derivados ou não do Canabibi, estão o Santa Rita dos Impossíveis, no bairro de Lourdes; o Clara de Assis, no Horto; o do Paraíba Caboclo Tupinambá, no Ibes; e o Cosme e Damião, no Bairro da Penha, entre os registrados e legalizados, porque os claudestinos eram muitos, mas de funcionamento incerto, o que lhes dava instabilidade e curta duração.

Do antigo núcleo que foi a Cabocla Canabibi, como também é conhecida a casa, muitos médiuns saíram e formaram outros centros. Da mesma forma que muitas outras casas foram abertas, seguindo outros caminhos semelhantes, ou, simplesmente, surgiram sem que obrigatoriamente tivessem uma grande história que as explicasse. Assim a umbanda espalhou-se e cresceu.

Processo parecido aconteceu com o antigo núcleo de irradiação do Tabajara, em Cariacica, que tem ainda hoje a mesma importância de 50 anos atrás e continua gerando novos terreiros com médiuns ali desenvolvidos.

Na realidade, considerando os diversos depoimentos que afirmam a antiguidade da umbanda local, pode-se afirmar, sem receio, que ela aqui já está estabelecida desde a primeira metade do século XIX, mesmo não levando em conta as suas raízes indígenas e negras que remontam a tempos muito anteriores, como já se viu.

Não obstante essa trajetória histórica confusa, a umbanda é uma realidade presente, evidenciando também sua grande característica, a diversidade. Diversidade essa que varia desde a chamada “mesa branca”, passando pelo kardecismo, pelos diversos espiritismos, chegando ao catolicismo, sofrendo influências das mais diferentes práticas espiritualistas, mágicas ou esotéricas, mantendo, ampliando ou tendendo a anular suas raízes indígenas e negras em escalas de variações quase infinitas. E mais, suas denominações quase nunca traduzem seus conteúdos.

Casas de oração, centros espíritas, terreiros, barracões, roças etc. são nomes diversos para uma diversidade mais ampla ainda que, sem exagerar, talvez das possíveis 6.000 casas de umbanda existentes no Espírito Santo, cada uma delas tenha sua própria característica. Afirmção de sua autonomia e autenticidade, reforçando, pela diversidade, a unidade. Recriando na individualidade o coletivismo e a indivisibilidade. Afirmando nas diferenças a semelhança e na aparente falta de conexão e coerência, a grande ligação e organização do seu povo.

Os umbandistas veem-se uns aos outros como “irmãos” e como tal respeitam a individualidade e as diferenças, às vezes aparentemente inconciliáveis, dos indivíduos e das casas, sem que isso faça romper os laços da “família”. Mesmo que um indivíduo ou centro, no discurso ou na ação, menospreze ou renegue o outro.

5.3 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS

Das características mais comuns que foram observadas nas casas de umbanda, podem ser destacadas: primeiro, quase sempre a designação que identifica o terreiro incluía a palavra “espírita” precedida de “centro” ou “tenda”, mesmo que a Federação Afro-Brasileira identifique-as como “templo”, expedindo seus documentos como tal; segundo, na maioria, a essas palavras segue um nome de santo católico, às vezes, com seu orixá correspondente sincrético, e o exemplo mais significativo é “Centro Espírita São Jorge Oxósse”; terceiro, na maioria, a roupa comum dos médiuns é, para os homens, calças e camisas brancas e, para as mulheres, uma espécie de bata, quase sempre com muitas rendas e longas saias rodadas, também brancas. Por ocasião da incorporação de uma certa “entidade”, então utilizam-se adereços ou roupas que a caracterizam especificamente. Assim, por exemplo, se um médium está “virado” “preto-velho”, recebe bengala, cachimbo, cigarro de palha, chapéu e cuia de casca de coco com a bebida, vinho ou cachaça, dependendo das características dele. Se baixou um marinheiro, recebe o chapéu característico e outros objetos de uso e gosto específico daquela “entidade”. Na maioria desses casos não é necessário mudar inteiramente a roupa, exceto se for uma ocasião especial para a “entidade”, que então pede. Entretanto,

se for o médium a principal pessoa a “receber”, caracterizando a chefia do terreiro, e os “guias de frente”, quase todas as entidades são “vestidas” integralmente. Isto é, veste-se o médium ou “cavalo”, com toda a roupa e acessórios que o “guia” normalmente pede ou exige para “trabalhar”.

Uma quarta característica é o fato de que nos terreiros de umbanda há sempre um *congá*, embora o ogã Orlando Santos insista que o nome é *gongá*, a forma *congá* foi a mais encontrada, espécie de altar, quase sempre com muitas imagens representativas dos “santos guias”. Há representações de “caboclos” (índios) e “pretos-velhos” (escravos), representações de santos católicos, Deus, anjos, etc. Há também, no altar, copos de água, pedras, conchas, colares, velas, flores e muitos outros objetos, atributos das diversas personalidades dos “guias” que compõem as “linhas da casa”.

Como quinta característica, destaca-se o fato de que quase todas as entidades têm imagens representativas, seguindo o princípio dado pelo entendimento sincrético católico. Assim é que exu ganha a forma luciferiana e lemanjá a forma de sereia ou de uma das Nossas Senhoras.

A sexta característica é o uso dos pés descalços para todos que entram no espaço da “gira”, sejam médiuns ou apenas visitantes que ali vão para receber um “passe” ou “puxada”.

Uma outra característica, a sétima nesta contagem, é o fato de as “entidades guias” da umbanda falarem pelas cordas vocais dos “cavalos”. Diferentemente, no candomblé os orixás só “falam” através dos búzios e em ocasiões muito específicas, como, por exemplo, quando da “saída de iaô” após a raspagem de cabeça e os 21 dias “deitado no *ronkó*”, ocasião em que o “orixá diz o nome, *omoruncó*”.

Muitas outras características poderiam ser destacadas, todavia para encerrar por aqui, aponta-se apenas mais uma, a oitava. Na umbanda, diz o povo do candomblé, trabalha-se basicamente com “eguns”, isto é, espíritos de pessoas que já passaram pela vida terrestre, mesmo que tal passagem tenha sido, para uns, há pouco tempo ou, para outros, há, no mínimo, sete anos. Assim os caboclos, pretos-velhos, marinhos, boiadeiros, baianos, ciganas, etc. significam arquétipos de tipos humanos reais e, como tal, manifestam sentimentos e desejos

tais como de comer, beber, fumar, ou repetem atos que caracterizavam suas atividades quando da “passagem pela terra” como, por exemplo, lançar flecha, laçar o gado, balançar com a maré ou arrastar uma perna ferida nos trabalhos escravos. Isto significa que, embora se fale aqui em arquétipos, eles são tantos que se tornam únicos e individuais.

No candomblé, sobretudo das nações Angola e Keto, embora seja possível, não se trabalha com eguns. Melhor dizendo, só se trabalha com *eguns* nas formas e ocasiões específicas. Por exemplo, os eguns são festejados por ocasião do *axexê* ou nos casos de “encosto”, circunstância em que se faz necessário um ebó, no cliente e no “povo da casa”, conforme destaca Orlando Santos. Já Nilton Dario observa que no candomblé Angola cultuam-se as “almas”, nas segundas-feiras e afastam-se os eguns chamados “encostos”, por intermédio de “sacudimentos” feitos diretamente sobre a pessoa. Então, basicamente trabalha-se com os orixás que, embora também sejam arquétipos de tipos humanos, são arquétipos tão remotos, de ancestralidade tão longinquamente acumulada, que já nada mais têm de humano. São tão somente orixás cujo axé, poder, força, luz, vibração etc. os seus filhos apenas são levemente tocados para “virarem”. Sua intensidade é tal que apenas podem “encostar no filho” para este “virar”. Diferentemente da umbanda em que o médium “recebe incorporando” a entidade que “desce”.

Diante dessa característica emerge a questão do sincretismo afro-católico. O que se quer dizer é que na umbanda os orixás quase sempre são comparados com os santos católicos e então, na maioria dos terreiros, eles apenas “dão passagem” às demais entidades, às vezes, menores. Exemplificando, destaca-se um terreiro onde “são Jorge Oxósse é o guia de frente” e ele apenas desce para “abrir, dar passagem” e “fechar”. Quem “trabalha mesmo” são os “guias de menos luz” para tornarem-se mais puros e “ganharem mais luz”.

Diferentemente, no candomblé os orixás já têm sua luz, seu “axé”, e este pode ser reforçado por intermédio das ações de caridade humana, oferendas de comidas, ou cumprimento de obrigações sagradas ou outras ações de um longo rol de deveres e direitos dos fiéis.

5.4 ALGUNS TERREIROS

Apenas para ilustrar a complexidade e diversidade da umbanda, manifesta na autonomia e individualidade de cada terreiro, aqui são descritos aspectos de alguns terreiros que passam a representar os vários níveis dessa variedade.

A intenção não é descrever cada terreiro isoladamente, mas, ao contrário, aproveitar o enfoque de certos terreiros específicos para evidenciar aspectos julgados importantes para a caracterização das práticas umbandistas em geral. Logo, não se pretende dar destaque ao terreiro em si, mas, sim, às práticas ou características que nele foram observados, como também não se pretende fazer uma generalização irrestrita dessas práticas. Tal atitude poderia levar ao erro de omissão de características de autonomia e diversificação dessas práticas, representadas nas especificidades de cada terreiro.

Dessa forma, há casos em que o enfoque de determinados aspectos de certos terreiros pode remeter aos de outros, no sentido de evidenciar diferenças ou reforçar semelhanças de práticas comuns ou específicas. Foi, por causa dessas questões metodológicas, pensado em organizar todo o assunto por temas e não por terreiros. Mas a ideia foi abandonada na tentativa de resguardar, exatamente, a caracterização das práticas vinculadas aos terreiros e assim evidenciar suas especificidades e a diversidade das práticas.

Para reforçar essas especificidades é que as expressões ou palavras do vocabulário religioso dos terreiros são destacadas com aspas, significando que foram registradas nos terreiros que estiverem sendo citados. Se as mesmas expressões não receberem aspas, significa que não são especificidades em destaque.

5.4.1 Casa de Oração São Sebastião

Em primeiro lugar, enfoca-se a Casa de Oração São Sebastião, de Dona Celiza. É uma casa modesta, pobre, com um quintal de frente, meio cimentado e meio de chão, onde se percebe o cuidado dispensado às plantas

que compõem um parco jardim onde predominam samambaias, espadas-de-são-jorge e guiné, todas consideradas plantas de atributos mágicos. Preso a um canto do muro que limita o quintal com o passeio público, fica um cão branco aprisionado por corrente a uma casa típica de cachorro.

Lá estava um casal de velhos, de aspecto doentio, brancos, meio albinos, que apenas responderam aos cumprimentos de boa tarde e não mais falaram durante todo o tempo.

Havia uma senhora, também de idade avançada, branca, de aparência humilde, que também permaneceu em silêncio, apenas, por vezes meneando a cabeça em sinal de concordância ou discordância ao que era conversado. Sua preocupação estava toda voltada para encobrir uma horrível chaga de sua perna direita.

Uma outra senhora, de meia-idade, branca, também sentada numa espécie de calçadinha que circundava a casa, ficou silenciosa o tempo todo. Entre essas duas estava Dona Celiza, meio desconfiada com a presença de estranhos, embora tentasse afirmar o contrário.

Após apresentações e cumprimentos, ficamos sentados apreciando a paisagem agradável do quintal e morros vizinhos até que é dado início à conversa.

Foi explicado, novamente, o propósito da visita, ao que Dona Celiza, já antecipadamente avisada, disse ficar satisfeita com a escolha dela para ser entrevistada e que colaboraria no que fosse possível, até que chegassem “umas pessoas” que ela esperava para, talvez, começar as orações.

Não é casa de umbanda, nem candomblé, nem macumba, nem de kardecismo, nem católica. É uma casa de oração da Igreja Católica, aqui todos são católicos. É uma mesa branca, não é mesa preta. Não está ligada a nenhuma outra casa de oração, centro espírita ou terreiro.¹⁶⁶

166 Nota do organizador da segunda edição: Dona Celiza da Silva. Casa de Oração São Sebastião. Alto de Jucutuquara, Vitória/ES. Entrevista ao projeto “Práticas Culturais Afro...”, 1988.

Uma vez, isto é, algumas vezes, Dona Celiza sentiu uma força dentro de si que a empurrou para aquela atividade. A princípio ela resistiu, ela não queria. Na verdade, ela afirma que não quer. Não quer muitas responsabilidades, não quer aumentar o número de participantes, não quer ali se transforme em centro espírita ou terreiro com sócios, pois pode dar muito trabalho. Não quer compromisso. Não quer ligações com ninguém.

Ela pretende fazer suas orações. Juntar um grupo de pessoas e pedir o bem. Ali só se trabalha com o bem.

Vestem “roupa branca por causa da corrente”, mas não cantam, não batem palmas e não há tambores. “É mesa branca”, insiste.

Quando ela sentiu que precisava fazer aquele trabalho foi procurar a Federação Espírita para pedir orientação e lá então recebeu autorização. O nome da “Casa de Oração São Sebastião foi o próprio presidente da Federação que arranhou, pois como ele explicou, precisava ter um nome para registrar e era bom que fosse um nome de santo. Assim ele propôs aquele, que ficou”. Ela estava satisfeita.

Dona Celiza “recebe” apenas uma “entidade”, da qual não quis dizer o nome, nem descrever ou referenciar. Posteriormente, por outra pessoa com quem tinha sido feito o primeiro contato para a entrevista, soube-se que a entidade recebida é um caboclo, aliás, a própria informante também recebe caboclo.

Dona Celiza insiste muito na questão de não querer responsabilidade. “Não faço despachos, não faço obrigações, não quero nada com exus”, afirma ela. “Esse pessoal de macumba é que fica dependente, ocupa muito tempo, gasta muito”.

“Eu já estou cansada e velha. Só quero reunir umas pessoas e orar, nada mais”. Afirma repetidamente. Indagada sobre o porquê de não ter procurado um padre católico – já que ela é católica e todas as pessoas que lá oram, também o são – quando sentiu a “força” que a impelia a organizar a casa de oração, ela respondeu que possivelmente um parente iria reprovar. Logo, “como era uma coisa de espiritismo”, foi “procurar a Federação” e lá, ela foi bem recebida e lhe deram todo apoio.

Após uma hora de conversa, perguntada se o grupo de pesquisa não estava atrapalhando o início dos trabalhos, ela respondeu que não e apenas não começara ainda porque não tinham chegado as pessoas que estavam sendo esperadas.

Perguntada se tinha um altar, respondeu que sim, “tudo direitinho com todos os santos”. Gosta muito de lemanjá, “tinha até uma imagem dela mas não fazia trabalhos para ela”. Tem velas, acende-as na hora da oração e quando é necessário, mas, “não é umbanda”, insiste.

Perguntada sobre São Jorge, disse que é o mesmo que Olodum e riu suavemente como que lembrando algo.

As pessoas esperadas não chegaram e algo como um clima incômodo instalou-se entre todos. Agradecida a atenção, foram feitas as despedidas, o que pareceu um alívio para Dona Celiza e suas companheiras.

À saída foi-lhe perguntado se aquela planta que existia ao pé de uma árvore era guiné, ao que ela respondeu afirmativamente, explicando que era “para evitar mau olhado e olho de secar pimenteira”. Ela ofereceu mudas de guiné e relutou muito antes de fornecer, a contra gosto, o seu endereço e nome completo, afirmando insistentemente que não adianta convidá-la para reuniões de nenhum tipo, pois ela não vai. “Só quero tranquilidade”, arrematou.¹⁶⁷

5.4.2 Tenda Espírita São Judas Tadeu

Dois aspectos aqui estão sendo destacados: um é a arquitetura e outro é sua semelhança, em termos de vestimentas e movimentações visualmente percebidas nos rituais, com o candomblé.

Conforme combinado, realizado o encontro com dois rapazes negros, Carlos e Néelson, o grupo, sob a orientação deles, seguiu em direção ao terreiro. Carlos é ogã de candomblé, mas ajuda todo terreiro de umbanda

167 Dona Celiza da Silva. Casa de Oração São Sebastião. Rua Castro Mendes, 98. Alto de Jucutuquara, Vitória/ ES.

que puder ou que solicitar seus préstimos como tocador de atabaques. Pertence à Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiras, cujo presidente é o Sr. Nilton Dario. Carlos, além de ser ogã e tocar atabaque desde criança, é fiscal da federação.

Nélson não é médium do terreiro, mas é fiscal e chama Dona Ruth de madrinha, explicando que “a madrinha é a babá, mãe de santo ou yalorixá”.

Tendo sido apresentados a Dona Ruth, a mãe de santo e a mais alguns médiuns, todos muito entusiasmados e simpáticos, mostraram os compartimentos do terreiro. Este está estabelecido no térreo de um sobrado simples de dois andares. Na parte superior reside Dona Ruth. O sobrado foi, evidentemente, construído com tal finalidade e com poucos recursos, evidenciados pelo acabamento de qualidade simples.

O centro, propriamente dito, é no térreo, em cuja entrada estão plantadas diversas ervas medicinais, ritualísticas e mágicas. Por trás dessas plantas, há o muro com um portão que dá acesso ao pátio interno. Aí são vistas duas casinhas: do lado esquerdo, a casa de exu e ao lado direito, a casa do preto-velho. Após o pátio, está a porta principal do centro. Entrando, chega-se a uma área em forma de “U” onde há bancos de madeira destinados ao público. No interior dessa área, definida por uma pequena mureta, está o espaço da “gira”. Logo, numa parede que ocupa a metade esquerda, limitando o espaço da gira, está um pequeno *congá* e um atabaque. Há ainda outro *congá* maior, principal, que tem na parte mais alta uma imagem de São Sebastião, Oxósse, ladeado por dois caboclos, índios. Num degrau abaixo estão São Lázaro e São Benedito e, mais abaixo, São Cosme e São Damião. Mais abaixo ainda, veem-se imagens de Nossa Senhora da Penha e Aparecida, Iemanjá, São Judas Tadeu, São Jorge e Padre Cícero. Todo o *congá* é adornado com flores, pedras, conchas, bolas de cristal, copos com água, copos com búzios, rosários católicos, fotografias de pretos-velhos, crucifixos e muito outros objetos.

No teto, há enfeites em vários tamanhos, feitos em isopor coberto com purpurina, representando estrelas e meias-luas, todas penduradas por barbantes que cruzam o teto. Em muitos terreiros o teto é todo enfeitado de bandeirolas feitas de papéis coloridos.

Ao lado do espaço do *congá* principal, há três compartimentos menores. Um é a casa do cigano, outro é a casa de Tupinambá Guerreiro e o último é a camarinha.¹⁶⁸

É interessante notar que nesse terreiro de umbanda, as vestimentas dos médiuns e grande parte dos rituais, muito se assemelham a vestimentas e rituais de candomblés visitados.

5.4.3 União Espírita Umbandista Pai Oxalá

Aqui também apenas os aspectos de arquitetura, da “gira” e das vestimentas serão enfocados.

Este primeiro terreiro, União Espírita Umbandista Pai Oxalá¹⁶⁹ fica situado em terreno cedido por um dos praticantes fundadores, ou melhor, em parte do quintal de sua própria residência que fica ao lado. Aliás é muito comum os terreiros serem instalados em áreas de propriedade dos médiuns chefes, que cedem esses espaços como parte de suas “obrigações” e assim podem realizar os “trabalhos” com maior dedicação e presteza, em face da proximidade com sua própria residência. Há casos de muitos umbandistas que montam seus *congás* no interior de suas próprias residências, às vezes, em um cômodo especial improvisado ou temporariamente destinado a isso.

Nesse terreiro que agora se enfoca, tal como ocorre com a maioria, a entrada, pelo lado de fora, nada evidencia sua característica. Entretanto, ao passar-se pelo portão que dá acesso da rua ao interior do quintal, logo são percebidas, junto ao muro, duas casinhas. A do lado esquerdo é de exu, a do lado direito é dos pretos-velhos. Ainda pelo lado esquerdo, há um corredor definido pelas paredes da área residencial e do terreiro. Esse corredor, ou beco, dá acesso à porta de entrada do terreiro, e aos

168 Tenda Espírita São Judas Tadeu. Babá Dona Ruth. Entidade Chefe: Tupinambá Guerreiro. Bela Vista. Cariacica.

169 O terreiro da União Espírita Umbandista Pai Oxalá é administrado por Silvino Fontes, presidente da Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo.

fundos da residência, local onde a maioria dos praticantes fica a conversar enquanto a gira não é iniciada.

Entrando, depara-se com uma área onde há duas fileiras de bancos de madeira destinados aos assistentes. À frente dos bancos, um pequeno muro define o fim do espaço dos assistentes e o início da área destinada à gira, com duas passagens. Uma de entrada e outra de saída de praticantes e assistentes. Ao centro da área onde ocorre a gira há, no piso de cimento, uns desenhos, “pontos riscados”, que constituem a “firmeza” do terreiro. Atravessando o espaço da gira e próximo aos dois cantos, esquerdo e direito da sala, estão, um de cada lado, dois atabaques e, ao centro, o *congá*. As paredes são cobertas por cortinas que encobrem entradas para os vestiários masculino e feminino, separados.

Passa-se então a descrever uma gira, aí ocorrida em uma segunda-feira, a partir das 20 horas.

Os assistentes eram na maioria mulheres, em número de 12. Havia alguns homens. Apenas cinco. Entre os médiuns havia 3 homens e 15 mulheres. Eram dois os tocadores de atabaques, um jovem e um velho. Estavam também presentes 2 diretores e 2 cambonos. A idade média era de 30 anos para as mulheres e de 40 anos para os homens. O início ocorre com uma espécie de pregação cristã feita pelo ogã, chefe material. Após, os médiuns, homens e mulheres, cantam pontos de defumação, sem tambor. Enquanto isso, um cambono defuma os médiuns, o terreiro e os assistentes. Logo após, há nova pregação religiosa e moral, também feita pelo diretor material. Depois rezam Pai Nosso e Ave Maria. Até então, tudo sem sons de atabaques.

Agora, com o acompanhamento dos atabaques, cantam o ponto de chegada do chefe do terreiro, um preto-velho, Pai Graciano. O ponto diz que ele chegou e que isto é uma prova que a umbanda tem “fundamento”. Tendo chegado, o preto-velho saúda a todos e senta-se em um banquinho especialmente trazido para ele, próximo ao muro que separa a gira da assistência, de frente para o *congá*. Outros pontos de chamada de pretos-velhos são cantados, na medida em que os médiuns vão incorporando. Eles “descem” e em fila, cumprimentam o chefe Pai Graciano,

“batem cabeça” para o *congá*, e para os atabaques. Cumprimentam e/ou são cumprimentados, fazendo ou recebendo um gesto ou vários gestos, com os dedos das mãos, em cruz, na parte traseira da cabeça, pescoço e ombros ou ainda, com os punhos cruzados no peito. Nesse ritual de cumprimentos, todos os praticantes, exceto os assistentes, são envolvidos. Isto é, cambonos, diretores, médiuns incorporados e não incorporados. Terminados os cumprimentos, um cambono dá a todos pretos-velhos seus cachimbos acesos.

Após terem cantado alguns pontos, Pai Graciano distribui pomba, isto é, giz, com os quais os preto-velhos riscam pontos no chão, dentro do círculo vermelho e amarelo da “firmeza”. Chamam os assistentes para o centro da gira onde serão dados os “passes”, coletivamente. Assim, vão primeiro as mulheres e depois os homens. Entrando pelo lado esquerdo da assistência, lado dos homens, e sendo orientados para deixar os pertences, principalmente metais, e a formar dois círculos concêntricos com as mulheres no círculo interior e os homens no círculo de fora. Todos, descalços, circundando a “firmeza”, em torno da qual estão os pontos riscados feitos pelos pretos-velhos que cantam ao mesmo tempo em que dançam em volta do círculo de assistentes, fazendo gestos de retiradas dos males, isto é, “dão os passes” nos assistentes.

Nas letras dos pontos predominam referências a pretos e pretas-velhas, Bahia, África e Aruanda ou Loanda. Os pontos vão ficando mais dançantes e animados, mas todos conseguem dançar rodopiando e circulando entre o aglomerado de gente, sem esbarrar em ninguém.

Pai Graciano dá permissão para os demais pretos-velhos darem passes nos assistentes ainda no círculo, individualmente. O passe constitui-se numa série de gestos característicos sobre o paciente como se estivessem tirando males. Ao fim desse atendimento individual, voltam os assistentes ao círculo enquanto os pretos-velhos a girar cantam e dançam. Um rapaz, do grupo de assistentes, que estava no círculo “boulou”, isto é, desmaiou e foi levado por um cambono para que Pai Graciano procedesse a diversos rituais de expulsão dos males e para fazer “subir” a entidade que tinha feito o rapaz “bolar”, colocando-o, ao voltar a si, ajoelhado em frente ao *congá* e fazendo-o “bater cabeça” na mesa. O rapaz,

enquanto recupera-se, é reconduzido ao círculo, porém recebendo um banco, o mesmo de Pai Graciano, para sentar-se. Mas ali permanece por pouco tempo, porque logo já está totalmente refeito.

São cantados outros pontos e os assistentes mandados de volta aos seus lugares, saindo da gira pelo lado direito, onde recebem os objetos pessoais como relógios, sapatos e bolsas, deixados com o cambono, por ocasião da entrada. Preces com leituras de nomes de pessoas e respectivos endereços são feitas, ao mesmo tempo que também são feitos pedidos para que os pretos-velhos os visitem para ajudá-los.

São cantados pontos para a “subida” dos pretos-velhos. Alguns pontos dizem que eles foram embora. Preces são, novamente, feitas pelo diretor material. Por mais um dia de trabalho, agradecimentos são proferidos. Alguns assistentes vão embora. Dá-se início ao atendimento particular de Pai Graciano a alguns assistentes e, logo em seguida ocorre a sua “subida”, encerrando os trabalhos.

As mulheres se apresentam de bata branca com rendas nas mangas e na bainha, saias azuis claras com pregas horizontais, colares de contas brancas e amarelas. Os homens médiuns, de calças brancas e camisas azuis claras. Os diretores estavam todos de branco. O médium chefe, que “recebe” Pai Graciano, estava de calça azul e camisa branca.

5.4.4 Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição

O Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição, situado na Ilha das Caieiras, funciona em um prédio de madeira com aproximadamente 60 metros quadrados de área, dividido em duas partes principais. A primeira é o salão de trabalho onde se faz a gira e fica o *congá*. Este tem em destaque, na parte mais alta, a imagem de Nossa Senhora da Conceição. Há também imagens de São Sebastião Oxósse, São Jorge Ogum, preto-velho e vários caboclos.

Ao lado do *congá*, encontram-se dois vestiários, um masculino e outro feminino, e um banheiro. No vestiário masculino há uma espécie de prateleira onde estão guardados materiais diversos como pólvora, velas, garrafas de bebidas e colares de contas.

A segunda parte do salão é destinada aos assistentes, separados da gira por um pequeno balcão de madeira, e organizados, pelos bancos, em dupla fila para homens e mulheres, separadamente. Os assistentes só participam de alguma atividade quando solicitados ou quando recebem permissão para tal, se forem receber um passe ou para consulta com uma entidade, por exemplo.

Nesse terreiro, os trabalhos são em dois dias por mês, sempre sábados alternados, iniciando às 14 horas e com fim previsto para as 18 horas. Os trabalhos são divididos em duas partes. A primeira “com linha dos orixás”, “puxadas” e “passes”. “Puxadas são tipo tirar o mal das pessoas e passes são limpeza de corpo”, explica o informante. Nessa primeira parte ocorre o desenvolvimento espiritual dos iniciados. A segunda parte do trabalho é com “a linha do exu. Ogum Beira-Mar é o chefe da linha e exu Besouro Preto é quem comanda”.

Esse terreiro tem, como a maioria, uma casa de exu, na entrada pelo lado esquerdo e, também, como a maioria, dedica-se a fazer a “caridade e o bem sem pedir nada a ninguém” que lá frequenta.¹⁷⁰

5.4.5 Centro Espírita Mártir São Sebastião e Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi

Esses terreiros que agora são enfocados nesta mostra, parecem reunir em si a síntese de todos os terreiros visitados. Um é o Centro Espírita Mártir São Sebastião e o outro é o Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi. Eles recebem aqui uma descrição mais detalhada por consideração ao volume de informações que forneceram, pela riqueza de seus detalhes arquitetônicos, estéticos e artísticos, pela gentileza, boa vontade, dedicação e simpatia com que informaram, esclareceram e contribuíram para a pesquisa. Por esses motivos, também as giras puderam

¹⁷⁰ Nota do organizador da segunda edição: cabe observar que uma das falhas dessa importante obra de Maciel foi não dizer o nome da mãe de santo desse terreiro; talvez não teve autorização para divulgar o nome dela, mas, caso fosse esse o problema, o autor deveria explicar, pelo menos em nota.

ser descritas com maiores detalhes. Além do que foi possível melhorar a descrição de ritos específicos como “passe”, “puxada” ou os “pontos riscados e cantados”.

No geral, quase tudo que será dito tem validade para a maioria dos terreiros, pois esse está sendo destacado como uma espécie de síntese da diversidade. Assim poderão ser feitas referências a outros terreiros para reafirmar semelhanças ou diferenças consideradas relevantes.

É necessário destacar que o terreiro Mártir São Sebastião não é o maior em espaço físico, não é o mais popular e não é o maior em número de frequentadores médiuns, assistentes e consulentes e, também não é o mais organizado em termos administrativos e financeiros. Mas é um dos que parece representar bem a umbanda capixaba, suas características mais relevantes, sob a perspectiva desta descrição. Já o terreiro Canabibi é, talvez, o mais conhecido, com um dos maiores corpos mediúnicos, dos mais frequentados por assistentes e consulentes, tem um excelente e bem estruturado imóvel próprio, atua com diretoria e organização invejáveis e assim bem representa a umbanda capixaba, não só por tudo que é, mas também pela sua história que, como já foi visto, confunde-se com uma face da própria história da umbanda local.

O terreiro Mártir São Sebastião situa-se no quintal da residência da Babá Dona Geralda. Assim, passando pela rua, um transeunte não atento ou desavisado, dificilmente identifica a sua existência.

É uma casa de aparência simples, situada em uma rua calma, arborizada e próxima ao mar. Tem ao fundo um morro de matas onde se destacam árvores frutíferas. Entrando pelo portão e subindo uma escada de poucos degraus, depara-se com a varanda da casa de Dona Geralda. Um corredor, entre a casa e um muro de limite com o vizinho do lado direito, dá acesso à parte de trás. Caminhando pelo corredor já se vê a vegetação abundante do morro e do quintal da casa. Nessa vegetação logo se percebem muitas flores e muitas plantas medicinais e sagradas, organizadas decorativamente e muito bem cuidadas. São encontradas rosas, espadas-de-são-jorge, tinhorões, comigo-ninguém pode, ervas do tipo

cidreira e santa. Há outras plantas das quais são aproveitadas folhas, raízes e caules para benzimentos, remédios, banhos, defumações etc.

Passado o corredor chega-se a um pátio onde dominam visualmente as referências a exu. De um lado, uma prateleira de madeira exhibe uma caveira de um cachorro ao lado de diversos outros símbolos como faca, pequeno tridente, grandes sementes dentro de um alguidar, isto é, uma espécie de tigela de barro, e cactos. Do outro lado, fica a casa dos exus. É uma pequena construção de aproximadamente 1 metro de altura, imitando uma casa com duas portas. Seu interior é todo pintado de preto para acentuar a escuridão só quebrada por algumas velas vermelhas, acesas. Dentro, imagens, símbolos, ferramentas e fundamentos dos exus como enxofre, charuto, cigarro, copos, taças de cachaça e mel, tridente, contas brilhantes, panos vermelhos e pretos, representações de um morcego e de uma caveira, além de imagens de exus e pombagiras.

Do lado oposto à casa de exu, há uma grande “casa de caboclo”, onde são preparadas as “comidas dos santos”. É um cômodo dominado por um grande fogão à lenha e uma grande pia onde são preparados os alimentos para os santos e também para as pessoas presentes às festas. De uma janela da “casa de caboclo”, vislumbra-se no morro uma grande estrela prateada de cinco pontas presa ao muro de arrimo. A estrela é uma “firmeza para os astros”, explica Dona Geralda.

Baixando a vista, a partir da estrela, veem-se grandes abacateiros sob os quais está a casa onde funciona o terreiro que tem uma pequena área onde há uma “casa das almas”, uma pequena construção que lembra uma sepultura onde uma vela está permanentemente acesa. Ao seu lado, um banco de concreto armado. Toda a área também é dominada por plantas decorativas, ervas medicinais e flores que dão, ao conjunto da área, uma atmosfera de grande calma suburbana, na qual paira uma agradável fragrância indefinida de ervas naturais ou incenso. Não há “assentamentos”, avisa Dona Geralda.

Na porta do terreiro, acima do marco, há uma casa de pássaro, o João-de-barro, no próprio galho original em que foi construído. Junto, há um pequeno pote de louça com água e velas acendidas em certas ocasiões.

Entrando no terreiro, logo vê-se, do lado esquerdo, um espaço destinado aos atabaques e um destinado aos assistentes e pessoas que aguardam consultas, passes, “puxadas” ou “descarrego”: o espaço é pequeno, com bancos de madeira e delimitado por um pequeno muro, no qual uma entrada dá acesso à área da gira.

O espaço da gira tem ao centro a “firmeza” do terreiro, um círculo com uma estrela de cinco pontas no seu interior. Na parede em frente à entrada está um *congá* e no vértice com a parede ao lado direito de quem entra, está o *congá* principal. No primeiro, a variedade de objetos (copos d’água, pedras, conchas, charutos, velas, estrelas, flores etc.) e imagens representativas das entidades (caboclos, santos, orixás etc.) é muito grande, mas inferior ao do *congá* principal onde se encontram também muitos objetos como chicotes, lenço vermelho, esporas, berrantes e chapéu de boiadeiro, cuia de casca de coco, cachimbo, chapéu de palha, fumo de rolo, cigarro de palha e contas de preto-velho, copo de cerveja e chapéu de marinho. Esses objetos são citados apenas para exemplificar a variedade que se espalha pelas demais paredes onde aparecem também quadros de paisagens e santos católicos, sementes, pedaços de caule de plantas, garrafas, folhas medicinais, colares guias de contas coloridas e mais um sem-número de outros apetrechos necessários ao “trabalho” das diversas entidades representativas das diversas “linhas”.

O *congá* principal tem degraus onde tudo é arrumado segundo importâncias, hierarquias e estéticas definidas pelas entidades e pelos médiuns que organizam, pelo calendário sagrado e por muitos outros motivos não identificados, tais como disponibilidade financeira ou disposições dos médiuns ou da médium chefe. Sob uma bonita toalha branca bordada, sob o *congá* principal e compondo-o, estão as representações da “linha das águas”. É uma interessante obra de arquitetura artisticamente trabalhada em conchas, contendo uma espécie de fonte onde nasce um permanente filete d’água que desce formando cachoeiras, rios e um lago, tudo em escala para caber e um espaço de 90x60x50cm. Nessa paisagem meio marítima e meio fluvial encontram-se imagens de lemanjá e de sereias, conchas, velas, pedras brilhantes, búzios, areia da

praia e imitações de pérolas. Tudo formando uma deslumbrante, mágica e, acima de tudo, estilizada visão da “linha das águas”.

Um pouco à direita desse conjunto do *congá* principal está a “mesa dos caboclos”. Aí, além das imagens representativas dos caboclos, estão muitos dos seus “instrumentos”, isto é, colares guias feitos de contas coloridas, penachos, arcos, flechas etc. Na parede, um grande relógio orienta a todos sobre a passagem do tempo.

Ao lado da porta de entrada há uma outra, disfarçada por uma cortina, que dá acesso a um pequeno cômodo reservado. Ali existe um armário onde estão guardados diversos materiais – como garrafas de cerveja e cachaça, cachimbos, chapéus de couro, copos, velas, roupas de entidades – onde predominam os de exus e pombagiras; enfim, materiais diversos para os trabalhos. Existe também uma espécie de *congá* pequeno, dedicado às adivinhações, leituras de cartas, tarô, búzios e interpretação de sonhos. Aí pode-se ver imagem de Buda, pequenas pedras coloridas, moedas, vela acesa e algumas joias de aparência imponente, mas que uma olhada mais detalhada revela serem simples bijuterias, formando uma bela composição.

Os “trabalhos” são realizados normalmente às quartas-feiras entre as 19 e 22 horas com “giras de trabalho” e de “desenvolvimento”. Pelas manhãs pode haver ritos com preces e trabalhos específicos destinados aos fins mais diversos como, por exemplo, preparação de chás, garrafas, preparativos de “trabalhos mais pesados” que se realizarão à noite ou preparativos de festas ou giras especiais. Pode haver trabalho, quando necessário, se alguém solicitar ou for mandado, em qualquer dia ou horário, por alguma entidade para consulta, “fazer ou desfazer trabalho” ou “demanda”.

Em geral, entre as entidades, Seu Andarilho atende de dia e o caboclo Caçador atende de noite. Especificamente, Ari Boiadeiro atende às quartas-feiras, bem como exu Toquinho, ou seu Toquinho da Porta do Inferno e pombagira Menina. De qualquer forma, nas giras noturnas, independentemente do dia, os médiuns, conforme estágio de desenvolvimento, “recebem” também os seus boiadeiros, marujos, crianças, exus, caboclos,

guerreiros e preto-velhos para “trabalharem”. Significa que as principais “linhas de umbanda da casa” são essas.

Dona Geralda diz que existem 377 linhas e todo seu saber sobre umbanda lhe foi passado pelas entidades que “trabalham” e pelo “espiritismo que tem”, “depois de passar por vários testes, mesmo sem nenhum pai de santo”, pois “se auto desenvolveu”.

Nessa “tenda”, como também chamam o terreiro, no plano material, as autoridades maiores são as duas presidentas, uma tesoureira, uma cambona e dois ogãs.

O terreiro Canabibi tem sua área própria. É um grande, espaçoso e bem construído prédio que oferece conforto e comodidade tanto para médiuns como para assistentes que, em grande número, ficam bem instalados em grandes bancos de madeira, na área a eles destinada e separados da gira por uma espécie de mureta de madeira decorada.

Na área da gira, uma grande cruz de madeira ocupa a parte central da parede frontal aos assistentes. Do lado direito, para quem está na plateia, fica uma porta de acesso aos vestiários e à administração. Ainda nesse lado está uma entrada ampla que dá acesso ao *congá*, este muito simples, praticamente sem imagens, ou melhor, apenas com uma, o pássaro branco representando o Espírito Santo, algumas flores e velas. No canto entre as duas paredes, há um quadro grande representando a cabocla Canabibi, uma índia sobre uma paisagem de floresta.

Pelo lado esquerdo, ainda do ponto de vista de quem está na plateia, dentro da área da gira, está a mesa para as concentrações. Na parede, outra representação da cabocla, além de arcos, flechas e penachos.

Na parede dos fundos, às costas dos assistentes, também há mais um quadro da cabocla, este adornado de arcos, flechas, penachos e tacape.

Todos se vestem de branco, exceto a Babá Maria que se veste de azul bem claro, tendo o símbolo do terreiro estampado no bolso direito das camisas e batas.

Uma gira

Dá-se agora uma descrição sucinta de uma sessão, gira ou trabalho realizado na Casa de Dona Geralda que, previamente, já autorizara o grupo de pesquisa observar, tomar depoimentos, fotografar, filmar e fazer anotações, exatamente como ocorria em todos os terreiros visitados.

Era uma quarta-feira em que os trabalhos seriam dedicados a uma “exu fêmea”, isto é, “pombagira Menina”, para a qual toda uma atividade preparativa já fora desenvolvida desde a véspera, na “casinha de caboclo” e outras partes do conjunto do terreiro.

Os trabalhos observados tiveram início às 18 horas, com uma série de providências tomadas por Dona Geralda. Tendo feito várias preces cristãs católicas, ela vai às casas de exu e das almas, acende velas e faz preces específicas com pedidos para a abertura das atividades. Após, dirige-se à porta do terreiro e faz preces para o “Senhor dos Astros”. Descalça, entra no terreiro, ainda balbuciando palavras de preces e fazendo reverências, ajoelha-se na frente dos *congás*, nos quadrantes do terreiro e no centro da sala, onde está a firmeza. Ainda sob preces levanta-se, ajoelha-se, faz movimentos com as mãos na fronte e na cabeça, “bate cabeça” e acende velas no *congá*. Tudo isso gasta quase meia hora e, finalmente, com uma vela em punho, sai, ainda rezando, e deposita a vela acesa na “casa das almas”.

Nesse ínterim, alguns médiuns já estão chegando e vão se confraternizando, dando notícias, cumprimentando-se e preparando suas “roupas”. Outros médiuns vão tomando lugar na área em torno da firmeza, formando um círculo que se interrompe em frente ao *congá* principal e que, depois de formado, vai tê-lo como ponto principal de atenção e de onde tudo deve “irradiar”. É “a corrente que se forma”.

Alguns médiuns ainda tomavam as últimas providências preliminares como acertar o som dos atabaques, fazer a ata do dia no livro do terreiro e colher assinaturas dos presentes, quando começou um barulho que alertou a todos. Era uma chuva que durou quase 40 minutos e causou grande baticum oriundo dos grossos pingos de água no telhado de zinco

e intensificados, às vezes, pela queda de abacates no telhado pela ventania. Entretanto, esses imprevistos não afetaram em nada a movimentação das pessoas e alguém até comentou a oportunidade da chuva e do vento, como manifestações positivas da natureza “satisfeita com as vibrações”.

Todos acomodados, estava formada a “corrente dos médiuns”, enquanto a Babá Geralda comandava as preces, repetindo várias vezes, as orações do Pai Nosso e Ave Maria, acompanhada pelos médiuns, todos de mãos dadas. Também eram feitos pedidos para que Deus desse a todos, humildade, caridade, amor e justiça para mais uma “obrigação”. Teve início a “defumação” do ambiente e das pessoas, tudo sob o canto de pontos próprios.

Então é feito o *saravá*, saudações na seguinte forma:

Salve a umbanda
Salve a força poderosa dos raios
Salve a quimbanda
Salve os pretos-velhos (3 vezes)
Salve a força dos mares
Salve os 7 orixás da umbanda.

Em seguida, uma bonita melodia, semelhante a um hino, é cantada por todos de forma harmoniosa e ensaiada, como se fosse um coral:

São Jorge é o rei da espada
São Miguel é o meu guerreiro
Maria foi quem cruzou
São Jorge este terreiro
Meu São Sebastião que guerreou contra os maus
é o meu guerreiro,
na terra é o meu guerreiro.

Eram, pontualmente, 19 horas quando foram entoados, pela primeira vez, os sons dos atabaques para acompanhar um “ponto cantado” de “boiadeiro”. Seu Ari, em pouco menos de um minuto de contorções e movimentos trêmulos, “desce”, transformando totalmente a fisionomia, sempre simpática, alegre e maternal da Babá Geralda, em uma expressão

dura, mascarada e quase grotesca. A gira tinha efetivamente começado. Todos cantam.

Meu santo Antônio é rei da pemba
 Ele veio me ajudar
 Oi corre gira, santo Antônio
 Meu santo Antônio pequenino
 O meu padrinho vem me ajudar a curar
 Vou pedir a Nossa Senhora pra abençoar.

Imediatamente uma cambona desmancha o penteado do “cavalo”, isto é do corpo da Babá Geralda que estava “dando passagem para Seu Ari”, soltando os seus longos cabelos até a cintura, pondo um chapéu de couro na sua cabeça, um grande lenço vermelho nos ombros e entregando-lhe um charuto aceso e uma caneca de cachaça. Tudo é feito cerimoniosamente, isto é, com as duas mãos e quase como se a cambona estivesse pedindo desculpas por estar incomodando. O uso de uma só mão, na entrega de um cigarro, por exemplo, a uma entidade qualquer, é “falta de respeito”. Enquanto Seu Ari facilita essas atividades, dá algumas gargalhadas e fala da sua satisfação de “estar ali”.

Ao som dos atabaques e dos pontos cantados, Seu Ari dá volteios, gargalhadas, cumprimenta, conversa, dança, bebe, fuma, enquanto, aos poucos, diversos médiuns vão “vibrando e recebendo” os respectivos boiadeiros que logo são “vestidos” pelos cambonos, ou eles mesmos “vestem-se” com “roupas” semelhantes à de Seu Ari, prévia e estrategicamente deixadas no reservado. Logo, quase todos os médiuns estavam “incorporados por boiadeiros”, cantando, cumprimentando-se, dançando e dando seus gritos característicos. Entretanto apenas Seu Ari recebeu charuto e bebida, da qual oferecia, de forma brincalhona e simpática, a todos os boiadeiros, médiuns e assistentes que a bebiam na sua própria caneca, recebida e devolvida cerimoniosamente depois que Seu Ari a “limpava” com a fumaça de seu charuto que, ao apagar, era imediatamente aceso por uma cambona que o acompanhava em todos os movimentos, com respeitosa distância, mas eficiente e rápida assistência.

Os pontos cantados que dominam nesse momento, dizem:

Como minha alma não tem,
Como minha alma não há
Eu procuro e não vejo.

É hora, é hora de santo Antônio
e no tambor que ele herdou.
Tem morador, meu Deus
Meu galo cantou, meu Deus
Tem morador.

Oi no terreiro do meu pai tem conga
Oi no terreiro do meu pai tem mironga
Chegou boiadeiro que demanda mironga.

“Montados” nos respectivos “cavalos”, isto é, incorporados nos seus médiuns, os boiadeiros cumprimentam-se entre si e, às vezes, trocam palavras, riem, fazem comentários diversos e cumprimentam também as pessoas que estão na assistência.

Os cumprimentos, dirigidos primeiramente a Seu Ari, lembram o lançar de um laço ou de uma boleadeira, ou lembram um “pegar boi no pasto”, ao mesmo tempo que são emitidos sons que lembram o comando e controle de uma boiada, ou outros gestos e sons relacionados às atividades de boiadeiros. Por fim, a reverência termina com os gestos mais comuns de cumprimento, isto é, toque de mãos, ombros e abraços. As “entidades de menos luz” cumprimentam Seu Ari “batendo cabeça” a seus pés, ao que ele faz alguns gestos tocando com as pontas dos dedos da mão direita nos ombros, nuca e meio da coluna e, às vezes, toca a sua própria cabeça com gestos que incluem os dedos, a palma das mãos e os quadrantes da cabeça.

Depois de girarem, circulando em torno da “firmeza” do terreiro cantando, dançando e manifestando-se, às vezes, numa espécie de destaque individual, tudo sob o comando e coordenação do Seu Ari, cuja figura, mesmo parada, domina o cenário e torna-se soberbo quando ao girar, rodando, golpeando e comandando sua boiada, faz as saias da Babá Geralda ocuparem grande área, esvoaçando seus longos cabelos e

pondo quase numa órbita contrária a seus volteios os inúmeros colares de contas, “guias”, que circundam seu pescoço.

Tendo início a parte de consultas coletivas, “passes” “puxadas”, os interessados retiram objetos de metais como relógios, pulseiras e anéis, ficam descalços como todos que já estão na gira e após os deixarem sob guarda de uma “fiscal”, entram na gira, sendo posicionados em torno da firmeza para consulta rápida, passe, puxada ou os três.

A consulta pode ser ali mesmo, de pé e rápida, na qual se decide a necessidade ou não de outra mais detalhada. Se for esse o caso, é marcada outra hora e/ou dia.

Passe, puxada, descarrego e limpeza

Parece que a grande maioria dos terreiros considera passe, puxada, descarrego e limpeza como sendo a mesma coisa. Poucos foram os praticantes entrevistados e giras observadas que fizeram alguma distinção entre essas categorias.

O passe é um ritual de purificação com o “afastamento dos espíritos ruins” e “reforço do anjo da guarda”. Consiste em preces, gestos e benzimentos que podem cobrir todo o corpo do fiel. O mais comum visto sendo feito nas praias nas festas de lemanjá inclui uma defumação feita com fumaça do cigarro, cachimbo ou charuto da entidade que dá o passe, sinais da cruz na cabeça, fronte, ombros, peitos e costas de quem recebe. Na mão da entidade pode estar um galho de arruda, espada-de-são-jorge ou outra planta sagrada, mágica ou medicinal; podem ser feitos benzimentos também com as mãos vazias ou mesmo ocupadas pelo cigarro, charuto, cachimbo, copo, caneca, cuia, taça. Às vezes um objeto específico é solicitado. Uma vela, uma faca ou um chicote, por exemplo. Se o fiel solicitar o passe para um fim específico, certos objetos especiais serão utilizados. Há passes que são dados golpeando-se a “aura” ou espírito do fiel para dali expulsar os males instalados. Estes últimos retirados, fazem, em certos casos, o fiel “vibrar” e “receber a entidade dona de sua cabeça”. Por outro lado, há casos em que, na hora do

passe, uma “entidade resistente e maléfica resolve baixar” e não “subir”. Nesses casos, dependendo da sua resistência, força e até manifestação de vontade, pode haver necessidade de providências mais cuidadosas como “desenvolver” ou “fazer uns certos trabalhos”.

Do passe podem constar sopros nos ouvidos, giros do corpo do fiel, levantamento do fiel pelos cotovelos, passagem das mãos ao redor da cabeça, puxada dos braços e dedos das mãos e uma série de gestos e movimentos. Parece que tudo depende da entidade que dá o passe, da situação espiritual e reação de quem recebe. Essa reação varia da passividade, ligeira tontura, semi-inconsciência, com giros, traquejos e movimentos pendulares típicos do início de uma incorporação e até a própria incorporação com manifestações, por vezes violentas, dos espíritos que, ao serem exorcizados pelos passes e puxadas, resistem e, em certos casos, até desafiam a entidade que dá o passe. Nesses casos, outras entidades incorporadas e outros cambonos vêm em auxílio para segurar o cavalo, evitando movimentos violentos bruscos que podem até machucá-lo. Aliás, essa ajuda de cambonos ao cavalo ocorre com frequência por ocasião em que certas entidades ainda “não desenvolvidas” incorporam ou “sobem”, isto é, desincorporam, promovendo violentas contorções nos cavalos. Por vezes jogando-os à distância, depois de girar e contorcer com vigor inimaginável, “por força das vibrações ainda não bem controladas”. Há casos em que a entidade intenciona “bater no seu cavalo” por um motivo qualquer, uma “obrigação não feita, ou um pedido não atendido”, por exemplo.

As puxadas são passes coletivos. Uma ou várias pessoas recebendo e vários médiuns incorporados dando o passe. Nesse caso, as pessoas são posicionadas em torno da firmeza e os “guias”, isto é, entidades, fazem um círculo em torno dos que receberão a puxada. Sob o comando do “guia chefe”, a puxada é iniciada até que os “guias funcionando como transmissores e para-raios, deem passagem” às forças maléficas “puxadas” da alma ou aura do fiel, sendo então expulsas.

Numa das giras observadas no Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi, uns “espíritos maus” resistiram a abandonar um jovem que

estava muito “carregado”, fato que acabou exigindo o esforço de quase todos os guias, médiuns e cambonos do terreiro na puxada e apoio aos “cuidados com o anjo-da-guarda” de cada um dos envolvidos no processo. Um dos médiuns acabou recebendo a entidade perturbadora que se identificou, falou de suas intenções de não obedecer às ordens de “subir” e deixar o jovem em paz, relatou que estava cumprindo um “mandado” e estabeleceu “obrigações” a serem feitas pelo jovem e após muita movimentação, rodopios, posturas desafiadoras, contorções e estado de rigidez deformadora do tronco, membros e face do médium, aquele “exu fêmea sem luz” retirou-se após promessa de que as “obrigações” seriam feitas. Num outro caso, um médium estava sendo descarregado numa puxada e umas entidades perturbadoras estavam não só bloqueando a “passagem do guia de frente” do médium, como também assumindo e batendo no cavalo sempre que o médium começava a vibrar para “dar passagem”, isto é, incorporar suas entidades. Com a ação da puxada especial realizada, os sacolejos e retorcimentos que os médiuns sofriam eram tão violentos que pareciam estar na eminência de terem seus corpos quebrados, tão grande era o número e a força das entidades sem luz que “pesavam” e resistiam às preces, orações e pedidos para deixar aquele homem e seu anjo-da-guarda. Até que o médium fosse totalmente descarregado foi um desfile de “espíritos sem luz” manifestando-se através dos médiuns que formavam a “corrente” da puxada.

Na seção realizada no Centro Espírita Mártir São Sebastião, que basicamente se enfoca, a puxada foi realizada pelos boiadeiros. É de destacar que para cada boiadeiro foi cantado um ponto diferente que o próprio solava ou “puxava”. O “ponto de subida” comum a todos dizia:

Na beira do rio tem casa
 Mas não tem morador,
 Mas tem dono.
 Sou boiadeiro que veio de Minas afora,
 Sua lança não é segura.
 Sua hora não é segura.
 Meu Deus sul é norte.

Ao som dos pontos, os adereços vão sendo retirados dos cavalos e os boiadeiros “sobem”, sendo que o último a “subir” foi Seu Ari. Logo desceram os marujos que, seguindo a dinâmica já conhecida, cumprimentaram a si mesmo e ao público, cantaram, dançaram, andaram como que trôpegos pelas “ondas do mar”, pelo “balanço do navio” e pelas “pingas”. Seu Capitão, o guia chefe, fez um discurso, sobre o bem e o mal, para a plateia, perguntou sobre a pesquisa e recebeu informações acerca dos membros da equipe de pesquisa, demonstrando especial interesse pela câmera filmadora de vídeo. Aliás, o interesse das entidades pela pesquisa sempre foi muito grande. Exus, pombagiras, caboclos, baianos e marinheiros sempre demonstraram grande curiosidade sobre as pessoas e equipamentos da pesquisa. Nesse sentido, não foram poucas as vezes em que exus brincaram e fizeram poses diante das câmeras de vídeo e de fotografia. Numa gira no Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi, a pombagira Cigana não só fez simpáticos galanteios como cantou um ponto, especialmente dedicado ao cinegrafista, enquanto dançava e gesticulava discreta, matreira e sensualmente diante da câmera.

A gira de esquerda

Após a subida de Seu Capitão, “desceram as crianças” e, após suas brincadeiras e molecagens, “subiram sem ter trabalhado, porque era tarde”, isto é, a hora já era avançada. Era então o momento de “virar para a esquerda”. Os *congás* foram cobertos por cortinas já existentes para isso e, ao som dos atabaques e pontos cantados, a pombagira Menina da Babá Geralda “desceu e deu passagem” para os demais exus, dos outros médiuns. Os pontos diziam: “Oi vamos chamar a estrada. / Exu, na encruzilhada / Boa noite, gente, boa noite, Menina”.

Para exu Toquinho e exu Pimenta, cantaram: “Mexeu comigo e não aguenta”. Para exu Giramundo, cantaram: “Auê Giramundo eu sou / Exu Giramundo até de madrugada”.

Para exu Pilão não houve canto específico, bem como para os demais cujos nomes não foram citados.

Como já foi dito, era uma gira festiva e especialmente dedicada à oferta de “comida” para a pombagira Menina. Assim, logo que ela “chegou”, lhe foi entregue uma caneca de alumínio, com cerveja, e um cigarro. Ao mesmo tempo, outra cambona lhe penteava os cabelos, adornando-os com uma grande rosa vermelha. Também foi maquiada com ruge e batom. Grandes brincos e pulseiras douradas adornavam suas orelhas e pulsos. Depois de receber uma longa capa, vermelha por fora e preta por dentro, pombagira Menina trocou a caneca de cerveja por uma taça de champagne que lhe foi ofertada.

Após todos os médiuns já terem recebido seus guias exus, feitos os cumprimentos etc., pombagira Menina dirigiu-se aos assistentes e fez longo discurso sobre o significado da umbanda, seus propósitos, sua postura de “pombagira sem sem-vergonhices”. Abordou questões morais, o bem e o mal, e terminou seu discurso contando sua “passagem pela terra”, destacando o episódio da rejeição e morte que sofrera, provocadas pelo pai insatisfeito com seu romance adolescente com um jovem de sua época. Dessa rejeição e morte violenta surgiu a pombagira Menina que agora estava ali “trabalhando para fazer a caridade”.

A pombagira Menina ainda cantou e dançou com os outros exus e os trabalhos daquela noite foram encerrados com um grande jantar de frangos assados, saladas de alface, legumes cozidos e picados, encobertos por maionese, acompanhados de cerveja e champagne. Pombagira Menina foi servida em primeiro lugar, mas cedeu seu privilégio aos membros da equipe de pesquisa e todos os presentes fartaram-se daquelas delícias da “cozinha de caboclo”. Depois foram cantados os “pontos de subida” e um a um os exus se foram, bem como a pombagira Menina.

As cortinas foram abertas e novamente “desceram os caboclos para encerrar os trabalhos” e logo subiram.

Assim foi encerrada a gira, após as preces nas quais se pedia, também, perdão pelos pecados cometidos por todos ali presentes. Também foram feitos agradecimentos por mais um dia de vida e pela possibilidade de ter sido feita a caridade. Os médiuns vão “batendo cabeça” nos *congás*, fazendo reverências para os atabaques e, na porta de saída,

para o “senhor dos Astros” e para a Babá Geralda, após o que todos vão calmamente saindo para suas casas.

Outra gira

No Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi, uma gira observada começa com um ritual em que cerca de metade dos médiuns presentes, até então, sentam-se em torno a uma grande mesa, enquanto um dos diretores, de pé, fala sobre obras espirituais realizadas, destaca a necessidade de mais realizações e faz preces de agradecimento por todas as graças e obras concretizadas. Com o discurso, cria-se um clima de paz e concentração, enquanto vão chegando os médiuns retardatários que se posicionam na roda que vai se formando em torno da firmeza.

Findado o discurso, apagam-se as lâmpadas de incandescência e todo o ambiente fica iluminado apenas por uma lâmpada fluorescente branca central, sendo logo iniciado o saravá, pela médium chefe, babá Dona Maria, que é acompanhada por todos. A essa altura, a mesa já foi deslocada para um canto, abrindo mais espaço para a gira e a “corrente”.

Após o saravá são iniciados os cantos dos pontos acompanhados somente de palmas pois aí não são usados atabaques e faz-se a defumação dos médiuns, do terreiro e dos assistentes. Enquanto a defumação continua, já vão sendo cantados pontos para a “cabocla Jurema e o povo de umbanda”.

A cabocla Jurema “desce na” médium chefe e risca muitos pontos na firmeza, em torno de três rosas vermelhas já lá depositadas, enquanto os demais médiuns vão recebendo seus caboclos que também vão ao centro da firmeza fazer seus “riscados”.

Um cambono, com uma cuia de casca de coco seco e um grande copo de água, acompanha um caboclo que vem abençoando todos os cantos do terreiro. No centro do espaço da gira, próximo da firmeza, a guia chefe, cabocla Jurema cumprimenta e recebe cumprimentos dos demais caboclos.

Também são colocados vários arcos e flechas, adornados, na firmeza. Somente cantando e batendo palmas, as pessoas se apresentam de branco e pés descalços.

No momento da puxada, os fiéis vão formando círculos concêntricos com a firmeza. Os guias se posicionam em círculo amplo que fecha a série de círculos menores compostos pelos fiéis. Por fim, camponos e médiuns, nesse momento, desocupados, formam outro círculo de apoio aos cavalos nas puxadas mais fortes. Os médiuns e guias fecham a corrente dando-se as mãos, “firmando”, para na hora certa receberem, da guia chefe, a ordem de “descarrega e leva”.

Nessa gira também desceram e subiram as entidades crianças. Em seguida à descida e subida das entidades dos boiadeiros, foram rezados o Pai Nosso e a Ave Maria e feita uma louvação a todos os santos.

Na hora da “gira da esquerda”, depois de já terem descido todos os exus, a guia chefe, pombagira Cigana Morena, cantou:

Ele é um moço que trabalha na quimbanda
e traz seu cesto de banda com farofa e dendê.
A minha gira é cruzada na magia e
é tempero feito na Bahia,
confirmado no candomblé.

E disse, dirigindo-se à câmera de vídeo: “Essa foi de presente pra você, viu, meu filho”. Logo acrescentou outro ponto, ainda dirigindo-se à câmera: “Amigo, você não me engana! / Pombagira Cigana é uma moça de fama”. Tudo isso, enquanto passeia faceiramente em frente à câmera.

Depois de fazerem seus trabalhos, “o povo da rua”, isto é, os exus, sobem. Antes, porém, de subir, a pombagira Cigana Morena ainda faz um discurso de despedida, incluindo desejos de sucesso nos trabalhos de pesquisa “desse povo da faculdade”.

Tendo descido os caboclos para o encerramento dos trabalhos, estes também sobem e os médiuns vão fazendo reverência na firmeza, batem cabeça no *congá* e vão saindo para suas casas.

Outros pontos cantados.

Um dos entrevistados destacou alguns pontos cantados como os mais populares nos terreiros que frequenta. Entre esses, um para o caboclo Sete Flechas diz:

Nas matas, perto de uma cachoeira,
procurei Seu Sete Flechas
e ele estava nas pedreiras.
Firmava com sua lança na mão,
dava seu grito de guerra
pra Xangô rei do trovão.
Pedia ao nosso pai Oxalá, senhor Oxósse,
Rei das matas e Ogum de Maritá.
No seu arcanjo Arco-Iris nasceu.
Era mamãe Iemanjá, Iansã e Arerê.
Ai lá nas matas.

Um outro ponto para a chegada de exu, é assim: “Quando ele vem, vem no clarão do sol / quando ele vai, vai no clarão da lua / Uma garga-lhada, quá, quá, quá / Seu Tranca Rua, ele é dono da rua”.

Enquanto “exu trabalha”, pode-se cantar:

Quando passar na encruzilhada,
Oi, não se esqueça de olhar para trás, quando
passar.
Olhou de lado, tem morador,
Seu Tiriri ainda mora lá.
Ele foi padre, já rezou missa.
Agora hoje, ele é Satanás.

Já na subida este ponto é muito cantado: “Exu já vai, já vai embora / Encruzilhada já mandou chamar! / Mas quando precisar de exu, / Mas pode lhe mandar chamar”.

Outros pontos riscados

Entre os pontos riscados das firmezas, destacam-se as diversas combinações dos círculos com estrelas de cinco pontas, dos quais, talvez o mais conhecido e utilizado nas firmezas dos terreiros seja um círculo com uma estrela concêntricos. Há variações que acrescentam luas, pequenas outras estrelas e pequenos círculos ou segmento de círculo.

Os pontos riscados de umbanda são, notadamente no caso de exu, muito semelhantes aos “ferros dos orixás” do candomblé e eles podem ser temporários ou permanentes. Temporários são todos os riscados durante algum trabalho, no chão ou em um pedaço de papel, por exemplo. Permanentes são os que fazem parte das firmezas ou adornam paredes ou tetos de terreiros.

5.4.6 Centro Espírita Vovô Antônio de Aruanda

Finalizando esses enfoques de práticas dos terreiros, destaca-se o Centro Espírita Vovô Antônio de Aruanda que, como se vê, é dedicado a um preto-velho. O terreiro é composto de três espaços básicos: o primeiro é a área dos assistentes, onde estão instalados bancos de madeira; o segundo é o espaço onde se realiza a gira; nele há um reservado, delimitado por um pequeno muro, para os atabaques e outros instrumentos; no centro desse espaço da gira está a “firmeza” do terreiro, isto é, o “ponto riscado” que define a concentração de forças místicas e espirituais, um tipo de base de poder e axé; essa firmeza, no nível do que se vê, é um círculo onde se centraliza uma estrela de cinco pontas; dentro dos limites do círculo é que os caboclos riscam seus pontos também; o terceiro espaço é a área do *congá* principal, em destaque; atrás dele estão três salas pequenas onde, na primeira, há um *congá* de preto-velho, para consultas; na segunda, um espaço para consultas gerais e, na terceira, uma espécie de vestiário, também chamado de “camarinha”.

A mãe de santo desse centro utiliza, numa sessão observada, roupa branca com rendas e muitas guias, isto é, colares de contas de índios. Usa também colares de contas que representam os guias ou entidades

(caboclos, orixás, santos, crianças, baianos, marinheiros, boiadeiros, ciganos etc.). Entre os médiuns, as mulheres usam batas e saias brancas (e também saias azuis e brancas) e os homens usam, como na maioria dos terreiros, calça e camisa brancas com guias de contas verdes, marroms e vermelhas.

A gira é iniciada com algumas preces e passa para o canto de pontos até a incorporação da entidade principal que “abre caminho” para que os outros médiuns recebam as respectivas entidades. Depois de a mãe de santo “incorporar o santo, caboclo dela”, os médiuns também recebem os seus, que se cumprimentam depois de já terem cumprimentado a entidade chefe. Todos se cumprimentam trocando reverências e, às vezes, algumas palavras. A entidade chefe cumprimenta a assistência, e todos cantam, dançam e iniciam o “trabalho de dar passe”, ou “consulta” aos interessados, que entram um a um, saindo de uma fila que foi formada. Os que vão receber passe são posicionados próximos ao *congá*, e um dos elementos constantes dos passes está o riscar de muitos pontos em redor do fiel. Os fiéis pedem conselhos e ajuda às entidades incorporadas nos respectivos “cavalos”, isto é, nos corpos dos médiuns.

Alguns fiéis, demonstrando certo conhecimento dos ritos, sem necessidade de orientação, adotam alguns comportamentos bem característicos como o “bater cabeça”, uma, duas ou três vezes, na prateleira mais baixa do *congá*, ou no chão, de frente ao mesmo, ou ainda deitar-se de rosto para o chão e aos pés do guia chefe. Tudo antes de receber o passe. Aliás, esses tipos de reverências também são utilizados pelos próprios guias e praticantes do candomblé.

O atendimento das entidades aos fiéis é feito obedecendo a uma ordem de inscrição definida por fichas numeradas previamente distribuídas. Numa sala especial, os interessados são recebidos pelas entidades obedecendo a ordem de fichas numeradas. Enquanto isso, vez por outra, uma das cambonas limpa com esponja os pontos utilizados nos passes e riscados no chão. Os guias fumam charutos e muita pólvora é queimada em redor dos pontos riscados.

Observamos que todos os presentes são benzidos individualmente pelo santo e, ao receber seu benzimento, um assistente incorporou, mas logo sua entidade foi mandada embora. O encerramento dos “trabalhos” ocorre com o canto do “ponto de subida” das entidades incorporadas, preces e agradecimentos.

Nesse centro o som é muito bem elaborado pelos ogãs, dois nos atabaques, um no triângulo e um no chocalho.

Também nesse centro, às quartas-feiras, exu Tiriri atende aos interessados em trabalhos específicos.

5.5 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Efetivamente, o que aqui foi explanado sobre alguns aspectos da umbanda não é suficiente para descrever toda sua complexidade e vastidão. O que aqui se fez foi nada mais que tentar demonstrar tal complexidade e vastidão tomando uma pequena amostra para exemplificar.

Nesse sentido, foi apresentada apenas uma das inúmeras facetas da trajetória histórica da difusão das práticas umbandistas e, com isso, a intenção foi evidenciar que uma história local da umbanda exigiria um grande e exclusivo trabalho de pesquisa, tal é sua dimensão. A intenção também foi, em se destacando apenas uma dessas faces, determinar que elas são muitas.

Na realidade, este é um trabalho inicial, superficial e de abertura de um espaço. Num futuro, espera-se ser possível fazer um levantamento aprofundado desse processo histórico e que cubra a maioria dos caminhos percorridos pela umbanda.

O enfoque de alguns terreiros teve muito mais, como já foi destacado, a intenção de descrever as práticas tais como foram observadas. Se a arquitetura, as vestimentas e as giras, em alguns de seus aspectos, foram, preferencialmente, evidenciados, isso aconteceu por determinação de conjunturas que convergiram nessas resultantes. Logo, apesar da amplitude de aspectos que poderiam ser abordados, nenhum sentimento de restrição pode ficar por não terem sido abordados esses ou aqueles

terreiros ou esses ou aqueles aspectos das práticas umbandistas. O objetivo de demonstrar que elas são muitas e diversas, esse sim, se não foi alcançado, precisaria tê-lo sido.

Se foram abordadas questões importantes ou não, também não importa. O que realmente interessa é que ficou evidenciado que a umbanda existe no Estado do Espírito Santo, está presente e é parte do cotidiano de significativa parcela da população.

São muito claras as limitações desta descrição. Assim, se for perguntado por que nada foi dito sobre os “despachos”, por exemplo, seria possível responder que cada assunto não abordado demonstra quão grande é o tema e quantas pesquisas ainda precisam ser feitas para que se possa ter registrada essa dimensão da vida capixaba.

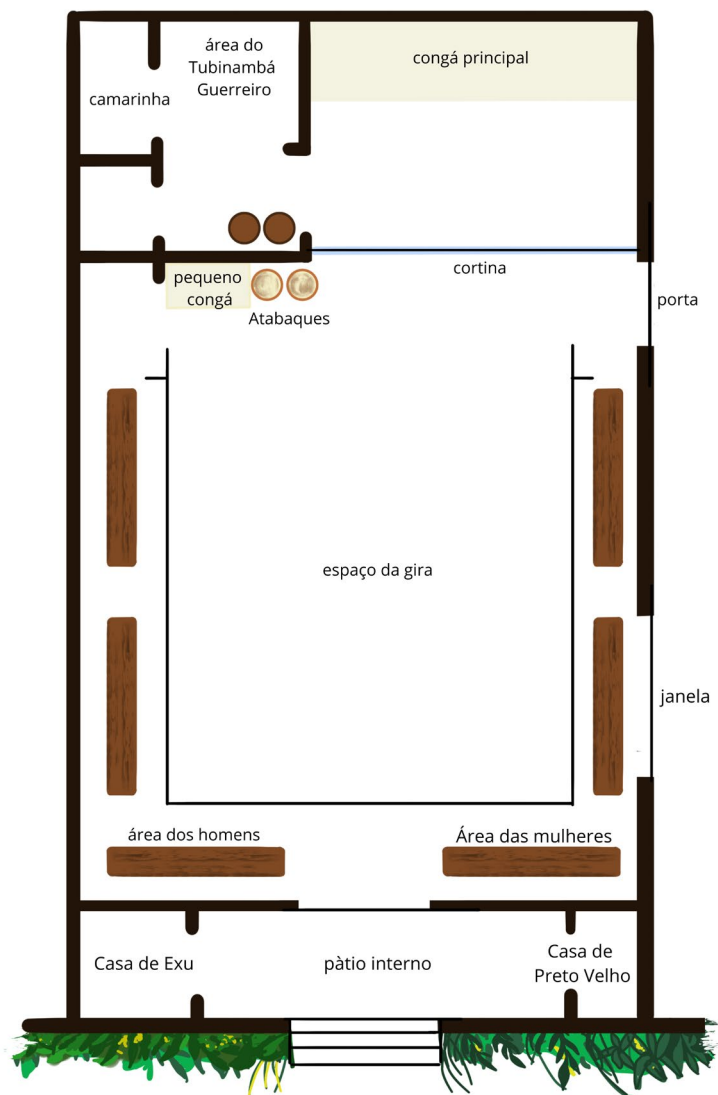
6. ILUSTRAÇÕES – DESENHOS¹⁷¹

Desenho 1. Símbolo que compôs o cartaz de divulgação do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, organizado e coordenado por Cleber Maciel, de 16 a 18/06/1989, na UFES.



171 Desenhos revisitados pela artista visual Carla Désirée dos Santos Menezes.

Desenho 2: Terreiro da Tenda Espírita São Judas Tadeu



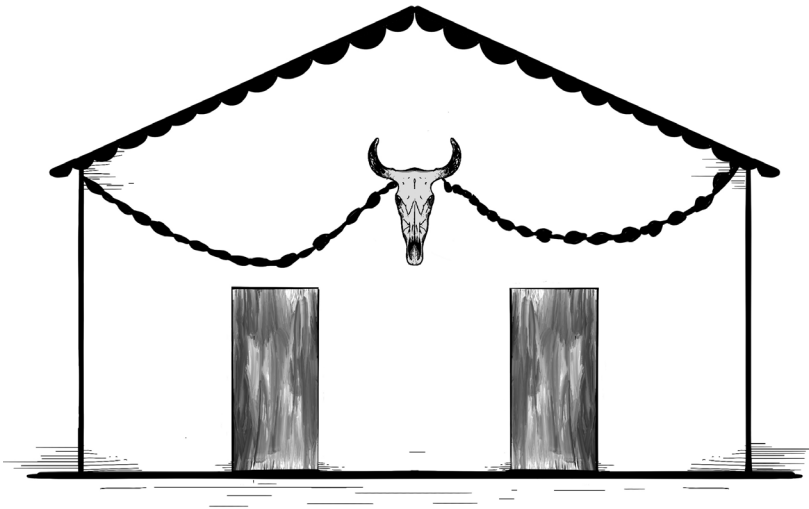
Desenho 3: Terreiro da União Espírita Umbandista Pai Oxalá



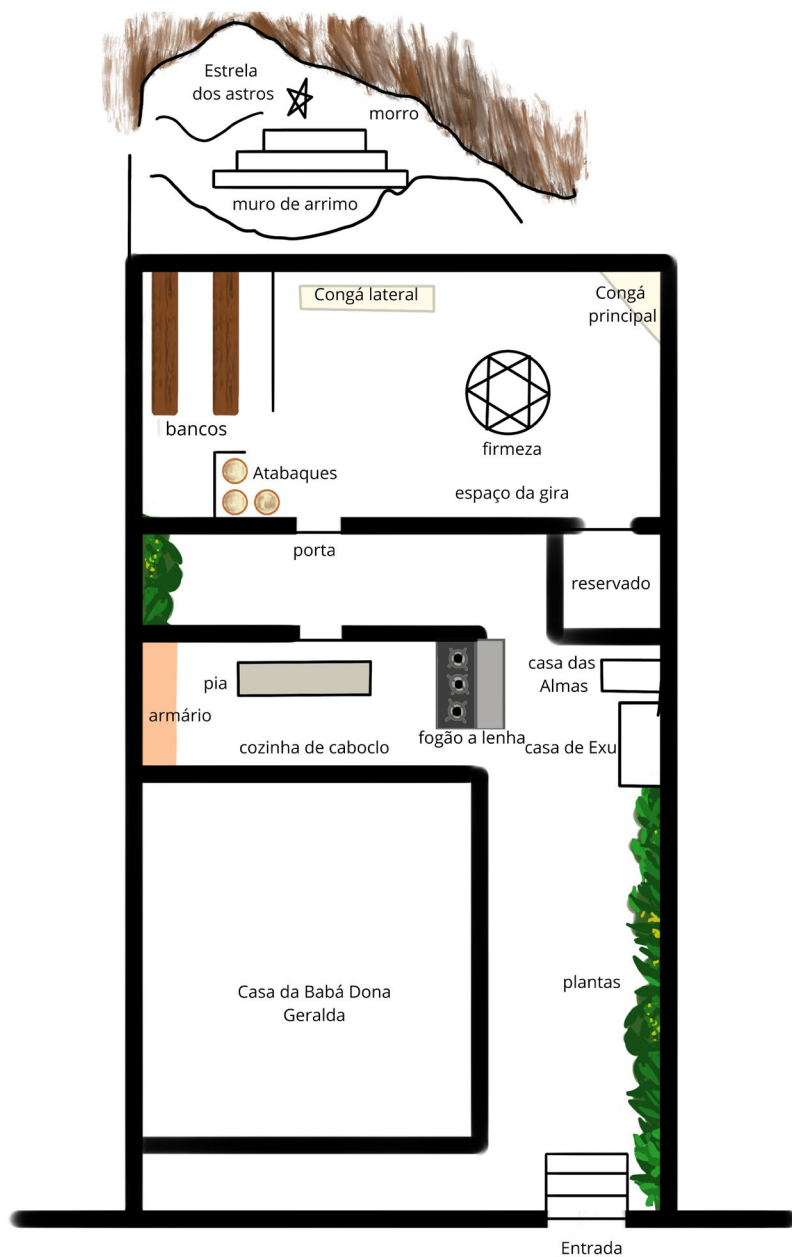
Desenho 4: Terreiro do Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição



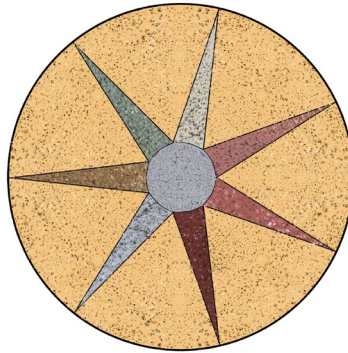
Desenho 5: Aspecto Externo da Casa de Exu no Centro Espírita Mártir
São Sebastião



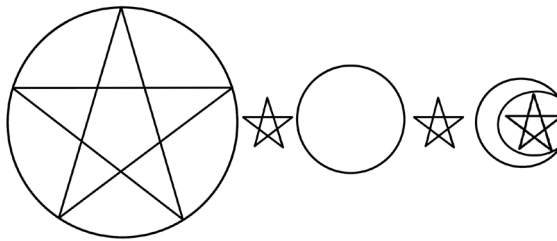
Desenho 6: Centro Espírita Mártir São Sebastião



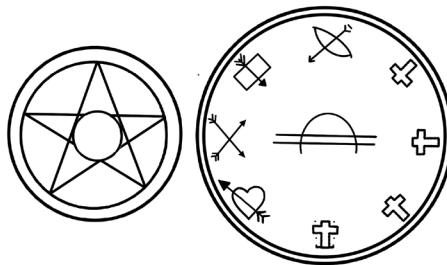
Desenho 7: Firmeza do Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi



Desenho 8: Algumas variações da combinação de círculo e estrela observadas em firmezas



Desenho 9: Firmeza com pontos riscados observada no terreiro da União Espírita Umbandista Pai Oxalá



Desenho 10: Alguns pontos riscados de caboclos



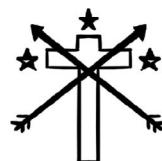
São Jorge Oxosse



Caboclo Gira Mundo



Caboclo Sete Flechas



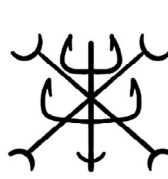
Santo Antônio



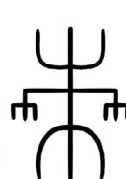
Omolu



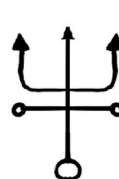
Sem identificação



Exu Mangueira

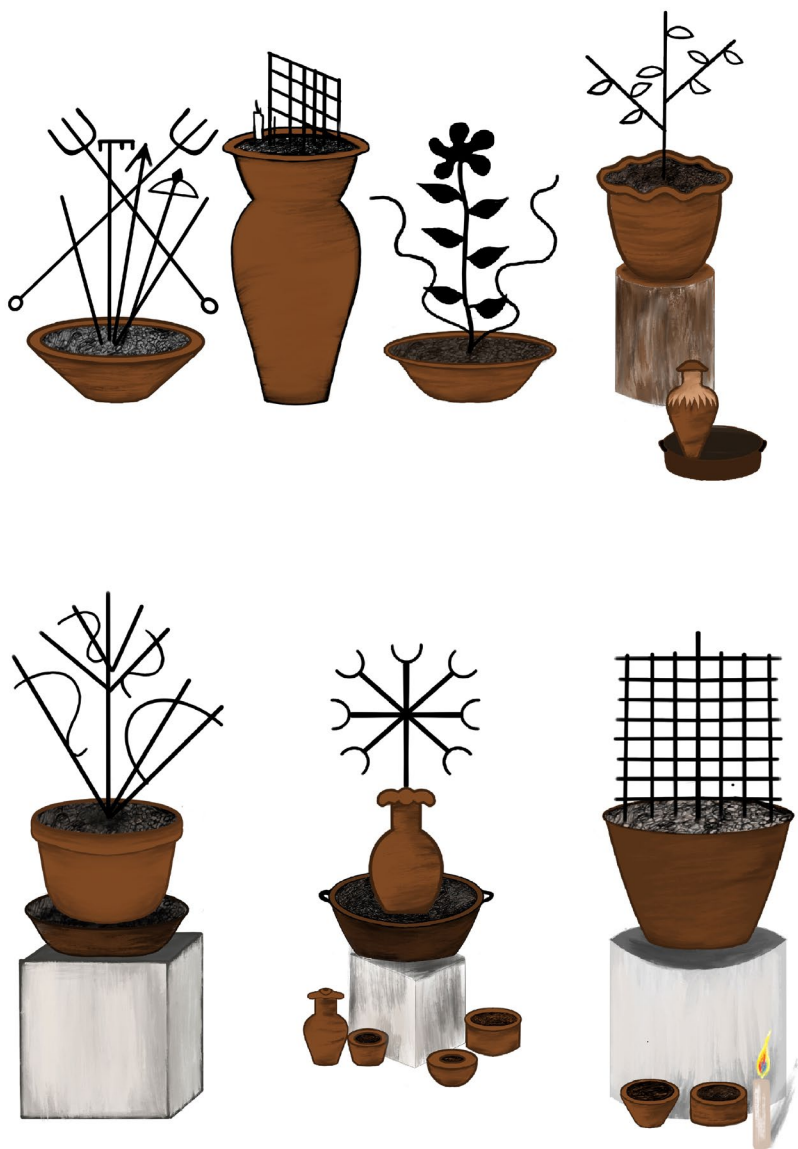


Exu Tiriri

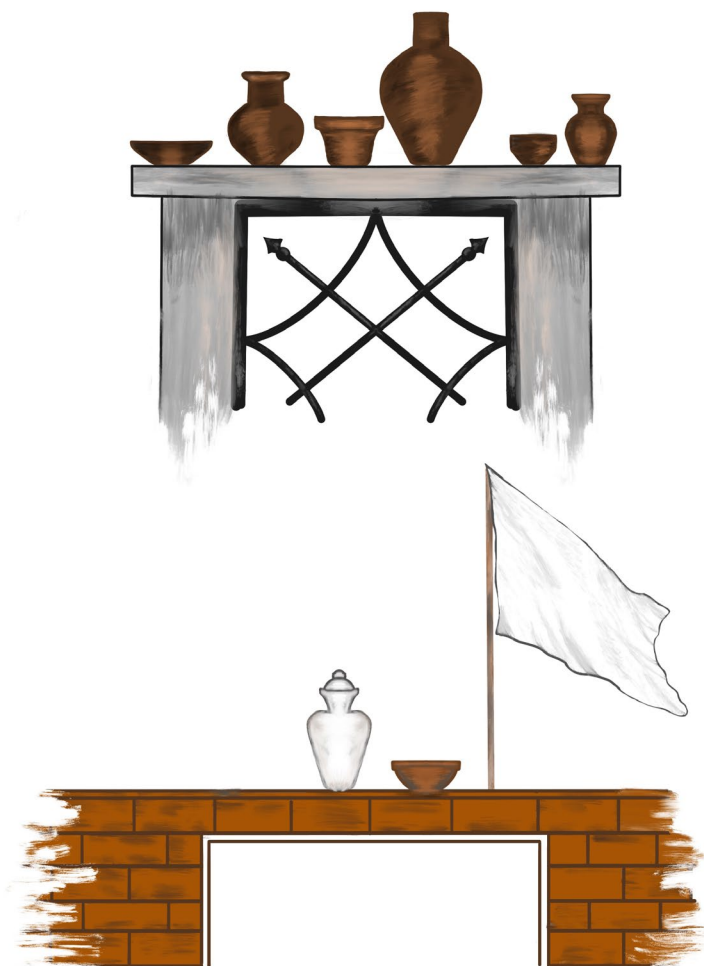


Exu Tranca-rua

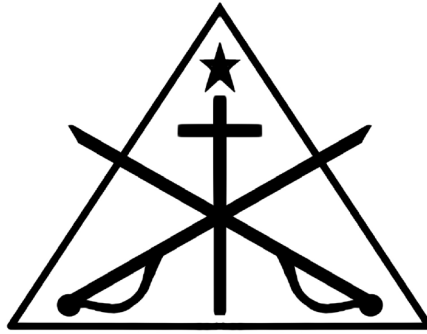
Desenho 11: Alguns assentamentos de orixás



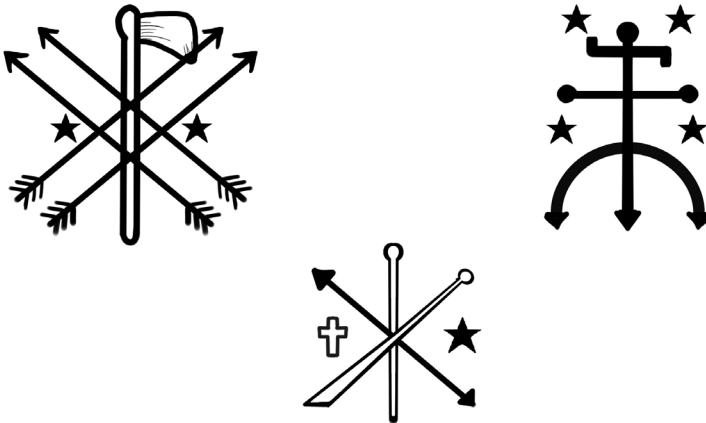
Desenho 12: Portão principal de um barracão de candomblé Angola com a bandeira de Tempo



Desenho 13: Logomarca da SESBRAS (Sociedade Espírita Brasileira)



Desenho 14: Pontos riscados permanentes observados em um terreiro¹⁷²



¹⁷² Nota do organizador. A numeração do desenho 14 foi criada, porque esse desenho não tinha numeração na primeira edição.

7. FOTOGRAFIAS¹⁷³



Foto 1: Diretoria da SESBRAS (Sociedade Espírita Brasileira) – Seção ES

173 Realizadas por Alexandre Krusemark (Ag. Vix) em 1991. Diferentemente da primeira edição, agora, as legendas das fotografias foram numeradas.



Foto 2: Trabalho contra encosto. Barracão de Rogério de Iansã



Foto 3: Barracão da ialorixá Oiatolá, Dona Maria do Cabral.



Foto 4: Uma gira no terreiro Raio de Sol. Ilha do Príncipe.



Foto 5: Ogãs tocando no Ilê Vodum Oyá Messam Orum.



Foto 6: Vista interna do portão principal do Ilê Vodum Oyá Messam Orum.



Foto 7: Hierarquia. O Babalorixá mais jovem reverencia o mais velho.



Foto 8: Casa de exu no terreiro Raio de Sol.



Foto 9: Casa de Exu no Barracão de Rogério de Iansã



Foto 10: Vista geral de um Xirê no Ilê Vodum Oyá Messam Orum.



Foto 11: Três gerações de babalorixás da nação Angola:
Diaguerembê, Oyá Ruangi e Oyá Dilê.



Foto 12: Ialorixá *Oiatolá*, Dona Maria do Cabral. Nação Keto.



Foto 13: Obrigação de 21 anos de *Diaguerembê*.



Foto 14: Levando o Ebó de Exu no Barracão de Rogério de Iansã.



Foto 15: Um congá de terreiro de umbanda.



Foto 16: Pessoas recebendo puxada numa gira.
A estrela dentro do círculo é a firmeza.



Foto 17: A Cigana, uma das entidades da umbanda.



Foto 18: Pessoa que recebeu um exu (na umbanda).



Foto 19: Exu Labareda sendo cumprimentado e recebendo presentes.



Foto 20: Caboclo riscando o seu ponto.

TERCEIRA PARTE

O QUE ESTÃO DIZENDO NOS JORNAIS

1. A IMPRENSA

Os jornais, revistas e outras publicações que veiculam as opiniões de pessoas ou grupos de pessoas são, também, responsáveis pela formação dessas opiniões. Nesse sentido, é importante destacar qual o tratamento dado às informações e notícias que são transmitidas pelos meios de divulgação locais, quando elas abordam o candomblé e a umbanda, porque podem ser consideradas uma mostra da visão que parcela da sociedade tem ou parece ter.

Sem levar em consideração os meios de divulgação e propaganda das, ditas, igrejas evangélicas eletrônicas que, através da imprensa falada, escrita e televisada, promovem a armação de toda uma parafernália de combate às práticas religiosas de conteúdo africano, transformando esse combate em um dos principais pilares de seus próprios crescimentos, em número de adeptos e movimento financeiro, aqui somente serão considerados os meios de comunicação escritos. Em primeiro lugar os jornais, revistas e folhetos produzidos pela sociedade abrangente, isto é, o “mundo lá fora”, os leigos. Em segundo lugar serão considerados jornais, revistas e folhetos produzidos pelas comunidades de terreiros e/ou seus representantes, para suas promoções e divulgações, aqui chamada de imprensa especializada.

2. A IMPRENSA “DE FORA”

Os meios de comunicação escritos a serem considerados aqui são os que abordam algum assunto relativo aos cultos afros, basicamente, como notícia ou informe, mesmo que como parte de uma outra matéria. Nesse caso, destacam-se os jornais diários.

É necessário apontar que, apesar de haver por aqui grande circulação de jornais de outros estados, dá-se enfoque somente aos locais. Isto deve-se ao fato de que a intenção é limitar a abordagem apenas às matérias geradas e produzidas pela realidade local, mesmo considerando as influências que os jornais de circulação nacional exercem na opinião dos capixabas.

As abordagens dos jornais capixabas sobre questões que envolvem práticas culturais afro-brasileiras aparecem, quase sempre, como matérias inseridas em temas que podem ser os anúncios classificados, os eventos religiosos, os casos policiais, as questões de economia popular, os eventos culturais religiosos e os assuntos gerais.

2.1 OS CLASSIFICADOS

Exemplificando o enfoque nos classificados, são destacadas as abordagens de matérias pagas divulgando pessoas que se dizem iniciadas nos cultos e oferecem serviços de jogos de búzios, conselhos e orientações para problemas amorosos, financeiros e outros. É o caso do anúncio classificado publicado em *A Tribuna*, do dia 11/10/1988, página 7, onde se lê: “Vó Luiza jogo de búzios, cartas, assuntos amorosos, negócios, problemas, etc.”, seguido de telefone para contato. Assim, também são outros dois anúncios classificados, ambos em *A Gazeta*, de 20/10/1990. O primeiro dizendo: “Mãe Zilda regressando, dá boas vindas aos seus clientes e amigos de búzios e tarô. Marcar consultas...”. O segundo dizendo que “se você tiver visões, sonhos e pesadelos, procure o Centro Espírita Santa Bárbara à rua... tenho certeza que você se sairá bem, não cobramos, só queremos ajudar os fracos de espírito”. Outro caso ilustrativo de anúncio, agora publicitário, é o publicado em *A Gazeta*, de 22/03/1989, de página inteira, onde o ogã Levindo de Logum-Edé, presidente da S’CEABRA, faz propaganda do Consórcio Nacional Líder e Comercial de Veículos Capixaba Ltda., sugerindo que os búzios anunciam um futuro tranquilo para os consorciados e compradores de carros da linha Chevrolet, nessas empresas.

2.2 EVENTOS RELIGIOSOS

No caso dos eventos religiosos, as maiores e mais abundantes matérias, quase sempre, sugerem a abordagem de uma outra questão econômica ou social, conforme pode ser percebido em algumas notícias publicadas.

2.2.1 Ritual para Exu

Em *A Gazeta*, de 13/08/1988, uma reportagem ilustra bem isso. Sob o título “Ritual para Exu deixa Vila Rubim sem galo e bode”, escreveu-se que

... uma verdadeira corrida em busca de bodes, galos e galinhas pretas foi registrada nesta semana no mercado da Vila Rubim, que ontem já não dispunha de nenhum desses animais. Os comerciantes

atribuem a procura aos festejos pelo dia de Exu, que se comemora hoje em todos os terreiros de umbanda e candomblé. Sacrifícios de animais e outras oferendas fazem parte do ritual da entidade, que pode ser realizado ainda em encruzilhadas, matas, cachoeiras e na praia.

Segundo o presidente da União Espírita Capixaba, Orlando Santos, hoje é dia de fazer oferendas a Exu (que na verdade são vários), uma entidade que, ao contrário do que é difundido, não é o demônio, mas um espírito escravo, que sofre um comando dos orixás. O sacrifício de animais, conforme explicou, é para satisfazer à entidade, em troca de saúde, felicidade e paz para quem faz a oferenda.¹⁷⁴

Esse é o destaque; a matéria que segue, com o subtítulo "Compadres", aborda que

Na Vila Rubim, onde se concentra a maioria das casas que comercializam produtos de umbanda, o movimento foi intenso desde o início da semana acentuando-se sobretudo ontem. De acordo com Roque Raseli, proprietário da Casa dos Milagres, todos os anos a procura por animais e outros produtos é grande, já que, impreterivelmente, todos terreiros prestam homenagem à entidade. Este ano, com a crise, as pessoas estão substituindo cabritos por frangos ou galos, mas há aqueles que não abrem mão de um cabrito ou bode, disse.

Os produtos mais consumidos para o ritual de Exu são as velas (nas cores preta, vermelha e roxa), mel de abelha, cachaça, sidra (para a pomba-gira, também festejada durante o ritual), além de animais. Mas, segundo Orlando Santos, a entidade também aprecia farofa, bife de boi e até água.

174 Jornal A Gazeta, 13/08/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

Segundo Orlando Santos, os rituais em homenagem aos exus devem ser feitos em locais sem muito movimento, preferencialmente fora dos terreiros, como encruzilhadas, cemitérios, matas, cachoeiras e nas proximidades de rios e da praia, para descarregar depois. Dos animais, devem ser oferecidos o sangue, a cabeça, os pés, as asas (no caso de frangos e galos) e parte do miúdo, podendo-se perfeitamente aproveitar a carne para comer em casa. Hoje quase todos os terreiros de umbanda e candomblé estarão promovendo a festa para Exu, mas, segundo orientou o presidente da União Espírita, quem quiser participar dos rituais um aviso: ao sentir vibrações, é melhor abandonar a cerimônia e rezar, porque a permanência poderá ser desastrosa.¹⁷⁵

A matéria, em grande parte, enfoca a economia popular, mas é muito mais de divulgação do dia dedicado a exu, por força da influência do ogã Orlando Santos que com sua entrevista orientou a abordagem.

2.2.2 Festas para lemanjá

Na mesma linha é a publicação de *A Tribuna*, em 28/12/1988, onde se lê que:

... crise beneficia comércio de artigos próprios de lemanjá. Lojas estão com tudo pronto para as comemorações do dia 31. Prefeituras não farão promoções.

Os comerciantes de artigos de umbanda estão otimistas quanto às vendas para a festa de lemanjá, no próximo sábado. Elas já aumentaram, mas o grande movimento, segundo os empresários, será

¹⁷⁵ *Ibidem*.

a partir de amanhã. Se depender das prefeituras da Grande Vitória, entretanto, o evento passará em branco. Não há nenhuma programação oficial. Motivo: o término do mandato dos atuais prefeitos.

Com ou sem festa organizada pelos órgãos públicos, para os comerciantes, quanto maior a crise, melhor. Roque Raseli, da Casa dos Milagres, disse que as vendas nunca foram tão boas: Por mais que o governo aperte o cinto, a população investe para mudar a vida. O mesmo pensam Sandro Souza, da Casa São Jorge e Mark Ferraz, da Sempre Viva. Mercadoria não falta esse ano: tem de tudo para todos os gostos e com preços de acordo com o orçamento de cada um.¹⁷⁶

Os principais artigos de umbanda consumidos em Vitória, conforme essa matéria, foram: barquinhos, imagens de lemanjá, velas coloridas, fitas, champagnes, talcos, perfumes, sabonetes, taças, banhos de descarrego, fogos de artifício, velas encantadas, velas de lemanjá e guias de contas.

Na secretaria de Turismo da Prefeitura de Vitória, o secretário José Carlos Monjardim Cavalcanti disse que não tinha nada programado para o dia 31. Também no gabinete do Prefeito e na Secretaria do Planejamento ninguém tinha conhecimento de nada. Em Vila Velha, a Assessoria de Comunicação não sabia de nenhuma programação especial.

Na Serra, onde está localizado o Templo de lemanjá, na Praia de Jacaraípe, também não há nenhuma festividade programada para a Rainha do Mar. Em virtude da greve dos funcionários e da mudança do Prefeito, nada foi programado, segundo fontes do

176 *Jornal A Tribuna*, 28/12/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

comando de greve. As comemorações ficarão por conta da Comunidade Espírita.¹⁷⁷

E a matéria é encerrada com mais um subtítulo, “Comemoração”, dizendo que:

... o brilho da festa de lemanjá, que no último dia do ano leva milhares de pessoas às praias da Grande Vitória, ficará por conta da organização dos 600 Centros Espíritas de Cariacica, Serra, Vitória e Vila Velha. Cada um se vira como pode, pois o mais importante é prestar homenagem à Rainha das Águas. Os preparativos para o dia já começaram, segundo alguns Chefes de Terreiros que pediram para não serem identificados.

Competição não há entre eles, afirmam, embora já há alguns anos as prefeituras premiem as agremiações que apresentem oferendas mais bonitas. Segundo a tradição, o que conta é a fé. Para os umbandistas, o mais importante é ver o mar levando para longe os presentes para lemanjá. Diz a lenda que, quando os barcos flutuam sobre as ondas e seguem para alto mar, é sinal de que o próximo ano será de fartura. Quando afundam próximo à praia, é sinal de tempos de vacas magras.¹⁷⁸

Nesse caso, a matéria evidencia o descaso das autoridades locais pelo evento, o arrocho econômico e a busca de consolo e esperanças, por parte das pessoas simples do povo, não na solução da política econômica, mas na ajuda do orixá, e para isso não medem esforços tentando atender a todos os gastos financeiros que o evento, propriamente dito, acarreta em termos de necessidades para o cumprimento das “obrigações”.

177 *Ibidem*.

178 *Jornal A Tribuna*, 28/12/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

Na passagem de 1990 para 1991, as festas para lemanjá, promovidas no dia 31 de dezembro para 1º de janeiro, tiveram bom destaque nos dois principais jornais do estado. A *Gazeta*, ainda no dia 29, publicou, na capa, uma imensa fotografia da estátua de lemanjá existente no primeiro *pier* da Praia de Camburi, destacando que “cerca de dois mil Centros Espíritas e de Umbanda se preparam para participar das homenagens a lemanjá, preparando oferendas para lançar ao mar. A Prefeitura de Vitória já elaborou a programação para a festa, incluindo sistema de som, queima de fogos de artifício e show”.

Na matéria, propriamente dita, acrescenta que:

... a Prefeitura Municipal de Vitória já elaborou a sua programação, enquanto que a da Serra espera definir a sua neste final de semana. De qualquer forma, a Prefeitura assegurou que terá toda uma programação para os festejos de lemanjá na Praia de Jacaraípe.

Nessas duas praias a movimentação, como nos anos anteriores, deverá começar no final da tarde do dia 31, quando os primeiros centros começam a chegar. Não há uma hora prevista para tudo terminar e como sempre acontece, alguns ainda deverão estar nas areias de Jacaraípe e Camburi ao amanhecer do dia 1º de janeiro.

Por parte das entidades espíritas e umbandistas existentes no Espírito Santo não há qualquer programação rígida para os festejos. Cada centro escolhe a praia que desejar, bem como o melhor horário para levar as oferendas e prestar suas homenagens a lemanjá.

Na Serra, a programação para Jacaraípe ainda não foi definida. Segundo a Prefeitura, todo o esquema será montado este final de semana, pois até ontem a Prefeitura esteve envolvida com os festejos de São Benedito e só agora irá trabalhar na programação para os festejos de lemanjá em Jacaraípe.

No que se refere especificamente aos festejos de lemanjá, organizados pelos Centros Espíritas e Umbandistas, a programação será localizada basicamente nas areias de Jacaraípe e Camburi, embora nas outras praias da Grande Vitória também possam surgir grupos para levar suas oferendas para lemanjá. Contudo, como nos anos anteriores, as concentrações ficarão nessas duas praias.

Segundo Roque Raseli, que comercializa produtos de Umbanda na Casa dos Milagres, na Vila Rubim, e que tradicionalmente participa dos festejos de lemanjá, o melhor para os Centros seria procurar uma praia mais deserta. Isso porque nas praias menores e com menos movimentação a concentração fica mais fácil.

Ele estima que na noite de 31 para primeiro de janeiro, aproximadamente dois mil Centros de Umbanda estarão nas praias levando suas oferendas e fazendo suas orações para lemanjá. Como cada Centro tem no mínimo 30 pessoas, nas praias de Camburi e Jacaraípe, deverão se concentrar no mínimo 60 mil pessoas. Essa é a estimativa que estamos fazendo, principalmente pelas vendas no comércio especializado, que começam a crescer nos últimos dias e deverão ficar melhores ainda até segunda-feira, dia 31.

Em Vila Velha, a programação principal será na Praia da Costa, mas os adeptos de lemanjá também estarão em Itapoã, Itaparica, Barra do Jucu e na Ponta da Fruta. Na Barra, a festa contará com a Banda de Congo local que começa a tocar pouco antes da meia-noite e uma homenagem especial à Rainha do Mar será feita no Morro de Concha, onde uma imagem foi colocada numa

gruta enfeitada por conchas e flores, que estará iluminada por holofotes.¹⁷⁹

Ainda nesse mesmo dia 29, na mesma página, *A Gazeta* também publicou que “lojas de Umbanda vão funcionar amanhã” e desenvolveu o assunto afirmando que

... os filhos de lemanjá que deixaram para comprar na última hora as oferendas para Rainha do Mar podem ficar tranquilos, pois as lojas de artigos de Umbanda da Vila Rubim, no centro da cidade, funcionarão amanhã e segunda-feira durante todo o dia. O movimento em algumas dessas casas está superando as vendas realizadas no réveillon do ano passado. A explicação para esse movimento no setor é que a população quer festejar sua passagem por mais um ano de sufoco e de muita crise, como disseram os comerciantes.

O gerente da Casa Sempre Rica, Mark Rubim Ferraz, contou que as vendas em seu estabelecimento aumentaram em mais de 100%, superando o movimento registrado no ano passado. Na Casa Milagre, o proprietário Roque Raseli, atribui a empolgação dos espíritas neste final de ano às esperanças de dias melhores em 1991.

Na Casa Tomasini, o gerente Delson Magalhães disse que, no geral, seu movimento aumentou 50%, embora haja dias em que as vendas surpreendam. Ele acha que o forte de seu estabelecimento será na segunda-feira, véspera do Ano Novo. Nessas lojas, o que mais se comercializa neste período são fogos de artifício, oferendas e imagens de lemanjá, além de velas azuis e brancas (cores da Rainha do Mar). Os preços variam de uma loja para outra em

179 *Jornal A Gazeta*, 29/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

até 200%, como é o caso da imagem de lemanjá de 20 centímetros, que sai por Cr\$ 200,00 (cada uma) na Casa Sempre Rica, e na Casa dos Milagres por Cr\$ 600,00.

A estátua de lemanjá, na Praia de Camburi, está sendo preparada para sua festa, na noite de segunda-feira, dia 31. A Prefeitura de Vitória instalou um andaime ao redor da imagem, que está sendo pintada e já está sendo visitada por curiosos.¹⁸⁰

Essa reportagem traz uma tabela de produtos como, por exemplo, fogos de artifício, barquinhos, imagens e guias de lemanjá, comparando os preços de três casas de vendas de produtos para umbanda e candomblé. No encerramento, a matéria destaca que:

... a festa da compaixão e misericórdia de lemanjá, em Jacaraípe, na Serra, começa às 18 horas desta segunda-feira, dia 31, no monumento à Rainha do Mar. Na ocasião, os membros dos mais de 300 Terreiros farão o descarrego do corpo e da alma dos filhos da Entidade espírita. Desde sua fundação, em 1977, o monumento à lemanjá nunca foi pintado e ornamentado pela Prefeitura da Serra como aconteceu desta vez. Todos os festejos estão sendo organizado pela União Espírita Capixaba (UNESCAP).

O presidente da UNESCAP, Orlando Santos, recomenda aos mais de 20 mil devotos, que deverão se despedir do ano de 90 nas areias de Jacaraípe, que estejam com seus pensamentos voltados somente para o bem. A União Espírita quer formar a maior corrente positiva organizada pela classe afro-umbandista capixaba naquele balneário. A entidade espera a participação dos membros de

180 Jornal A Gazeta, 29/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

350 terreiros, além de outros que virão de Baixo Guandu, Linhares, Governador Valadares, Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

A abertura da festa acontece às 18 horas, quando serão feitas preces e pedidos a Deus para que o ritual transcorra na mais perfeita ordem divina. Às 19 horas, será formada a corrente de fé com a participação dos terreiros. Às 20 horas, serão feitos cantos e louvores aos Orixás do panteão africano. Já a incorporação dos Guias de cada Chefe de Terreiro só acontece às 21 horas. Os passes, descarregos e limpeza dos que necessitam de proteção serão feitos às 23 horas.¹⁸¹

Novamente lemanjá recebe destaque de capa na edição de *A Gazeta*, de 31/12/1990, com a publicação de uma foto mostrando artigos de umbanda sendo vendidos e informando que as "praias estão prontas para a Festa de lemanjá" e que "milhares de capixabas vão invadir, hoje à noite, as areias das praias para dar o último adeus ao ano de 90 e comemorar a chegada do Ano Novo, na Festa de lemanjá". A manchete reforça as matérias anteriores, repetindo as informações sobre a limpeza da imagem de lemanjá localizada num *pier* da Praia de Camburi, relembra que a Prefeitura de Vitória montou um palanque na areia e fará queima de fogos de artifício durante dez minutos, e que, na Serra, o ponto alto será a Praia de Jacaraípe. Também acrescenta que "as lojas especializadas em artigos de umbanda ficaram abertas ontem, mas o movimento não agradou aos comerciantes" e que "para facilitar o acesso à Praia de Camburi, foram feitas alterações no trânsito da orla marítima, como o fechamento das pistas da Avenida Dante Michelini".

E na matéria do interior, intitulada "Balneários estão preparados para receber lemanjá", também repete as informações já dadas, acrescentando, como informação nova, apenas que a programação organizada pelos

181 *Ibidem*.

terreiros está centralizada nas areias de Jacaraípe e Camburi, porque nas outras a tradição de levar oferendas a lemanjá é menor, embora nas praias de Guarapari, da Costa, da Barra do Jucu, de Setiba, da Ponta da Fruta, certos terreiros tenham, para lá, confirmado suas presenças.

No dia 01/01/1991, *A Tribuna*, destaca que “as oferendas a lemanjá nas praias começaram cedo” e acrescenta que:

no primeiro píer da praia de Camburi, onde está a imagem de lemanjá, com mais de cinco metros, ontem às 15 horas várias oferendas já haviam sido colocadas aos pés da entidade como grandes garrafas de champagne, palmas, rosas e margaridas.

A imagem de lemanjá atraiu não só os devotos como turistas que se dirigiram à estátua para tirar fotografias. O mineiro Antonio Pacheco, 35 anos, que está passando o feriado de Ano Novo em Vitória, afirmou que não é devoto da entidade, mas acredita no poder de lemanjá.

O funcionário público Oswaldo de Sá Rios, 43 anos, morador de Bela Aurora e devoto de lemanjá, disse que havia ido ontem à tarde para fazer suas orações porque talvez não poderia ir à noite.

Rios, que estava entusiasmado e já fazia uma pequena batucada com seu pandeiro, afirmou que espera um Ano Novo muito feliz e de prosperidade.

A visita à lemanjá atraiu devotos de muitos lugares, como a moradora de Acióli, Município de João Neiva, a dona de casa, Olívia Maria da Conceição, 57 anos. Ela veio de carro especialmente para prestar culto à lemanjá.

Conceição trajava roupas brancas e veio acompanhada de sua nora, Ângela Brandão, 25 anos, e o neto, Arthur Brandão, de três anos, que também estavam vestidos de branco. Ela contou que há 16 anos é devota de lemanjá. Sempre às 15 horas

do último dia do ano, Conceição costuma levar flores à lemanjá, jogando-as no mar. O movimento dentro das lojas especializadas em artigos de umbanda foi grande ontem. Segundo o gerente da Casa dos Milagres, Roque Raseli, o movimento era o esperado.

A dona de casa, Ilma Martins, 39 anos, residente em Joana Darc, disse que vai fazer suas preces à lemanjá em casa: 'Vou tomar meu banho de rosa branca e preparar em casa mesmo minhas oferendas'.

Encerrando, e apenas para ilustrar o prestígio que o orixá lemanjá desfruta junto à população brasileira em geral, é destacada a matéria de *A Gazeta*, de 02/01/1991, onde se lê que "Zélia deposita fé em lemanjá" e que

... foi no mar agitado desse réveillon na Costa Azul do Rio, a 150 quilômetros da capital, que a Ministra da Economia, Zélia Cardoso de Mello, depositou todas as suas esperanças para 1991. Eu realmente acredito em lemanjá, confessou Zélia, na tarde do dia 31, a poucas horas do Ano Novo, em uma pequena roda de amigos. Hoje, à meia-noite, vou jogar no mar um maço de rosas brancas, um frasco de perfume e um tubo de batom. Tenho um pedido, mas é segredo.¹⁸²

2.2.3 Festas para Cosme e Damião

Outro evento que gera muitas notícias é a comemoração do dia de Cosme e Damião. Destacam-se, então, como exemplo das abordagens noticiosas, três dessas notícias. A primeira foi publicada em *A Tribuna* de 27/09/1988 e dizia:

182 *Jornal A Gazeta*, 29/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

A política de Cosme e Damião. As eleições do dia 15 de novembro aumentaram, em 40%, as vendas de balas e doces na Semana de São Cosme e São Damião, comemorado hoje. Os comerciantes foram unânimes em afirmar que, se as eleições não fossem realizadas este ano, as vendas seriam iguais às dos anos anteriores, quando cresceram em apenas em torno de 10%.

Donos de distribuidoras de balas e doces de Vitória disseram que o movimento só foi maior em função das próximas eleições. O que veio de político aqui não está no gíbi, admitiu o proprietário da Bombolândia, Eliomar Luiz Monteiro, que vendeu 18 mil quilos de balas nestes últimos dias, contra dez mil no ano passado.

Também o proprietário da distribuidora Kênia, Isalckirida Barbosa, contou que muitos políticos procuraram sua loja, ontem, para comprar balas e doces, com interesses eleitoreiros. Nessa empresa foram vendidos dez mil quilos de balas.

Seja por graça alcançada através de preces feitas a São Cosme e São Damião, seja pela tradição de se distribuir balas e doces para as crianças neste dia, a verdade é que a maior parte da população, hoje, pratica esse tipo de caridade.¹⁸³

Continuando, com o subtítulo “Graças”, explica-se que:

... este é o caso de Judith Francisco de Oliveira, que há 34 anos alcançou uma graça, através de uma promessa feita a São Cosme e São Damião, e, por esse motivo, distribui balas e doces nesta data todos anos.

Para este ano, Judith preparou três mil sacolas de balas e 300 marmitas para serem distribuídas em sua residência, na rua José Bitencourt, 134, no bairro Caratoíra. Além de contar com o apoio de

183 Jornal *A Tribuna*, 27/09/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

algumas fábricas de balas e brinquedos, ela gastou, na sua festa, Cr\$ 1 milhão.

Outra que distribui doces e balas neste dia é Maria Margarida Xavier. Seu filho foi curado de meningite, depois de uma promessa que fez para esses dois santos. Ela distribuirá, hoje, 300 sacolas de doces no bairro Santo Dumont, em Maruípe. 'Este ano São Cosme e São Damião ficarão mais magros, porque está tudo muito caro', disse dona Maria.¹⁸⁴

Com o subtítulo "Proteção", a matéria é encerrada, afirmando que:

... todos os anos, no dia de São Cosme e São Damião, as ruas se enchem de crianças, que batem de porta em porta pedindo doces e balas. Os dois santos eram irmãos gêmeos e foram martirizados na Egéia, a 27 de setembro do ano 287, sob o reinado de Deocleciano. Tanto os católicos quanto os umbandistas festejam igualmente essa data que, no fundo, é o verdadeiro Dia das Crianças, como crê um grande número de pessoas.

Esse dia é festejado em todo o Brasil, sobretudo na Bahia e no Rio de Janeiro, onde proliferam os terreiros de Umbanda. Para os católicos, Cosme e Damião são patronos da medicina e, particularmente, dos cirurgiões. Além disso, acredita-se que eles protegem seus devotos de epidemias, problemas de parto e da morte por inanição.¹⁸⁵

A segunda matéria, publicada no mesmo dia 27/09/1988 por *A Gazeta*, embora enfoque preços dos produtos e o uso eleitoral do evento, como na primeira, não coincide, em grande parte, com aquela. Aliás, esta

184 *Ibidem*.

185 *Ibidem*.

segunda matéria diz que o “movimento para Cosme e Damião cai 60% este ano”. Sob este chamamento, afirma que:

... nem mesmo a festa de São Cosme e São Damião, comemorada hoje, fez aquecer as vendas no mercado, como nos anos anteriores. O fato, segundo os comerciantes, se deu pelo alto custo dos produtos, que em certos casos tiveram um acréscimo de até 500%, em relação ao ano passado. As vendas, durante esta semana, como registraram, caíram em 60%, em relação ao mesmo período do ano passado. O que era festa, com distribuição de balas, pirulitos e outros presentes à criançada, hoje, para os que participam dos festejos, é apenas obrigação, comprando-se o mínimo possível, disse o proprietário da Casa dos Milagres.

Neste estabelecimento, por exemplo, não houve uma renovação de estoque. Segundo Roque, o estoque do ano passado foi suficiente para colocar a mercadoria na prateleira, e ainda sobrou. Os preços não ajudaram muito.¹⁸⁶

E a matéria dá exemplos de produtos que tiveram seus preços aumentados, comparando os preços da Casa dos Milagres com os da Casa Vila Rica. Em seguida, com o subtítulo “Politicagem”, afirma que:

... a festa de São Cosme e São Damião está associada às crianças, beneficiadas com a comemoração, pois recebem dos devotos todo o tipo de balas, bombons, pirulitos e brinquedos. As sacolinhas de balas e outras guloseimas distribuídas à meninada são uma forma, segundo o umbandista da União Espírita Capixaba, Weriton de Oliveira, que os fiéis encontram para agradecer uma graça recebida dos Santos. Cosme e Damião, que se

186 Jornal A Gazeta, 27/09/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

formaram em Medicina e dedicaram suas vidas totalmente aos pobres. Eles, que eram gêmeos, foram martirizados, a mando do imperador Deocleciano, perseguidor dos católicos. Após a morte dos gêmeos, a Igreja os canonizou.

Segundo Weriton de Oliveira, as crianças são alvo dos devotos dos Santos. No dia 27 de setembro, eles distribuem balas às crianças. Com a crise, as lojas especializadas em guloseimas tiveram quedas nas vendas, em relação ao ano passado. O que está valendo é que esse ano tem eleição e muitos políticos estão comprando balas e pirulitos para dar às crianças. É a politicagem, disse a gerente da loja Bombolândia, na Vila Rubim, Alvací Oliveira. Assim como ela, outros proprietários consideraram que com poder aquisitivo da população achatado e com os altos custos dos produtos, as vendas diminuiriam.¹⁸⁷

A terceira notícia, porém, em *A Gazeta*, no dia seguinte ao evento, isto é, 28/09/1988, já destaca o seu aspecto popular e de fé, assim colocando:

Caratoíra tem festa de Cosme e Damião. Mais de três mil sacos de balas, pipocas, biscoitos, refrescos, bolas, brinquedos, cadernos, muita comida e mais de 500 peças de roupa e outros 200 pares de sapatos fizeram a festa de Cosme e Damião ontem, na casa de dona Judith Francisco de Oliveira, em Caratoíra. A festa, que se repete há 34 anos no mesmo endereço, reuniu mais de 500 crianças que, em alguns momentos, chegaram a provocar tumulto, atrapalhando o trânsito e forçando o muro e o portão da casa de dona Judith.

187 *Ibidem*.

Este ano está difícil organizar a festa, lamentou ontem dona Judith, que teve momentos em que pensou que sua pressão não iria aguentar tantos gritos e um movimento tão grande. Ela se prepara durante todo o ano e junta mais de Cr\$ 1 milhão para cumprir, como faz há 34 anos, a promessa feita aos santos quando seu filho foi raptado, exatamente no dia 27 de setembro de 1954. Ela assegura que só a oração ajudou a ter o menino de volta no mesmo dia, e daí pra frente ficou devota dos santos protetores das crianças.

Para dona Judith, entretanto, a cada ano uma festa destas fica mais difícil de se fazer. Aos 66 anos, aposentada como funcionária pública federal, ela precisa contar com a renda das confecções que vende numa banca da feira do Parque dos Namorados para cumprir sua promessa e, apesar de receber ajuda de pessoas e firmas como a Garoto e a Pão Gostoso, admite que a cada ano tem mais trabalho para organizar a festa.

Mas o pior mesmo está sendo distribuir os brindes e as balas, afirmou, explicando que sua festa já está ficando famosa e reúne crianças não só da redondeza, como também do bairro São Pedro e de outros municípios da Grande Vitória, cada vez mais ávidas para conseguirem doces e presentes. Fila, ninguém obedece. O jeito é a gente jogar as coisas, disse ela, constatando que essa forma de distribuição pode resultar até num atropelamento.

O início da distribuição de doces e brindes foi às 10 horas e em frente da casa mais de 300 crianças e adultos aguardavam a chegada de Tia Judith. Quando ela apareceu no portão com um saco de balas, foi uma verdadeira loucura: os meninos menores imprensados pelos meninos maiores, gritos, brigas e um grande número

de mãos estendidas em direção aos sacos que eram atirados.¹⁸⁸

2.2.4 Festa para São Benedito

O culto a São Benedito, além de ter sobrevivido, penetrou as camadas mais populares da população e é hoje, sem dúvida, um importante elemento cultural religioso.

Nesse sentido, destacam-se os noticiários de jornais. A *Gazeta*, de 26/12/1990, publicou matéria de capa, com grande foto ilustrativa, informando que “duas mil pessoas fazem homenagem a São Benedito” em uma “puxada de mastro ontem, no bairro Santa Martha, em Vitória”, animada pela Banda de Congo Amores da Lua. Acrescenta ainda que:

... a festa é realizada há mais de quarenta anos e atrai moradores do bairro no dia de Natal. Alguns organizadores das primeiras puxadas de mastro já morreram, mas seus filhos e netos mantêm viva a tradição. Ontem, a puxada do mastro percorreu o bairro Santa Martha, a avenida Maruípe, a Reta da Penha, a rua Constante Sodré em Santa Lúcia, onde houve uma parada na casa de um devoto. A puxada do mastro faz parte da história de africanos que, trazidos ao Brasil, se salvaram de um naufrágio, agarrando-se ao mastro de um navio.¹⁸⁹

No interior do jornal, página 3, com outra foto, maior e mais rica em detalhes, acrescenta-se que:

... o organizador da festa é o congueiro Reginaldo Barbosa Salles. Segundo ele, foram os seus sogros que lançaram a festa de São Benedito, depois de fundar a Banda de Congo Amores da Lua, em 1945.

188 Jornal *A Gazeta*, 28/09/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

189 Jornal *A Gazeta*, 26/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

Alguns dos fundadores já morreram, mas hoje a festa é mantida por seus filhos e netos.

A puxada do mastro relembra a salvação dos negros na costa do Espírito Santo, depois de um naufrágio do navio que os trazia da África, observa Reginaldo Salles. Os negros pediram a proteção de São Benedito e foram salvos agarrando-se ao mastro do navio.

O mastro é carregado pelos congueiros num pequeno barco de madeira colocado sobre rodas e enfeitado de azul e branco. Todo ano, alguns dias antes da festa, o mastro é escondido na casa de um devoto de São Benedito e apanhado antes da procissão. Dessa vez, o escolhido foi o mestre de obras Umberto José Amorim, 64 anos, que nunca participou da puxada do mastro, mas que tem filhos e netos que acompanham a procissão todo ano.

Para pagar uma promessa, a professora Heloisa Salles Bastos vestiu os filhos Weslei Salles Bastos, de 11 anos, e Wayna Salles Bastos, de 9 anos, de marinheiros e os colocou dentro do navio que carregava o mastro. Heloisa Salles disse que rezou para que sua filha não precisasse ser operada devido a uma fratura no fêmur que a deixou quatro meses engessada.

Animada pela Banda de Congo, a caminhada começou no bairro Santa Martha. Os participantes seguiram pela avenida Maruípe, Reta da Penha e na rua Constante Sodré, em Santa Lúcia, fizeram uma parada para homenagear mais um devoto de São Benedito, Régino Gomes da Conceição. Na residência de Régino Gomes havia vinho, refrigerante e comida para os congueiros, que foram homenageados com uma chuva de flores. Há mais de 30 anos os congueiros fazem essa parada desde

que a mãe de Régino, Maria Salles, homenageava os participantes da puxada de mastro.

O retorno foi feito pelas avenidas Leitão da Silva e Maruípe, que foram interditadas por policiais militares para a passagem dos congueiros. A caminhada encerrou-se na capela de São Benedito, instalada no morro de Santa Martha. O mastro foi fincado próximo à capela, onde permanecerá alguns dias e depois será guardado para novas caminhadas.¹⁹⁰

No dia seguinte, 27/12/1990, o mesmo jornal *A Gazeta* publicou nova reportagem, também ilustrada por grande fotografia, sobre a festa para São Benedito realizada no Município da Serra, que informava que:

... muitos devotos de São Benedito foram ontem à Serra, onde, ao som do Congo, fincaram o mastro na praça da Igreja Matriz, repetindo uma tradição cultivada há mais de 100 anos. Mesmo com seu lado profano, a festa deste ano, na avaliação do padre José Aledi, trouxe o início do resgate do seu aspecto religioso. A conscientização política nasce da fé também, disse ele. Como sempre acontece, muita gente humilde e idosa fez questão de tocar na imagem do santo e segurar na corda que puxou o barco Palermo, simbolizando um navio negreiro que naufragou.

Foi graças a São Benedito, segundo conta a história, que os escravos não morreram e, desde então, anualmente o santo é homenageado. Neste ano houve quem criticasse a falta de apoio das autoridades públicas, vendo certa desorganização no festejo. Dilcéia Fonseca, que há 30 anos participa da festa, por exemplo, não se conformava com o

190 *Jornal A Gazeta*, p. 3, 26/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

fato de a avenida Jones dos Santos Neves (antiga Caçaroca), por onde passa o navio, não ter sido interditada. A religiosidade diminuiu muito e não estamos vivendo um período eleitoral. Em anos de política há mais divulgação e organização, disse ela.¹⁹¹

A matéria segue destacando que:

... houve quem garantisse que menos pessoas estavam ontem na Serra, ao contrário dos anos passados. Nunca vi a cidade assim num dia como hoje, disse Odimar Nascimento. A chuva que por duas vezes, durante a tarde, caiu forte e até a falta de dinheiro no bolso da população foram apontados como causa. Pela manhã, porém, o padre Aledi garantiu que a igreja esteve muito cheia, fato que ele indica como reflexo de um trabalho que vem desenvolvendo na Serra há nove meses, desde que assumiu a paróquia local. A religiosidade vem sendo recuperada para que com ela, o povo tenha forças para enfrentar a realidade social. O religioso comanda a atitude das pessoas e por isso a festa deste ano registra essa característica de maior religiosidade, argumentou.

Exposta em frente à Igreja Matriz, a imagem de são Benedito atraía a atenção de centenas de fiéis. Muitos faziam questão de beijá-la ou tocá-la com as mãos, como Adalgisa da Penha Rangel, 80 anos, que saiu de Vitória, como faz há vários anos, para homenagear o santo. Eram muitas as histórias sobre milagres, principalmente ligados a casos de doença. O santo curou meu neto de asma, garantiu Alcina Fernandes Ciprestes, 73 anos. Beatriz Correa Feu, junto com o marido Ocarlino, parou para

191 *Jornal A Gazeta*, 27/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

falar um pouco sobre a infância sofrida, numa referência às humilhações que são Benedito, negro, como ela, sofreu antes de canonizado.

Genilda Baroni repetiu o que faz há mais de 20 anos, isto é, levou o vestido branco para o menino Jesus que são Benedito traz no colo. Fiz o primeiro quando a minha mãe ficou doente. Graças ao santo, ela se curou, assegurou. Junto com a reza, havia também muita música ontem na Serra. As Bandas de Congos, de origem negra, desafiavam a chuva e deram um colorido todo especial à festa, por volta de 18h46min, quando, finalmente, o navio decorado por Pedro Lyra e Denilson Rangel, deixou Caçaroca em direção à Praça da Matriz, para a fincada do mastro. Uma corda com mais de 300 metros era puxada por adultos e crianças, alguns levando velas nas mãos, como José Benedito Almeida, 71 anos, atropelado em 1962 e salvo, segundo ele, graças ao santo. Seu José foi o primeiro a segurar a corda.

Os congos e a Banda da cidade tocavam músicas das mais variadas, repetindo uma tradição centenária que Antônio Pádua Machado, presidente da Associação das Bandas de Congo da Serra, faz questão de preservar. A Banda de Congo Folclórica São Benedito da Serra, da qual ele faz parte, foi a primeira a ser criada pelos escravos, em 1862. Velhos e crianças fazem parte das bandas, a exemplo do que se podia ver na Banda São Roque, que saiu de Fundão especialmente para a fincada do mastro. Tocando seus instrumentos, estavam ali Lourenço Rodrigues dos Santos, 85 anos, e meninos como Douglas Correa e Leandro, ambos com apenas 7 anos de idade.

São Benedito, cujo dia oficialmente comemora-se hoje, será lembrado mais uma vez a partir das 9

horas, com a celebração de uma missa na Igreja do Rosário, no centro de Vitória. Às 17h30min, organizada pela Arquiconfraria de São Benedito do Rosário, criada em 1833, sairá a procissão que passará pelas ruas do Rosário, Graciano Neves e Coronel Monjardim, chegando à Cidade Alta, onde haverá celebração na Catedral Metropolitana. A procissão retornará depois para a Igreja do Rosário.¹⁹²

Para finalizar, ainda é destacada a matéria do dia 28/12/1990, também de *A Gazeta*, enfocando as comemorações para São Benedito realizadas em Vitória, mostrando que a procissão reunira 1.500 pessoas, saindo da Igreja do Rosário, na Cidade Alta.

A passagem da multidão acarretou um engarrafamento de 20 minutos no trânsito, afetando principalmente a avenida Jerônimo Monteiro e imediações da praça Costa Pereira.

A imagem de São Benedito saiu da Igreja do Rosário às 17h20min, carregada por mais de 15 homens que transportavam o andor de 400 quilos. Nessa hora, os sinos da igreja badalavam e os fiéis cantavam a Ave Maria. Quem chegou mais cedo pôde tocar a imagem do santo negro, que teve sua morte lembrada ontem. O andor foi enfeitado com rosas vermelhas na Igreja do Rosário, onde a estátua, que veio de Sicília (Itália), é guardada há mais de um século.

Os cadetes e as panteras da Academia Pré-Militar, um total de 15 pessoas, estiveram à frente da procissão. Na rua Graciano Neves, quando o andor de São Benedito passou pela sede da Academia, foi saudado com uma chuva de pétalas vermelhas e papéis picados. Um oficial explicou que o santo

192 *Jornal A Gazeta*, 27/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

todos os anos é homenageado pela instituição por ser seu padroeiro.

Ao longo da rua Graciano Neves houve três foguetórios, organizados pelos moradores do morro da Fonte Grande. O aposentado, José Silva, 57 anos, devoto há 36 anos de São Benedito, contou durante a procissão que seu irmão, Hélio Silva, é o animador oficial do cortejo. É ele, como assinou, quem organiza a queima de fogos. O membro da Irmandade São Benedito do Rosário, Luiz Alberto Benfica, até contou que a homenagem feita ao santo, próximo ao morro da Fonte Grande, é uma tradição da comunidade das lavadeiras. Isso acontece porque houve um período de seca no passado e essas mulheres fizeram uma promessa a São Benedito. Se a água voltasse à fonte elas se comprometeriam a fazer uma saudação de fogos na procissão do santo.

A procissão do São Benedito foi menor que a do ano passado, que reuniu quase quatro mil pessoas. Luiz Alberto Benfica admitiu a redução do público ao dizer que a data este ano caiu num dia de semana, ao contrário de 1989, que foi num sábado. A provedora da Irmandade de São Benedito do Rosário, Nelce Pizzani Rios, contou que o dia de ontem foi aberto com uma missa às 9 horas, na Igreja do Rosário, fundada em 1765.

Depois da procissão que percorreu as ruas do Rosário, Graciano Neves, Filomeno Ribeiro, Sete de Setembro, Coronel Monjardim e São Francisco, a multidão assistiu a uma missa na Catedral. A cerimônia foi celebrada pelo cônego José Ayrola Barcelos, que recebeu os fiéis de São Benedito com a Catedral lotada de gente, às 18h15min.

Participaram da procissão os membros da Irmandade Venerável da Arquiconfraria Nossa Senhora

da Boa Morte e Assunção. O tesoureiro dessa Irmandade, Carmosino Neves da Vitória, 85 anos, carregava uma cruz de metal, vestindo uma batina negra, com detalhes azuis. Ele, que participava da procissão há 46 anos, contou que a união das duas Irmandades ocorre por causa da fé no santo negro. Essa Irmandade foi fundada em 1707 e reúne um total de 260 pessoas no Estado. Já a Irmandade de São Benedito foi fundada em 1833 e possui cerca de 600 adeptos.

Vários dos fiéis agradeciam as graças já recebidas de São Benedito. Foi o caso da veterana Izabel Firme Pizzani, de 91 anos, que acompanha a procissão desde os 15 anos: 'Tudo que peço, ele atende. Às vezes faço um pedido pela tarde e pela manhã ele já foi atendido'. A graça mais importante que recebeu foi quando sofreu um acidente. Depois do atropelamento que ocorreu na Reta da Penha, ela contou que foi socorrida só por pessoas negras, incluindo os médicos. Ela fraturou duas costelas, mas em compensação teve uma visão do santo. Minhas filhas pensaram que eu estivesse louca.

O menino Leonardo Silva Gonçalves, 2 anos, foi vestido com uma batina marrom de capuz, durante os 55 minutos da procissão. Sua mãe contou que se tratava de uma promessa feita pela avó do garoto, que pediu ao santo que seu filho Benedito (pai de Leonardo) parasse de beber. Benedito, que é lanterneiro, fez ontem 28 anos, e hoje só bebe socialmente, informou sua mulher Jane Mary, 28 anos.¹⁹³

193 *Jornal A Gazeta*, 28/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

2.3 EVENTOS CULTURAIS-RELIGIOSOS

No que diz respeito aos eventos culturais ligados às religiões africanistas, é importante destacar a boa disposição dos jornalistas locais em divulgá-los e sempre que possível produzir matérias de destaque, com o propósito de apoiar tais eventos e ampliar, dessa forma, o leque de abrangência do jornal, em termos de assuntos e número potencial de leitores.

Aliás, os anos de 1988 e 1989 foram muito marcados pelas manifestações culturais negras. O ano de 1988 foi importante, por causa das comemorações do Centenário da Lei Áurea e os eventos alusivos à data, tais como o que foi noticiado por *A Gazeta*, em 07/06/1988, observando que:

A Ufes faz semana de debate sobre situação do negro. Com muitas velas, charutos, imagens de Exu e de PombaGira, um despacho para abençoar o auditório e para que todos os males fossem embora, começou ontem, na Ufes, uma semana de debates sobre a questão do negro no Brasil. O tema discutido foi 'a escravidão e situação do negro hoje', com a participação dos professores Joaquim Beato e Cleber Maciel, que destacaram a discriminação racial ainda existente neste século.

Aboli-Ação, como foi denominado o encontro, vem mostrar a situação do negro depois de 100 anos da assinatura da Lei Áurea. O professor da disciplina História da Cultura Africana, da Ufes, Cleber Maciel, ressaltou que, do ponto de vista da educação, a história omite a participação do negro, quando na realidade ele fez a história.¹⁹⁴

Em 1989, muitos eventos também ocorreram, mobilizando a comunidade negra e aí se incluem os encontros, debates e outras atividades promovidas pelo "Projeto de Pesquisa Práticas Culturais Afro-Brasileiras no Espírito Santo: A Religião em Questão", que também realizou o "Seminário:

194 *Jornal A Gazeta*, 07/06/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, de 16 a 18 de junho de 1989, na UFES. O seminário teve uma boa divulgação na imprensa local, incluindo até a publicação, durante os 15 dias que antecederam o evento, seguidamente, todos os dias, por *A Gazeta*, na página “Guia do Caderno 2”, de um pequeno anúncio na coluna “Especial” com as informações básicas e chamando os interessados à participação. Tudo da mesma forma como *A Tribuna* também publicou.

Aliás, *A Tribuna*, em seu caderno cultural, publicou no dia 16/06/1989, em página inteira, uma matéria assinada pelo jornalista João Barreto com ilustrações inspiradas no desenho símbolo do seminário:

A herança dos escravos. Objetos de muitas lendas e mistérios, a Umbanda e o Candomblé estão presentes no vocabulário corrente brasileiro, com forte influência na música e em variadas áreas do mundo tangível.

Mas é justamente seu aspecto religioso que começa a ser discutido (a partir de hoje às 19h) no ‘Seminário Umbanda e Candomblé no Espírito Santo’, que reúne, na UFES, praticantes de inúmeros cultos afros no Estado.

A partir de uma viagem bibliográfica, constatou-se que pouco existia sobre o assunto em nossos arquivos. A solução foi localizar os terreiros. Os pesquisadores intencionavam mapear, descrever e documentar as manifestações locais, mas logo se chocaram com o grande número, aproximadamente de duas mil casas de Umbanda, só na Grande Vitória.

O trabalho foi feito com base em questionários. Para cada terreiro visitado, a mãe de santo indicava mais três ou quatro. Isto só no bairro de Santo Antônio. A prática é abundante, assim como o número de praticantes, e isto não consta nos dados censitários do IBGE... Já foram gravadas, em

fitas de vídeo mais de 30 horas de rituais, depoimentos e cânticos, além de gastos 20 filmes fotográficos e já há, em disquete de computador, um copião de texto que, possivelmente, será transformado em livro.

Para os estudiosos, o aprendizado do culto é mais perfeito se feito com os praticantes. Por isso adotam a postura de 'leigos', buscando conhecimentos através de depoimentos. Respeitando este preceito, o Seminário é aberto a todos, apesar dos debatedores e palestrantes serem praticantes.

Mesmo com toda documentação e alguns trabalhos sérios, a Umbanda e o Candomblé continuam considerados por muitos como 'Folclore' (retirando a característica pulsante) ou algo exótico.

Ao contrário do que se pensa, os cultos incluem danças e cânticos, compondo linguagens orais e gestuais próprias, num ritual altamente sofisticado e de origem milenar.

Dessa forma, os praticantes têm uma concepção de mundo, filosofia e universo próprios, expressos em guias (colares) e signos gráficos espalhados no corpo ou nas casas. Como se fossem deste mundo, mas pertencessem também a outro, explica Cleber Maciel.

Durante alguns anos foi proibido o exercício destes cultos, quando muitos praticantes foram presos. Outras vezes, para evitar um confronto com a polícia, eles eram forçados a silenciar os atabaques

Ainda na mesma linha, a Igreja forçou um sincretismo entre os cultos afros, que, por sua vez, se misturaram aos elementos indígenas e kardecistas. Daí surgiu a Umbanda. Mas esta é apenas uma explicação. Alguns guardam mais fortemente a influência de uma ou de outra corrente.

Fica claro que o Candomblé difere da Umbanda pelo fato de ser um sincretismo de várias nações africanas. Mas uma coisa em comum são orixás: Ogum, Iemanjá, Iansã, Xangô etc...¹⁹⁵

Junto, acompanhava uma pequena síntese da programação do Seminário, destacando que se tornava público

... o resultado de uma pesquisa desenvolvida por integrantes do curso de história, com apoio do CNPq, ao longo de vários meses. A abertura oficial acontece hoje, às 19h, na Biblioteca Central da UFES.

Neste dia, a pauta é restrita: a exposição de imagens e paramentos ritualísticos é acompanhada apenas por um vídeo sobre o assunto.¹⁹⁶

Na realidade, houve também a abertura da exposição de fotografias, canto do hino dos umbandistas, homenagem aos “mais antigos”, isto é, aos mais velhos praticantes do candomblé e da umbanda, xirê e *ajeum* acompanhado de *aloá*.

Amanhã, às 8h30min, no Centro de Artes, começa a primeira mesa redonda: ‘Representação da Religiosidade Afro-Brasileira no Estado’. Às 10h30min é a vez da ‘Umbanda, Candomblé e Parapsicologia’.

Às 11h, entra em cena ‘A cultura iorubá’ e às 14h, ‘A Tradição do Culto aos Orixás’. Logo após fala-se de ‘A Tradição Oral, Hierarquia e Ancestralidade’ e ‘Mitologia Africana’, às 16h. O Grupo de dança afro, Abi Dudu, encerra as conversações.

No domingo, o horário das palestras é o mesmo da véspera. Mudam apenas os títulos focalizados: ‘Umbanda e Quimbanda’, ‘Associação de Ogãs’,

195 Jornal *A Tribuna*, 16/06/1989. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

196 *Ibidem*.

‘Pajelança’, ‘Orixás, Santos e Caboclos’. Às 16 horas os organizadores expõem seu ‘Projeto de Pesquisa Práticas Culturais Afro-Brasileiras no Espírito Santo: A Religião em Questão’. Seguindo, às 16h30min, assembleia para votação, notas e comunicados.¹⁹⁷

O Seminário terminou com um grande xirê e *ajeum* de confraternização.

Também o jornal do DCE, órgão informativo do Diretório Central dos Estudantes da UFES, em artigo assinado por Inês Simon Ferreira, divulgou o evento, na edição da gestão “É preciso ter raça 88/89” que, sob o título “Candomblé e Umbanda” destaca que:

O Seminário, parte do Projeto de Pesquisa sobre Candomblé e Umbanda... foi apresentado entre os dias 16 e 18 de junho, na Biblioteca Central da UFES.

O grupo conseguiu um financiamento do CNPq, a título de iniciação científica... o financiamento, apesar de ter sido útil, não foi suficiente para bancar o projeto global, principalmente devido à defasagem da moeda. A previsão era de ter todo o Estado como campo de pesquisa, mas só foi possível abranger a Grande Vitória.

O processo de pesquisa... envolveu inicialmente um levantamento bibliográfico. Mas só pôde ser constatado que não havia subsídios escritos, fotografias ou vídeos, elaborados por qualquer entidade de pesquisa, apenas alguns materiais recolhidos pelos próprios praticantes do Candomblé e da Umbanda. Pode ser constatado também que não existe nenhum levantamento censitário sobre estas duas religiões, apesar de haver milhares de praticantes no Estado. Simplesmente são mencionadas como ‘outras religiões’, nos censos do IBGE.

197 Jornal *A Tribuna*, 16/06/1989. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

Houve um comparecimento massivo ao Seminário, dos praticantes destas religiões, inclusive de MG, BA e RJ. Os próprios praticantes compuseram as mesas redondas, demonstrando a unidade apesar da diversidade...

As principais resoluções do Seminário foram, entre outras, as seguintes: os grupos solicitam participação na Rádio Universitária; que a Umbanda e o Candomblé não sejam mais separados, nas discussões dos próximos encontros; solicitam um levantamento bibliográfico sobre os Centros de Candomblé e Umbanda no Brasil; e fundamentalmente pedem o reconhecimento e o respeito aos cultos afro-brasileiros... em especial da polícia que os reprime.¹⁹⁸

2.4 PREVISÕES

Entre os eventos culturais, um que sempre recebe atenção da imprensa é o da passagem de Ano Novo. Apesar do destaque às festas para lemanjá, também grande atenção é dada, sem dúvida, para as leituras de búzios como forma de previsão. Nesse caso, os jornalistas incluem no mesmo rol e encaram como idênticos entre si cartomantes, médiuns, astrólogos, tarólogos, numerólogos, zeladores de santo etc. Todos iguados pela busca da previsão do futuro. Assim é que em grande matéria assinada por Andréia Curry, ilustrada com fotografia do babalorixá José Vicente, concentrado à frente de seus búzios, *A Gazeta* publicou, em 20/11/1988, que a crise aumentava em até 300% a procura por cartomantes. A matéria continuava, acrescentado que:

... a instabilidade e insegurança provocadas pela crise econômica estão impelindo, a cada dia, um número maior de pessoas a buscar nas cartas e

198 Jornal do Diretório Central dos Estudantes (DCE), edição 1988/1989. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

nos búzios uma indicação para o seu futuro. Prova disso é que, apenas durante este ano, o movimento das cartomantes de Vitória aumentou entre 100 e 300 por cento e a clientela continua crescendo, como os índices da inflação, principalmente considerando-se as indefinições do final deste obscuro 1988.

No bojo das inquietações, entregues às cartas e aos búzios estão, especialmente, as questões de negócios. Em que investir, como evitar a falência do comércio ou microempresas, onde tentar um melhor emprego, brigas envolvendo propriedade, como arranjar rendas alternativas, que orientação profissional fornecer aos filhos ou o que fazer para se ver livre de pesadas dívidas são questões que transformam cartomantes, médiuns e videntes em verdadeiros analistas econômicos.¹⁹⁹

Na segunda parte da matéria, no mesmo jornal, dá-se então um enfoque específico à leitura dos búzios, destacando que:

... os búzios preveem final de ano trágico. Um final de ano trágico e um 1989 com perspectivas ainda piores. Estas são as previsões dos búzios do babalorixá da nação Angola, Pai Ogum de Ronda, através de seu cavalo José Vicente de Castro. Ele disse que ainda neste ano a inflação vai chegar a índices inesperados e que, em 1989, a crise econômica tornará a vida econômica tão difícil que o brasileiro trocará um prato de ouro por um prato de comida.

Consagrado às entidades do candomblé desde os seis anos de idade, o baiano José Vicente de Castro, hoje considerado o mais antigo babalorixá

199 Jornal A Gazeta, 20/11/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

do Espírito Santo, tem o Palácio de Oxum, terreiro que sua entidade dirige, cada vez mais repleto de pessoas preocupadas com os efeitos da crise econômica. Ele explica que o candomblé tem atendido misteriosamente aos ensejos de todos que vêm procurar com fé, inclusive de crentes e adventistas, embora os búzios lhe mostrem um final de decênio desalentador para o Espírito Santo e para o Brasil.

Os búzios desenharam para o babalorixá um quadro de grande mal-estar da população causado principalmente por circunstâncias econômicas, problemas climáticos, epidemias e derrocada dos escrúpulos morais. Disse que o preço do litro de gasolina pode chegar a Cr\$ 3 mil em 89, caso alguma força poderosa não impeça a escalada da inflação. O preço do quilo feijão vai para mais de Cr\$ 2 mil, no ano que vem. Disse que haverá uma terrível carência de moradia no Estado, principalmente com a migração de grande número de cearenses e baianos e que os aluguéis terão grandes aumentos.

Além de um imenso aumento da população da Grande Vitória, ele vislumbrou nos búzios um período de fome negra no Estado, acompanhado de muitas mortes por inanição. Explicou que as necessidades de comida serão muito maiores do que a capacidade de se produzir alimentos, principalmente porque previu para o Estado um período de intensa seca que vai colocar em jogo as safras agrícolas como também vai dizimar o gado.

Disse que a parte da população mais necessitada vai se rebelar e haverá tantos saques a supermercados que muitas grandes cadeias irão à falência. Disse que a partilha de bens selvagem, ou os roubos vão se intensificar como nunca e que a polícia

estará em permanente guerrilha urbana. Desesperada, a classe mais pobre vai invadir o campo em busca de alimentos e de empregos que serão cada vez mais escassos na Grande Vitória.

Aliás, ele disse que em 89 o índice de desemprego aumentará 99% e que muitas empresas privadas irão à falência. Principalmente empresas da área de alimentação, roupas e calçados. Aconselhou às pessoas que hoje têm um emprego a se segurarem nele, já que podem passar por sérias dificuldades se enfrentarem o próximo ano desempregadas.

O babalorixá Pai Ogum de Ronda disse que estamos colhendo as consequências do mau governo do país e que a situação só vai começar a melhorar quando o atual presidente se afastar do poder.

A vida de Ulysses Guimarães, segundo os búzios, está no seu final e quando ele se for, o PMDB vai se desmoronar de vez. Disse que o presidente Sarney não estará livre de atentados e que deve se cuidar, inclusive, para não se ver nas mãos dos militares. Disse também que as eleições do próximo ano correm o risco de não se realizarem.

Disse que o prefeito eleito de Vitória, apesar de suas boas intenções, pouco vai poder fazer pela população da cidade e mesmo que seja muito cobrado por seus eleitores, não poderá minorar em mais de 30% o caos que vai atravessar a capital. Disse que interna e externamente as prefeituras travarão verdadeiras guerras. Entre si, com os governadores e com o poder federal.

Uma guerra de origem econômica vai tomar conta do mundo, envolvendo inclusive o Brasil. Isso, segundo os búzios acontecerá nos próximos anos, mas já em 89 vários acordos de exportação serão amplamente desfavoráveis ao país, que será

explorado, principalmente pela Alemanha e pelos Estados Unidos.

O cruzado terá cotação cada vez mais baixa e vai haver uma tentativa de implantação de outra moeda, embora o dólar vá ganhar força progressivamente dentro do país.²⁰⁰

A reportagem continua com o subtítulo de “Forças da Natureza”, destacando as previsões que falam de “uma grande seca em muitos municípios do Estado, principalmente os mais ricos como Linhares e Cachoeiro de Itapemirim”, além de:

... uma grande surpresa para Vitória, dentro em breve... as águas estão preparando uma revolta para recuperar todos os espaços que lhe foram retirados pelo progresso e que terríveis enchentes acabarão com parte da cidade.

Ele falou também que a área onde fica o terminal rodoviário vai ser submersa, assim como grande parte de Camburi e do aterro. A Terceira Ponte, logo que for inaugurada vai apresentar rachaduras em sua estrutura e correrá riscos de desabamento. Isto é válido também para a Ponte Rio/Niterói, para a ponte de Linhares e a ponte de Colatina, que não sobreviverão à fúria dos rios.

A revolta das águas vai trazer, de acordo com o Pai Ogum de Ronda, prejuízos incalculáveis e assustar tanto os políticos quanto a população.

Com tantos desastres e pouco dinheiro, pouco se poderá fazer pela saúde e pela educação do País. O babalorixá disse que a juventude estará mais vulnerável às drogas e à delinquência, principalmente porque as escolas não poderão atender a

200 Jornal A Gazeta, 20/11/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

todos. Ele viu nos búzios também uma profunda crise moral que vai aumentar as separações em 90% em apenas um ano e vai tornar instáveis todos os casamentos realizados nos últimos anos.

Disse que com o aumento das relações extraconjugais, a Aids vai minar grandes faixas da população, assim como outras doenças perigosas e incuráveis.

A entidade chefe do Palácio de Oxum, que fica na rua Pedro Nolasco, em Itaquari, disse que os anos de paz só virão lentamente, quando as pessoas mudarem por dentro, recuperarem sua fé, seu amor próprio, seu amor ao próximo, ao mundo e à natureza e reaprenderem a orar e manterem uma boa comunicação com os Senhores do Universo.²⁰¹

Seguindo a mesma linha, *A Tribuna*, de 28/12/1988, publica matéria assinada por Flávio Sarlo, na qual chama seus três entrevistados, uma estudante de astrologia, um tarólogo e um ogã de "experts em artes adivinhatórias", dizendo, entre outras coisas, sob o título de o "fim da década radical" que eles previam que:

O ano de 1989 não vai ser igual a este que já está em vias de ir embora e que o orixá e filho de santo ogã Levindo de Logum-Edé, praticante do Candomblé, ligado ao culto afro nagô e que joga búzios há 25 anos também faz suas previsões. 'Deveremos abrir o ano de 89 com uma crise financeira muito grande, com a inflação alta, tornando insuportável a vida das classes menos favorecidas. Também haverá muitas greves nos setores de transportes, educação e saúde'.

Embora considere o ano de 88 indefinido, o orixá acredita que no ano que vem haverá muita discórdia no Brasil. 'Principalmente através das lide-

201 *Ibidem*.

ranças políticas. Deveremos tomar muito cuidado com a escolha do novo presidente', conclui.

Já no plano internacional ele vê a estrela de Mikhail Gorbachev brilhando cada vez mais. 'E aqui no Estado será descoberta uma bacia petrolífera na região de Conceição da Barra', afirma.

E mais. As invasões de terrenos continuarão a acontecer com frequência e grandes áreas de empresas privadas serão tomadas por posseiros. Quem mora em imóvel alugado que se cuide. Segundo o ogã Levindo de Logum-Edé os alugueis irão ficar insuportáveis. 'Muita gente não terá dinheiro para pagar os preços das moradias'.

No esporte, os búzios preveem o bicampeonato de Fórmula Um, em 89, para Ayrton Senna. E o Brasil se classificará para a Copa do Mundo ao vencer as eliminatórias do próximo ano. Levindo de Logum-Edé também faz suas previsões para a sucessão presidencial: 'As raposas políticas não sairão de cena e a disputa ficará entre um calouro da política e uma raposa velha que já governou dois estados brasileiros. Vai vencer o político experiente'.

No que diz respeito à política local, quem deverá tomar cuidado é o prefeito de Cariacica, que estará sujeito a atentados criminosos. Situação parecida terá o prefeito da Serra com muitas dívidas. 'Em Vila Velha a coisa ficará preta. Poderá haver até uma intervenção federal', afirma o Filho de Santo.²⁰²

Para o ano de 1991, o babalorixá Alá Jhe By fez, para *A Tribuna*, de 01/01/1991, previsões nas quais diz que:

202 Jornal A Tribuna, 28/12/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição).

O governador eleito Albuino Azeredo (PDT) não irá cumprir todo o seu mandato. Vai enfrentar dificuldades e sofrer muitas pressões. No entanto, seu afastamento do governo será por vontade própria.

O ano de 1991, ao contrário de algumas previsões, não será ruim. Será muito bom para os brasileiros porque será regido pela lua.

A influência vem do orixá Logum-Edé, filho de Oxum – deusa da riqueza e das águas doces – e Oxosse, deus das caças.

Já o presidente Fernando Collor de Mello cumprirá todo o seu mandato, mas também enfrentará grandes dificuldades. A marca do seu governo será a força, e somente na metade do próximo ano é que ele conseguirá se estabilizar.

São previstas mudanças também no ministério de Collor, já no início do próximo ano, e nos meios de comunicação, que sofrerão profundas alterações.

Os búzios prevêem também que 1991 será muito bom para o governador Max Mauro (sem partido), para o senador José Ignácio Ferreira (PST), para o senador Gerson Camata (PDC) e para o prefeito de Cariacica, Vasco Alves (PH).

Essas previsões foram feitas pelo babalorixá *Alá Jhe By* que há 21 anos joga búzios em Vila Velha. Mas ele faz questão de esclarecer que são previsões, não afirmações.

Em dezembro de 1988, *Alá Jhe By* fez várias previsões para o ano seguinte e acertou várias. A principal foi a de que o governador Max Mauro não se desincompatibilizaria do governo e cumpriria todo o seu mandato.

Alá Jhe By previu ainda a conclusão das obras da Terceira Ponte, a cassação do prefeito Vasco Alves, em Cariacica, a desistência de Jânio Quadros,

em relação à disputa presidencial, e que Lula seria um forte candidato à presidência da República.

Para *Alá Jhe By* o ano que vem será melhor do que 1990. Segundo afirmou, os búzios indicam um grande acordo nacional envolvendo governo, empresários e trabalhadores, já em janeiro: 'Os trabalhadores, a agricultura e a saúde serão os primeiros beneficiados' diz.

'91 será o ano da estabilização. 92 das realizações. Entre julho a setembro vão ocorrer muitas mudanças nos meios de comunicação, mas para melhor. Isso não ficou claro, mas deve ocorrer uma revolução de métodos'.²⁰³

E mais alguns dados são acrescentados na mesma reportagem com o subtítulo "Pela profecia, astros vão ajudar ao novo governador", onde se destaca que:

... embora pressionado, o governador eleito será ajudado pelos astros, segundo o babalorixá. 'Ele tem uma estrela boa', dizem os búzios.

O senador Gerson Camata, de acordo com os búzios, ainda tem muito futuro político e poderá voltar a governar o Estado.

O prefeito Vasco Alves terá sua popularidade aumentada porque recebe muita proteção dos orixás. E para ele o próximo ano será de realizações.

O senador José Ignácio Ferreira não abandonará a vida pública e vai conquistar um novo mandato político. O mesmo é previsto para o governador Max Mauro e para o prefeito Vitor Buaiz.

Para *Alá Jhe By*, em relação aos novos deputados e à Assembleia Legislativa, poucas mudanças são

203 Jornal *A Tribuna*, 01/01/1991. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição).

previstas. E ele não viu, jogando búzios, mudanças profundas que se revertam em benefício para a população.

Não foram previstas tragédias para políticos de expressão, mas devem ser atingidos políticos de menor expressão. As eleições municipais de 92 e as eleições de 94, segundo *Alá Jhe By*, não foram alcançadas pelos búzios porque ainda são distantes.

Já para o Congresso Nacional, *Alá Jhe By* prevê grandes mudanças e para melhor. Diz que a imagem será alterada em função do trabalho que será feito, mas que a ação dos novos parlamentares não será prejudicial ao presidente Collor.²⁰⁴

A mesma matéria publicada em *A Tribuna* é finalizada ressaltando que são previsões e que:

... a consumação dos fatos não é garantida pois, em dezembro de 1988, em seu Barracão em Co-cal, Vila Velha, *Alá Jhe By*, 53 anos, fez várias previsões para o ano de 1989. Errou algumas, mas acertou várias.

A mais importante foi a de que o governador Max Mauro não deixaria o governo para disputar as eleições de 1990. Max preferiu ficar no governo para eleger seu sucessor. Mas errou quando disse que o deputado Ulysses Guimarães (PMDB) era favorito para as eleições presidenciais. Em suas previsões ele também incluiu Luiz Inácio Lula da Silva, como favorito. Lula chegou ao segundo turno.

Acertou ao dizer que Jânio Quadros não seria candidato a presidente. Mas errou ao afirmar que Paulo Maluf não concorreria ao mesmo cargo. Acertou

204 Jornal A Tribuna, 01/01/1991. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição).

também ao dizer que Leonel Brizola não chegaria ao segundo turno.

Alá Jhe By previu também a conclusão da Terceira Ponte, e que o prefeito de Cariacica, Vasco Alves, era o mais forte candidato ao governo do Estado. Mas que enfrentaria resistências para cumprir seu mandato. Vasco acabou cassado, mas foi reconduzido à PMC.

Naquele ano, *Alá Jhe By* disse que 89 seria regido pelo planeta Vênus (do amor), e por Ewa, orixá da loucura: 'Será um ano conturbado'.

Para descobrir o que indicam os búzios, *Alá Jhe By* utiliza uma língua africana, o *Iorubá*, que é a língua dos orixás. Usa dezesseis búzios que são jogados várias vezes sobre uma mesa onde são depositados colares, moedas, *obi* (fruto africano), guiso de cascavel e um copo de água com um crucifixo.²⁰⁵

Já o ogã Levindo de Logum-Edé, em matéria de *A Tribuna*, de 30/12/1990, diz, pelas suas previsões, que:

A grande novidade será o aparecimento de uma doença ligada ao uso da eletrônica, que atingirá algumas partes do País, como Rio e São Paulo. Ele também prevê a queda da Ministra Zélia Cardoso de Mello, que pedirá demissão contra a vontade presidencial.

A boa notícia vem do setor de esportes. 'Ayrton Senna será tricampeão mundial de Fórmula Um', aposta Levindo, que no cenário mundial, vê o presidente norte-americano, George Bush, se precipitando. Ele será responsável por um dos maiores

205 Jornal *A Tribuna*, 01/01/1991. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

êxodos da história da humanidade com essa guerra do Iraque.²⁰⁶

Por outro lado, o babalorixá Rogério de Iansã diz, em matéria de *A Gazeta*, de 31/11/1990:

que 'os búzios de Iansã registram muitas falências, sumiço de mercadorias, além de muita insatisfação popular'. Inclusive, ele não descartou a possibilidade de haver quebra-quebra no setor de transportes. Já o orixá regente da morte, Nanã, mostra atentados contra pessoas importantes do governo.²⁰⁷

2.5 CURANDEIRISMO

A procura de soluções para os problemas de saúde é um forte motivo para que pessoas de baixo poder aquisitivo, e mesmo pessoas de posses, procurem orientação junto a curandeiros, benzedeiros, rezadores etc., quase sempre ligados às práticas religiosas afro-brasileiras, uma vez que elas são, ainda hoje, o depositário de um grande conhecimento sobre o poder medicinal das plantas, já que, por um lado, uma parte muito importante dos cultos afros está ligada à manipulação das plantas, um dos elementos da natureza. E por outro lado, vários orixás e outras entidades são identificados com as matas, florestas e/ou certas plantas.

Apesar de toda uma história de perseguição e repressão que essa forma de medicina alternativa tem sofrido, ela ainda existe e é bastante difundida, tanto nos centros urbanos como nas áreas suburbanas rurais principalmente. Essa perseguição sempre foi feita da articulação da polícia com as organizações médicas. Entretanto, com o tempo, a polícia foi abandonando sua prática de perseguições sistemáticas e atuando apenas quando solicitada por denúncias de feitiçaria. Assim, a polícia,

206 Jornal A Tribuna, 30/12/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

207 Jornal A Gazeta, 31/11/1990. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

em vista de não dar conta dos reais problemas de sua alçada, distanciando-se um pouco, deu espaço para que as práticas de curandeirismo sobrevivessem mesmo que precariamente e sem condições de sistematizar organizadamente todo o volume de conhecimento sobre os valores da natureza vegetal, herdado dos índios e dos africanos.

Um representante da tradição indígena, na manipulação da vegetação nativa e outros meios naturais de tratamento de doenças, é o caci-que Apinajé Peri Tabu, famoso entre o povo simples e reconhecido pelas comunidades de terreiro como uma autoridade em “pajelança” e, sem dúvida, ele deixou a grande plateia que lotou o auditório onde se realizou o “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, encantada com suas abordagens e conhecimentos do uso da medicina tradicional indígena e africana, destacando o quanto, se devidamente utilizada, ela poderia minimizar o sofrimento de imensa parte da população brasileira, em questões de subnutrição e males da saúde. Com isso se poderia até reduzir o grande contraste entre a grande maioria de brasileiros que vivem em vergonhosa miséria e a grandeza dos recursos naturais minerais, vegetais e animais.

Nesse sentido é que se destaca a matéria de *A Gazeta*, assinada por Ivã Batista, publicada em 02/07/1989, na qual ele aponta no título que a “Crise provoca alta na popularidade de curandeiros” e desenvolve o assunto assim:

Apesar de condenada pelos médicos, a prática de curandeirismo vem conquistando um espaço cada vez maior em Linhares. Quase todas as pessoas que recorrem à ‘garrafada’ – tipo de infusão produzida à base de ervas – não têm condições financeiras para procurar um médico especialista. Uma consulta médica com exames laboratoriais pode custar um salário mínimo, Cz\$120,00 ou mais, enquanto o curandeiro cobra Cz\$20,00 por um produto supostamente capaz de curar vários tipos de doenças. ‘As plantas curam, mas também podem matar’. A advertência é do farmacêutico

prático Anselmo Ruy Bobbio, 50 anos, que produz 'garrafadas' em Linhares. Sua fama já atingiu várias regiões do país. Para ele, o número de curandeiros vem crescendo muito em razão da crise social, sendo que a estrutura de saúde, quer em nível estadual ou municipal, é deficiente e milhares de pessoas buscam curar seus males através de ervas medicinais.

Anselmo Bobbio reconhece que a prática errada do curandeirismo, muito comum entre charlatões, representa sérios riscos para uma pessoa que busca medicação com ervas. 'Uma garrafada mal feita pode matar', adverte. Por exemplo, três gramas de erva-santa-maria é vermicida; alterando-se a dosagem, torna-se inseticida. Por isso, é necessário tomar cuidado com pessoas que usam meios condenáveis na tentativa de curar doenças.

Nascido em Aracruz e morando em Linhares há 31 anos, Anselmo Ruy Bobbio fala com certa cautela sobre o curandeirismo, justificando que teme perseguição. 'As pessoas que recorrem às garrafadas', salienta, 'já passaram por consultórios, em muitos casos não obtendo êxito'. Ele reconhece que a cura através de ervas, valendo-se da orientação correta dos livros, é possível. 'Os resultados são fantásticos', comenta.

Ele faz questão de não divulgar seu trabalho, porém o sucesso alcançado com as 'garrafadas' fez aparecer em sua casa pessoas de São Paulo, Rio, Bahia, Minas Gerais, além de todo o território capixaba. 'Se me chamam de curandeiro, eu aceito, mas tenho dedicado parte da minha vida a estudos e pesquisas. Sou contra determinadas pessoas que agem de maneira irresponsável. Querem apenas ganhar dinheiro com promessas de curas de enfermidade'.

A grave crise social que atravessa o país, segundo Anselmo, tem contribuído para o aumento do número de curandeiros. Afinal, uma 'garrafada' pode ser a solução para curar uma doença via auto poder sugestivo. 'As ervas são tidas como mais eficazes do que medicamentos fabricados pela indústria farmacêutica. A questão comercial tem gerado uma verdadeira guerra entre os laboratórios', observa ele.

Anselmo Ruy Bobbio prefere não analisar o lado mercenário das indústrias farmacêuticas, lembrando apenas que as pessoas de baixa renda não têm acesso a médicos especialistas ou mesmo a medicamentos. 'Uma consulta custa hoje Cz\$40,00 e, por exemplo, quem ganha salário mínimo não pode pagar. Um outro problema é com relação aos remédios. O médico dá a receita, mas fica difícil comprar o medicamento'.

Conforme acrescentou, as pessoas levadas pela fé acabam recorrendo a tratamento à base de 'garrafadas', que até sexta-feira custava Cz\$10,00 e o preço vai aumentar mais. Anselmo Bobbio tem o cuidado de produzir, ele próprio, todas as plantas medicinais de que precisa.

'Existem ervas para o tratamento de uma simples gripe ao câncer. Tudo que eu faço tem como ponto básico pesquisas em livros'.

Com 25 anos atuando como farmacêutico prático, Bobbio se considera um estudioso da homeopatia. 'Eu soube até de um curandeiro que mandou o cliente procurar um búzio, torrâ-lo e colocá-lo na cachaça. Tem muito charlatão por aí', conta ele.

Afirmando que há seriedade em seu trabalho, Anselmo Ruy faz relatório sobre os sintomas das pessoas que aparecem em sua casa para conseguir uma 'garrafada'. Eu não prometo nenhuma cura.

Apenas deixo claro que meus produtos são preparados à base de ervas. Diariamente, dezenas de pessoas me procuram, algumas decepcionadas por terem percorrido vários consultórios médicos sem obter sucesso no tratamento da doença.

Na visão do curandeiro, a planta mais usada nas 'garrafadas' é a chamada de caiambu, também conhecida como picão, que serve para o tratamento de icterícia e cirrose principalmente. Agoniada é outra erva com muitas indicações para tratamento de doenças de mulheres. Erva-cidreira é utilizada como calmante, o mesmo acontecendo com a alfazema. Confrei é usada como depurativo e no tratamento de reumatismo. A jurubeba é outra planta – boa para o fígado – que serve para a preparação de 'garrafadas'.

O médico José Zitenfeld Cardia, ex-chefe do Centro de Saúde de Linhares, reconhece que a estrutura assistencial está muito deficiente e força as pessoas de baixa renda a buscar a medicina alternativa. Segundo ele, os médicos condenam a prática de curandeirismo diante de riscos existentes no tratamento de doenças à base de ervas. 'As plantas são fundamentais para a cura de muitas doenças. Porém, o tratamento deve ser feito com um homeopata especializado'.

Cardia disse que em Linhares e no resto do país o curandeirismo ocupa um espaço cada vez maior. 'As pessoas são levadas ao desespero diante da crise social que assola o país. Além disso, a estrutura de saúde, sob a responsabilidade dos governos estaduais e municipais, deixa muito a desejar', frisou.

Ele destacou ainda que alguns, quando conseguem consultar um médico, acabam sem dinheiro para comprar o remédio. 'A Central de Medica-

mentos não está produzindo mais a quantidade de remédios que produzia há alguns anos. As pessoas pobres não têm acesso a um médico especialista ou mesmo a exames. O único jeito é apelar para as garrafadas que, preparadas por charlatães, podem causar sérios riscos de vida para uma pessoa’.

Aliás, há cerca de dois anos, uma pessoa morreu durante sessão num terreiro de macumba, em Linhares, ao ingerir uma garrafada. Na época, o episódio teve repercussão e mostrou o perigo do uso de plantas acima da dosagem ou das contra-indicações. Ostentando bolsões de pobreza por toda a periferia, Linhares abriga dezenas de farmácias. Só na rua Capitão José Maria, funcionam seis estabelecimentos. ‘Em Linhares existem mais farmácias do que doentes’, ironizou Cardia.

As clínicas particulares proliferam pela cidade, mostrando que a medicina é um ‘grande negócio’. Para o médico José Cardia, realmente apenas as pessoas de razoável poder aquisitivo têm acesso a um tratamento especializado em Linhares. A maioria da população recorre ao Centro de Saúde e à Secretaria de Assistência Social da Prefeitura, que não possuem equipamentos para exames especializados. O caminho para tentar obter a cura termina num curandeiro, apesar dos riscos existentes.²⁰⁸

É importante notar que toda essa questão do uso das riquezas das matas nativas corre quase que isolada e desvinculada das questões colocadas pelos ditos ambientalistas e ecologistas que, por sua vez, jamais buscaram a colaboração ou ouviram os curandeiros, benzedeiros, pajés, feiticeiros, candomblecistas e umbandistas que têm sido, efetivamente,

208 Jornal A Gazeta, 02/07/1989. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

desde longa data, verdadeiros defensores da ecologia e do meio ambiente, pois este é o elemento primeiro de suas existências, isto é, a natureza.

Considerando que as ciganas são também entidades invocadas pelos umbandistas, que têm grande popularidade, e são, muitas vezes, relacionadas à pombagira, destaca-se também a matéria publicada por *A Tribuna*, na página "geral", em 02/11/1988, Dia de Finados, onde apesar de não fazer nenhuma referência ou vinculação explícita à umbanda, as lembranças referenciais à pombagira e suas características ficam sutilmente colocadas. A matéria destaca "milagres no túmulo da Cigana" e segue informando que:

... muitos afirmam que receberam graças de Adélia, e a procuram para tentar resolver problemas amorosos.

Os túmulos mais imponentes do Cemitério de Santo Antônio já estão ornamentados, limpos e encerados. Contudo, mesmo na sua simplicidade, o que mais sobressai é o da cigana Adélia Cóstich, que é tida por muitos como milagreira.

Adélia Cóstich morreu em 1955 e, segundo alguns funcionários do cemitério, seu túmulo é sempre muito visitado por devotos que dizem já ter recebido graças da cigana. A maioria dos devotos são mulheres que geralmente a procuram para solucionar algum problema relativo às relações amorosas.

Muita gente conta que, em certa ocasião, a cigana transmitiu uma mensagem a uma devota, pedindo que mantivesse sempre limpa a sua sepultura. Desde então, todas as segundas-feiras os devotos depositam flores, velas, cigarros, frutas, bebidas, dinheiro e até joias no túmulo de Adélia Cóstich.

Realidade ou ficção, o fato é que o túmulo da cigana é o mais florido do cemitério e está sempre limpo e bem cuidado. Existe até uma oração de-

dicada a ela, através da qual os devotos solicitam suas graças. Cópias desta oração sempre são distribuídas pelos devotos no Dia de Finados.²⁰⁹

2.6 POLÍCIA

Um dos aspectos também explorados pelos jornais, nas suas abordagens sobre as práticas religiosas africanistas, é o policial. Por sinal, esse é um enfoque muito utilizado. É do relacionamento, por exemplo, de macumba com crime que resultam muitas notícias, colocando tais práticas nas páginas policiais. Nessas circunstâncias, a macumba é, quase sempre, enfocada como componente principal do episódio criminoso que gerou a notícia.

As notícias são diversificadas e abordam assuntos como, por exemplo: violações ocorridas em túmulos de um cemitério. Nesse caso, mesmo sem fundamento, a autoridade policial encarregada levanta a suspeita de que os autores foram macumbeiros; ou, em outro caso, um corpo humano trucidado que, ainda sem fundamento, a autoridade declarou suspeitar de sacrifício humano, sugerindo o envolvimento de práticas religiosas africanistas, no crime.

Ilustrando esse aspecto do enfoque policial, são destacadas duas notícias. A primeira, publicada em *A Gazeta* de 14/08/1989, informando que:

... oito porcos foram roubados durante a madrugada de ontem da pocilga do comerciante Aduardo do Pinheiro, 34 anos, residente no bairro Castelo Branco. Segundo ele, esta foi a segunda vez em menos de 30 dias que invadiram sua pocilga, sendo que da primeira levaram quatro porcos. Aduardo disse que tem suspeitas sobre os criminosos, mas declarou que antes de fazer a acusação iria realizar investigações por conta própria,

209 Jornal *A Tribuna*, 02/11/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

o que foi desaconselhado pelos policiais que o atenderam na Chefatura de Polícia Civil.

O roubo de porcos deixou o comerciante abalado, tanto que antes de procurar a polícia ele bebeu várias doses de cachaça. Alegou que o roubo de porcos irá lhe causar problemas financeiros e atribuiu o 'azar' a um 'trabalho' feito pela ex-mulher, Mônica Lima, em um centro espírita qualquer. 'Esta mulher está jogando praga em cima de mim', disse Aduardo, acrescentando que desde a separação, ocorrida há cerca de três semanas, sua vida se transformou em um inferno.

Mas antes de iniciar suas investigações, Aduardo foi aconselhado a procurar um centro espírita para se proteger e, principalmente 'parar de beber'.²¹⁰

A segunda notícia, também de *A Gazeta*, de 21/11/1988, informa que o

... lavrador Augusto da Conceição, 38 anos, assassinou, com mais de 10 golpes de facão, a doméstica Zilda Pereira de Souza, 54, com quem vivia maritalmente há 11 anos. O crime ocorreu em Povoação, a 42 quilômetros do centro de Linhares, e o acusado, ao ser preso em flagrante pela Polícia Civil, justificou o assassinato, afirmando que a vítima tinha feito uma macumba 'para matá-lo'.

Ao ser interrogado na Delegacia de Linhares, o lavrador, sem demonstrar arrependimento, declarou que resolveu liquidar a vítima porque esta jogara três carcos de cacau atrás de suas costas e há algum tempo frequentava um Centro Espírita com o objetivo de fazer 'um trabalho' para que morresse...²¹¹

210 *Jornal A Gazeta*, 14/08/1989. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

211 *Jornal A Gazeta*, 21/11/1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

Conclui-se que a imprensa escrita capixaba, representada pelos seus dois maiores jornais diários, não tem grandes problemas em relação à abordagem de assuntos que enfocam práticas culturais religiosas africanistas.

Os anúncios classificados divulgam pessoas que oferecem serviços de leituras de búzios e uma empresa comercial usa candomblecista como garoto propaganda em seu anúncio publicitário de página inteira. Ao focar eventos religiosos como o ritual para exu, festas para lemanjá, Cosme e Damião e São Benedito, por exemplo, nota-se que, em geral, as matérias têm enfoque econômico para o assunto principal que é o evento religioso em si. Todavia percebe-se, também, o esforço dos repórteres para trazer informações fornecidas pelas próprias pessoas diretamente envolvidas com esses eventos. Dessa forma, as reportagens acabam por revelar a quase total omissão das ditas autoridades constituídas ante esses eventos que sobrevivem graças à organização, promoção e realização popular. Muitas vezes os eventos acontecem, levados a efeito pelas comunidades, apesar das omissões dos órgãos que deveriam fornecer apoio ou, quando o apoio acontece, não passa de tímidas ajudas visando algum ganho em troca. Esse é o caso dos apoios dados por políticos candidatos a algum cargo ou mandato, em busca de votos.

Por outro lado, percebe-se que os eventos culturais religiosos recebem amplo apoio da imprensa, no que diz respeito à divulgação, principalmente quando tais eventos são promovidos por pessoas ligadas à universidade.

Eventos relacionados às festas de fim de ano, como festas de lemanjá e previsões por intermédio da leitura de búzios, têm destaque específica e exclusivamente nesse momento.

Esporadicamente, uma matéria sobre curandeirismo ou uma curiosidade sobre uma cigana cultuada em seu túmulo aparecem como reportagens e as matérias policiais que enfocam algum aspecto do candomblé, da umbanda ou de outro culto afro evidenciam o preconceito das autoridades policiais contra tais práticas.

De qualquer forma, no geral, percebe-se a tentativa dos repórteres em manter certa isenção e imparcialidade, quando não fica evidente um respeitoso distanciamento nas abordagens do tema.

3. A IMPRENSA ESPECIALIZADA

Como imprensa especializada, aqui, poderiam ser feitas referências a todos veículos de comunicação que se dedicam parcial ou integralmente às notícias, divulgação ou repasse de informações e doutrinas relativas às práticas do candomblé, umbanda e outros cultos espíritas. Entretanto, tal imprensa é muito reduzida.

Não se tem notícias de nenhum programa de rádio ou televisão e os jornais são poucos, destacando-se, primeiro, o *Vozes do Além*, informativo do Instituto de Cultura Espiritual, que iniciou sua publicação em agosto de 1988, com sua edição de número zero e tendo a proposta de veicular as ideias de Luiz Howarth, autointitulado o “Papa do Diabo”, conforme é percebido pelas manchetes de chamada e pelo editorial. As matérias tratam de assuntos relacionados às práticas do ocultismo, autocontrole e domínio da mente, horóscopo, numerologia, espiritismo, candomblé, umbanda, satanismo, astrologia, paranormalidade, futurologia, esoterismo, pajelança, benzedurias, superstições, simpatias, rezas, filosofia, misticismo, mediunidade, cura pelos meios naturais, uso das forças energéticas naturais como a heliografia, cosmoterapia, reinterpretação das passagens da Bíblia segundo a visão dos perseguidos pelas fés dominantes, ecologia, história etc.

Exemplificando o tratamento que esse “informativo” dá aos seus assuntos, põe-se em destaque o referido editorial, do número zero, que é direcionado contra os ataques promovidos pelas seitas ditas evangélicas. Assim é que, sob o título “Os pregadores de Jesus”, coloca-se que

... sob o pretexto de levarem o nome de Jesus Cristo, e a mensagem evangélica ao povo, muitos, ou quase a sua maioria, de missionários e pastores, para não falar de outras lideranças de seitas ditas cristãs, estão apregoando mentiras e invencionices a incautos e ingênuos cidadãos, que de boa fé, são envolvidos nessa onda pseudo-religiosa e pseudo-racional.

Condenam eles, peremptoriamente, todas as organizações e cultos de umbanda, magia, candomblé, crucificam o Revendo Moon, os gurus indianos ou não indianos. Até os astrólogos, esoteristas e teosofistas vão de roldão na corrente de excomunhão velada, de tácito alijamento místico e social.

Embora vivamos no Brasil, principalmente em processo franco de abertura democrática, e a Constituição faculta ao homem a liberdade de culto, esses missionários se arvoram em exorcistas dos ‘possessos do Diabo’, e através de programas radiofônicos, veiculação de informes, e até nas ruas, dizem ter livrado centenas e centenas de pessoas de males que as acometiam como corpos estranhos vivendo no organismo biológico do ser humano, ou minando a saúde, a saber: rãs vivas roendo estômagos e intestinos, giletes, resíduos outros, etc. Com esses ditos, esses missionários desafiam a mais elementar das lógicas, e sob o pretexto de bandearem para o seu lado, pessoas que buscaram outros caminhos, apregoam toda uma série de inverdades.

A pessoa sugestionada com as palavras que lhe são sopradas no ouvido e na mente indefesa, pensando que estão realmente enfeitiçadas, e guardando no seu corpo até pedaços de panos (pasmem!), se deixam guiar por estes embusteiros legalizados, e engolem algumas balinhas, que as curam – dizem os salvadores – dos trabalhos feitos pelos seguidores de Satanás.

Ressalte-se que ao tempo da descoberta do Brasil, até a colonização, milhões de aborígenes, de indígenas foram sacrificados em nome de uma fé importada, tirando a liberdade dos nativos de viverem na sua terra segundo os seus hábitos e costumes, obrigados pela força de se deixarem catequizar, impregnados por uma civilização que não conheciam e cujos defensores trouxeram a dizimação ao Brasil.

Na verdade, o que buscam mesmo é uma situação de bem-estar pessoal, de conforto e enriquecimento ilícito, construindo seus refúgios em vistosos templos, onde os fiéis e seguidores se acolhem no velho ramerrão de uma fé morta, dando óbulos, dízimos e sacrificando até o leite das crianças, os medicamentos dos familiares e, acima de tudo, o próprio sustento alimentar, em troca da salvação. Ou vocês que me leem e ouvem, deixem de dar crédito de confiança e de dinheiro a esses falsos cordeiros vestidos em pelo de lobo, ou vocês estarão fadados a morrerem de fome e continuarem espoliados no seu trabalho, pois mais ainda ficarão empobrecidos pelos sanguessugas que invadiram o território da família capixaba.²¹²

212 Informativo *Vozes do Além*, edição nº O, agosto de 1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

O segundo jornal que se destaca é o *Iluaché*, órgão informativo oficial da UNESCAP, que trata muito especificamente dos assuntos do candomblé e da umbanda, tendo um enfoque muito claro de defesa dos interesses da cultura afro-brasileira, divulgação, elevação e promoção das atividades relacionadas aos cultos afro-espíritas. Nesse jornal há uma, parece, bem montada estrutura de anunciantes, entre os quais veem-se na edição de número 5, de janeiro de 1988, os seguintes: Clínica e Laboratório Santana; Joalheria Primo; Mudanças União; Vereador Arnaldo Pinto da Vitória; Mudanças Vitória; Lojas Mister (artigos de moda masculina); Casa das Chaves; Café Praça 8 (torrefadora de café); Relojoaria e Ótica Moscon; Bilhar Bola Quinze; Discoteca do Messias; Foto Baby; Traço Certo Editora e as casas de artigos de candomblé e umbanda como Casa Vila Rica, casa Farmagira, Casas Vovó Cabinda e Casa Pai Xangô.

Para exemplo da linha desse jornal, destaca-se aqui o editorial publicado na edição número 5, já referida:

Aché: palavra de amor do ano! 1888-1988. São cem anos de luta do povo negro, raça sofrida, cheia de dor, cheia de sofrimento. Será que acabou a escravidão? Será que acabou a discriminação racial? Será que a perseguição aos cultos afro-negros acabou? A Constituição em vigor, no seu artigo 153, nos dá a liberdade de falar, agir, praticar. Mas ainda assim continuamos sendo atacados por folhetins em praça pública dizendo que a palavra 'aché' é coisa do demônio, coisa de satanás! Será que essas pessoas saberão traduzir esta frase: *Orunko Babá, Orunko Amun, Ararun Orixalá?* Pois tenho certeza que não. Muitas dessas pessoas não sabem nem o idioma de sua pátria...²¹³

213 Informativo *Iluaché*, edição nº 5, janeiro de 1988. (Nota inserida pelo organizador da segunda edição.)

O terceiro jornal é *O Saravá*, publicado pela FESCEAB, que, no editorial do número um, se diz destinado a servir de informativo sobre o espiritismo e servir de divulgador das boas ações dos “irmãos” que praticam o bem e permanecem no anonimato. Esse jornal também aborda assuntos de astrologia, tarô, quiromancia e outros, mas centra suas matérias nas questões de interesse maior de umbandistas e candomblecistas.

O quarto jornal, *A Senda*, órgão informativo da Federação Espírita do Estado do Espírito Santo, é todo voltado para os interesses do kardecismo, também conhecido como umbanda branca. Aliás, a Federação Espírita, sendo toda baseada na obra de Allan Kardec, não reconhece a presença de conteúdo também africano em seus rituais e cultos, assim encerra-se por aqui sua abordagem.

Conclui-se que a imprensa especializada constitui-se de apenas três jornais. Dois deles são o *Iluché* e *O Saravá*, ambos de orientação específica de defesa dos interesses da cultura afro-brasileira, e o outro é o *Vozes do Além*, que dá espaço às práticas religiosas afro-brasileiras, dentro da sua proposta geral de defesa dos cultos perseguidos e discriminados pelos dominantes.

QUARTA PARTE

CONCLUSÕES E FONTES

1. CONCLUSÕES

Embora não seja ainda possível determinar com precisão as origens africanas dos negros chegados ao Espírito Santo, aceita-se a afirmativa de que a maioria deles era da etnia Banto, entre os quais destacavam-se os chamados *angolas* e *minas*, mesmo considerando que essas duas denominações não significam muita coisa em termos de efetiva identidade étnica, linguística e cultural.

Em nível geral, é possível afirmar que, diferencialmente do que aconteceu na Bahia, por exemplo, a escravidão promovia tão significativa movimentação migracional da população negra que dificultava o processo de fixação e expansão de padrões culturais afro-regionais. Também é possível afirmar que para o território capixaba ocorreram muitas migrações de negros, notadamente a partir da segunda metade do século XIX, promovendo aí a presença de afro-brasileiros de várias regiões, entre os quais notabilizaram-se os baianos, mineiros e cariocas. Dessa forma, pensar uma possível cultura afro-capixaba atual seria pensar os remanescentes de muitas culturas africanas, somadas, primeiro, às suas modificações sofridas ao longo do tempo e, segundo, em decorrência das influências das culturas dos negros oriundos de outras regiões do Brasil.

As dificuldades para se definir as origens da cultura afro-capixaba não diminuem quando se tenta recorrer aos dados censitários, pois estes não contêm informações que esclareçam o número de negros e outros dados que ajudem a ampliar os conhecimentos sobre eles.

Não obstante todos esses aspectos adversos, é incontestável a grande presença negra no panorama físico e cultural do estado. No aspecto físico, podem ser destacadas três regiões de concentração populacional negra. Estas, por sua vez, são correspondentes às três áreas mais significativamente marcadas pela presença cultural negra, que são: primeiro, o norte do Espírito Santo, região cujo centro é São Mateus, com seus alardos, congos, jongos, reisados, bois e o Ticumbi, além das comunidades negras bem caracterizadas etnicamente; segundo, a região central, polarizada por Vitória, com seus morros e ocupações urbanas, onde a cultura negra sofre as maiores influências externas e até estrangeiras e é manifestada nas formas mais variadas que vão dos congos, passando pelas escolas de samba e os grupos de capoeira até os grupos de dança que se identificam com as culturas musicais da Bahia, do Caribe ou da América do Norte; terceiro, a região sul, com ponto de referência centrado em Cachoeiro de Itapemirim, com seus mineiro-pau, caxambu, bate-flechas, danças das fitas e a existência de bairros de população quase totalmente negra e ainda hoje chamados de quilombos.

A tudo isso acrescenta-se uma história rica em episódios nos quais a presença dos negros é incontestável. Entre esses, são incontáveis as revoltas escravas e os quilombos. Assim, a Insurreição dos Escravos do Queimado, o episódio conhecido como Caramurus e Peroás e as práticas religiosas como a cabula atestam que, independentemente do aspecto mais externamente observável, a religiosidade foi um traço importante da cultura afro-capixaba e que se tal religiosidade não sobreviveu intacta foi graças ao violento processo de repressão e extermínio pelo qual o homem negro passou. Entretanto, muito dessa cultura religiosa ainda sobrevive na atualidade, mesmo que não diretamente oriunda de práticas especificamente afro-capixabas como a cabula, mas fortemente determinadas pelas práticas do candomblé e da umbanda.

Isso significa dizer que, se por um lado, a cabula praticamente desapareceu, por outro, o candomblé e a umbanda crescem e, a cada dia, ganham mais força. É na força da fé em São Benedito, o santo negro, que muitos congos, jongos e o Ticumbi sobrevivem e podem ser veículos de preservação de todo um complexo de concepções de mundo, que inclui desde relações sociais, políticas e econômicas, até ciência, arte e filosofia.

No que diz respeito, especificamente, ao candomblé e umbanda, um primeiro aspecto que fica evidente é o da importância das federações e associações para as comunidades de terreiros que têm nelas fundamentais elementos de articulação e organização na defesa dos interesses comuns. Um segundo aspecto é o de que todas as informações aqui tratadas foram obtidas das próprias comunidades de terreiros, cujos membros praticantes foram as fontes primeiras de informações.

Desse modo, questões aqui tratadas, tais como as possíveis reflexões sobre designações, enfoques e entendimentos diversos acerca das práticas religiosas de conteúdo africano, a ideia do que seja um terreiro, as concepções acerca de hierarquia e organização, as ideias sobre o que seja sincretismo e sua aceitação ou não, as possíveis correspondências dos orixás com os elementos naturais e sociais, as determinações de quais entidades são mais ou menos cultuadas ou como se definem as organizações dos calendários sagrados são todas questões abordadas mas que não tiveram um tratamento de definição conclusiva. Pelo contrário, todas essas questões tiveram um tratamento de descrição conjuntural, isto é, são tal e qual colocadas por causa da conjuntura que as estabeleceu serem descritas assim. Dessa forma, não são descrições fechadas por qualquer tipo de conclusão. Com isso pretende-se deixar em aberto a ideia de cada depoimento, ideia ou concepção que, por ventura, algum praticante tenha sobre qualquer uma dessas questões, tal ideia ou concepção pode, perfeitamente, integrar-se ao que já foi dito sem prejuízo de qualquer aproximação com alguma ideia ou concepção conclusiva, pois esta não há.

Idêntica metodologia e concepção de trabalho foi empregada na elaboração dos textos que compõem os itens referentes aos tratamentos

específicos do candomblé e da umbanda distintamente. Isto significa que, em primeiro lugar, os itens intitulados “Algumas Considerações”, incluídos ao final desses textos, pretendem muito mais justificar o porquê de um certo assunto e não outro ter sido, ali, abordado, do que tirar, dos assuntos abordados, opiniões conclusivas; em segundo lugar, também significa dizer que o importante é o fato, inédito, de ter sido feito o registro da existência dessas práticas religiosas e demonstrada a sua presença no cotidiano de significativa parcela da população.

Em terceiro lugar, deseja-se deixar clara a ideia de que são muito pequenos os limites da abrangência dessa descrição e que muito ainda é necessário, em termos de pesquisa, para a possibilidade de serem pensadas opiniões ou análises conclusivas.

Em quarto e último lugar, significa dizer que este é um trabalho inicial que deve constituir-se em um primeiro passo no sentido de registros mais detalhados, que ofereçam condições de conclusões de alcances mais precisos, em termos de generalizações para o estabelecimento de princípios gerais ou pistas para a elaboração de formulações teóricas.

No que diz respeito ao que e como têm sido enfocados pela imprensa capixaba os cultos afros, destaca-se que ela está reduzida aos jornais, aqui classificados em “imprensa de fora” ou geral e “imprensa especializada”. Na “imprensa de fora”, representada pelos jornais *A Gazeta* e *A Tribuna*, fica evidente o esforço dos jornalistas de serem profissionalmente imparciais e impessoais nas abordagens das diversas questões ligadas aos cultos afros. No caso da “imprensa especializada”, fica evidente a tentativa dos seus editores no sentido de defender os interesses dos cultos afros contra as discriminações e de promover a cultura afro-brasileira de um modo geral.

2. FONTES

2.1 BIBLIOTECAS

Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo

Biblioteca do Instituto Jones dos Santos Neves

Biblioteca Pública Estadual

Biblioteca do Arquivo Público Estadual

Biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo

Biblioteca da Divisão de Cultura Popular (DEC)

Biblioteca da Divisão de Memória (DEC)

2.2 JORNAIS

A Gazeta

A Tribuna

Vozes do Além

Iluché

O Saravá

A Senda

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **Religiões africanas no Brasil**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/USP, 1971.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. (Rito Nagô). Brasília: Editora Nacional, 1978.

BIARD, Auguste-François. **Viagem à Província do Espírito Santo**. Vitória: Cultural-ES, 1986.

CLÁUDIO, Afonso. **Insurreição do Queimado**. Episódio da História da Província do Espírito Santo. Vitória: Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979.

ELTON, Elmo. **Velhos templos de Vitória & outros temas capixabas**. Vitória: Conselho Estadual de Cultura, 1987.

ELTON, Elmo. **São Benedito**: sua devoção no Espírito Santo. Vitória: Departamento Estadual de Cultura/MEC, 1988.

LYRA, Maria Bernadette Cunha de. **O jogo cultural do Ticumbi**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1981.

NOVAES, Maria Stella de. **Escravidão e abolição no Espírito Santo**. História e Folclore. Vitória: Prêmio Literário e Científico da Assembleia Legislativa do Estado do Espírito Santo, 1963.

MACIEL DE AGUIAR, Sebastião. Entrevista concedida à produtora de televisão, Vera Viana, para a produção do vídeo documentário **Momentos de uma raça**. A entrevista integral de Maciel de Aguiar está gravada em vídeo VHS e pertence ao acervo de Cleber Maciel.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. Notas sobre o vocabulário da macumba de Vitória. **Revista de Folclore**, maio/agosto de 1954. Vitória/ES, 18 julho 1954.

NERY, Dom João Batista Corrêa. A Cabula, um culto afro-brasileiro. **Cadernos de Etnografia e Folclore**, n. 3. Vitória/ES: Comissão Espírito-Santense de Folclore, 1963.

NOVAES, Maria Stella de. **História do Espírito Santo**. Vitória: Fundo Editorial do Espírito Santo. Sem data.

OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Estado do Espírito Santo**. Vitória: Fundação Cultural do Espírito Santo, 1975.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Coleção Brasileira, v. 9, 5. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1977.

SALETTTO, Nara. **Considerações sobre a transição do trabalho escravo ao livre na economia cafeeira do Espírito Santo**. Rio de Janeiro. (1888-1929). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1985.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1977.

SANTOS NEVES, Luis Guilherme. **Folclore Brasileiro – Espírito Santo**. Rio de Janeiro: MEC/Departamento de Assuntos Culturais/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Impressão SS Artes Gráficas, 1978.

SANTOS NEVES, Luis Guilherme. **Queimado**. Documento cênico. Vitória: Edição do autor, 1977.

VENTORIN, Luciano. O negro na Província do Espírito Santo. **PAINEL**, Vitória/ES: Departamento Estadual de Cultura, julho de 1988.

PEQUENO GLOSSÁRIO DE CANDOMBLÉ E UMBANDA NO ESPÍRITO SANTO

Osvaldo Martins de Oliviera

Abaçá / abassá / abassa / abasa. Sinônimo de terreiro e casa.

Abiã / Abian. Pessoa em estágio de pré-iniciação no culto dos orixás. Do iorubá *abéyo*, seguidor, adepto. (Amorim; Oliveira, 2017, p. 365).

Abô. Permissão respeitosa de pedir licença para se dirigir a um mais velho ou a um orixá. Pedir desculpas (Batista, 2014, p. 236).

Adjá. Pequena campã (pequeno sino ou sineta), de cano longo, que a mãe agita à altura da cabeça das filhas para provocar a chegada dos orixás (Fonseca Júnior, 1993, p. 163).

Agô. No candomblé Ketu, é uma expressão que é o modo respeitoso de pedir licença e desculpas e para se dirigir a um orixá ou a um mais velho.

Aguidaví. (Original em Yorubá: *Agui-Dávi*). Varinhas usadas para os toques dos tambores do candomblé. São preparadas pelos ogãs, que as colhem no mato de acordo com os fundamentos de Ossahim e as fritam em óleo para suas resistências e desempenho (Fonseca Júnior, 1993, p. 163).

Ajarins. Instrumentos musicais ritualísticos, parecidos com sinetas, tocados no candomblé.

Akirijebó. Ogã de *ebó*, que é o responsável pela entrega aos orixás e exus, do carregado, devendo o mesmo levantar o *ebó* e ter pleno conhecimento do local de recebimento das oferendas.

Alabê. Nome que se refere ao ogã que toca e canta, sendo considerado o chefe da orquestra dos candomblés.

Alafin / Aláfin. Termo da língua iorubana, que significa “rei” e “dono do palácio”.

Alaketo. Nome de um reino africano e que no Brasil se tornou o nome de uma nação do candomblé, depois transformada em nação Ketu.

Aldeia. Termo usado para denominar casas de umbanda na Grande Vitória, principalmente aquela que reivindica a predominância das entidades caboclas.

Alguidar. Vasilha de barro usada nos terreiros principalmente como recipiente de alimentos votivos, em especial para Exu (Lopes, 2011, p. 79).

Angola. Nome de um país africano que também serve para designar uma nação do candomblé de origem banto, como nação Angola (Amorim; Oliveira, 2017, p. 365).

Angorô. Nos terreiros de origem banta, entidade correspondente ao Oxumarê nagô. Do quimbundo *hongolo*, “arco-íris” (Lopes, 2011, p. 105).

Ariaxé. Nos cultos afro-indígenas da Amazônia brasileira, o mesmo que *amaci* (Lopes, 2011, p. 126).

Assentamento. No candomblé e em algumas casas de umbanda são feitos assentamentos dos orixás ou santos. As divindades possuem representações modeladas em ferro, em barro, em conjunto de louças ou em búzios. Esses assentamentos são sagrados, pois representam as moradas dos orixás. Os pais ou as mães de santo cuidam, junto com seus filhos de santo, dos assentamentos, mantendo-os limpos, alimentados

frequentemente e iluminados de acordo com os preceitos de cada um (Nascimento, 2017, p. 171).

Assistência. Termo que define o espaço físico do salão e as pessoas que assistem as giras.

Aruanda. Morada mítica dos orixás e entidades superiores da umbanda. Remete à parte da memória coletiva que o negro brasileiro teria conservado a reminiscência de São Paulo de Luanda, capital de Angola, cidade que ganhou o significado de “pátria distante, paraíso da liberdade perdida, terra da promessa” (Lopes, 2011, p. 133).

Asogun / Axogum. Cargo dado ao responsável pelos sacrifícios de animais e conhecedor de todos os cânticos que acompanham o ritual em alguns casos; o *àsògun* é sempre filho de Ògún. Literalmente, *àsè* – o possuidor de, Ògún – de *ògún*, por ser este *òrìsà* dono da faca (Batista, 2014, p. 236).

Atabaque. Tambores de vários tipos usados nas religiões afro-brasileiras.

Ayrá. Título do orixá Xangô (Sàngó) no candomblé de nação Ketu. Também utilizado para designar qualidade do mesmo orixá (Amorim; Oliveira, 2017, p. 366).

Ayabas / yabás / labás. Divindades femininas, no candomblé recebem o nome de *ayaba* (yabás) e se referem à *lansã*, *lemanjá* e *Oxum* (Batista, 2014, p. 237).

Axé / Asè / Ashé. Energia vital. Força espiritual que reside na natureza (em objetos inanimados como pedras ou em animais e plantas) e representa o poder de realização e a dinâmica das entidades do candomblé (Silva, 2005, p. 136). Força, casas de axé, casa de candomblé raiz ou casas de referência que são seguidas por casas filiadas (Batista, 2014, p. 236).

Axé Oxumarê / Asè Osumaré. Nome que se refere ao terreiro de candomblé *Ylê Asè Osumare Araca* (Asè Agodô) localizado na Bahia.

Axexê. Rito funerário do fiel do candomblé.

Axé Tumba Junsara. Originou-se do terreiro conhecido como Tumba Junsara (ou Junsara), de nação Angola, em Santo Amaro da Purificação/BA, que foi fundado por Manoel Ciriaco de Jesus (*dijina*: Ludyamungongo) e Manoel Rodrigues do Nascimento (*dijina*: Kambambe). Dele surgiram tantos terreiros, que o mesmo passou a ser considerado um Axé.

Baba. Pai, ancestral, título de Oxalá (Amorim; Oliveira, 2017, p. 366).

Babá. Termo usado na Região Metropolitana da Grande Vitória/ES por algumas lideranças de umbanda do sexo feminino. Seu significado está relacionado aos cuidados com iniciantes, filhos de santo e integrantes do terreiro, que precisam dessas pessoas que acumularam saberes e experiências para o seu desenvolvimento espiritual. Desse modo, babá se refere às lideranças femininas que cuidam e zelam pelo desenvolvimento de seus filhos espirituais (Oliveira; Amorim, 2024, p. 26).

Babá Egun. Ancestral cultuado por uma família. Diferencia-se de um morto ou alguma pessoa comum por ter sido, em vida, iniciado no ritual de orixá. Os Babás Eguns são responsáveis pela manutenção das tradições. Todos Babás Eguns podem ser invocados pelos Ojes e Alabas (sacerdote dos mortos) para atender ao povo (Fonseca Júnior, 1993, p. 213).

Babalorixá. Popularmente conhecido como pai de santo ou zelador de santo. Sacerdote responsável pelo terreiro (Amorim; Oliveira, 2017, p. 366).

Baianos. Divindades cultuadas nos terreiros, sendo mais comum na umbanda (Ribeiro, 2016, p. 213).

Baixar o santo. Incorporar orixá no fiel; o mesmo que “manifestar” e “descer”.

Banto / bantu. Refere-se a um conjunto de tradições culturais africanas e a um tronco linguístico, do qual derivam centenas de grupos étnicos, nas regiões do centro e do sul do continente africano. Nas religiões de matriz africana, refere-se ao candomblé Angola (Oliveira; Amorim, 2024, p. 588).

Baquetas. São as varinhas usadas para os toques dos tambores no candomblé Ketu.

Barracão. O mesmo que terreiro.

Bessen. Divindade do candomblé de tradição Jeje que é representada pela serpente e pelo arco-íris. (Amorim; Oliveira, 2017, p. 366).

Bate Folha. Subdivisão da nação Angola.

Caboclo. Entidade que representa o índio brasileiro ou as populações mestiças das áreas rurais (Silva, 2005, p. 136).

Camarinha. Refere-se ao espaço sagrado onde ocorre a iniciação no candomblé. Na umbanda também é usado como sinônimo do ritual de iniciação (Oliveira; Amorim, 2024, p. 589).

Cambone / Cambona. Membros que ajudam durante todas as giras. Eles(as) colaboram com a assistência, com as entidades e traduzem as palavras ditas pelos guias que os consulentes não entendem (Nascimento, 2017, p. 172).

Candomblé de Caboclo. Tipo específico de candomblé praticado na faixa litorânea da Bahia ao Maranhão, onde as entidades principais que são cultuadas e reverenciadas são os ancestrais dos primeiros habitantes do Brasil (os índios) ou ancestrais cultuados em terreiros da África pré-colonial. Essas entidades são designadas também como encantados.

Casa de oração. O mesmo que centro ou terreiro.

Cavalo. Termo usado para designar o médium, que é visto como “aparelho” das energias espirituais, alcançando as “ondas” que emitem para transmiti-las em forma de mensagem (Nascimento, 2017, p. 171).

Centro. Ver terreiro.

Congá / gongá. Altar nos terreiros de umbanda, onde são postas e cultuadas as imagens dos santos católicos, caboclos, pretos velhos etc.

Consulente / assistido. Pessoa que fica sentada na assistência aguardando o momento de sua consulta aos guias (Nascimento, 2017, p. 172).

Consulta. Momento do ritual em que o visitante se encontra com a entidade para uma conversa, fazendo-lhe pedidos e relatando sua vida (Nascimento, 2017, p. 172).

Deká / Decá. Ritual de consagração de uma pessoa iniciada no ritual Keto ou Nagô, que tenha mais de sete anos de “feita no santo”. Nessa cerimônia, a pessoa recebe o direito, por capacitação, de iniciar outras pessoas no ritual Keto (Fonseca Júnior, 1993, p. 287). Obrigação no candomblé que marca a passagem de iaô (iniciado) para o *status* de *ebômi*, que confere a senioridade sacerdotal aos iniciados rodantes. Também chamado de *oiê* de *ebômi* ou *cuia* (Leite, 2017, p. 139).

Descarreço. Momento em que as pessoas se dirigem ao centro do círculo (gira) do terreiro para receberem benzimento coletivo (Nascimento, 2017, p. 173).

Descer entidade. Momento da incorporação da entidade/guia quando “monta” no corpo físico do médium (Nascimento, 2017, p. 173).

Dijina. Nome religioso, iniciático, com que são conhecidas e tratadas as pessoas no candomblé Angola. O mesmo que *oruncó* no candomblé Ketu.

Dofono. Nome que se dá à primeira pessoa do grupo de uma mesma iniciação ou a primeira pessoa que raspou a cabeça em cada barco de *iaôs* (cf. Lopes, 2011, p. 461).

Ebame/ Ebome/ Egbome / Ebomi / Ebomy. Título adquirido pelo membro do candomblé após a obrigação de sete anos. Significa “filho mais velho” (Amorim; Oliveira, 2017, p. 367).

Ebô. Milho branco de canjica cozido com água. O termo também nomeia o ritual para limpeza, equilíbrio e transformação, que se utiliza de sacrifícios e/ou elementos materiais (água, grãos, ervas e, em alguns casos, animais sacralizados) para o tratamento de problemas espirituais e dificuldades nas diversas áreas da vida (Oliveira; Amorim, 2024, p. 590).

Efon. Nome de um grupo étnico oriundo da cidade de Ifon (Nigéria), pertencente à cultura Yorubá. O nome também é usado para designar uma

tradição do candomblé iorubano, como nação Efon (Amorim; Oliveira, 2017, p. 367).

Egum. Espírito e/ou alma de morto.

Eke di / Ekede. Mulher iniciada que não entra em transe, sua principal função é cuidar dos ancestrais quando se manifestam no transe. A denominação varia de nação e de casa (Batista, 2014, p. 238).

Ekedes ladogãs. Mulheres confirmadas e respeitadas na hierarquia religiosa. São responsáveis pela administração dos terreiros nos dias de festas.

Entidade guia / Entidade chefe. Entidades que orientam o trabalho espiritual da casa, indicando ritos e mobilizando outras entidades para o fortalecimento do trabalho da casa que assiste (Nascimento, 2017, p. 173).

Erês. Crianças. Denominação atribuída às divindades infantis.

Exu. Em iorubá, *Esú*. Divindade ligada à comunicação e ao movimento. Comunica as mensagens do plano terreno ao plano espiritual. Guardiões e protetores. Na umbanda é chamado de entidade da linha de esquerda, linha alta, povo da rua ou, da quimbanda, entidade que orienta e abre caminhos (Oliveira; Amorim, 2024, p. 590).

Firmeza. Nos terreiros são os pontos energéticos para fortalecer os trabalhos realizados. As entidades costumam riscar o seu ponto, acender velas e entornar algum tipo de bebida sobre eles (Nascimento, 2017, p. 174).

Fomo. Nome dado à terceira pessoa de um “barco” de iniciação do candomblé. Essa é uma palavra da língua Ewe (Gêde) e que, às vezes, é incorporada pelo candomblé da nação Ketu (Fonseca Júnior, 1993, p. 356).

Fundamento. Bases materiais, culturais, espirituais e filosóficas que caracterizam a umbanda (Oliveira; Amorim, 2024, p. 591). No candomblé, diz respeito ao conhecimento do ritual e da doutrina da sua “nação” (Dantas, 1988, p. 259).

Gantois. Nome pelo qual é conhecido o Egbé Oxóssi Ilê Axé Iya Omim Iyamassê. Comunidade religiosa fundada no Alto do Gantois, Salvador/BA (Amorim; Oliveira, 2017, p. 368).

Gira. Sessão, ritual ou culto de umbanda.

Guias. Colares de contas usados para proteção espiritual e representam as entidades espirituais. As cores variam conforme a entidade de proteção. No candomblé há um ritual para o cuidado das guias ou fios-de-conta. Na umbanda a limpeza das contas é feita de modo particular, às vezes com água e orações (Nascimento, 2017, p. 174).

lakekerê. Pessoa que participa do ritual de iniciação, sendo designada criteriosamente, não podendo ser trocada, pois será responsável pelo filho na falta do zelador. É tão importante quanto o babalorixá (Batista, 2014, p. 239).

Ialorixá/ Yalorixá. *Yá* ou *íá* = mãe; yalorixá ou ialorixá = mãe do orixá ou criadeira do orixá no candomblé. Popularmente conhecida como mãe-de-santo. O mesmo que sacerdotisa. Seu correspondente masculino é babalorixá (Amorim; Oliveira, 2017, p. 369).

Iansã / Iansan. Senhora dos ancestrais. Correspondente a Oiá (Oyá) no candomblé de nação Ketu. Deusa iorubana representada pelos raios, pelas tempestades e pelos ventos (Amorim; Oliveira, 2017, p. 368).

Iaô (do yorubá yàwó). Pessoa que passou pelo ritual de iniciação.

Ibêji / ibeji. Divindade protetora dos gêmeos e das crianças em geral. Tem o seu culto nos terreiros de candomblé ligado ao surgimento da vida (Amorim; Oliveira, 2017, p. 368).

Iemanjá. Divindade do candomblé iorubano ligada à maternidade e à clarividência.

Ilê / ilé. O mesmo que casa e morada, mas também designa terreiro, barracão ou roça (Amorim; Oliveira, 2017, p. 369).

Inzó / Nzó. Do candomblé de nação Angola. O mesmo que casa ou terreiro (Amorim; Oliveira, 2017, p. 369).

Irôco / Irôko. Divindade do candomblé de tradição iorubana e que está relacionada à uma árvore africana, cuja madeira é considerada sagrada, que tem o mesmo nome dessa divindade. A casca dessa árvore pode ser

usada na terapia das doenças oriundas do sangue, bem como da medula espinhal (cf. Fonseca Júnior, 1995, p. 404).

Jeje, jêje, gege, gêge ou jêje nagô. Denominação genérica usada para designar a tradição do candomblé Daomeano (Amorim; Oliveira, 2017, p. 369).

Kalofé. Ogã que tem a função de sala, um mestre de cerimônias e protocolos.

Ketu. Nação de candomblé. Também uma importante cidade surgida no antigo território iorubano. Com posterior demarcação de fronteiras ficou situada no antigo Dahomé, atual Benin. O soberano é denominado Alákétu. No Brasil, passou a definir uma das modalidades de candomblé oriundas do povo iorubá.

Kilunji. Discernimento, bom senso, entendimento, memória e reflexão.

Loco / Loko. Vodum masculino da família de Quevioçô, correspondente ao Iroco dos nagôs (Lopes, 2011, p. 759).

Logun-Edé. Orixá que foi gerado pelo casamento de Oxum com Oxóssi e a vaidade dela era tão grande de ficar na beira dos rios se embelezando, se banhando que ela abandonou Logun na beira de um rio no meio das folhas, e Iansã foi que achou e criou (Batista, 2014, p. 239).

Macumba. O vocábulo tem origem no termo *makumba*, da língua quimbundo, que faz referência à “fechadura”, em função das “cerimônias de fechamento de corpos” que se realizam nesses rituais. No entanto, a origem parece estar também no quicongo *makumba*, que se refere aos “fatos miraculosos” ligados ao “cumba”, isto é, ao “feiticeiro”. No Brasil, o termo designou também uma espécie de instrumento musical, o reco-reco (Oliveira; Amorim, 2024, p. 592-593).

Mãe ou pai de santo. Liderança responsável por dirigir as cerimônias e práticas religiosas no candomblé e em vários terreiros de umbanda, e ocupa o mais alto grau da hierarquia religiosa, que inicia os adeptos e zela pela vida espiritual dos membros de sua comunidade.

Mãe pequena. Com origem no iorubá *iakekerê*, é a pessoa que participa do ritual de iniciação, sendo designada criteriosamente, não podendo ser substituída, pois será responsável pelo filho na falta do zelador. É tão importante quanto o babalorixá (Batista, 2014, p. 239).

Mameto. Mãe no candomblé Angola e Congo.

Médium / mediunidade / médium de incorporação. Termo usado para as possibilidades de comunicação com o plano espiritual. O médium é a pessoa que se comunica com o mundo espiritual por meio da incorporação (Nascimento, 2018, p. 175).

Mesa branca. Modalidade de rito mais próximo do kardecismo e do cristianismo, na qual os médiuns se dispõem em torno de uma mesa para a conexão com a espiritualidade e os atendimentos aos consulentes (Oliveira; Amorim, 2024, p. 593).

Muxicongo. Diz respeito a uma nação de candomblé ligada à tradição bantu, uma corrente específica do candomblé da nação Angola.

Nanã. Mãe de Obaluaê. É considerada a mais antiga das divindades das águas primordiais, das águas paradas dos lagos e das águas lamacentas dos pântanos (Batista, 2014, p. 239).

Nanã Boruquê / Borukê / Burukê. A senhora da argamassa e dos pântanos.

Obá / Yobá. Divindade do rio Obá, na Nigéria. Foi uma das esposas de Xangô (Amorim; Oliveira, 2017, p. 373).

Obaluaê. Divindade do candomblé ligado à saúde.

Obatalá. Divindade iorubana a quem se atribui ter sido esposa de Oduduwá e sua ajudante na criação do mundo. Divindade nativa bissexuada oriunda da cidade de Efón. (...) Em outra corrente, acredita-se ser Obatalá, com Obalufon, que governa a vida. Acredita-se, ainda, ser Obatalá a formadora do corpo humano dentro do útero materno (Fonseca Júnior, 1995, p. 477-478).

Odé. Divindade do candomblé ligada à caça. Patrono das matas e florestas.

Ogã. Pessoa que tem a função de cantar e tocar os instrumentos musicais nos rituais ou que é responsável por sacrificar os animais e que recebe o título de protetor do terreiro. Tradicionalmente essa função é ocupada por homens, mas, em alguns terreiros no Espírito Santo essa função é exercida também por mulheres (Oliveira; Amorim, 2024, p. 594).

Ogum / Ogun. Orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra.

Ogum Beira-Mar. Entidade chefe de falange, na linha de Ogum, relacionada à lemanjá.

Ogumarinho / Ogum Marinho. O mesmo que Ogum Beira-Mar.

Ogum de Ronda. Ogum que se apresenta como um guardião vigilante e protetor e que está sempre atento para defender seus seguidores contra obstáculos e energias negativas.

Olorum. Uma das divindades iorubanas da Criação. É a Divindade na sua manifestação visível, concretização sensível e material de Olofin e Olodumarê. O “Senhor do Orum”, como se traduz seu nome, é, no Brasil, constantemente associado ao Deus judaico-cristão (Lopes, 2011, p. 969).

Omolokô / Omolocô. Antigo culto provavelmente banto, que se expandiu no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente sob a liderança de Tancredo da Silva Pinto, sendo fruto de uma reação reaffricanizante à chamada “umbanda branca”. Reivindicava uma origem angolana, na cultura *lunda-quioco* e que procurou reviver em parte a antiga *cabula*. O nome “omolocô” liga-se provavelmente ao quimbundo *muloko*, “juramento”, ou ao quicongo *loko*, “enfeitiçar”, originador de *buloko*, “feitiçaria”. Observe-se que, na Angola pré-colonial, entre os ambundos, falantes do quimbundo, Ngana-ia-Muloko era o título do sacerdote encarregado da proteção contra os raios (Lopes, 2011, p. 971).

Omolu. Divindade do candomblé de tradição iorubana ligada à saúde (Amorim; Oliveira, 2017, p. 371).

Omoruncó. Ocasião, muito específica, em que o orixá diz o nome, quando da saída de iaô, após a raspagem de cabeça e os 21 dias deitado no *ronkó*.

Opô Afonjá (na tradução literal do Yorubá significa poste e abrigo subterrâneo). Símbolo da família real de Oyó. Teve sua raiz transplantada para o Brasil através do Ilê Axé Opô Afonjá, casa de candomblé em Salvador/BA (Fonseca Júnior, 1995, p. 491).

Orí (em Yorubá). Cabeça.

Orixás. Divindades que representam forças da natureza, sendo cultuadas no candomblé iorubano. O mesmo que ancestral (Amorim; Oliveira, 2017, p. 371).

Ossain / Ossaim. Orixá dos saberes sobre as folhas e ervas.

Oxalá. Divindade do candomblé e da umbanda que representa o patrono da paz.

Oxalufan / Oshalufã. Divindade da paz e da criação da vida.

Oxanguian / Oxaguiã. Oxalá jovem, guerreiro, disposto e indomável. É a força da verdade! É a divindade da vida, da persistência, da decisão e do “tudo ou nada”. Equivalente em Gêge: Ajagunan. Equivalente em Angola: Lanbaranganga (Fonseca Júnior, 1993, p. 500).

Oxóssi / Oxosse. Orixá ligado à caça e à fartura de alimentos.

Oxum. Divindade feminina do candomblé de tradição iorubana ligada à fertilidade (Amorim; Oliveira, 2017, p. 372).

Oxumaré / Oxumarê. Divindade do candomblé de tradição iorubana representada pelo arco-íris. Sinônimo de transformação e da evolução (Amorim; Oliveira, 2017, p. 372).

Oyá. Divindade do candomblé de tradição iorubana que é representada pelos ventos, pelos raios e pelas tempestades. Também conhecida pelo nome de Iansã (Amorim; Oliveira, 2017, p. 372).

Padê (ou Epadê). Comida de Exu preparada com farinha de mandioca, dendê e rodela de cebola (consiste em uma farofa misturada com azeite de dendê). Oferece-se em alguidar de barro, junto com uma vela (Fonseca Júnior, 1993, p. 507).

Passe. Receber ou tomar passe consiste em passar pela cerimônia de purificação, na qual o médium incorporado retira do consulente males provocados por olho grande, feitiço, encosto ou pelas entidades.

Pejigã / Pêji-gã. O dono do altar, teoricamente responsável pela sua conservação e pelo seu aspecto festivo nas cerimônias religiosas (Fonseca Júnior, 1993, p. 516).

Pemba. Está relacionado ao termo *emba*, que é uma espécie de giz especial usado para traçar símbolos rituais no chão, em diversos objetos ou no corpo, mas nos ditos populares, a pemba se refere às próprias giras de umbanda e aos ritos e festas de candomblé.

Pontos cantados. Músicas usadas com o intuito de realizar contato com as entidades, como se fosse um convite para que cheguem ou vão embora. Cada entidade ou um agrupamento possui cantigas próprias (Nascimento, 2017, p. 175).

Pontos riscados. São desenhos e símbolos criados e estão relacionados com a manutenção da entidade em terra e a manipulação de energias cósmicas para a produção da magia. Eles podem ser considerados a assinatura da entidade/guia (Nascimento, 2017, p. 175).

Povo da rua. Referente à linha de exú na umbanda, sendo chamada também de povo da linha alta, povo das esquerdas e linha das pombagiras.

Pombagira / Bombogira. Entidade feminina da umbanda e seu correspondente masculino é exu.

Pretos-velhos / pretas-velhas. Entidades espirituais que representam os ancestrais sábios. Muitos deles vieram da África, e são conhecidos por sua sabedoria, paciência e humildade (Oliveira; Amorim, 2024, p. 595).

Puxada. Consiste na entidade, que trabalha com um médium, retirar o mal da pessoa.

Quartinho/a. Também chamada de “tigelinha”, é um recipiente de barro ou louça utilizado nos terreiros.

Receber. Termo usado para definir o momento no qual as entidades ou orixás possuem os médiuns e estes tornam-se cavalos dessas entidades.

Runcó / Ronkó / Rondeime. Quarto no qual o fiel permanece recolhido da sociedade durante o processo de iniciação.

Runsó. Mesmo que mãe pequena.

Sacudimento. Ato de fazer “limpeza” em uma pessoa. Passar um ebó de limpeza (Fonseca Júnior, 1993, p. 569).

Santo. Sagrado, íntegro, puro e também uma das denominações usadas no candomblé e em alguns terreiros de umbanda para se referir ao orixá, ao guia ou à entidade espiritual.

Subir / Subida. Quando a entidade ou orixá deixa ou sai do corpo do cavalo e o médium sai do estado de possessão.

Táta. Pai no candomblé Angola.

Tata Nkise. Pai de santo.

Terreiro. Templo onde são cultuadas as divindades das religiões afro-brasileiras. Também conhecido como ilê, *abassá*, roça, centro, tenda ou cabana (Silva, 2005, p. 140).

Vibração. Ocorre quando médiuns sentem a presença de espíritos próximos de seu corpo, causando arrepios, tremores, calores e calafrios (Nascimento, 2017, p. 176).

Vodum. Nome genérico da divindade da nação Jeje.

Vodunce. Pessoa de alto cargo no ritual; sacerdote ou sacerdotisa (Fonseca Júnior, 1993, p. 642).

Vunje. Inquice do candomblé Angola, correspondente aos espíritos infantis como Erês na umbanda e Ibejis no candomblé Ketu (Silva, 2005, p. 94).

Xangô. Divindade do candomblé de tradição iorubana ligada à justiça e representada pelo trovão e pelo fogo (Amorim; Oliveira, 2017, p. 373).

Xirê. Ritual do candomblé no qual se dança e canta para todos os orixás (Batista, 2014, p. 241).

Zâmbi. Divindade suprema dos cultos de origem angolo-conguesa e da umbanda, correspondente ao nagô Olorum e ao Deus católico. Vem do termo multilinguístico banto Nzambi, o Ser Supremo (Lopes, 1995, p. 266).

Zambiapongo. Uma das formas de se referir a Zambiampongo e Zambianpúngu. É um dos nomes de Zâmbi, principalmente na tradição conguesa. Vem do quicongo *Nzambi-ampungu*, o Grande *Nzambi*, para o qual se exclama: “Deus é grande!” (Lopes, 1995, p. 267).

Zelador. Termo utilizado nos terreiros de candomblé para se referir à liderança religiosa que cuida dos orixás, do terreiro e dos filhos de santo. O mesmo que pai ou mãe de santo. É usado também em alguns terreiros de umbanda para se referir à liderança que cuida do terreiro, mas não com o mesmo sentido que no candomblé, visto que na umbanda nem sempre o zelador ou a zeladora é o pai ou a mãe de santo. (Oliveira; Amorim, 2024, p. 596).

Zuelas. Pontos cantados.

Referências usadas no glossário

AMORIM, Cleyde Rodrigues; OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). **Africanidades e seus zeladores:** identidade, religiosidade e patrimônio cultural. Vitória: ProEx/UFES, 2017.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu:** memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco:** usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FONSECA JR., Eduardo. **Dicionário antológico da cultura afro-brasileira:** Português, Yorubá, Nagô, Angola, Gêge. São Paulo: Maltese, 1995.

LEITE, Ilka Boaventura (coord.). **Territórios do Axé**: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos. Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Internéticas (NUER). Florianópolis/ SC: Editora da UFSC, 2017.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOPES, Nei. **Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Cultural José Bonifácio / Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, 1995.

NASCIMENTO, **Maria Sampaio do**. **Giras de pretos-velhos em um terreiro de umbanda**: lugares e eventos de construção de memórias afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais??) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2017.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins; AMORIM, Cleyde Rodrigues (org.). **Africanidades transatlânticas**: memórias da umbanda no Espírito Santo. Vitória/ES: Editora Cousa, 2024.

RIBEIRO, Iljorvânio Silva. **Entre o Òrun e o Àiyé**: relação candomblé e política na Região Metropolitana da Grande Vitória/ES. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Selo Negro, 2005.



O presente livro, do historiador e professor Cleber Maciel, além de dialogar com a literatura sobre as religiões de matriz africana no Brasil, resultou de pesquisa de campo realizada no estado Espírito Santo no final da década de 1980, envolvendo nomes (civis e iniciáticos) e genealogias religiosas de lideranças que remontam aos templos e líderes religiosos de candomblé nos estados da Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. No que se refere à umbanda, o autor, além de referenciar seus vínculos com os referidos estados, conclui que muitas das suas práticas já estavam entre nós desde o século XIX, pois remetem à cabula, um culto de matriz africana de origem bantu, que existia no Espírito Santo. Deste modo, é possível afirmar que as matrizes simbólicas de nomes, memórias e ancestralidades de candomblé e umbanda são múltiplas, o que constituem suas riquezas culturais e democráticas no contexto atual.

Realização



Instituto Elinu
Professor Cleber Maciel

Apoio

GOVERNO DO ESTADO
DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria da Cultura



Núcleo de Estudos Afro-brasileiros | Ufes

ISBN: 978-65-5456-156-3



encontrografia

encontrografia.com
www.facebook.com/Encontrografia-Editora
www.instagram.com/encontrografiaeditora
www.twitter.com/encontrografia