

Edison Carneiro na Tenda de Maria Conga em 1962

Edilberto José de Macedo Fonseca

Dedicado a Vicente Salles (*in memoriam*)

86

Resumo

O baiano Edison Carneiro (1912-1972) foi sem dúvida um dos mais ativos e dedicados pesquisadores das tradições religiosas afro-brasileiras durante o século XX. Esteve ligado a intelectuais, pensadores e ativistas do campo de estudos do folclore, desenvolvendo pesquisas sobre tradições populares por todo o país. A pesquisa na Tenda de Maria Conga debatida aqui compõe o conjunto de gravações etnográficas de campo conduzidas por ele e sua equipe em algumas das principais tendas e terreiros de umbanda e candomblé da região metropolitana do Rio de Janeiro e baixada fluminense para a então Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro-CDFB entre 1962 e 1963. O que se pretende aqui é apenas discutir questões levantadas pela etnografia realizada, as características da coleta e a maneira como Edison Carneiro e sua equipe interpretaram alguns dos elementos registrados à luz do aparato conceitual revelados por sua própria trajetória como pesquisador. Sua pesquisa e seus registros fonográficos levantam aspectos que se relacionam a saberes e fazeres musicais, evidenciando elementos étnicos e socioculturais que se mostravam incorporados àquela prática religiosa naquele momento. Será dada especial atenção à maneira como o conceito de *nação* tem orientado os estudos etnográficos sobre as manifestações religiosas de matriz africana no Brasil.

Palavras-chaves: umbanda; candomblé; fonografia; música afro-brasileira.

Abstract

Edison Carneiro (1912-1972), born in Bahia, was undoubtedly one of the most active and dedicated researchers of African-Brazilian religious traditions during the twentieth century. Linked to intellectuals, thinkers and activists from the field of folklore studies, Carneiro conducted research on folk traditions throughout Brazil. The research on Tenda Maria Conga discussed here comprises the set of ethnographic field recordings he and his team conducted in a number of sacred locations (*tendas* and *terreiros*) of the metropolitan region of Rio de Janeiro and Baixada Fluminense for the *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro-CDFB* (Campaign for the Defense of Brazilian Folklore) between 1962 and 1963. The intention here is only to revisit issues raised by the original ethnography, aspects of the data collection, and the manner by which Edison Carneiro and his team interpreted the data in accordance with the conceptual apparatus Carneiro developed during his own trajectory as a researcher. His research and phonograph recordings raise issues related to musical knowledge and practice, demonstrating ethnic and sociocultural elements incorporated to the religious practice at that time. Special attention will be given to the way in which the concept of *nation* has guided ethnographic studies on religious manifestations of African origin in Brazil.

Keywords: Umbanda; Candomblé; Phonography; Afro-Brazilian music

O baiano Edison Carneiro (1912-1972) foi sem dúvida um dos mais ativos e dedicados pesquisadores das tradições religiosas afro-brasileiras durante o século XX. A inclinação para essa linha de pesquisa foi certamente estimulada muito cedo por trabalhos como de seu pai, Antonio Joaquim de Souza Carneiro, autor do livro *Os mitos afri-*

canos no Brasil: ciência do folklore (1937)¹. Jornalista, poeta, ensaísta e folclorista, formado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito do Estado da Bahia, Edison Carneiro começa a publicar, a partir da década de 1930, livros que se tornarão importantes referenciais para o campo de estudos da religiosidade de matriz africana. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa* (1936), *Negros bantus* (1937), *Antologia do negro brasileiro* (1950), *O negro brasileiro* (1956), *Decimália: os cultos de origem africana no Brasil* (1959), *Ladinos e crioulos: estudo sobre o negro no Brasil* (1964), *A sabedoria popular do Brasil: samba, batuque, capoeira e outras danças e costumes* (1968) e *Capoeira* (1975), são apenas algumas das obras de sua longa produção intelectual. Dentre todos os seus títulos, talvez a obra mais conhecida e divulgada seja *Candomblés da Bahia* lançado em 1948, onde lançará um atento olhar etnográfico sobre o universo material e simbólico dos candomblés *nagô*.

Durante toda sua trajetória esteve ligado a intelectuais, pensadores e ativistas do campo de estudos do folclore, desenvolvendo pesquisas sobre tradições populares num momento onde a atividade acadêmica na área das ciências sociais e humanas ainda se mostrava extremamente incipiente e desarticulada em todo o país. Seus processos de trabalho mostram familiaridade com aqueles desenvolvidos pela geração de estudiosos oriundos na tradição do folclorismo, de Silvio Romero a Renato de Almeida, passando por Amadeu Amaral, Mário de Andrade e outros. Foi um dos principais articuladores do que viria a ser conhecido como *Movimento Folclórico Brasileiro* (VILHENA, 1997), que teve nele um militante atuante e combativo. A leitura de suas etnografias revela também abordagens, critérios e métodos muitas vezes distintos daqueles que viriam, a partir da segunda metade do século passado, se tornar hegemônicos para pesquisadores criados num ambiente intelectual já majoritariamente referenciado nos cânones acadêmicos.

Seu interesse em conduzir uma investigação etnográfica de campo sobre terreiros de umbanda no Rio de Janeiro no início da década de 1960 surge num momento de maturidade de sua trajetória como pesquisador e guarda estreita relação com os trabalhos que já vinha desenvolvendo desde muito jovem em torno dessa temática. A pesquisa na Tenda de Maria Conga debatida aqui compõe o conjunto de pesquisas etnográficas de campo implementadas por ele e a equipe que chefiava quando era um dos diretores executivos da então Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro-CDFB², se estendendo pela região metropolitana da cidade e baixada fluminense entre 1962 e 1963. A ideia das pesquisas era realizar o registro fonográfico de rituais em algumas das principais

¹ Todas as citações e depoimentos nesse trabalho preservam o que foi originalmente encontrado nas edições e/ou transcrito de gravações.

² A Comissão Nacional de Folclore, surgida em 1947 dentro do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura - IBECC, do Ministério das Relações Exteriores, deu origem à Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro - CDFB que foi criada em 1958 no âmbito governamental, dentro do MEC, graças aos esforços da Comissão Nacional de Folclore (esta de âmbito não-governamental), com a qual não deve ser confundida. A Campanha, incorporada à FUNARTE em 1980, passa então a se chamar Instituto Nacional do Folclore. Em 1990, torna-se Coordenação de Folclore e Cultura Popular e, depois, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP. Em 2004, passa à administração do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional /IPHAN com o nome de Centro Nacional de Cultura Popular.

tendas³ e terreiros de umbanda do município e adjacências. Segundo depoimento colhido com Vicente Salles, um dos pesquisadores que participou nessas investigações, o objetivo era mapear as tradições religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro, tanto terreiros de candomblé como de umbanda, já que, como conta, para efeito do projeto “não fazíamos distinção”.

A primeira dessas pesquisas de campo se deu no terreiro de João da Gomeia, conhecido na época como “Rei do Candomblé” em Duque de Caxias. Foi seguida pelo terreiro de umbanda “Tenda Caboclo Tupinambá” da *ialorixá* Mariazinha na favela da Praia do Pinto, situado numa porção do atual bairro do Leblon, extinto em virtude de um suspeito incêndio ocorrido em maio de 1969⁴. A Tenda de Maria Conga, objeto desse trabalho, foi a terceira da série, sendo seguida pela pesquisa realizada numa Tenda de Caboclo Tupinambá na favela do Jacaré na zona norte do Rio de Janeiro⁵.

Um fator significativo dessas pesquisas foi a utilização do recurso da gravação fonográfica de campo como ferramenta etnográfica, num momento em que isso era ainda bastante raro e de difícil realização. Desde os primeiros registros sonoros de caráter etnográfico feitos no Brasil por Roquete-Pinto (1912), passando por aqueles produzidos por pesquisadores como Mário de Andrade (1934/1937), Luiz Heitor Corrêa de Azevedo (1942/1945), Alceu Maynard de Araújo (1940), César Guerra-Peixe (1949/1954), o casal Melville e Frances Herskovits (1941/1942) e Stanley J. Stein (1949), Théo Brandão (1948/1960), não se tem notícia de que um ritual de umbanda tenha sido objeto de gravação fonográfica tão minuciosa como essa, com suas pelo menos 4 horas de duração.

A pesquisa e os registros fonográficos de Edison Carneiro e sua equipe levantam importantes aspectos que se relacionam com saberes e fazeres musicais dos umbandistas da Tenda de Maria Conga em Realengo no Rio de Janeiro, evidenciando elementos étnicos e socioculturais que se mostravam incorporados àquela prática religiosa naquele momento. O que se pretende aqui é apenas rediscutir algumas questões levantadas pela etnografia realizada, as características da coleta e a maneira como foram “lidos” alguns dos elementos registrados, à luz do aparato conceitual revelado por sua própria trajetória como pesquisador. Para isso buscamos dialogar também com toda uma literatura surgida depois e a partir dos trabalhos realizados por Edison Carneiro, que aponta para afinidades e dissensões quanto aos métodos, abordagens e perspectivas adotadas por ele nos estudos e pesquisas sobre manifestações religiosas negro africanas no Brasil.

A pesquisa da Tenda de Maria Conga

A pasta de anotações de campo encontrada na Biblioteca Amadeu Amaral/Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular-CNFCP sobre a pesquisa continha

³ Tenda é o nome dado ao espaço circunscrito para culto na umbanda e no candomblé. São chamados também de *terreiro*, *cabana* e *barracão*. De modo geral, inclui também a vegetação que circunda as diversas construções, sendo denominadas *roças*.

⁴ Ver Brum (2012).

⁵ Excetuando-se aqueles referentes à pesquisa na Tenda de Maria Conga, não foram encontrados no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP, relatórios de campo ou gravações substanciais que permitissem, por exemplo, uma análise comparativa.

manuscritos e materiais datilografados que se apresentavam divididos nos seguintes temas: *Descrição do Salão de Sessões, Personagens, Rituais, A Teogonia da Umbanda, Guias, Símbolos, Fechamento do Terreiro, Camarinha, A Sessão, Obrigações*, que descreverei sucintamente a seguir. Além desses, havia também dois textos: um sobre aspectos da realização da pesquisa de campo, seguido por outro com reflexões de caráter mais conceitual sobre umbanda. Os textos continham rasuras e correções, havendo ainda pequenos esboços e anotações manuscritas sobre o espaço físico da Tenda, os objetos rituais utilizados, além de três partituras manuscritas de dois cânticos sagrados⁶.

Edison Carneiro foi levado à Tenda de Maria Conga na Rua Paula Nei 120, em Realengo, pelo funcionário da CDFB, José Ribeiro de Souza, que era *ogã*⁷ atuante na Tenda e conhecia muito bem o ambiente do terreiro. Edison Carneiro era um profundo conhecedor dos terreiros de Salvador sendo conhecido e respeitado por mães e pais-de-santo da cidade (NASCIMENTO, 2010; ROSSI, 2011). Na cidade do Rio de Janeiro, apesar de visitar inúmeras casas (“O Edison ia em tudo, subia terreiro e tudo”, conta Vicente Salles), seu trânsito e conhecimento não era tão grande quanto na Bahia, tendo José Ribeiro facilitado sua aproximação à tenda de Realengo.

As gravações fonográficas ficaram a cargo de equipes específicas: BBC de Londres em Realengo e Rádio MEC em Duque de Caxias. Para a gravação em Realengo foi empregado um então atualíssimo aparelho de fita de rolo Nagra-Nartb, com quatro microfones estrategicamente suspensos no teto do terreiro para captação do ritual sem interferência humana, o que, por outro lado, sacrificou um pouco o equilíbrio das vozes na gravação⁸.

Logo na abertura do relatório de campo, a mãe-de-santo Mercedes Maria de Santana é apresentada como chefe da casa e seu marido, o *ogã* Claudionor de Oliveira Santos, como seu principal ajudante na condução do ritual. A casa era juridicamente or-

⁶ Embora seja referente à pesquisa na Tenda de Maria Conga em Realengo, coordenada por Edison Carneiro não foi, contudo, possível identificar todo esse material como tendo sido escrito somente por ele. Através dos depoimentos colhidos com o recém-falecido pesquisador Vicente Salles, percebe-se que todo o material manuscrito encontrado - em sua maioria, apócrifo - é fruto do trabalho continuado de várias gerações de estudiosos e colaboradores que participaram de sua coleta e/ou revisão ao longo dos últimos 50 anos no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular-CNFCP. Sob coordenação de Edison Carneiro, atuaram como pesquisadores de campo, na ocasião, Juana Elbein dos Santos e Vicente Salles. Posteriormente, nas décadas de 1970 e 1980, pesquisadores como Aloísio Alencar Pinto, Maria de Lourdes Borges Ribeiro, José Jorge de Carvalho e Elizabeth Travassos, também compilaram, reorganizaram e revisaram esses registros. Em vários momentos do processo de análise desse material, o atual funcionário do CNFCP e *ogã* (ver nota 7) Archibaldo Ribeiro de Souza teve papel destacado, por ter estado ligado à Tenda de Maria Conga e se recordar, ainda criança, do dia da pesquisa. Com ele pude coletar informações e proceder a importantes correções nos textos dos cânticos colhidos pelos pesquisadores na ocasião. Seu pai, José Ribeiro de Souza, trabalhou na CDFB, participava da Tenda de Maria Conga, tendo sido através dele que Edison Carneiro teve acesso a alguns dos terreiros em que conduziu suas pesquisas.

⁷ Título honorífico, dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político, capazes de ajudar e proteger o terreiro, bem como a outros, escolhidos por sua honorabilidade e prestação de relevantes serviços à comunidade religiosa (CACCIATORE, 1988:187). Nome também dado aos tocadores dos atabaques durante as cerimônias religiosas.

⁸ O CD “Caminhos... umbanda no Rio de Janeiro – 1962”, com as gravações e a edição dos relatórios de campo foi objeto de edição por parte do CNFCP em 2013.

ganizada⁹, com uma diretoria eleita e seus membros detendo funções definidas. Logo no início, a Tenda é descrita com grande riqueza de detalhes. O salão é branco coberto de telhas, caiado externamente, com porta central e dois basculantes laterais, sendo o chão de areia da praia. As paredes internas têm imagens decorativas dos Pretos Velhos e dos Caboclos, e no *gongá*, espécie de altar de cimento armado com três níveis, são colocados, na parte superior, o Coração de Jesus e de cada um dos lados, N. S. da Conceição e Santa Bárbara. São Jorge, Cosme, Damião e Doum¹⁰ ficam na parte inferior e as demais imagens, como as de São Benedito, N. S. da Glória, São Sebastião, Santo Antônio, Santo Onofre, entre outras, são distribuídas pela mesa do altar, coberta com uma toalha de renda onde também são postos um copo d'água e os pontos em ferro, que representam Preto Velho, Caboclo, Povo d'água, Xangô e Oxóssi. A descrição prossegue minuciosa abrangendo diversos objetos, elementos e mobiliários dispostos por todo espaço ritual.

Embora os personagens da Tenda sejam descritos ao longo de todo o relatório, na parte *Personagens*, cada um deles é apresentado, sendo tecidos curtos comentários sobre suas funções e seus papéis dentro da dinâmica do ritual e frente à organização jurídica da casa. São apresentados a *Babalorixá* Mercedes Maria Santana; depois seu marido, o chamado *Primeiro Ogã*, Claudionor Mota; as *Cambonas*¹¹ ou *Mãe-Pequenas* e os *Médiuns*, e finalmente a *Diretoria* e a *Assistência*.

Na parte denominada *Teogonia da Umbanda*, é traçado um perfil das principais linhas e vertentes espirituais além da hierarquia de deuses e entidades dentro do panteão que orienta a fé religiosa de líderes e fiéis na Umbanda. As divindades da umbanda são classificadas em três tipos: *Orixás nagôs*, *Caboclos* e *Pretos Velhos*. Os *Orixás* são os mesmos e apresentam as mesmas características daqueles cultuados nos terreiros de candomblé. Os *Caboclos* formam um grupo de entidades oriundas da fusão da “concepção particulares angolenses e conguesas com a concepção ideal do aborígene brasileiro”, explica Carneiro. Já os *Pretos Velhos* evocados se referem a antigos escravos conhece-

⁹ “Em 1830, o Código Penal previa a repressão a qualquer ajuntamento de negros, sob o pretexto da manutenção da moral e da segurança do estado” (ARAÚJO ET ALLI, 2006: 137). No Código Penal de 1890, apesar da secularização do Estado, ainda lia-se no artigo 157: “*Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:*

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º *Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas. Penas - de prisão celular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.*

§ 2º *Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles*” (Casas Religiosas de Matriz Africana, 2012). Durante muito tempo houve perseguição sistemática às religiões espíritas e/ou de matriz africana, por conta desse tipo de determinação. Atualmente há a necessidade do Registro Civil para templos, tendas e terreiros, porém não mais a necessidade de Alvará Policial, que em estados como a Bahia chegou, por um período, a ser obrigatório.

¹⁰ Entidade ligada, no Brasil, aos Ibeji, sincretizado como São Cosme e São Damião, aparecendo em imagens como um terceiro personagem entre eles (CACCIATORE, 1988).

¹¹ Devotas que auxiliam o líder espiritual em diversas funções antes, durante e depois do ritual, sendo especialmente importante no atendimento aos médiuns incorporados.

dores “das coisas da África”. Uma marca distintiva da umbanda é justamente a presença dessas duas últimas categorias de entidades, via de regra, ausentes nos candomblés, especialmente aqueles que advogam uma maior fidelidade às origens africanas, como os *nagô*¹², por exemplo. Além dos Caboclos e Pretos Velhos, são feitas também referências à categoria dos *Eguns*, que seriam espíritos desencarnados em via de alcançarem a purificação. São citadas ainda outras entidades espirituais como os *Erês*¹³, *Encantados* e os *Guias Celestes*.

São traçadas também afinidades simbólicas entre a teosofia hindu com sua trindade composta por *Brahma* (Pai), *Avidya* (Mãe) e *Mahat* (Filho), ou a egípcia de *Osiris* (Pai), *Isis* (Mãe), *Horus* (Filho) com a trindade encontrada na umbanda de *Obatalá* (Pai), *Oxalá* (Filho) e *Ifá* (Espírito Santo). Hierarquicamente abaixo destes, viriam os *orixás maiores*, que através do transe mítico vêm à terra por meio dos *orixás menores*; os *espíritos celestes superiores*, que não assumiram forma humana; os *elementais*, *espíritos de luz* ou *espíritos da natureza*, ligados aos quatro elementos fogo, terra, água e ar, e, finalmente, os *exus*, servos dos orixás e que, por castigarem os pecadores, são considerados algumas vezes como demônios.

São apresentadas também a chamada *Sete Linhas da Umbanda*, composta de legiões de espíritos que governam cada um dos dias da semana, sendo *Oxalá* (Sol), domingo; *Yemanjá* (Lua), segunda-feira; *Ogun* (Marte), terça-feira; *Oxossi* (Mercúrio), quarta-feira; *Xangô* (Júpiter), quinta-feira; *Oxun* (Vênus), sexta-feira; *Omulu* (Saturno) sábado. O número sete é lembrado como possuidor de alta carga simbólica em diversas religiões mundo afora.

Na parte denominada *Guias* é discutida a relação entre as entidades espirituais e seus respectivos colares de contas utilizados pelos fiéis. Nela argumenta que “os filhos de santo usam guias conforme o seu batismo, Babá joga os búzios antes do batismo para que o filho de santo saiba quais os guias que vai receber e assim possa comprar as guias correspondentes”. São descritas sucintamente as *obrigações*, processos rituais de sacralização das guias, para que possam passar a ser utilizadas pelos devotos.

A parte dedicada aos *Símbolos* é curta, esta nitidamente incompleta, não tendo sido terminada. Refere-se a objetos rituais como, por exemplo, charutos, velas, espada de ogum, machadinha de Xangô e etc.

Camarinha é uma das sessões do relatório onde são descritas as etapas e a importância dos ritos iniciáticos de preparação do devoto para o cumprimento das obrigações necessárias para sua efetiva participação em todos os momentos de vida religiosa e comunitária na Tenda. Um médium pode *fazer a camarinha* para se desenvolver, por questões relativas à doença ou por vocação ou, ainda, por motivos particulares. O processo ritual tem sempre início com o jogo dos búzios, para revelação do orixá que guia-

¹² Alguns terreiros de candomblés nagô (o termo será discutido mais adiante), entretanto, celebram o “Dia do Caboclo”, quando alguns adeptos “recebem” um Caboclo, por meio do transe mediúnic (BASTIDE, 1983). Segundo Olga Cacciatore, “Caboclo” é o nome genérico para espíritos aperfeiçoados de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio, o qual “baixa” nos catimbós, terreiros de umbanda e outros com influência ameríndia (CACCIATORE, 1988, p. 73).

¹³ Erê – “[...] Na Umbanda, é assimilado às ‘Crianças’, espíritos infantis, também particulares de cada filho de santo, mas que tiveram vida terrena, embora aperfeiçoados” (CACCIATORE, 1988).

rá o devoto, até seu recolhimento para a chamada *feitura do santo*, que o preparará para a vida espiritual, sendo descritos seus preparativos, sua realização e os gastos necessários envolvidos.

Em *Obrigações* são comentados os rituais propiciatórios que intermediam o trânsito espiritual entre o mundo terreno/ordinário e o mundo espiritual/extraordinário. As obrigações descritas envolvem o sacrifício e a oferenda de comidas votivas às entidades espirituais, sendo rituais estruturantes da umbanda e fundamentais para todos aqueles envolvidos com as práticas religiosas da tenda. Em pouco mais de uma página do relatório de campo são precariamente descritas somente as obrigações de *Babá*, de *Ogum* e de *Preto Velho*.

A parte *Fechamento do Terreiro* é composta por apenas dois parágrafos que descrevem o momento da cerimônia pública no qual a entidade conhecida como *Seu Arranca Toco* torna-se o centro de todo o ritual por ser o último “a subir”.

Quando Arranca-Toco sobe, há um médium de cada lado, devido à sua grande força. Antes de subir, ele chega em frente ao gongá, se sacode, passando as mãos aflitas e nervosas nos braços, no corpo e nas pernas. A cambone bate-cabeça para ele e depois dessa derradeira homenagem, Arranca-Toco vai embora (Relatório de Campo, s.d.).

Dos relatórios de campo, a parte *A Sessão* é a que, inclusive por ser a mais propriamente relacionada aos registros fonográficos, merecerá um olhar mais detalhado.

A Sessão

Via de regra como acontece nas religiões afro-brasileiras, as sessões públicas da tenda se destinavam à celebração de cultos relacionados às etapas dos processos iniciáticos e a ritos de purificação do ambiente e de pessoas, sempre segundo um calendário ritual anual. Os processos iniciáticos, descritos em *Camarinha*, eram bastante similares àqueles dos terreiros nagô, que já haviam sido abordados por Edison Carneiro no livro *Candomblés da Bahia*, de 1948. Incluía etapas como o jogo dos búzios para avaliação de mediunidade, cumprimento de obrigações, ritos de purificação e a realização de uma série de trabalhos em conjunto com a comunidade-de-santo¹⁴. Uma sessão pública na tenda se dividia nas seguintes etapas rituais: *Defumação*, *Abertura do terreiro*, *Invocação*, *Linha de Preto Velho*, *Linha de Caboclos* (Oxóssi, Ogum, Xangô e outros), *Linha do Povo d'água*, *Despedida* e *Fechamento do terreiro*. Cada uma dessas etapas rituais apresenta um repertório específico que foi registrado fonograficamente.

A *Defumação* era a fase de preparação da tenda para a descida dos espíritos e entidades que, por meio do transe mediúnico, irão “baixar” nos adeptos, em sua maioria mulheres, fazendo deles seus “cavalos de santo”, uma vez que neles “montam”. Prática tradicional de muitas religiões de matriz africana - mas não só delas - busca invocar os espíritos, instaurar um ambiente sagrado, purificando as pessoas e o ambiente, dissipando energias que possam vir a atrapalhar a boa condução do ritual. Essa purificação se dá

¹⁴ Designação dada ao grupo formado pelos adeptos de uma determinada casa de culto baseada em relações de parentesco espiritual, tendo como chefe o pai ou mãe-de-santo.

pela crença no poder sagrado de plantas, ervas e resinas manipuladas, no caso da Tenda de Maria Conga, particularmente o incenso, a alfazema, o benjoim e o alecrim, queimados no carvão em brasa.

A *babalorixá*, ao receber o turíbulo dourado das mãos da *cambona*, passava a entoar o canto de defumação acompanhado pela audiência.

Corre Ronda



Cor-re ron-da Pre-to Ve-lho seus fi-lhos quer de-fu-mar de-fu-mar fi - lhos de fê com as er-vas da ju-re-ma

Com as er-vas da ju-re-ma seus fi-lhos quer de-fu-mar Cor-re ron-da Pre-to Velho com a fê de O-xa-lá

Figura n. 1 (transcrição do autor)

Os cantos da porteira da casa eram molhados com água e depois com cachaça, oferecida à Exu. A porteira era então fechada e só voltava a abrir quando a entidade guia “baixava” no terreiro. O uso de ervas de jurema remete imediatamente para os ritos que utilizam esta planta alucinógena, também conhecida como angico branco, jacaré ou vinhático de espinho, e que uma vez preparada e ingerida, predispõe o devoto ao transe mediúnico. Historicamente, a jurema é amplamente encontrada nos catimbós e em outros cultos afro-ameríndios em diversas regiões do norte e do nordeste do país.

A partir desse momento, o terreiro já podia ser aberto, quando então passavam a ser entoados os cantos de Abertura do Terreiro.

Vou abrir terreiro



Vou a-brir ter-rei - ro vou a-brir gon - gá Deus o-lhai a ter-ra vi-va O-xa - lá

Ai, meu Deus - ai, meu pai, te - nha pe - na a - mor e ca - ri - da - de

Figura n. 2 (transcrição do autor)

Após a abertura do terreiro, começam a ser descritas incorporações mediúnicas dos Pretos Velhos. A etnografia produzida é minuciosa e, para além do tom descritivo, propõe interpretações sobre o que presencia num ambiente dominado pelo transe.

Enquanto dura o canto, todos que pegaram guias estão sentados em seus banquinhos de 40 centímetros de altura, fumando seu pito. Os bancos são baixos porque todos os Pretos Velhos são aleijados, em virtude dos muitos sofrimentos no tempo do cativo, necessitando, por isso, de bengala e de banco baixo, onde se acomodam com *huns, huns* (RELATÓRIO DE CAMPO, s.d., grifo do autor)

A figura dos Pretos Velhos passa a dominar as descrições da cena ritual e as letras das cantigas entoadas revelam elementos relacionados à África. Ao final de cada

uma das cantigas os Pretos Velhos são saudados com exortações do tipo “Salve Vovó Maria Conga! Salve sua pamba¹⁵ e seu rosário! Salve Umbanda e Viva Aruanda!”. Nesse contexto, Aruanda poderia ser interpretada tanto como o espaço do terreiro, como o próprio espaço celeste habitado por seres encantados, entidades superiores e orixás. Pode ainda ser vista como referência à cidade de Luanda, capital de Angola, ou mesmo ainda à Ruanda, pequeno país africano de língua banto (ver p.14), na região dos grandes lagos.

O tempo do cativoiro



O tem- podo ca- ti-vei-ro sea-ca - bou Pre-to Ve-lho ga-nho-u li-ber - da - de

Vem. Pre - to Vc - lho vem. Pre - to Vc - lho vem. co-ro - ar es - se gon - gá

Figura nº 3 (transcrição do autor)

No intervalo entre os cânticos e toques dos tambores foram registradas também inúmeras exortações e falas de pai Claudionor. Ao final da Linha de Pretos Velhos, por exemplo, foi feita a seguinte fala:

Como diz que a umbanda é boa porque a umbanda pertence a Deus, assim que dizem que a umbanda é coisa que não pertence a Nosso Senhor, Deus era um espírito, nessa terra enviada por Deus só arreia (sic) espírito, é uma coisa simples de nós compreender e Nosso Senhor era um espírito, é coisa mais fácil que existe no mundo de nos compreende que a umbanda é a coisa mais sincera que existe no mundo é uma lei igual a uma lei, como se diz, da Igreja seja (sic) qual for, seja qual for, seja a Bíblia Sagrada (sic), seja o católico, seja qual for a religião, o espiritismo, para aquele que compreende, é a primeira religião do mundo. Oxalá, meu pai, viva a banda, viva a Umbanda, viva a Quimbanda. E que todos os Preto Velho nos proteja em nome de nosso glorioso Deus que na nossa religião é Oxalá. Proteja todos os Preto Velho que dê muita luz. Salve Umbanda, viva Maria Conga, viva a Linha de Preto Velho!

Com o fim da Linha de Pretos Velhos, passava-se à Linha dos Caboclos, quando se iniciava a “descida” do caboclo Arranca-Toco, caçador que porta charuto, é o rei das matas, sendo sincretizado com o orixá Oxóssi. É saudado com uma série de cantos que revelam suas principais características e proezas.

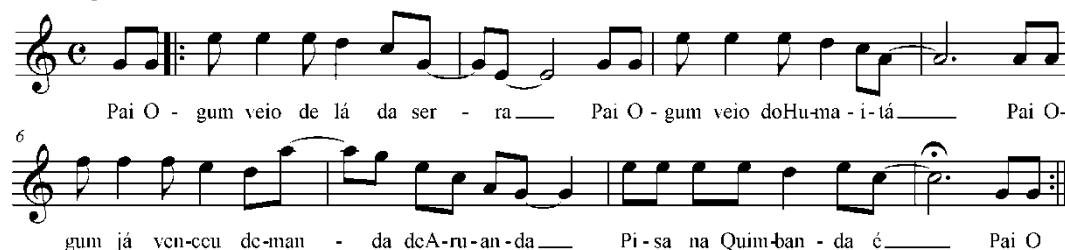
¹⁵ Mistura de giz e cola utilizada para desenhar os chamados Pontos Riscados que identificam a linha vibratória das entidades.

Entrei na mata


En-trei na ma - ta en - trei so - zi - nho pe - di a Deus pra mea - ju -
 dar en - trei na dar O - lhei pra ser - raeu vi ca -
 bo - clo eu vi Seu 'Ran-ca To - co com su - a fle - cha de ou - ro o - lhei pra

Figura n. 4 (transcrição do autor)

Seu Arranca Toco defuma os médiuns com seu charuto e, com sua jiboia, induz o transe aos médiuns mais resistentes. Seguindo a sequência, um informante explicou o ordenamento ritual: “Eles trabalham bem, primeiro o preto velho sobe para dar lugar ao caboclo, depois sobe o caboclo, para dar passagem ao Ogum”, que, ainda na Linha de Caboclo, é saudado com seus cantos.

Pai Ogum


Pai O - gum veio de lá da ser - ra Pai O - gum veio do Hu - ma - i - tá Pai O -
 gum já ven - ceu de man - da de A - ri - an - da Pi - sa na Quim - ban - da é Pai O

Figura n. 5 (transcrição do autor)

Essa cantiga revela um elemento importante para se situar o lugar social da umbanda dentro da sociedade brasileira, a chamada Batalha de Humaitá, ocorrida durante a Guerra do Paraguai. Humaitá era uma fortificação das forças paraguaias que foi tomada pela Tríplice Aliança (Brasil, Uruguai e Argentina) em 25 de julho de 1864. Contam que tanto Ogum, orixá que abre caminhos e é ligado ao elemento ferro, como a figura guerreira de São Jorge foram invocados pelos marinheiros para sua proteção durante a batalha, e essa lembrança permaneceu viva para muitos deles que retornaram ao fim dos combates. Diversas cantigas que fazem menção à Batalha de Humaitá são encontradas em inúmeros terreiros de umbanda.

A evocação e descida de Xangô e outras entidades, fecha a Linha de Caboclos e prepara a abertura da Linha do Povo D'Água, dedicada às grandes mães, momento de se manifestarem e incorporarem Iansã, Oxum, N. S. da Glória, N. S. da Conceição, Santa Bárbara, Iemanjá, Oxumaré, entre outras.

Seu barco vai navegar

Seu bar - ço vai na - ve - gar e - le vai na - on - da do -
re - ia mo - ra no mar Xan - gô na - ca - cho - ci -
mar Ba - la - ê ma - mãe O - xum Ba - la - ê O - xu - ma - ré
ra Ba - la - ê ma - mãe O - xum Ba - la - ê O - xu - ma - ré Mãe Se

96

Figura n.6 (transcrição do autor)

A sessão registrada não contou com cânticos para linhas que são encontradas em outros terreiros como a dos Meninos, por exemplo; nem sendo sequer mencionadas nos relatórios. Após a Linha do Povo D'Água, têm início os cantos de fechamento do terreiro, que irão conduzir o ritual ao seu final. O fechamento é feito com a “descida” de Oxalá, o mais velho dos orixás, sendo comumente o último a ser evocado nos rituais.

Fechou Oxalá

Fc - chou O - xa - lá fe - chou fe - chou O - xa - lá fe -
chou Deus o - lhai o meu ter - rei - ro Deus o - lhai o meu gon -
gá - á es - tá fe - cha - do na fé de Nos - sa Sc - nho - ra Fe

Figura n.7 (transcrição do autor)**A trama das nações**

As pesquisas etnográficas sobre tendas e terreiros de umbanda no Rio de Janeiro são um marco diferencial no conjunto dos estudos que Edison Carneiro vinha desenvolvendo desde sua juventude, não só por utilizar pela primeira vez o recurso tecnológico do registro fonográfico, mas principalmente porque esse uso possibilitaria uma potencial abertura do espectro analítico para outros pesquisadores interessados nas variadas manifestações da religiosidade afro-brasileira. A maioria dos estudos produzidos durante a primeira metade do século XX apontou para uma perspectiva que tinha na cosmovisão nagô o paradigma para se pensar essas expressões religiosas, o que historicamente ficava evidenciado pelos trabalhos de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide, Ruth Landes, Pierre Verger, entre tantos outros pesquisadores contemporâneos a Edison Carneiro.

A África, berço de uma enorme diversidade étnica e social, sempre teve como norma o intercâmbio cultural. As guerras, as regras de matrimônio entre grupos étnicos, os movimentos migratórios e o tráfico escravagista fizeram, entre outros aspectos, com que traços culturais de determinados grupos fossem levados a outras regiões, e lá fixando-se, tomassem características novas e particulares. Desse modo, os escravos que para cá foram trazidos eram, a despeito das especificidades étnicas, já frutos também desse “cadinho” cultural africano.

Desde os primeiros desembarques de escravos em território brasileiro, as peças¹⁶ dos variados grupos eram separadas segundo suas “nações”, sendo o termo utilizado de forma pragmática pelos colonizadores para diferenciá-los segundo a suposta origem de cada um deles. Língua, comida, indumentária, crença, dança, música e religião constituem categorizações qualitativas que nem sempre possuíam correspondentes em matrizes étnicas e culturais distintas. Assim, naquele momento, o que um grupo poderia chamar de “música”, outro denominaria, por exemplo, “reza”; o que para um era “comida”, para outro poderia ser “remédio”, e assim por diante. Nesse contexto, caberia perguntar que grupos étnicos eram esses e quais os limites adotados para conceituá-los já no Brasil como pertencentes a diferentes “nações”? Quais eram os traços culturais que, identificados pelo colonizador, permitiam distingui-los dessa forma?

O historiador Carlos Eugênio Líbano Soares argumenta que

É fundamental destacarmos os limites das concepções em torno das idéias de “nações”, que surgem na vasta documentação, de naturezas diferentes da escravidão. Não podem ser consideradas representações de identidades étnicas como algo “essencializado”, isto é, natural, quase cristalizado. É imprescindível vislumbrarmos nestas narrativas sobre as “nações” as construções do tráfico negreiro, das lógicas senhoriais e também das invenções africanas as mais diversas. (...) Estariam então essas “nações” sendo formadas num movimento transétnico de permanente transformação – pelas mudanças e lógicas culturais das reinvenções da África em espaços específicos da diáspora (SOARES, 2005, p. 50).

As etnias da África Negra têm sido, de modo muito genérico, classificadas em bantos e sudaneses, a partir de critérios linguísticos. Os sudaneses predominam na faixa central do atual mapa geopolítico africano, indo da Etiópia à Nigéria e Benin, passando pelo Tchad. Os bantos, por sua vez, espalham-se pela faixa meridional africana, indo praticamente até a parte sul do continente. Porém, para fins de reflexão e análise, esta é uma classificação de abrangência exageradamente ampla e que engloba variadas etnias, induzindo a generalizações precipitadas e muitas vezes equivocada.

A literatura descreve que os primeiros grupos de escravos a desembarcarem no Brasil foram de origem banto das etnias Cambinda, Congo, Angola, Rebolo, Benguela, entre outras (CARNEIRO, 1978; BARROS, 1999a; SOARES, 2006). Já as etnias de origem sudanesa foram introduzidas mais maciçamente “no nordeste brasileiro no final do século XVIII e início do século XIX, especialmente nos estados do Maranhão, Pernambuco

¹⁶ Nome dado aos escravos trazidos ao Novo Mundo pelos colonizadores. “...os navios vinham bem carregados, principalmente de escravos. Todos, porém, confundiam-se sob a denominação genérica de *peças*...” (VIANNA FILHO, 1946, p. 43, grifo nosso).

e Bahia” (BARROS, 1999a, p. 23) e deram origem ao que se passou chamar de complexo Jêje-Nagô.

Segundo Pierre Verger (2000, p. 13), Jêje (“*djèdje*”) é a denominação dada às culturas falantes dos dialetos Fon e Mahi da língua Ewe, situadas no antigo Daomé, atual Benin. Nagô, como é empregado hoje no Brasil, serve para designar um conjunto de etnias e subetnias de origem sudanesa que estão ligadas às culturas do sudoeste da Nigéria e sul do antigo Daomé. Este termo compreende a Yorubaland, região dos grupos falantes do iorubá, mas que historicamente apresentavam frequentemente diferenças dialetais e culturais. Ketu, Sabe, Oió, Egba, Egbado, são apenas alguns dos nomes de importantes cidades de onde foram trazidos escravos nagô para o Brasil (SANTOS, 1977, p. 29).

Nagô tem sido usado genericamente como sinônimo da palavra iorubá. Originalmente, nagô era um termo aplicado àqueles que pertenciam a reinos que tinham no iorubá, e suas variantes dialetais, a língua comum, e “se consideravam descendentes de um único progenitor mitológico, Odùduwà, emigrantes de um mítico lugar de origem, Ilé Ifê” (SANTOS, 1977, p. 29). Outra possível acepção do termo é a de “sujo”, “piolhento”, vindo de Ànàgó da língua fon, que era como os Jêje do antigo Reino do Daomé chamavam parte dos grupos iorubafones que, após guerras tribais, para lá foram levados.

Se, no tempo do regime escravocrata, a ideia de nação baseava-se mais em aspectos étnicos do que religiosos, gradativamente, foi mudando de acepção. Costa Lima fala dessa transformação do conceito, do campo político para o campo religioso na Bahia, mas que pode ser útil para se pensar também para a realidade de outras regiões do Brasil.

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. *Nação* passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, – sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vem transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos. (SANTOS, 1977, p. 33, grifos do autor)

E prossegue para dizer que ainda nos dias atuais essa nova acepção do termo não pode ser tomada de maneira conclusiva já que,

esse processo, entretanto, não eliminou de todo a consciência histórica de muitos descendentes de africanos, que conhecem bem suas origens étnicas a ponto de serem capazes de discorrer – os velhos informantes iletrados – sobre a situação política e geográfica da terra de seus antepassados ao tempo da escravidão. Quando a nação política africana se confunde com a nação religiosa dos candomblés e existe uma ponderável tradição histórica que justifique o fenômeno, o sentimento etnocêntrico se acentua, os padrões se cristalizam mais e, portanto, se modificam menos. E isto também concorre para a explicação da predominância regional de certos sistemas de ritos nos candomblés da Bahia. (SANTOS, *id. ibid.*)

A exportação do modelo ideológico e ritualístico Jêje-Nagô que se estruturou nos candomblés da nação Ketu, particularmente na cidade de Salvador, se por um lado promoveu certa legitimação das expressões religiosas afro-brasileiras, não importando

mesmo de que nação ela se autodenominasse, cumpriu também o papel de homogeneizar singularidades culturais importantes. Cabe lembrar ainda, que a exportação para outras regiões desse padrão ritualístico religioso Jêje-Nagô veio se consolidando pelo menos desde a metade do século XIX, tendo amplo apoio e cumplicidade de significativas parcelas “brancas” da sociedade brasileira então estratificada pela escravidão, fosse politicamente ou através da priorização de estudos e pesquisas dessas modalidades religiosas por pesquisadores, folcloristas e acadêmicos. O próprio Edison, apesar de reconhecer a complexidade das relações identitárias entre as várias “nações africanas” no Brasil, advogava a ideia de que foi através da irradiação do modelo nagô que o culto aos orixás se estabeleceu no Brasil.

O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda serve de espelho a todos os outros cultos, tem uma designação com que não concordam os seus adeptos, embora não tenham uma palavra melhor para substituí-la. (...) Nem todos os adeptos se satisfazem com essa designação tradicional – e os cultos mais modernos, tocados de espiritismo, já se intitulam de *Umbanda*, em contraste com *Quimbanda*, ou seja, macumba (CARNEIRO, 1978, p. 21, grifos do autor).

Porém como se coloca o termo umbanda nesse contexto da religiosidade afro-brasileira? Como se constitui e quais são suas particularidades históricas, simbólicas e rituais dentro da variada gama de expressões da religiosidade negra no Brasil? Que tipo de singularidades é possível perceber na prática musical fonograficamente registrada e a partir de que viés ideológico foram analisadas nos relatórios de campo?

Umbanda

Historicamente a literatura sobre manifestações religiosas afro-brasileiras no Brasil tratou comumente a umbanda e a macumba carioca como “formas degradadas” de outras práticas tidas como mais fiéis às origens africana e/ou europeias; especificamente aquelas nagô e católicas. O próprio Edison Carneiro em seu livro *A sabedoria popular* já apontava a ausência de um trabalho de pesquisa que estivesse à altura da importância da macumba carioca como manifestação religiosa.

É significativa essa ausência de pesquisa científica, pois a macumba, embora seja nela decisiva a influência do negro, admite práticas de magia européia, superstições medievais e crenças ameríndias, que podemos resumir no espiritismo, no catimbó e na pajelança, que assume cada vez mais esse caráter. Na macumba carioca talvez esteja o caso extremo, e sem dúvida singular, em que as religiões do negro, abrindo mão do seu arraigado sentido tribal, entram em fusão aberta com as concepções religiosas de outros grupos étnicos. (CARNEIRO, 1957, p. 71)

Esse demérito talvez partisse do fato dessas manifestações, como ele argumenta, terem se constituído em um espaço de sincretismo religioso, conjugando elementos, influências e símbolos variados, o que sempre fez com que cada tenda e terreiro se afastasse de um idealizado modelo de pureza, possuindo características absolutamente próprias.

Na umbanda e, via de regra, na maioria das vertentes religiosas negro-africanas no Brasil, a diversidade ritualística é enorme, não havendo um padrão único que possa ser considerado normativo a todas elas. Isso acaba por contribuir para uma maior riqueza e diversidade cultural entre as tendas, pois cada qual preserva suas tradições, mantém suas marcas identitárias, práticas musicais, modos de vestir, comidas votivas e processos iniciáticos com obrigações e etapas específicas. Se é fato que o panteão dos orixás nagô fornece substrato mítico para a maioria dos terreiros, este porém se inter-relaciona com entidades que foram reapropriadas de doutrinas espíritas kardecistas, do catolicismo, de elementos inspirados no universo mítico indígena, de seitas orientais, guardando, em muitos casos, semelhança com o que ocorria nos antigos *calundus*¹⁷. A historiografia atual permite ver afinidades entre práticas umbandistas e aquelas presentes nos Calundus citados já no século XVII como muito importantes. O trabalho de Luis Mott discorre sobre a personagem “Luzia Pinta” que teria comandado *calundu*-angola na Vila de Sabará, por volta dos anos 1720 e 1740 em Minas Gerais (MOTT, 1994). Os calundus eram reuniões de negros africanos escravizados que se encontravam regularmente e apresentavam muitos dos elementos presentes hoje na umbanda e nos candomblés. Sobre eles escreve o antropólogo Renato Silveira:

Os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas também não se tratava de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções e eram freqüentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais. Ademais, o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com o atendimento individual e se tornar financeiramente independente ao prestar à população serviços essenciais que o Estado colonial não assegurava satisfatoriamente. (SILVEIRA, 2007, p. 1)

A iconografia do desenhista e cartógrafo alemão Zacharias Wagener, que esteve no Brasil durante o século XVII, já permitia ver instrumentos musicais, disposições performativas e adereços corporais que são amplamente utilizados nas religiões afro-brasileiras até os dias de hoje¹⁸. Silveira levanta ainda a hipótese de que alguns desses calundus teriam se sincretizado às práticas católicas e ameríndias, tendo originado a umbanda. Isso teria ocorrido especialmente nos calundus banto, cabendo aos jêje “exibi-lo como instituição urbana legítima, buscar sua oficialização” (SILVEIRA, 1997, p. 2).

Outra linha de investigação diz respeito ao *cabula*¹⁹, que eram cultos de origem banto-angola que se faziam presente principalmente em regiões de Minas Gerais e Espírito Santo, que teriam também semelhança com a chamada macumba carioca. As primeiras notícias sobre a cabula foram dadas “pelo então bispo João Batista Correa Nery na carta pastoral despedindo-se dos párocos da Diocese do Espírito Santo”

¹⁷ Expressão originada da palavra *kilundu* que significa divindade na língua *umbundo*.

¹⁸ Ver *Divination Ceremony and Dance, Brazil, 1630s* (<http://hitchcock.its.virginia.edu>).

¹⁹ Cacciatore afirma ser a palavra uma variação do sistema de pensamento mítico judaico, a *cabala* (CACCIATORE, 1977).

descoberta por Nina Rodrigues e citada por ele e Artur Ramos em *Africanos no Brasil* (1932) e *O Negro Brasileiro* (1940), respectivamente. As descrições detalhadas e o conjunto de pormenores dos diversos elementos rituais e suas etapas descritas por Nery são discutidos minuciosamente por Valdeli Costa, que propõe mesmo uma continuidade entre cabula, a umbanda e a macumba carioca (COSTA, 1987). Concordando com a carta de Nery, Olga Cacciatore argumenta que do cabula é que teria surgido o que é conhecido como Linha das Almas na umbanda, já que naquele cultuava-se e faziam-se, no meio das matas, “trabalhos” e sessões, as chamadas “mesas”. Utilizavam-se espelhos, amuletos, cachimbos, infusões de raízes, sendo que os iniciados recebiam Pretos Velhos e entidades conhecidas como *Tatas*²⁰. Na cabula, conforme descreve Artur Ramos, o chefe do terreiro denominava-se *embanda*. O ponto alto do ritual era aquele no qual os adeptos eram *tomados pelo Santé*, “conjunto de espíritos que habitam as matas, no culto cabulista” (CACCIATORE, 1977).

É interessante observar que na literatura produzida por umbandistas ou sobre a umbanda, a data de 15 de novembro de 1908 é comumente tida como o momento de criação da religião, compondo seu mito de fundação, a partir dos fatos ocorridos então. Segundo essa corriqueira versão, a anunciação da nova religião teria ocorrido a partir da manifestação, numa sessão espírita, do *Caboclo Sete Encruzilhadas* através de um jovem de nome Zélio de Moraes, que teria se curado de uma paralisia. Até hoje é comum que espíritos de negros e indígenas se manifestem em sessões espíritas de caráter kardecista, sendo comum, também, que sejam convidados a se retirarem uma vez que são considerados espíritos “baixos” e “atrasados”. Os relatos dão conta de que naquela ocasião, o Caboclo Sete Encruzilhadas teria proferido um discurso defendendo a legitimidade dessas entidades contra o preconceito com o qual vinham sendo tratadas, solicitando que fosse fundada uma nova religião que as abrigasse. Na ocasião, o Caboclo determinou que o culto deveria ser chamado de “umbanda” e deveria se basear na prática da caridade tendo como base o Evangelho Cristão e Jesus Cristo como seu principal guia. Os adeptos utilizariam a cor branca em seu uniformes e as sessões de atendimento ao público teriam que ser feitas gratuitamente²¹ (GIUMBELLI, 2002).

Renato Ortiz lembra ainda que a consolidação do que hoje é chamado de umbanda coincide com as profundas transformações ocorridas na sociedade brasileira na virada para o século XX. A Abolição da Escravatura e a Proclamação da República abriram maiores possibilidades de reposicionamentos socioculturais dos negros na sociedade brasileira. O Rio de Janeiro foi talvez o principal palco da afirmação da nomeação dessa expressão religiosa que, como se vê, não trazia elementos propriamente “novos”, mas que passaria a ganhar maior visibilidade e se afirmar por suas especificidades.

O texto de abertura do relatório de pesquisa sobre a Tenda de Maria Conga já revela muito sobre a perspectiva que orientou Edison Carneiro na análise do ritual etnografado.

²⁰ *Tata* em idioma quimbundo que dizer *Pai*.

²¹ Em seu texto “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro” (2002), Ernesto Giambelli discute as inúmeras variações de versões sobre a origem e constituição da Umbanda.

Umbanda, culto de origem africana trazido pelos escravos negros para o Brasil. Primitivamente era chamado “candomblé”, nome genérico, aparecendo depois a denominação “macumba” e, mais recentemente, “umbanda”. Hoje, “candomblé” e “umbanda” significam variantes do culto, sendo a primeira mais fiel à origem africana e a última o resultado de sincretismo com o catolicismo e o espiritismo. Macumba conservou-se, como nome genérico, englobando os cultos subsidiários, como “umbanda”, “quimbanda”, etc., não se aplicando propriamente ao “candomblé”. (RELATÓRIO DE CAMPO, s.d.)

Ao afirmar, então, que “hoje” o candomblé não se confunde mais com a umbanda, Edison parecia demarcar um território simbólico particular, aquele que institui a fidelidade a uma ancestralidade africana como índice de valor e determinante de distinções entre as várias expressões da religiosidade de matriz africana no Brasil. Além disso, ao contrário do que afirmava Vicente Salles, tudo leva a crer que a diferença de abordagem entre candomblé e umbanda não vinha só dos pesquisadores envolvidos na pesquisa, mas também dos próprios membros dos terreiros. Nesse sentido, o relatório afirma que,

basta ler os vários e numerosos livros sobre Umbanda, para se verificar que, se há semelhança entre religião e o candomblé, há igualmente os que afirmam que confundir as duas crenças é o mesmo que tirar Cristo da Cruz e nela colocar o espírito de Satanaz. (RELATÓRIO DE CAMPO, s.d.)

A forma como se dá o uso do conceito de nação e de seus supostos elementos particulares pelos terreiros revela muito do viés conceitual utilizado por Edison Carneiro para orientar a pesquisa e os registros fonográficos que realizou. Em locais como o Rio de Janeiro, já era bem complexo, desde antes do século XIX, o panorama étnico-cultural das chamadas “nações” no mapa das manifestações religiosas de matriz africana. Paulo Barreto, conhecido como “João do Rio”, já dava mostras dessa imensa trama em seu famoso livro *As Religiões no Rio*.

São todos das pequenas nações do interior da África, pertencem aos igesá, oiè, ebá, aboun, haussá, itagua, ou se consideram filhos dos ibouam, ixáu dos gège e dos cambindas. Alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião, outros deixam como dote aos filhos cruzados daqui os mysterios e as feitiçarias. Todos, porém, fallam entre si um idioma comum: — o eubá²². [...] Só os cambindas ignoram o eubá.” (BARRETO, 1976, p. 2)

Os reflexos de toda a reinvenção identitária dos grupos de africanos durante aquele período na sociedade carioca se deram, por exemplo, na constituição das irmandades católicas com espaços religiosos específicos da diáspora africana. Africanos, pardos e crioulos²³ escravizados ou forros, constituíam suas próprias irmandades impedidos que eram de frequentar as igrejas e celebrações reservadas ao branco-colonizador. Os colonizadores sempre fomentaram a criação de irmandades católicas em suas colônias, sendo que o apogeu desse processo se deu durante o século XIX. Elas se tornaram locais de reunião, celebração e resistência de práticas culturais e

²² Iorubá.

²³ Como eram chamados os negros nascidos no Brasil.

religiosas africanas e sincretizadas, tendo subsistido através da organização de funerais, assembleias, festas e procissões, sendo as mais difundidas aquelas dedicadas à N. S. do Rosário (KARASCH, 2010).

O que logo chama a atenção em primeiro lugar é o nome da tenda: “Maria Conga”. Uma primeira análise sugere a relação entre as palavras “Conga” e “Congo”, o que se confirma se olharmos o número de escravos, por região africana, desembarcados no Rio de Janeiro durante o período escravagista. Os recentes estudos historiográficos apontam que, em termos sociodemográficos, “os do ‘centro-oeste africano’ (divididos entre Congo norte, norte de Angola e sul de Angola) representavam 79,7% e os da ‘África oriental’, 17,9%”, dos escravos desembarcados no Rio de Janeiro (Soares et alli, 2005: 24). Em seu estudo sobre as chamadas “nações” africanas no Rio de Janeiro do século XIX, Soares (op. cit.) mostra como o termo “Congo ou Conga” era utilizado para nominar negros a partir de marcas étnicas distintivas - fossem escarificações, cortes de cabelos ou outros sinais diacríticos – o que permitia a identificação dos escravos ou forros entre si e em relação aos brancos.

Já em 1862 no Rio de Janeiro foi requerida junto ao Conselho de Estado do Império a criação da “Sociedade Beneficente da Nação Conga”; tendo sido negada. Dez anos mais tarde a “Sociedade de Beneficência da Nação Conga – Amiga da Consciência” conseguirá seu registro tendo por finalidade “socorrer os desvalidos e enfermos da supradita nacionalidade”. Em relações às nações, as

irmandades poderiam ser ‘pano de fundo’ para processos invisíveis de identidades transétnicas. Em torno das práticas mortuárias, festas, ajuntamentos, rotas de fugitivos, parentescos, mercado de trabalho, auxílio para alforria e outros “socorros”, africanos diversos não só se encontraram, mas fundamentalmente inventaram-se (SOARES et alli, 2005: 23)

Seria extremamente temerário querer sustentar qualquer argumentação que relacionasse essas irmandades à Tenda de Maria Conga de Realengo, pois não há evidências historiográficas nesse sentido. Porém como o nome “Maria Conga” era utilizado de forma bastante diversa, talvez fosse essa uma possível linha de investigação a ser seguida por Edison Carneiro na pesquisa.

Frente às práticas musicais, ainda hoje é a presença ou ausência de determinadas narrativas míticas, cânticos, práticas vocais e rítmica dos tambores dentro do espaço dos terreiros, que emolduram e delimitam a ideia de nação reivindicada por cada um deles hoje²⁴, já dentro da acepção mais estritamente religiosa de utilização do termo.

Um dos aspectos que é possível notar nas gravações é aquele relativo à prática dos tambores na Tenda de Maria Conga. A orquestra ritual não seguia o padrão encontrado na maioria dos terreiros nagô, com 1 *gã* ou *agogô* e 3 atabaques (*rum*, *rumpi* e *lé*). Na Tenda de Maria Conga eram utilizados, habitualmente, 4 atabaques nas sessões públicas. O maior e mais grave (*rum*) era tocado pelo ogã, que também cantava os

²⁴ Até que ponto essa reivindicação era vigente também à época da pesquisa, é outra hipótese a ser investigada, porém isso já foge aos objetivos estritos deste artigo.

pontos, havia ainda outros dois tambores menores e um quarto, denominado *tambor de Crispim*, que era dedicado às crianças. Além dos tambores, um chocalho completava a orquestra. Nos candomblés Jêje-Nagô, os desenhos melódico-instrumentais executados pelo tambor mais grave são fundamentais e estruturantes no estabelecimento das conexões simbólicas, por meio dos orixás incorporados, entre o *orum* (o mundo sobrenatural dos orixás) e o *aiê* (o mundo natural dos homens) (Fonseca, 2003). Especificamente a essa modalidade de prática, não foi possível identificar nas gravações esse padrão na Tenda de Maria Conga. Em nenhum momento no ritual gravado, os atabaques cumpriram, de forma estritamente instrumental, o papel de intermediar o transe a partir dos desenhos melódicos executados, prática muito comum nos rituais nagô.

Os padrões rítmicos presentes na prática instrumental dos tambores, a estrutura formal das cantigas e os elementos linguísticos encontrados nas canções registradas revelam bastante sobre o mosaico de influências étnicas que compõe o universo musical da umbanda. Quanto às cantigas, a gravação revela forte influência das culturas congo-angola e também de práticas indígenas. Em termos formais, as cantigas apresentam uma estruturação bem distinta daquelas encontradas nos terreiros nagô onde são cantadas em iorubá. Na Tenda de Maria Conga, a estruturação formal se dá por meio de quadras simples, obedecendo às rimas da língua portuguesa, como por exemplo,

*Maria Conga,
lavadeira de sinhá
ela lava vestido de chita
no ribeirão de Iaiá.
Hoje, cativo se acabou
Maria Conga é dona
É dona do gongá.*

ou,

*Ogum já venceu demanda
na terra do Humaitá
Ogum já venceu demanda
Ogum iê, ô saravá.*

As melodias dos cânticos obedecem a um padrão tonal cujo término coincide quase sempre com a tônica da escala que serve de base à cantiga (ver Figuras 1 a 7), ao contrário dos cânticos em iorubá dos terreiros nagô, onde as escalas modais são mais presentes. Além disso a estruturação estrófica não apresenta a regularidade do padrão por quadras (ver PESSOA DE BARROS, 1999a e 1999b).

O conteúdo das letras das cantigas é também bastante elucidativo quanto às influências majoritariamente das culturas congo-angola, como nos exemplos,

*Óia, Congo que veio de Angola,
Vem beirando, a beira mar.
Oia viva Oxalá lá no céu,
Salve as almas no gongá.*

ou,

O arê Congo rê mujongo maravilha,

*Quimbanda aruê, saravá
Ô Rei de Congo mandou me chamar.
Quimbanda aruê, saravá.*

Considerações finais

No ano de 2012 se comemorou o centenário de nascimento de Edison Carneiro, e a publicação desses registros etnográficos da Tenda de Maria Conga pelo CNFCP, se por um lado é uma homenagem póstuma, celebra também o esforço dele e de muitos outros pesquisadores no sentido de lançar luzes e abrir o debate sobre tradições religiosas populares como a umbanda, nesse renovado interesse que elas ensejam em tantas gerações dentro e fora do país.

Confrontando a gravação e os textos, relatórios e documentos encontrados nos acervos da Biblioteca Amadeu Amaral-CNFCP com toda uma literatura produzida desde então, tanto no campo etnológico como historiográfico, foi possível dar uma nova dimensão contextual a esses registros fonográficos de campo, especialmente no que se refere à relação de construção identitária, tomando-se em conta etnicidade e expressão religiosa. Como lembra Carlos Eugênio Líbano Soares,

não havia necessariamente uma regra ou padrão único pra essas redefinições de identidades étnicas dos africanos na diáspora, mas sim expectativas (nos espaços religiosos, no mercado de trabalho e também em suas moradias) e o contexto sociodemográfico à sua volta. (ARAÚJO et alli, 2006: 13)

Conforme abordei em minha tese de doutorado, Edison Carneiro formou-se etnógrafo primordialmente dentro da tradição do folclorismo que durante a maior parte do século XX dividiu espaço com o ainda incipiente campo acadêmico das ciências humanas e sociais. Seus embates públicos com intelectuais como Florestan Fernandes sobre questões teórico-metodológicas são conhecidos e são muitas suas divergências quanto à conceituação do chamado “fato folclórico” e quanto também à possibilidade da criação de uma rede de significados que poderiam estar atrelados a “objetos em si”, como uma gravação, por exemplo, tornando-os assim foco de interesse dos estudos de folclore (FONSECA, 2009). O discurso salvacionista do que os folcloristas chamavam de cultura de *folk* (REDFIELD, 1949), olhava a gravação fonográfica como a possibilidade de registro do fato folclórico em si, objeto bruto e puro de expressão “do popular”.

O estilo de etnografia de Edison Carneiro é o mesmo encontrado em inúmeros trabalhos realizados pelos folcloristas. Seu texto intercala transcrições dos cânticos às falas de pai Claudionor, porém essas não são transcrições literais daquelas encontradas nas gravações, mas aproximações. Intercaladas aos cânticos e falas aparecem também impressões e comentários feitos a respeito de aspectos da sessão ritual pública. O que é interessante observar no estilo de descrição etnográfica do trabalho é que ele parece se basear mais nas memórias de campo do que no conteúdo das gravações, já que uma escuta mais atenta poderia por um lado ter dirimido dúvidas sobre, por exemplo, os textos dos cânticos que muitas vezes aparecem bastante diferentes dos que foram

gravados e, por outro lado, sugerido caminhos de pesquisa a partir de seus conteúdos.

O viés do debate proposto aqui é aquele referente ao uso do conceito de “nação” para tratar de práticas religiosas de matriz negro-africana no Brasil. Apesar de em seus relatórios Edison Carneiro não se ter utilizado do termo para tratar especificamente da umbanda, pois como ele mesmo argumenta, não seria apropriado, sua etnografia parece revelar, contudo, a distinção de abordagens que Beatriz Góes Dantas aponta.

A legitimidade buscada para o candomblé no Nordeste, particularmente na Bahia e em Pernambuco, na década de 30, repousa na exaltação da herança africana mais pura. Essa busca de legitimidade pela via da África contrasta com o que ocorre no Sudeste em relação à Umbanda. Nesta, tentar-se-á expurgar a herança cultural africana, explicitamente identificada como inferior e pejorativa. O papel dos codificadores da umbanda será livrá-la das influências negativas associadas com o passado africano. [...] É através da negação da África que a umbanda se tornará “limpa”, “branca”, “pura”, identificada como uma prática do Bem por caridade e sem cobrança, apta pois a ter uma aceitação social mais ampla. Em contrapartida, no Sudeste a herança africana, representada como bárbara, é fixada como perigosa, subversiva e apresentada como constituindo a Quimbanda, reduto do Mal, da feitiçaria e da exploração. Em suma, num mesmo campo simbólico – o da religião – a África é exaltada no Nordeste e negada no Sudeste. (DANTAS, 1982, p. 160)

O debate sobre esse uso e os sentidos da ideia de nação só se dá quando entra em jogo certa oposição entre candomblé e umbanda, já que, se é inegável que todo o universo mitológico-ritualístico dos orixás nagôs é uma das peças fundantes da cosmogonia umbandista, é possível perceber também através dos registros fonográficos sua extrema permeabilidade simbólica a elementos das culturas banto, de práticas do espiritismo kardecista, de projeções do imaginário brasileiro sobre a cultura indígena e de inúmeros elementos e entidades do catolicismo²⁵.

Dessa forma, é justamente a arquetípica ideia social e historicamente construída de “nação” que predispõe o adepto de determinado terreiro, seja atualmente ou à época da pesquisa, a um conjunto de comportamentos, percepções, disposições, motivações e atitudes que denotam uma visão de mundo e estabelecem padrões de relacionamento sociocultural. Os processos iniciáticos e confirmatórios, o contexto ritual e seu ordenamento litúrgico, o panteão dos deuses e o âmbito da narrativa mítica, assim como as práticas musicais sagradas são reflexos dessa “nação” – já no sentido teológico que assumiu - à qual o terreiro se vincula por razões históricas e/ou culturais.

As variadas contribuições de Edison Carneiro para a pesquisa sobre a manifestações religiosas de matriz africanas no Brasil são inestimáveis e se tornam ainda mais relevantes por seu papel histórico na constituição desse campo de estudo. De 1962 até agora muitas pesquisas na área das ciências humanas e sociais sobre essas expressões ampliaram o espectro e as possibilidades analíticas de registros como esse produzidos por Edison Carneiro e sua equipe, o que torna os registros por ele realizados ainda mais instigantes e desafiadores.

²⁵ Ver *As religiões no Rio* (1976) de Paulo Barreto, o “João do Rio”.

Referências

- ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira et alli. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do Rei...Olubajé - uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, Intercom, 1999a.
- _____. *A fogueira de Xangô...o orixá do fogo - uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, Intercom, 1999b.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. Série Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- BRUM, Marcio Sergio. *Memórias da remoção: o incêndio da Praia do Pinto e a culpa do governo*.
<http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1339790201_ARQUIVO_MemoriasdaRemocaoABHO2012.pdf>. Acesso em: outubro de 2012.
- CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988
- CARNEIRO, Édison. *A sabedoria popular*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957. 230p.
- _____. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira: 1978.
- COSTA, Valdeci Carvalho. *Cabula e macumba*. Revista de Filosofia *Síntese*, nº. 41, pg.- 65-85, Belo Horizonte: Nova Fase. 1987.
- COSTA LIMA, V. *A família de santo nos candomblés jêje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. Dissertação de Mestrado, Pós Graduação em Ciências Humanas 1971/2, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1977.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovô nagô papai branco*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Unicamp, 1982.
- FONSECA, Edilberto José de Macedo. *O toque do gã; tipologia preliminar das linhas-guia do candomblé ketu-nagô no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, Unirio, 2003.
- _____. *"Temerosos reis dos cacetes": uma etnografia dos circuitos musicais e das políticas culturais em Januária – MG*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, Unirio, 2009.
- GIUMBELLI, Eduardo. "Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro". In: SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo: Summus. p. 183-217, 2002.
- João, do Rio. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.
- KARASCK, Mary. *American counterpoint: new approaches to slavery and abolition in Brazil*. Connecticut: Yale University, New Haven, 2010.
- MOTT, L. "O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739". *Revista do IAC*, Ouro Preto, 1: 73-82, 1994.
- NASCIMENTO, Ana Carolina de Almeida. *O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro*. Dissertação de Mestrado, IFCS, Rio de Janeiro, 2010.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999
- REDFIELD, Robert. *Civilização e cultura de folk: estudos de variações culturais em Yucatan*. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A., 1949.
- RELATÓRIO DE CAMPO. *Pesquisa Tenda Maria Conga*. Rio de Janeiro, CNFCP, s.d.
- FONSECA, Edilberto. Edison Carneiro na Tenda de Maria Conga em 1962/RJ. *Música e cultura: revista da ABET*, vol. 8, n. 1, p. 86-108, 2013. <http://musicacultura.abetmusica.org.br/>

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. *O intelectual "feiticeiro": Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Tese de Doutorado, Unicamp, São Paulo, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SILVEIRA, Renato da. "Do calundu ao candomblé". *Revista de História*, Rio de Janeiro. <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble>>. Acesso: em abril de 2013.

SOARES, Carlos Eugênio Libano et alli, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns*. 2ª ed. São Paulo: Editora Edusp da Universidade de São Paulo, 2000.

VIANNA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*. São Paulo: Editora José Olympio, 1946.

VILHENA, Luís Rodolfo Paixão. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte, Fundação Getúlio Vargas, 1997.