

## MODERNIDADE COM FEITIÇARIA: CANDOMBLÉ E UMBANDA NO BRASIL DO SÉCULO XX\*

Reginaldo Prandi\*\*

RESUMO: A umbanda é considerada a mais genuína religião brasileira de origem africana. Neste artigo procura-se mostrar como a formação da umbanda no Rio de Janeiro dos anos 30 deste século está estreitamente ligada ao processo de mudança social em curso. Por volta de 1950, a umbanda já se encontrava difundida por todo o país como uma religião para todos, a despeito de cor, classe social e origem geográfica, enquanto o candomblé, religião da qual a umbanda se formou, mantinha-se limitado a grupos negros, sobretudo no Nordeste. A partir dos anos 60, entretanto, parcelas significativas de umbandistas passaram a professar o candomblé, sobretudo nas cidades grandes e desenvolvidas do Sudeste. Encontrar sentido para esses movimentos, como elementos das próprias mudanças que se dão na sociedade brasileira, é objetivo do presente trabalho.

UNITERMOS: Brasil, religiões africanas, umbanda, candomblé, mudanças sociais.

### Prólogo à umbanda na velha capital federal

Rio de Janeiro, 1900. Antônio guia João do Rio por velhas ruas da capital federal: São Diogo, Barão de São Félix, do Hospício, do Núncio e da América. Ruas,

---

\* Este artigo apresenta, de forma pouco modificada, três dos dezesseis capítulos da tese de livre-docência em Sociologia, *Os Candomblés de São Paulo*, que o autor defendeu na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em novembro de 1989, tese baseada em pesquisa realizada em 60 terreiros de candomblé situados na região metropolitana de São Paulo.

\*\* Professor do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP.

seguindo o relato de João do Rio, “onde se realizam os *candomblés* e vivem os pais de santo”. Dos antigos escravos, ele escreve,

“restam uns mil negros. 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 commum: – o *eubá*. (...) Só os *cambindas* ignoram o *eubá*.” (Rio, 1906, p. 1-2).

João do Rio fica sabendo por seu informante Antônio que os *orixás* só falam *iourubá* (*eubá*). E nos conta sobre sua presença no Rio de Janeiro na virada do século:

“Os negros guardam a idéia de um Deus absoluto como o Deus catholico: *Orixá-alúm*. A lista dos santos é infindável. Ha o *orixalá*, que é o mais velho, *Axum*, a mãe d’agua doce, *Ye-man-já*, a sereia, *Exú*, o diabo, que anda sempre detrás da porta, *Sapanam*, o santíssimo sacramento dos catholicos, o *Irocò*, cuja aparição se faz na arvore sagrada da gameleira, o *Gunocò*, tremendo e grande, o *Ogum*, S. Jorge ou o Deus da guerra, a *Dadá*, a *Orainha*, que são invisíveis, e muitos outros, como o santo do trovão e o santo das hervas.” João do Rio cita também os “*heledas* ou anjos da guarda” (Rio, 1906, p. 2-3).

O candomblé nessa cidade é um culto organizado. Continuemos a ler mais um pouco de João do Rio. Ele conta sobre os “*babalaôs*, *mathematicos geniaes*, *sabedores dos segredos santos e do futuro da gente*”, que jogam o “*opelé*”, e fala dos “*babás*, que atiram o *endilogum*; são *babaloxás*, pais de santos veneráveis. Nos lanhos da cara puzeram o pó da salvação e na bocca têm sempre o *obi*, noz de kola. (...) Ha os *babalaôs*, os *açoba*, os *aboré*, gráo máximo, as mãis pequenas, os *ogan*, as *agibonam...*” e as *iauò*, evidentemente, a quem João do Rio dedica muitas páginas de deliciosa precisão e explicitíssimo preconceito. Pais e mães-de-santo citados por João do Rio são muitos: Oluou, Eurosaim, Alamijo, Odé-Oié, os *babalaôs Emygdio*, *Oloó-Teté*, *Torquato*, *Obitaiô*, *Vagô*, *Apotijá*, *Veridiana*, *Crioula Capitão*, *Rosenda*, *Nosuanan*, *Xica de Vavá*, *Josepha*, *Henriqueta da Praia*, *Maria Marota*, *Flora Côco Podre*, *Dudu do Sacramento*, e “a que está agora guiando seis ou oito filhas, a *Assiata*”, moradora da rua da Alfândega 304, a quem o informante do jornalista acusa de farsante. Diz que ela “não tem navalha (não iniciada), finge ser mãe de santo e trabalha com *trez ogans*

falsos” (Rio, 1906, p. 19-20). Este mesmo autor conta do grande trânsito entre o Rio e a Bahia, de gente que vai e vem para tratar de questões dessa religião.

Os elementos descritivos (panteão, hierarquia, práticas rituais) que temos de João do Rio sobre o candomblé no Rio de Janeiro no começo deste século coincidem em muito com aqueles de Nina Rodrigues e Manuel Querino para a Bahia, e com os de Vicente Lima e Gonçalves Fernandes para Pernambuco de alguns anos depois (Rodrigues, 1935 e 1976; Querino, 1938; Lima, 1937; Fernandes, 1937 e 1941). Esses elementos constitutivos descrevem perfeitamente traços importantes dos candomblés de hoje, cujo modelo ideal está descrito no livro de Bastide, *O candomblé da Bahia* (Bastide, 1978).

Grandes pais e mães-de-santo da Bahia passaram parte de suas vidas religiosas no Rio, como Aninha, fundadora dos Axé do Opô Afonjá de Salvador e do Rio de Janeiro (Santos, 1988, p. 10-11; Lima, 1987, p. 61).

Mãe Aninha, Eugênia Ana dos Santos (1869-1938), baiana, foi iniciada em Salvador, em 1884, por Maria Júlia, do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, considerado o mais antigo terreiro de candomblé de que se tem registro no Brasil, tendo participado de sua iniciação o africano Bamboxé Obitikô, trazido da cidade iorubana de Keto (no atual Benin) para a Bahia por Marcelina Obatossi, ambos pilares fundantes do candomblé brasileiro. Saída da Casa Branca do Engenho Velho, Aninha ficou algum tempo no terreiro de Tio Joaquim, sacerdote de origem pernambucana. Em 1910, já separada de Tio Joaquim, funda em Salvador o Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá. Segundo pesquisa de Monique Augras e João Batista dos Santos (Augras e Santos, 1983), Aninha teria estado no Rio antes de 1910, onde teve intensa atividade religiosa junto a um grupo de famílias baianas residentes na Pedra do Sal, perto do cais do porto. Nessa época circulavam pelo Rio figuras importantes como o próprio Tio Joaquim.

João do Rio tem um capítulo de seu livro, aqui tantas vezes citado, dedicado aos feitiçeiros da cidade (Rio, 1906, p. 25-35). Entre eles inclui Alabá, o João Alabá da rua Barão de São Félix, onde ele chefiava um candomblé nagô, ponto de referência para os baianos que chegavam ao Rio. É citado também Abedé, que nada menos é que o baba-lão Cipriano Abedé, que inicia o professor Agenor Miranda para a deusa Euá; Agenor Miranda que já antes Aninha iniciara para Oxalufã. Isso no Rio de Janeiro por volta de 1910. O professor Agenor Miranda, nascido na África onde seu pai se encontrava a serviço do corpo diplomático brasileiro, criado e sempre residente no Rio, até hoje é considerado uma das maiores autoridades vivas na prática do oráculo nagô (Silva, 1988, p. 16-17). Foi ele, por exemplo, que fez o jogo de búzios que indicou para o trono do Opô Afonjá baiano sua atual ialorixá, Mãe Stela de Oxóssi.

É assim muito antiga essa presença de tantos sacerdotes de candomblé no Rio, fazendo filhos-de-santo, mantendo casas. Entre eles também era freqüente no Rio o baba-lão Felizberto Américo de Souza, o Benzinho Sowzer, que dividiu com Martiniano

do Bonfim, nos anos 20 e 30, o papel dos dois últimos babalaôs da Bahia. Benzinho era neto carnal de Bamboxê de Obitikô, atrás referido.

O trânsito de sacerdotes e aspirantes das religiões dos orixás e encantados entre Bahia e Rio tem-se mantido constante desde esse passado até os dias de hoje. Como entre Bahia e Recife, menos intensamente. Como mais tarde na rota triangular Bahia-Rio-São Paulo. Como fôra antigamente entre Bahia e Lagos, capital nigeriana, por navios. Como veio a ser nos dias de hoje entre São Paulo e a mesma Lagos, nas asas da Varig.

Curioso o fato da tia Ciata, a figura legendária dos tempos primeiros das escolas de samba (Moura, 1983, p. 57-70), ser citada por João do Rio como “falsa mãe”, ou seja, pessoa não iniciada conforme o rito nagô de Salvador, segundo explica o informante de João do Rio. Esse tipo de alusão a uma possível não feitura deste ou daquele sacerdote é até hoje prática desmoralizadora corrente nos candomblés. Já existia, pois, na capital federal do fim do século uma “cultura peculiar” do povo-de-santo. Tia Ciata é a mesma baiana que reunia em suas festas a mocidade que daria à luz a música popular brasileira moderna, como Pixinguinha e João da Baiana (Pereira, 1983).

A pesquisa da origem religiosa de muitas casas do Rio nos conduz de volta à Bahia dos anos 10 aos anos 40, mas essa história não tem sido documentada, com exceção do terreiro do Opô Afonjá do Rio de Janeiro, nascido, como vimos, das andanças de Mãe Aninha. O candomblé que mais tarde surgirá em São Paulo guarda profundas relações tanto com a Bahia quanto com o Rio de Janeiro (Prandi e Gonçalves, 1989a) e Pernambuco em menor grau (Motta, 1980).

É muito provável que os iorubanos de João do Rio tivessem descido da Bahia já libertos e em busca de ocupações urbanas na corte imperial e depois capital da República. Eles foram praticamente um dos últimos grupos negros trazidos como escravos no final do século XIX, destinados sobretudo à Bahia para o trabalho urbano, as artes e ofícios.

E a macumba carioca, portanto, pode bem ter se organizado como culto religioso na virada do século, como aconteceu também na Bahia. Não vejo, pois, razão para pensá-la como simples resultante de um processo de degradação desse candomblé visto no Rio no fim do século por João do Rio, essa macumba sempre descrita como feitiçaria, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente, numa total ausência de comunidades de culto organizadas. Arthur Ramos fala de um culto de origem banto no Rio de Janeiro na primeira metade do século, cultuando orixás assimilados dos nagôs, com organização própria, com a possessão de espíritos desencarnados que, no Brasil, reproduziram ou substituíram, por razões óbvias, a antiga tradição banto de culto aos antepassados (Ramos, 1943, v. 1, cap. XVIII). São cultos muito assemelhados aos



candomblés angolas e de caboclos na Bahia, registrados por Edison Carneiro, que já os tratava como formas degeneradas (Carneiro, 1937). (Para uma análise atual da questão da pureza nagô, ver Dantas, 1982 e 1988).

Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras (Bastide, 1975, v. 2, cap. V). Macumba que teria sido religião de pobres e marginalizados, explica Bastide, em oposição aos cultos similares baianos, onde se enxergou uma tradição originalmente africana, como se ali também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como mostra a história dos negros das classes sociais no Brasil (Fernandes, 1965; Ianni, 1972; Hasenbalg, 1977). Macumba que, de qualquer modo, nos levará ao surgimento da umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século, mas que poderia ter sido perfeitamente denominada candomblé, desde que se deixassem de lado os modelos dos minoritários candomblés nagôs da Bahia, que monopolizaram a atenção dos pesquisadores desde 1890. De todo modo, macumba é termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás. E é uma autodesignação que já perdeu o sentido pejorativo, como pejorativo foi, na Bahia, o termo candomblé.

Mas a rota da formação da umbanda passará também pelo espiritismo europeu, justamente uma religião gestada por e para uma sociedade moderna (Camargo, 1961; Camargo et alii, 1973).

Rio de Janeiro, ainda 1900. Continuemos a ler João do Rio, agora falando do espiritismo kardecista:

“... o Sr. Catão da Cunha diz que os primeiros espíritas brasileiros apareceram no Ceará ao mesmo tempo que em França. A propaganda propriamente só começou na Bahia, no anno de 1865, com o Grupo Familiar do Espiritismo.”

Mais adiante ele diz:

“Era o espiritismo em familia, *ab ovo*, porque aos quatro annos depois surgiu o primeiro jornal, dirigido pelo Dr. Luiz Olympio Telles, membro do Instituto Histórico da Bahia. Esse jornal intitulava-se *O Echo de Além Tumulo*. A propaganda

tem sido rápida. Ainda em 1900 no seu relatório ao Congresso Espírita e Espiritualista de Pariz, a Federação (do Rio de Janeiro) accusava adesões de setenta e nove associações e o aparecimento de trinta e dois jornais e revistas de propaganda, entre os quais o *Reformador*, que conta vinte e quatro anos de existência” (Rio, 1906, p. 216-217).

O primeiro movimento espírita organizado no Rio de Janeiro data de 1873, cujo lema já era então “Sem caridade não há salvação”. Mas antes desse ano, o espiritismo já era praticado no Rio, como em outros estados, como meio de comunicação com o mundo dos mortos. Agora inicia-se sua implantação como religião e como ciência, como queria Kardec – o sagrado da religião dessacralizado pela idéia de ciência. Essa forma de conceber a religião atrairá muitos intelectuais brasileiros, anti-clericais porém cristãos. É neste começo que se firma a figura do médico Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), que se converte à terapêutica espírita depois de ter praticado a medicina oficial por 30 anos (Warren, 1984).

Em 1875 a livraria Garnier publica no Rio os livros fundamentais de Allan Kardec. Em 1900 já existem federações espíritas em quase todos os estados do país. Mais adiante, sob a liderança de Francisco Cândido Xavier, se deixará de lado a idéia de experimentação científica, reforçando-se a caridade como condição de salvação e o princípio kármico-evolucionista. Desde logo acreditou-se que os espíritos de maior luz, mais evoluídos, eram os dos mortos que, em vida, foram virtuosos, ilustres, competentes: os que teriam melhores condições, portanto, de intervir neste mundo para a prática da cura e da doutrinação caridosas.

### **Primeiro movimento: Do candomblé à umbanda**

Rio de Janeiro, meados dos 1920. Funda-se o primeiro centro de umbanda, que teria nascido como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerado pelos kardecistas mais ortodoxos como espíritos inferiores. De Niterói, este centro vai se instalar numa área central do Rio em 1938. Logo segue-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo de umbanda, os quais, em 1941, com o patrocínio da União Espírita Brasileira, promovem no Rio o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual comparecem umbandistas de São Paulo (Brown, 1987).

Nina Rodrigues relata na virada do século o caso de uma mãe-de-santo que, em Salvador, mantinha um terreiro de candomblé onde também realizava sessões espíritas, cada culto funcionando autonomamente (Rodrigues, 1935). Esse tipo de combinação, entre outros, pode ser encontrado ainda hoje tanto em São Paulo como no Nordeste, onde é comum a manutenção de cultos de xangô e de toré pela mesma mãe-de-santo, como presenciamos em Recife e Natal. Como é comum, hoje, a prática conjunta da umbanda e do candomblé nos mais diversos pontos do país.

Em Havana, Cuba, em 1988, conhecemos uma casa em que se praticavam o culto *lucumi*, equivalente ao nosso candomblé nagô, o culto *palo*, banto como nossa angola, e o kardecismo, sob a liderança de um santeiro e sua esposa. Dias depois o reencontramos na igreja católica da Virgem da Caridade do Cobre, Oxum em Cuba, onde após a missa o vigário benzeu uma boneca de Oxum trazida por ele (ver bibliografia sobre Cuba em Moura, 1935). É muito provável que no Rio dos anos 20 candomblé e espiritismo fossem assim praticados conjuntamente por certos grupos de fiéis.

A fundação nos anos 20 daquele primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro como dissidência pública e institucionalizada do kardecismo num processo de valorização de elementos nacionais – o caboclo, o preto velho, espíritos de índios e escravos – deve ter representado uma forma de acomodação seletiva entre os dois pólos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas não conflitantes, embora uma mais rica em conteúdos doutrinários e a outra mais centrada em práticas rituais. O kardecismo como religião de salvação, religião da palavra, o candomblé como religião ritualística, de manipulação do destino, como poderia tê-las classificado Max Weber (Weber, 1963).

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da igreja católica.

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, por-

tanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso deste calendário. Entretanto, o centro do culto no seu dia a dia estará ocupado pelos guias, caboclos, pretos velhos e mesmo os “maléficos” e interesseiros exus masculinos e femininos já cultuados em antigos candomblés baianos e provavelmente cariocas. (Ver Landes, 1967. Sobre o caráter *trickster* de Exu, consultar Trindade, 1985; Pemberton, 1975; Idowu, 1982).

Na umbanda que se consolidará a partir de então, a presença da entidade no transe ritual volta-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fiéis e clientes, afastando-se de outro ideal kardecista: o de comunicação com os mortos com o fim de estender ao mundo dos espíritos atrasados e sofredores a doutrinação evangélica caridosa; e receber dos espíritos de luz orientação para o desenvolvimento de virtudes na terra, curas do corpo e da alma, evolução espiritual dos vivos e dos mortos.

Já no seu primeiro momento, a umbanda não é simplificação do candomblé, mera “limpeza”. Nem apenas a ritualização do kardecismo com elementos dos candomblés. É uma enorme transformação.

São Paulo, 1930. É deste ano o surgimento do primeiro centro umbandista de São Paulo registrado em cartório, com o nome de Centro Espírita Antonio Conselheiro. Até 1952, os registros cartoriais acusam a criação de mais de 70 centros de umbanda, mas é apenas então, 1952, que o termo umbanda vai aparecer no título da casa. Trata-se da Tenda de Umbanda Mãe Gertrudes.

Ao final da década de 40 terão sido registrados 85 centros de umbanda, menos de 10% dos 1.097 centros kardecistas para o mesmo período (Concone e Negrão, 1987). Mudanças profundas estavam em curso.

São Paulo, 1940. Aqui vivem um milhão e trezentas mil pessoas, ocupando uma área que hoje praticamente delimita o centro nobre e o cinturão histórico do Tietê com as ferrovias: da Sé até a Moóca, Brás e Pari, no leste. Em direção ao norte até os bairros que acompanham a margem esquerda do Tietê. Para quem vai para o sul, o Jardim América até Vila Mariana, que se junta em direção ao sudeste com o Cambuci e o começo do Ipiranga. Para o oeste a cidade vai até Perdizes e Pinheiros. Para além desse perímetro estão se formando bairros então distantes. De Pinheiros até o Butantã. Do Belém até Penha. E Vila Matilde e Vila Prudente já para os lados do Ipiranga. Os bairros do sul espraiam-se até Saúde e Jabaquara e no outro lado do Tietê ganham forma Santana, Freguesia do Ó, Casa Verde, Tucuruvi. Ao longo das ferrovias estão os subúrbios.

Uma cidade que já deixou de receber imigrantes europeus e do oriente próximo para vir a ser nos anos seguintes o maior centro de atração da migração interna do país:

primeiro as migrações de pequena distância, a migração rural-urbana, depois as migrações que vêm de Minas e do Nordeste. Os migrantes nordestinos, que representam menos de 3% da população paulista em 1940, chegarão a 10% nas décadas de 60 e 70 e a 13% em 1980. Dentre eles, os maiores contingentes são os baianos, seguidos dos pernambucanos, desde 1940 até hoje, grupos suplantados, juntos, apenas pelos mineiros. Em 1980, quando a região metropolitana da Grande São Paulo ultrapassa os 12 milhões de habitantes, nada menos de um milhão são norestinos chegados há menos de dez anos, sem contar os que aqui residem por mais tempo (Cf. Censos Demográficos).

Ainda nessa cidade dos anos 40, os serviços públicos são extremamente limitados. O bonde elétrico é o principal meio de transporte dentro da cidade, o trem é o meio de transporte de carga e passageiros para o interior e o litoral. Só ao final da década o ônibus urbano tomará o lugar do bonde, que melancolicamente faz sua última viagem em 1965, saindo da praça Ramos de Azevedo, subindo a avenida Liberdade e a rua Vergueiro para depois rumar, através da avenida Conselheiro Rodrigues Alves, em direção a Santo Amaro, percorrendo a avenida Ibirapuera. O trem, igualmente, perderá o lugar para os ônibus interurbanos e interestaduais, inaugurando-se a era das rodovias, primeiro de concreto e depois de asfalto. Mas nem há ainda uma estação rodoviária. Os terminais são as calçadas na frente dos prédios das companhias.

O leite que se bebe, não pasteurizado, é tirado nas granjas que rodeiam a cidade e sua distribuição se faz por carroças, que também distribuem o carvão com que se cozinha. Não há centrais de distribuição de vegetais além do mercado central, nem supermercados, nem magazines. Os artigos de luxo e os maquinários são importados.

Com o prefeito Prestes Maia, gestão de 1938 a 1945, São Paulo se prepara para vir a ser grande metrópole. Planeja-se a construção e ampliação de avenidas para o fluxo automotivo, áreas centrais são reurbanizadas, adota-se a política de verticalização e adensamento populacional (Langenbuch, 1971). Por essa época, a população mais pobre inicia sua caminhada em direção ao que viria ser a periferia de São Paulo, ainda que uma periferia próxima. Esta mesma periferia que levaria Jânio Quadros à prefeitura em 1953. A partir deste ano a periferia, que depois se estenderá geograficamente para muito além, entrará definitivamente no discurso político-eleitoral, e será o grande palco dos movimentos sociais urbanos dos anos 70 e 80.

No governo do Estado, Ademar de Barros, interventor de 1938 a 1941, depois governador eleito em 1947 e 1965, faz construir o Hospital das Clínicas, trazendo para o âmbito do Estado serviços de saúde tocados antes pelas misericórdias religiosas e civis. Constrói a Via Anchieta, ligando a capital ao litoral, e que no final dos anos 60 praticamente propiciará a instalação da indústria automobilística no corredor do ABC. O governo federal constrói a Via Dutra, ligando São Paulo ao Rio, e a Régis Bittencourt, em direção ao Sul. O processo de metropolização que seguia os eixos ferroviários seguirá agora margeando as modernas rodovias.

No plano federal, com o Estado Novo e a política de oposição às classes burguesas fundiárias num projeto nacionalista que busca apoiar-se nas novas classes urbanas, trata-se de criar condições de infra-estrutura para o desenvolvimento industrial. Volta Redonda é exemplo e marco. No final dos anos 40, a industrialização é acelerada pelo que se conhece como substituição de importações. Em 1950 a população da cidade ultrapassa os dois milhões, para chegar a mais de três milhões dez anos depois. Neste período, já com a política econômica do presidente Juscelino (1956-1961), o país se abre para o capital estrangeiro, instalam-se as grandes indústrias multinacionais no que agora já é de fato a região metropolitana da Grande São Paulo. A migração já não é de curta distância. A metrópole paulista vai se transformando no maior aglomerado urbano do continente e centro econômico mais importante do país, com um deslanchamento industrial que demanda incessantemente mão-de-obra migrante, que vem primeiro do interior paulista, depois de Minas e do Nordeste.

Anos 40 ainda. Há o rádio, mas muito longe estamos ainda da televisão, essa surda *mater et magistra* da nossa contemporaneidade. Só com a década dos 60 a escola deixará de ser extremamente restritiva para além dos quatro anos do grupos escolar. A primeira universidade paulista nem completara cinco anos de idade, e a rede de ginásios estaduais só teria significativa implantação vinte anos depois.

Pequena é a participação da mulher no mercado de trabalho urbano e a igreja católica ainda tem em Santa Inês, a virgem, o ideal de vida feminina (Prandi, 1975). Essa mesma igreja, com suas procissões de demonstração de força, ataca abertamente o espiritismo e o protestantismo, mas nessa mesma época já desistira do milagre, já rejeitara a cura religiosa, “num pacto silencioso com a medicina e a intelectualidade”, como gostava de repetir Procópio Camargo.

Até o final dos anos 40, já romanizado, já derrotados os movimentos surgidos com um catolicismo tradicional pré-ultramontano e que motivaram a chamada “Questão Religiosa” (Monteiro, 1978), o clero católico está ajustado e acomodado às orientações do Vaticano, repetindo pura e simplesmente o discurso e a política pastoral da Santa Sé. A partir dos anos 50, entretanto, com o adensamento urbano e a formação de um novo proletariado e de novas classes médias, ver-se-á forçado a mudar suas estratégias pastorais. Se de um lado seu discurso normativo vai se esvaziando de valores tradicionais de cunho religioso, de outro inicia-se a preocupação com as questões sociais. A igreja católica anda às voltas com novas expectativas populares nascidas de uma nova sociedade que se redemocratiza, se diversifica, se pluraliza, expandindo-se em termos não só de classes, mas da mobilização que essas novas classes implicam no processo acelerado de constituição de um capitalismo agora industrial. A igreja passa, nessa década, a ter que assumir um enfrentamento com movimentos ideológicos concorrentes, profanos e religiosos. Mas é no plano da religião que ela visualiza seus grandes concorrentes: o pro-

testantismo de conversão e o espiritismo kardecista e umbandista. São anos de intensa propaganda dessas religiões, e de intensa contrapropaganda por parte da igreja (Pierucci et alii, 1984).

Em 1957, os bispos latino-americanos, reunidos no Rio, proclamam os quatro maiores inimigos da Igreja na América Latina: o protestantismo, o comunismo, o espiritismo e a maçonaria. Esse protestantismo que preocupava os prelados católicos era o protestantismo agressivo das denominações pentecostais; o espiritismo incluía a umbanda, na época considerada o ramo “baixo” do espiritismo.

É no curso dos anos 50 que o catolicismo cada vez mais abrirá mão de valores religiosos tradicionais na orientação da conduta, cedendo abertamente espaço para as ciências humanas e o pragmatismo (Prandi, 1975). Com o Concílio Vaticano II, nos anos 60, abrirá mão da pompa e circunstância, simplificando os ritos, adotando o vernáculo, dessacralizando-se para adaptar-se ao mundo moderno, assumindo para com as outras religiões postura liberal, ou pelo menos tolerante. Deixará com certeza muitos órfãos, apegados a uma visão de mundo em que a sacralidade é uma necessidade na experiência da vida em uma sociedade heterogênea e desnorteadora. Em Medellín (1968) os bispos latino-americanos legitimarão uma postura de vanguarda, e daí se chegará ao catolicismo internalizado da teologia da libertação e das CEBs (Pierucci et alii, 1983), reproduzindo nos anos 70 e 80 nos bairros pobres da agora Metrópole a contraparte, formada sobretudo de mulheres, do movimento sindical dos assalariados, majoritariamente de homens (Singer, 1983).

Vítima das contradições sociais e culturais dessa sociedade em mudança, ao chegar no terceiro quartel dos anos 70 a igreja terá pouco a dizer para aquele católico incapaz ou desmotivado, por várias razões, de pensar a vida cristã a partir de interesses coletivos dos mais pobres, que implicam a militância, a organização comunitária e a participação política frente ao Estado e seus governos, ainda que se trate de elementares reivindicações de água e luz ao poder público local.

Se o velho catolicismo vinha desde os anos 40 esvaziando-se de valores e orientações fundados nos princípios estritamente religiosos (Pierucci, 1978), essa nova maneira de expressar-se como católico, no interior de uma nova igreja, é vivida como ação revestida de uma concepção diferente de sacralidade e comunhão que substituem, para este católico, o sentido das celebrações sacramentais *ex opere operato* da Igreja pré-conciliar. Ecumênica, dessacralizada, desritualizada, politizada, ela delega soluções das aflições individuais do corpo e da alma às práticas científico-profissionais correntes e à prática política. Conseqüência do processo de *aggiornamento* que o Concílio só fez oficializar. Essa igreja – que de um lado é a velha Igreja que hoje já não cura e de outro é a nova igreja dos movimentos sociais, entre os quais os de saúde – verá suas bases roídas constantemente pela expansão do pentecostalismo (Souza, 1969; Rolim, 1985) e da



umbanda, essas duas formas opostas de redefinição, por vias estritamente sacrais e rituais, da pessoa e da vida pessoal individual (Fry, 1975).

Mas isto é hoje. Quando a umbanda nascia, a igreja lutava pela reiteração da autoridade da hierarquia romanizada, proclamava-se a religião brasileira única, ou única via de diálogo e intermediação entre o “povo” e o Estado da ditadura Vargas e dos anos seguintes (Pierucci et alii, 1984), como viria depois, na ditadura militar, a proclamar-se, agora já convertida à “opção pelos pobres”, a voz dos que não têm voz (Pierucci, 1986). Nunca tendo aceitado o espiritismo kardecista, cuja base de prestígio firmava-se sobre enorme rede de filantropia e adesão de uma intelectualidade da pequena-burguesia tradicional urbana, a igreja católica sequer se pronunciava sobre a umbanda em seu período inicial, tratada por ela, como por intelectuais leigos da época, como baixo espiritismo, portanto forma degenerada do kardecismo.

Só no final dos 40 a igreja católica iria declarar-se abertamente contra a umbanda (Brown, 1987, p. 31), reconhecendo-a *ipso facto* como religião, e religião inimiga, e importante inimigo.

Desligado da igreja católica desde a república, o Estado, na prática, funcionou por muito tempo como uma espécie de braço armado da igreja contra os cultos e práticas de origem africana, indígena e mesmo do catolicismo de cura pré-ultramontano. Até o final da ditadura Vargas, assim como antes e pouco depois, a umbanda experimentou amargamente sistemática perseguição por parte dos órgãos policiais, como já experimentara o candomblé da Bahia durante a primeira metade do século, o xangô pernambucano nos anos 30 e o xangô alagoano praticamente dizimado nos anos 20.

Mas quando os anos 50 terminam, a umbanda em São Paulo já disputa com o kardecismo em quantidade de novas casas. Suas taxas de crescimento se aproximam. Se no decorrer do período que vai de 1930 até o final dos 40 registravam-se em São Paulo 92 centros kardecistas para cada 8 umbandistas, depois de 1960 o quadro é exatamente o inverso (Concone e Negrão, 1987).

Vinda do Rio de Janeiro, a umbanda instala-se e se expande em São Paulo rapidamente. Três décadas depois será analisada e festejada como a religião brasileira (Concone, 1987). A adoção da umbanda por São Paulo dá-se publicamente. Sua presença na cidade ocorre com grande visibilidade, ainda que os terreiros fossem obrigados a registro nas delegacias policiais. A partir do final dos anos 50, as festas populares públicas que arregimentam a maior quantidade de devotos e simpatizantes são as festas de Iemanjá nas praias de Santos e Praia Grande, nos dias 8 e 31 de dezembro de cada ano. Como em muitas outras capitais e cidades brasileiras.



A popularização da umbanda em São Paulo é já então definitiva, pois que São Paulo já é também a metrópole de todos os brasileiros, a multidão de cada um, o mercado de todas as coisas e causas, o capricho de todos os gostos, o templo de todos os deuses.

A umbanda, ritualmente muito próxima do candomblé dos ritos angola e caboclo, em que já estão esquecidos os inquices bantos, substituídos pelos orixás – os deuses nagôs –, incorpora na doutrina virtudes teológicas do catolicismo – fé, esperança e caridade –, as grandes virtudes católicas adotadas pelo kardecismo, e procura emprestar desta religião seus modelos de organização burocrática e federativa.

Seu panteão tem à frente orixás-santos dos candomblés e xangôs, mas o lugar de destaque está ocupado por entidades desencarnadas semi-eveméricas, à moda kardecista e africana, ou encantados de origem desconhecida, à moda dos cultos de maior influência indígena: os catimbós, os candomblés de caboclos, as encantarias, de onde também se originam certas práticas rituais, como o uso de bebida alcoólica e tabaco (Ferretti, 1985, p. 35-58; Cascudo, 1962, verbs. Catimbós, Encanterias; Araújo, 1946, cap. Toré).

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. É kardecista esta herança da prática da caridade, que no kardecismo sequer separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, pois estes também precisam de ajuda na sua saga em direção à luz, o desenvolvimento espiritual. É para praticar a caridade que as entidades da umbanda vêm nas sessões do culto; para isso são chamadas durante a metamorfose ritual em que o sacerdote iniciado abandona seus papéis de mortal para dar lugar à personalidade dos encantados e dos espíritos. Vêm para “trabalhar”, como se diz, trazendo para as aflições de toda ordem explicações e soluções – quantas vezes imploradas em desespero. Explicações e soluções que pertencem a um mundo onde acredita-se não haver os limites da temporalidade e da materialidade terrenas que nos ameaçam traiçoeiramente a cada instante e em cada situação de nossas vidas. Ali onde nossa racionalidade não conta, posto que aqui, neste nosso mundo, ela está limitada por nossa condição humana, nossa fragilidade kármica de desejos e frustrações, apego à materialidade do corpo, nosso desespero diante da dor, nossa mísera incompetência de sermos como desejamos e como nos querem os outros.

Este homem que busca a religião, que se converte, é um homem que conheceu o fracasso de si mesmo, impresso no fracasso do seu próprio mundo: um mundo de rela-

ções íntimas e sociais tantas vezes adversas e aversivas; de crenças e ciências insuficientes ou inacessíveis aos mais pobres; de práticas políticas limitadas; de cálculos e previsões irrealizáveis.

A história dessas religiões aparentadas, porque mediúnicas, porque elos de uma mesma cadeia simbólica da nossa própria história como sociedade em formação, porque experiências de concepções de mundo, da vida e da morte, tão instigantes, a história dessas religiões que são o candomblé, o kardecismo, a umbanda, e mais o tambor-de-mina, o batuque, a pajelança, o catimbó, tudo isso impregnado dos secularizados valores cristãos do catolicismo pré-Restauração e pré-Vaticano II, essa história decifra-se com a história da sociedade. A sociedade é a esfinge. Mas para o crente, o convertido, a religião é a decifração da sociedade. A fé é a privação da dúvida, como alguém já disse.

O refluxo do kardecismo em favor da umbanda, que se verifica decisivamente na década de 50, é capaz de espelhar um movimento de reordenamento das classes sociais iniciado nos anos 30, mas muito mais decisivamente, um refazimento da imagem que se experimenta desta mesma sociedade. Não é só o momento do nacionalismo, mas também da intervenção do Estado numa política econômica que prepara o país para as mudanças profundas que se darão no sistema produtivo no segundo pós-guerra, quando a atividade produtiva urbana do eixo Rio-São Paulo rouba a cena da produção rural, quando as relações de trabalho de base familiar e as profissões rurais perdem definitivamente para o primado do assalariamento, individual, impondo-se na constituição da sociedade brasileira princípios universalistas de qualificação profissional, competição pelos postos de trabalho, monetarização das relações de troca, enquanto novas classes médias se moldam pela possibilidade de ascensão social individualizada. Já é outra a sociedade (Prandi, 1982 e 1978).

A umbanda de certo modo rompe com a concepção kardecista do mundo: aqui não é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores. Trazendo do candomblé a idéia, ainda que desbotada, pouco definida, de que a experiência neste mundo implica a obrigação de gozá-lo, a idéia de que a realização do homem se expressa através da felicidade terrena que ele deve conquistar, a umbanda retrabalha a noção culpada da evolução kármica kardecista, assim como, através da propiciação ritual, descobre a possibilidade de alteração da ordem. É necessário que cada um procure a sua realização plena, mesmo porque o mundo com o qual nos deparamos é um mundo que valoriza o individualismo, a criatividade, a expansão da capacidade de imaginação, a importância de subir na vida. Este pormenor é essencial.

Por esta forma de ver o mundo, a umbanda se situa como uma religião que incentiva a mobilidade social, porém mais importante do que isto é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... o *status* social não está mais impresso na origem familiar.

Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual. As cidades grandes do Sudeste, depois todas as outras, conhecem o despacho. Exu está solto pelas ruas e encruzilhadas do Brasil. *Laroiè!*

O kardecismo sempre se pensou como religião intelectualizada, nascido que foi sob o racionalismo do século XIX. Abandonou no Brasil a intenção de ser também ciência, sob orientação de seu mais importante líder nos últimos dois quartos deste século, Francisco Xavier, para quem “aquele que crê não precisa fazer experiências”.

A enorme capacidade de organização e de constituição burocrática do kardecismo jamais foi plenamente alcançada pela umbanda: o kardecismo é uma religião que deu certo numa sociedade em que “cada um conhecia seu lugar”. Os líderes espíritas foram pequenos intelectuais de uma pequena-burguesia urbana tradicional, escolarizada, filhos de famílias com um mínimo de *status* e com certa visibilidade social, vivendo num mundo em que os papéis sociais estavam fortemente definidos pela origem familiar e social, e que encontravam no espiritismo uma forma de partilhar idéias e ideais anticlericais, abraçando uma religião cristã, filantrópica, erudita, que aposta nos homens por sua boa vontade, por sua capacidade de adesão livre, e que é socialmente conformista. Ainda que muitos pobres ou uma maioria de pobres constituíssem as bases do kardecismo, do final do século passado até poucos anos após 1950, a existência da religião dependia muito dessa camada média letrada que optara intencionalmente por essa religião como alternativa cristã ilustrada. Poucos foram no Brasil os líderes carismáticos do kardecismo. A própria liderança de Chico Xavier impõe a necessidade de produção e estudo de uma literatura, psicografada, que ensina e que salva através da reflexão.

Já o modelo de liderança da umbanda tem muito do candomblé, em que todo o poder – verdade e preceito – está nas mãos do pai ou mãe-de-santo e emana do deus ou espírito que o cavalga, cada um em seu terreiro. Em que não há codificação fundante, não há um pai fundador, mas vários e antagônicos entre si. Nem autoridade e nem pensamento disciplinado que se sobreponha ao carisma do chefe da casa. A liderança, o governo espiritual, é aceita como desejo e determinação da divindade e do encantado.

Num país e numa época em que o bem-estar social, em todas as formas de assistência material e previdenciária, não é assumido como dever do Estado, a maneira como o kardecismo realiza a virtude da caridade, que é assistência espiritual mas também sanitária e material, fez dele importante parceiro no conjunto da sociedade civil, como as sociedades de misericórdia católicas, com quem por muito tempo dividiu papéis no cuidado dos desvalidos e desamparados, fossem crianças, adultos ou velhos. Foi isso um

grande trunfo do espiritismo em sua defesa contra a pregação católica anti-kardecista e em favor de seu reconhecimento institucional pela sociedade. A umbanda se proporá e em parte realizará uma obra assistencial à moda espírita, mas já muito menos significativa.

No Estado Novo o governo federal não só regulamenta o trabalho assalariado, como institui a previdência social e as aposentadorias. Grande parte das tarefas das obras filantrópicas e assistenciais vão sendo incorporadas pelo Estado, que passa também a financiar órgãos não governamentais de assistência, especialmente hospitais, asilos, orfanatos. Vão se criando na população expectativas por serviços sociais que passam a ser reivindicados como direitos pela população junto aos governos federal, estadual e municipal. Cada vez mais o Estado se embrenhará nestas questões. Ainda que os serviços oferecidos sejam ruins, sua prestação não é mais um benefício da caridade laica ou religiosa, é direito do cidadão. Na Arquidiocese de São Paulo, a igreja fará questão de mudar sua presença da assistência social direta para o interior dos movimentos sociais, como já antes estreada no chamado “Movimento de Natal” no Rio Grande do Norte (Camargo, 1971).

De um outro prisma, o kardecismo é uma religião de transe, da experiência religiosa pessoal, e ao mesmo tempo uma religião da palavra, da pregação doutrinária codificada em livros religiosos de autoridade incontestável. Dotado de um código moral e doutrinário explícito e de procedimentos condutores da experiência religiosa públicos e publicados, a iniciação no kardecismo adotou uma pedagogia do não-segredo, do não-mistério. Essa universalização contribuiu enormemente para uma acentuada unificação burocrático-institucional. A umbanda carrega consigo parte da norma dos candomblés, que é a do segredo, do recolhimento iniciático, da infalibilidade do pai-de-santo, da autoridade *ex cathedra* do orixá acima de qualquer preceito, tendo por conseqüências enormes dificuldades de unificação doutrinária e institucional. (Não é desprovida de sentido a existência hoje de 42 federações de umbanda em São Paulo.)

O ideal de transe consciente kardecista e o transe modelar inconsciente que a umbanda trouxe do candomblé tem também significado nas formas diferentes de sociabilidade que se estabelecem nesses grupos religiosos. O sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o possui. Para os kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena manifestação do espírito incorporado. Esta diferença leva a noções muito distintas de código moral, autoridade, responsabilidade e poder.

As respostas que os umbandistas encontram ao se enfrentarem com a sociedade em mudança, o sentido que eles experimentam ao lidar religiosamente com este mundo que eles podem manipular, e a noção de poder de origem religiosa que eles conhecem e usam podem levar muitos deles ao desejo de sentirem ampliadas essas respostas, essas

possibilidades de manipular o mundo, esse poder. A umbanda não terá sido em suas vidas a religião final.

### **Segundo movimento: Da umbanda ao candomblé**

São Paulo, anos 60. A umbanda está presente, já plenamente enraizada no correr da década anterior por todo o Estado, em toda cidade, das grandes às pequenas. Como nunca antes, contava-se com um quadro rico e variado de ofertas religiosas. São dessa época os estudos sistemáticos sobre as novas religiões urbanas no Brasil. A umbanda se fizera, como o pentecostalismo, uma grande religião de conversão. Mas diferente do pentecostalismo. E ambas, enquanto alternativas, têm provocado a curiosidade dos pesquisadores: Por que alguém se converte a uma e não a outra? Apenas porque são respostas diferentes para uma sociedade que deixou para trás a via única da explicação possível. A lealdade uniforme e unicentrada está para sempre perdida.

É certo que a umbanda contava com uma grande esteira aberta pelo kardecismo, religião igualmente mediúnic, e que já se constituíra no Brasil bem antes desses novos tempos. E quando o candomblé chega em São Paulo, nos meados dos anos 60 (Prandi e Gonçalves, 1989 e 1989a), a cidade também já é bem outra daquela onde aportara a umbanda mais de vinte anos antes. O jeito de se viver na cidade já é bem outro também. O processo de metropolização já está em sua fase plena. Já estamos próximos dos cinco milhões de habitantes; chegaremos a mais de oito milhões em 1980, milhões que se envolvem por outros milhões na contigüidade da região metropolitana.

Alguns indicadores “físicos” nos ajudam a visualizar as mudanças por que passa a cidade neste período. Constroem-se as avenidas expressas das marginais do Tietê e do Pinheiros. Abrem-se as avenidas 23 de Maio, Rubem Berta e Faria Lima, o elevado Costa e Silva, a avenida Radial Leste e as ligações viárias Leste-Oeste. Além das avenidas Ricardo Jafet, dos Bandeirantes, Cupecê, ligando as diferentes regiões da cidade. E, para dar vazão ao trânsito multiplicado, para dentro e para fora da metrópole, rasgam-se as rodovias Castelo Branco, Imigrantes, dos Bandeirantes, dos Trabalhadores. Nessa trama de transporte e locomoção, surge o metrô, suas conexões com ferrovias e ônibus e com os terminais rodoviários do Tietê, do Jabaquara e da Estação Bresser.

São Paulo é um formigueiro. Mais de 2.500 ônibus fazem o trajeto de 720 linhas dentro da cidade. Os trens de subúrbio transportam por dia quase um milhão de passageiros, o metrô, outros dois milhões. E são quatro milhões de veículos em circulação, dos quais 34 mil são táxis, só no município da capital.

A paisagem da cidade vai mudando. No centro da cidade, constroem-se os calçadões no leito das ruas. O grande setor bancário e o de diversão mudam-se do centro para a região da avenida Paulista e dos Jardins até a avenida Faria Lima. O comércio de rua, especialmente o comércio de consumo de luxo vai para dentro dos *shopping centers*, cujo marco é o Iguatemi, inaugurado em 1966. O comércio varejista experimenta a expansão oligopolista das grandes redes de supermercados. O empório está morto.

Neste período, a cidade experimenta o exacerbamento das diferenças sociais impressas na sua imagem urbana. Os edifícios de apartamento crescem em velocidade apenas inferior à proliferação das favelas. A vida na cidade muda. Os hábitos se alteram. A cidade se transforma numa cidade violenta. Ninguém está mais seguro em sua casa, muito menos nas ruas. As casas vão se envolvendo em grades protetoras. Com os saques de 1983, as lojas põem barras de ferro nas suas vitrines. Os meios de comunicação por satélite cobrem o país. A televisão, agora colorida, é definitivamente parte da família. A mídia eletrônica unifica e isola, uniformiza e diferencia.

Vive-se sob a ditadura militar, vive-se sob censura e medo, mas a metrópole vai conhecendo o que Eder Sader chamou de novos personagens sociais: os novos movimentos sindicais, os movimentos sociais, as comunidades eclesiais de base (Sader, 1988).

Generaliza-se neste período o crediário, a compra a prazo, ampliando-se por conseguinte a necessidade que cada um tem de demonstrar a todo instante que é honesto, que tem emprego, que tem fiadores, que pode ter crédito. Todo mundo terá uma conta bancária para administrar. A cada ano haverá a obrigação de fazer a declaração de renda. Nunca antes na história brasileira as pessoas tiveram que ter tantos papéis a respeito de si próprias, pois apenas a identidade, o certificado militar, o título eleitoral e a carteira de trabalho já não permitem ao homem comum mover-se neste mundo de relações cada vez mais burocratizadas, impessoalizadas e em meio a um mercado de ofertas que crescem, diversificadas ao infinito. Os utensílios domésticos e outros objetos de uso pessoal ou doméstico tornam-se obsoletos antes mesmo de ficarem velhos. Também no ramo dos produtos alimentícios, novos e mais novos itens vão se impondo como necessidades.

São anos de grandes crises e profundas mudanças. O “Milagre Econômico” gestado pela ditadura se faz, para em seguida se negar. A metrópole, onde todo emprego era possível, começa a conhecer, já nos anos 70, o desemprego.

Enquanto a economia crescia, o homem diminuíva, literalmente. De 1968 a 1978, as novas gerações da metrópole paulista foram ficando com estatura mais baixa e peso menor, em sua maioria. Em contraponto, os filhos das famílias de melhores rendas ficaram mais altos e mais gordos (Prandi, 1982a).

E o homem, principalmente a maioria, que é pobre, foi ficando cada vez mais só. Ele fica espremido ou no local de trabalho, ou nos transportes coletivos entupidos, ou no espaço escasso da sua residência; não há mais para onde ir. A rua, as praças, os parques (que parques?) não são lugares nem para distração, nem para conhecer pessoas, nem para se *representar* como indivíduo que vê e é visto, que nota e é notado, que reconhece e é reconhecido.

Na imensidão da metrópole não há espaço público para esse novo homem e essa nova mulher cosmopolita e narcisista. Os lugares *públicos* foram tomados pelos automóveis, pelos trombadinhas, pela apropriação privada. Restam, contudo, os clubes, os bares, os templos e terreiros religiosos.

Os templos têm sido desde muitos séculos lugares privilegiados onde homens e mulheres se apresentam publicamente, se reconhecem, e ao se apresentarem representam as estruturas e papéis sociais. No Brasil colonial, brancos separados de negros, cada um em sua igreja; homens de um lado, mulheres do outro; os mais comuns atrás e os de maiores posses na frente. No catolicismo de vinte anos atrás, ainda se separavam os homens das mulheres (costume que o velho candomblé e grande parte da umbanda preservaram). Na sociedade que estamos estudando, as comunidades eclesiais de base e os movimentos sociais podem também ser vistos como criação de espaços públicos; e políticos, porque, voltados para interesses coletivos.

Esse homem e essa mulher que não têm para onde ir sofrem ainda com o amesquinamento de sua vida privada, íntima. Não pode uma vida familiar deixar de se empobrecer quando as próprias condições econômicas não fornecem espaço físico confortável. Numa época em que os familiares pouco se falam, pois nem há tempo para isto. Em que a reunião da família se emudece para assistir, através da televisão, ao mundo das intimidades imaginadas. Por onde se vê também – mas sem participar – o desenrolar dos conflitos na esfera do mundo público político (Sennett, 1988).

Nesta nova sociedade, também, o homem perdeu muito da segurança que se imaginava poder alcançar até bem poucos anos atrás. A mobilidade social nem é mais garantida pela escolarização de nível médio e superior, que ao se ampliar brutalmente nos anos 60, banalizou-se, deixou de ser instrumento seguro para a planificação da vida pessoal e para os projetos familiares. Esse homem destes novos tempos acredita menos nas promessas de uma sociedade que busca intensamente pôr-se na via da planificação racional e da organização burocrática.

Mas não é só. Os anos durante os quais o candomblé virá a se instalar em São Paulo, grosseiramente nos meados dos 60 e nos primeiros anos dos 70, e que estamos habituados a chamar simplesmente de “os anos 60”, marcam um período de fundamentais efervescências no plano da cultura e das mentalidades; profundas são as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais. Na Europa, nos Estados Uni-



dos, no Brasil. No Brasil, sobremaneira no Sudeste, nas grandes cidades, na metrópole paulista.

São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada se rebela, toma gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembremo-nos dos Beatles e da peregrinação da juventude americana e européia em busca dos gurus do Himaláia). Valoriza-se a cultura do outro. No Brasil, a cultura indígena. A antropologia redimensiona a etnografia para fazer política indigenista. E a cultura do negro. A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar para a Bahia – “por que não?” –, acampar em Arembepe. Abrir as portas da percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente.

O inconformismo e o desprezo pela cultura racional, essa mudança de rumos, está nas classes médias. Não obstante, vale lembrar que o movimento se mostra de forma generalizada através da mídia, que já é eletrônica, e provoca novos gostos, traz novas informações. A intelectualidade brasileira de maior legitimidade nos anos 60 participará ativamente de um projeto de recuperação de origens, que vai remeter muito diretamente à Bahia.

Em 1964, através da antiga TV Excelsior, Elis Regina canta o “Arrastão”, de Ruy Guerra e Edu Lobo: “eh, meu irmão me traz Iemanjá pra mim. Nunca se viu tanto peixe assim...”. Da modernidade da bossa nova partia-se para a recuperação do conteúdo de uma brasilidade “legítima”. Iemanjá, diga-se de passagem, já é muito conhecida no Sul-Sudeste através da umbanda. Mas, na medida em que a referência passa a ser a Bahia, o orixá passa a ser referido como o da Bahia, isto é, o do candomblé. São anos de produção de uma nova forma de cantar em que elementos da cultura do candomblé vão se firmando com legitimidade nas classes médias consumidoras do que se produz de mais avançado no país. Da Bossa Nova à Tropicália, os baianos estão na ponta da renovação da música popular *brasileira*. O “Canto de Ossanha” de Vinicius e Baden, ainda com Elis, mas já pela TV Record, é novo marco. Virão Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal Costa, Maria Bethânia, entre os mais importantes. Tudo leva à Bahia: o Cinema Novo, as artes cênicas. Com “O Pagador de Promessas”, filme de Anselmo Duarte da peça de Dias Gomes, o Brasil se reconhece e se faz reconhecer nas telas do mundo inteiro. Iansã, Santa Bárbara da promessa, está no centro do enredo: o padre contra, o povo a favor. *Eparrei Oiá!* O paladar do país experimenta o sabor do azeite de dendê. Aprendemos a gostar de aracajé, vatapá, caruru...

Essa enorme publicidade e popularidade que a Bahia e a cultura negro-baiana vão alcançando, através também da literatura de Jorge Amado, de peças de teatro como “Zumbi” (“...ziquizira posso tirar..., Upa Neguinho na estrada...”) nos apresenta às veneráveis mães-de-santo dos candomblés de Salvador: primeiro Olga do Alaketo,



depois, e definitivamente, Menininha do Gantois. Nas vozes de Gal e Bethânia, e tantos outros, o Brasil inteiro aprende a cantar, de Caymmi, “A Oxum mais bonita está no Gantois... Ai, minha mãe, minha mãe Menininha...”. Pela música popular aprendemos os nomes dos santos, que também são os da umbanda, mas agora é necessário ir até a Bahia para pedir a benção de Menininha, para jogar os búzios e ler a sorte, para experimentar o sabor do feitiço, o verdadeiro. *Ora yè yè ò!*

Esse consumo, que não é do pobre, mas é do jovem, do estudado, do branco metropolitano, leva primeiro essa classe média aos terreiros da Bahia: há um novo universo no mercado religioso interno, à altura das formas mais originais e herméticas do Oriente. Mas a metrópole não vai pagar por muito tempo o preço de ir tão longe. Quer que a Bahia seja refeita aqui, em São Paulo, por que não? E quando o candomblé chegar, sua clientela já estará de prontidão. Uma clientela de classe média, aliás, indispensável para garantir a infra-estrutura desta religião, clientela que se ampliará e se diversificará muito, evidentemente. De toda sorte, já temos aí uma pré-condição importante.

E o povo-de-santo que descerá da Bahia, para essa nova fronteira da metrópole do Sudeste, e que aqui abrirá terreiros e fará filhos-de-santo, refazendo aqui a religião de lá, oferecendo aqui os feitiços e adivinhações lá aprendidos, vai querer ser, todo ele, um filho do Gantois, de Menininha. Mas isto é outra história...

É neste contexto (econômico, social e cultural), que o candomblé chega e se instala em São Paulo. Como religião, abstratamente, reforçará idéias de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento muito mais densos e cifrados, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar. Na prática, enquanto grupo de culto, comunidade de fiéis, permitirá o trânsito num espaço em que não há separação entre a intimidade e a publicidade. Onde, portanto, não há nada a esconder ou reprimir, com relação a si mesmo e com relação aos demais. Onde também podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos. A um mesmo tempo.

Enquanto agência de serviços religiosos oferecerá ao não devoto um tipo de serviço em que o sagrado, o estritamente religioso, é pouco exigente para quem busca uma religião não para ser ou por ser religioso, mas simplesmente para a solução de um problema não resolvido por outros meios. Aos olhos do cliente, a densa sacralidade do candomblé pode, também, passar despercebida. Isto permitirá ao homem de mentalidade laicizada das classes médias – de onde sai o grosso da clientela do candomblé na metrópole – um menor ou nulo envolvimento religioso quando se trata de uma solução *ad hoc*: posto que pensada como magia executada pelo sacerdote e menos como intervenção de uma divindade espiritual que ele tem que enfrentar *face to face* na umbanda. Este deslocamento da magia em relação ao plano da religião, no sentido de que a magia pode ser exercida e pensada como prática autônoma, às vezes até se valendo de proce-

dimentos aparentemente científicos, isto é, totalmente dessacralizados e racionais, repete talvez o processo estudado à exaustão por Keith Thomas para a Inglaterra dos séculos XVII e XVIII (Thomas, 1985). Só que agora é a religião que dá legitimidade para esta mágica “autônoma” e, por isso, nem considerada magia, nem julgada perniciososa para a sociedade.

Essa legitimidade de elementos de uma cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da “raiz”, gestada pela classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo, que adota os artistas e intelectuais baianos, inclusive, propaga-se pela mídia eletrônica e chega a todas as classes sociais. Também entre os pobres, que não viviam esse desejo de retorno e rebeldia que atracou no Porto da Barra, subiu a ladeira do Gantois na Federação e se embrenhou pelo Matatu de Brotas. E se alastrou inclusive entre umbandistas, que com esforço buscavam desde muito apagar justamente essa origem não branca de sua religião, essa Bahia, essa África.

No imaginário deste crente, crente que é pobre, o orixá “original”, cantado e cortejado por aquele que é mais rico, mais escolarizado, famoso e mais bem sucedido na vida, esse orixá cultuado à moda “antiga”, à moda dos candomblés, vai se revelando mais forte, mais rico, mais “autêntico”, mais poderoso. Este mesmo crente umbandista que viu tantos de seus sonhos fracassarem, muitos deles anunciados pela sua religião, ainda é um homem de fé.

Uma religião não se faz apenas para uma clientela interessada na solução de problemas eventuais e no prazer da experiência emocional não comprometida. Uma religião precisa de devotos; sem eles os deuses não existiriam. E este fiel sente agora que talvez seja preciso ir mais fundo. No sentido religioso, para o sentido da vida.

Mais que nunca, numa sociedade como a de agora, “é preciso estar atento e forte”, nas palavras do poeta baiano. O umbandista que passará para os quadros do candomblé diria: *mais forte*.

Recebido para publicação em novembro/1989.

PRANDI, Reginaldo. Modernity with Sorcery: Candomblé and Umbanda in XXth Century Brasil.  
*Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

ABSTRACT: Umbanda has been considered the most genuine Brazilian religion originated from beliefs brought to Brazil by the African slaves. This article wants to show how the constitution of this religion keeps a strong relationship to certain social changes in Brazil about the 1930's, particularly in Rio de Janeiro. By 1950 Umbanda was spread throughout the country as a religion for all kinds of people whatever their color, class and geographic origins could be. Candomblé, that is the African worship that Umbanda is derived from in sincretism with Catholicism, Indigene faiths of Brazil, and the French Kardecism, still goes on being a religion for some groups of Negroes in the Northwestern. Nonetheless, about 1960 and since, expressive parts of Umbanda adepts started practicing Candomblé, basically in the big and developed cities in the Southeastern. The author tries to understand why this kind of movement has been happening and what particular dimensions of the recent changes in Brazilian society all this is related to.

UNITERMS: Brazil: african religions, "Umbanda", "Candomblé", social changes.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional: Ritos, sabenças, linguagem, artes e técnicas*. São Paulo, Melhoramentos, 1964.
- AUGRAS, Monique e SANTOS, João Batista dos. Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro. *Dédalo*, São Paulo, nº 24: 43-62, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2 vols. São Paulo, Pioneira, 1975.
- . *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- . *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo, Cebrap e Editora Brasileira de Ciências, 1971.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de, PRANDI, Reginaldo et alii. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CARNEIRO, Edison. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2 vols. Rio de Janeiro, INEP-MEC, 1962.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação. In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.

72 PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*. São Paulo e Rio, nº 8: 15-20, julho, 1982.

———. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Pioneira, 1965.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

———. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Guafra, 1941.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana*. São Luís, SIOGE, 1985.

FRY, Peter. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, nº 6: 79-94, 1975.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.

IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Essex, Longman Nigeria, 1982.

LANGENBUCH, Jurgen Richard. *A estruturação da Grande São Paulo. Estudo de geografia urbana*. Rio de Janeiro, Fundação IBGE, 1971.

LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, Centro de Cultura Afro-Brasileiro e Jornal do Comércio, 1937.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de trinta. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas & LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo, Corrupio, 1987.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano. História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 2. São Paulo, Difel, 1978.

MOTTA, Roberto. *Cidade e devoção*. Recife, Pirata, 1980.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, República Dominicana, Angola, Benin e Nigéria: Bibliografia complementar. In: Idem (org.). *Meu sinal está no teu corpo. Outros escritos sobre a religião dos orixás – IV*. São Paulo, Edicon e EDUSP, 1989.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegbara: The Yoruba Trickster God. *African Arts*, IX(1): 20-27, 1975.

PEREIRA, João Baptista Borges. Encontros com Pixinguinha. "Folhetim", *Folha de S. Paulo*, 10 de julho de 1983.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *Igreja: contradições e acomodação. Ideologia do clero católico sobre a reprodução humana do Brasil*. Cadernos Cebrap 30. São Paulo, Brasiliense, 1978.

\_\_\_\_\_. O povo visto do altar: democracia ou demofilia? *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, nº 16: 66-80, dezembro, 1986.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira, CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA, Beatriz Muniz de. *Igreja Católica: 1945-1970*. In: FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano*. História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III, vol. 4. São Paulo, Difel, 1984.

\_\_\_\_\_. Comunidades eclesiais de base. In: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. Cadernos Cebrap 21. São Paulo, Brasiliense, 1975.

\_\_\_\_\_. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo, Edições Símbolo, 1978.

\_\_\_\_\_. *Os favoritos degradados*. São Paulo, Loyola, 1982.

\_\_\_\_\_. Retrato do Brasil em carne e osso. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, v. 1(3): 10-16, 1982a.

PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES, Vagner. Deuses tribais de São Paulo. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, nº 57, set. 1989.

\_\_\_\_\_. Axé São Paulo: Notas preliminares de pesquisa sobre origens e mudanças do candomblé na região metropolitana de São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: outros escritos sobre a religião dos orixás - IV*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989a.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. 2 vols. Rio de Janeiro, Edições da C.E.B., 1943.

RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, H. Garnier, 1906.

74 PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo*, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

———. *Os africanos no Brasil*. 4ª ed. São Paulo, Nacional, 1976.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Ornato José da. *Ervas, raízes africanas*. Rio de Janeiro, edição do autor, caixa postal 7.046, 1988.

SINGER, Paul. Movimentos de bairro. In: SINGER, Paul & BRANT, Vinicius Caldeira (orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.

TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.

WARREN, Donald. A terapia espírita no Rio de Janeiro. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 11(3): 56-83, dezembro, 1984.

WEBER, Max. *Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press, 1963.