

〈論 文〉

Entre “Nagoização” e “Umbandização” —Uma síntese no culto Mina-Nagô de Belém, Brasil—

Yoshiaki FURUYA (Universidade de Tóquio)

1. Introdução

Apesar da aparência de um país católico, o Brasil abriga várias religiões “heréticas”. Entre elas as que se destacam são várias modalidades de religiões mediúnicas como os cultos afro-brasileiros¹ e a Umbanda².

Pode-se dizer que certas religiões mediúnicas já têm alcançado a posição “poderosa” que poderia ameaçar e, de fato, está ameaçando a hegemonia do catolicismo. Mas, em geral, essas religiões nasceram e ficaram por muito tempo na posição “ilegítima”. Agora, uma parte delas têm conseguido, até certo grau, legitimar-se, enquanto outra parte ainda está lutando em busca da libertação das posições “estigmatizadas”.

Neste artigo tentamos analisar essa situação dinâmica, tomando como o caso de referência os cultos existentes na cidade de Belém do Pará, na Região Norte.

Os dados utilizados neste artigo são fornecidos por uma pesquisa de campo realizada pelo autor em Belém³, de abril de 1984 até maio de 1985, além dos dados fornecidos por outros antropólogos⁴.

2. Legitimidade : Candomblé Nagô⁵ e Umbanda

No mundo dos cultos afro-brasileiros existem uns "centros", isto é, os lugares onde se considera estar conservada a tradição mais "legítima" e "pura", como Salvador da Bahia ou São Luís do Maranhão. Por outro lado, quanto à Umbanda as metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo são tidas numa posição mais privilegiada pelo fato de ter sido essa religião formada naquela região. Isto quer dizer, naquelas cidades a Umbanda é mais "legítima" e "pura".

Por causa disso, geralmente nos demais lugares os cultos mediúnicos locais que têm certa semelhança ou continuidade com os cultos afro-brasileiros ou Umbanda têm que satisfazerem-se com uma posição secundária em relação aos cultos considerados mais "legítimos e puros".

Essa "pureza" e "legitimidade" do candomblé nagô e a da Umbanda são produtos do processo de "purificação" e "legitimação" dessas duas modalidades de culto mediúnic. Segundo a análise dos vários pesquisadores⁶, o candomblé nagô conseguiu ser reconhecido como religião legítima através do esforço de desvalorizar e ilegitimar os cultos mais "sincréticos" como candomblé de caboclo, toré e tantos outros. Nesse sentido, o candomblé nagô enviou todos elementos e características "negativos" aos outros tipos de culto e recolheu todos símbolos "positivos" para si mesmo. O resultado desse processo é o mito da "pureza nagô". E, quanto a esse processo, verifica-se que os estudos dos antropólogos como Edison Carneiro e tantos outros contribuíram bastante, inspirando, promovendo e legitimando o movimento. No caso do candomblé nagô, o ponto de referência que foi utilizado para dar legitimidade ao culto é a África; a fidelidade à tradição africana pura foi o legitimador do culto de procedência africana. Sendo assim, os cultos

afro-brasileiros que já aceitaram a influência significativa das outras religiões não-africanas ficavam desvalorizadas por serem “sincréticas”, “misturadas” e “contaminadas”.

Por outro lado, no caso da Umbanda, os legitimadores utilizados são, como Renato Ortiz (1978) analisou, “os valores da sociedade global brasileira”. A Umbanda conseguiu liberar-se do estigma colocado nela pela sociedade global somente através de expulsão e reinterpretação de todos os seus aspectos “negativos” para se adaptar à ideologia da sociedade brasileira moderna, urbana e industrializada. No decorrer desse processo todos os elementos expulsados por serem “estigmatizados” ficaram cristalizados numa imagem absolutamente “negativa”, a Quimbanda⁷. Assim, uma dicotomia Umbanda/Quimbanda, racional/irracional, moral/imoral foi estabelecida, sendo o que legitimou a Umbanda, salvando-a social e moralmente.

No meio desse duplo processo de legitimação dos cultos ou religiões mais “puras” - o candomblé nagô e a Umbanda-todos os outros cultos foram relegados a uma posição “ilegítima” por não possuírem esses a “pureza” equivalente à daqueles. Nessa situação, dentro do círculo que foi “estigmatizado” poderia surgir alguma reação a esse processo discriminatório. É bem provável que esta reação gire em torno dessas duas formas seguintes :

- 1) buscar a legitimação do culto, manifestando seu próprio valor independente da legitimidade alcançada pelos candomblé e Umbanda.
- 2) buscar a legitimação do culto através da aceitação ou aproximação com o candomblé nagô ou a Umbanda.

Certamente seria muito difícil tomar a primeira estratégia, pois o candomblé nagô e a Umbanda praticamente *monopolizaram* os legitimadores mais fortes: a tradição africana mais pura e legítima, e a

ideologia da sociedade brasileira moderna. Sendo assim, o que restou para os outros cultos utilizarem como ponto de referência para sua legitimação? Ainda por cima, como já disse, essas duas modalidades de religião conseguiram sua posição "legítima" endereçando o estigma aos cultos menos privilegiados. Assim sendo, a legitimidade do candomblé nagô e da Umbanda *depende* da posição "ilegítima" dos tipos menos "puros". Portanto, a legitimação dos outros cultos poderia ser obtida somente após a derrota de dois obstáculos: o descobrimento de um novo legitimador e a anulação da crítica feita pelos candomblé nagô e Umbanda.

Sendo assim, parece-nos que era e ainda é mais viável para esses cultos "estigmatizados" aceitarem a segunda estratégia: a manipulação do símbolo "positivo" e "legítimo" destas duas religiões para atingir a posição mais elevada no mundo dos cultos afro-brasileiros e Umbanda. Mas, ao mesmo tempo, parece-nos que não seja tão fácil proceder essa estratégia, pois isto significa o risco de perder seu próprio valor, ou melhor, sua própria popularidade e credibilidade por parte de seus adeptos e, ainda por cima, correr o risco de não conseguir perante a sociedade global um reconhecimento tal como ocorre com os cultos tidos como "puros". É bem provável que esse procedimento resulte em outra posição pior do que a atual, pois, apesar de tudo, os cultos "desvalorizados" também têm enraizado na tradição regional, desfrutando de certa popularidade. Além desses problemas existe ainda outro obstáculo, o mesmo que existe na primeira estratégia: tanto o candomblé nagô como a Umbanda "necessitam", para serem legitimados, de que haja outros cultos mais "contaminados", em posição "ilegítima" e "estigmatizada", tomando-se como referencial seus próprios padrões de "legitimidade" e "contaminação".

Nesse sentido, esses cultos mais “sincréticos” se encontram num dilema: permanecerem no mesmo status de cultos discriminados sem alterar seu sistema religioso ou buscarem com risco a legitimidade, trocando suas crenças e práticas por outras mais valorizadas socialmente. Dentro da segunda opção pode-se perceber duas estratégias parecidas, que se diferenciam no momento da escolha do modelo: o candomblé nagô ou a Umbanda. Essas duas estratégias, portanto, podem se chamar de “Nagoização” e “Umbandização” respectivamente. Elas são capazes de fornecer certa “legitimidade” para os cultos ou os grupos-de-culto que adotarem e cumprirem essas estratégias, mas a viabilidade de cumprimento dessa tentativa depende de vários fatores imprevisíveis. Na parte a seguir vamos analisar esse processo, tomando como exemplo os cultos “sincréticos” de Belém, que fica longe de dois “centros” nacionais: o Nordeste litoral e as metrópoles do Sul.

3. Formação histórica em Belém

Na cidade de Belém existem várias modalidades de religiões mediúnicas, que se estende da *pajelança*⁸ local até o espiritismo kardecista e o pentecostalismo. Neste estudo trata-se somente daqueles tipos conhecidos por cultos afro-brasileiros e a Umbanda. E, especialmente, os grupos-de-culto que praticam sua religião mantendo certa relação com a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará.

Antes de descrever e analisar a situação atual, parece-nos ser necessário rever a formação histórica dessas religiões em Belém. Segundo a informação dos nossos informantes e os estudos dos outros pesquisadores⁹ que realizaram suas pesquisas em Belém, o culto Mina

-Nagô, uma das modalidades de culto afro-brasileiro, foi introduzido na cidade de Belém por uma mãe-de-santo¹⁰ maranhense no final do século XIX ou no início deste século. Mesmo que seja possível que outras pessoas em Belém tivessem praticado o culto Mina-Nagô antes de aquela mãe-de-santo ter aberto seu terreiro¹¹, os atuais adeptos desse culto atribuem a introdução àquela mãe-de-santo, Mãe Doca. Dizem que ela era filha-de-santo¹² da Casa de Nagô de São Luís do Maranhão.

Quanto à situação anterior à introdução do Mina-Nagô do Maranhão, os Leacock escrevem :

Before Dona Doca arrived, the older cult members state, Belém had only *pajelança*, the healing ceremonies that are based primarily on Indian shamanism and are still held today, both within and outside the Batuque¹³ cult (Leacock & Leacock 1972 : 43).

Quanto à *pajelança* que existia já antes da introdução do culto Mina-Nagô em Belém, sabemos que ela era uma espécie de xamanismo de caboclo¹⁴ que os "curadores" ou "pajés" praticavam e ainda praticam no interior dessa região¹⁵. Mesmo que existam certos elementos comuns na crença e prática dos curadores, pode-se perceber a variação de um curador para outro. Entre as designações aplicadas a esse conjunto de crenças e práticas, *pena e maracá* e *cura* são os termos mais comuns além do termo "pajelança". Falando em geral, os curadores faziam seus "trabalhos" com a ajuda de uma variedade de seres sobrenaturais, genericamente chamados de "encantados (do fundo)"¹⁶, para tratar vários tipos de problema (doença, etc.). Eles usavam os instrumentos tais como *pena de arara*¹⁷, *maracá*¹⁸, *tauari*¹⁹, entre outras coisas para chamar os espíritos e fazer o tratamento. A maioria dos curadores pode ser incluída da categoria antropológica de "xamã".

Afinal, a *pajelança* dessa região não era e não é homogênea, mas,

apesar de tudo, ela conserva certos aspectos do xamalismo indígena do baixo Amazonas, embora sob a forma modificada ou reinterpretada.

Em resumo, foi esse tipo de “curandeirismo” que existia na cidade de Belém e nos seus arredores quando o culto Mina-Nagô foi trazido do Maranhão. Hoje constata-se que não existe nenhum curador “legítimo” ou do tipo antigo na cidade de Belém, mas essa tradição conseguiu se infiltrar em outras modalidades de religião mediúnica, como Jurema ou Mina-Nagô ou até Umbanda.

Agora vamos mergulhar um pouco na tradição religiosa afro-brasileira do Maranhão para saber que tipo de religião mediúnica foi introduzido em Belém por uma maranhense e outros que lhe seguiram, mudando-se do Maranhão para Belém com suas crenças e práticas religiosas posteriormente.

Como se sabe bem, São Luís, a capital do Estado do Maranhão é um dos lugares onde a tradição religiosa da África deixou a marca distinta²⁰. Isto se refere, antes de tudo, à Casa das Minas, o nicho mais “legítimo” da tradição jeje²¹ do Daomé da África ocidental no Brasil. Em certo sentido, a posição da Casa das Minas equivale à do candomblé nagô da Bahia no que concerne à “pureza” africana, mas, por causa dos vários fatores, o primeiro não atingiu a posição privilegiada do segundo em escala nacional. Além da Casa das Minas que se considera o culto mais “puro” dentro do círculo do *tambor de mina*²² do Maranhão, existem outros grupos-de-culto, em cujo panteão e ritual pode-se perceber a influência da Casa das Minas. Entre essas outras casas, a casa que desfruta de uma maior notoriedade é a Casa de Nagô. E a maioria dos outros grupos são derivados desta casa, segundo o estudo do Octavio da Costa Eduardo (1948). Os Leacock assinalaram que foi esse tipo de culto derivado da tradição nagô maranhense já influenciada pelo culto jeje, o catimbó²³ (ou

pajelança), folclore regional e catolicismo popular, que foi trazido para Belém.

Numa palavra, o tambor de mina introduzido em Belém foi mais "sincrético" do que o das duas casas que têm conservado certa fidelidade à tradição africana, embora de grau diferente. Porém, apesar de tudo, a notoriedade da Casa das Minas se estende aos outros grupos de tambor de mina. Por isso, em Belém acredita-se que o Mina-Nagô "legítimo" e "autêntico" existe no Maranhão. Assim, São Luís se tornou uma fonte de "pureza" para os praticantes de Mina-Nagô belenense.

Embora não seja tão fácil verificar o processo de introdução, divulgação e transformação do Mina-Nagô maranhense em Belém, pode-se perceber que certo aspecto do culto original foi acentuado, enquanto outro aspecto foi perdido e ainda outros elementos ou interpretações novas têm aparecido dentro desse processo. Entre essa transformação ocorrida queríamos apontar apenas duas tendências. Uma é o desaparecimento de não poucas entidades sobrenaturais que costumavam "baixar" em São Luís. Em compensação por isso, uma variedade de espíritos quase desconhecidos em São Luís começaram a manifestar-se através de possessão dos "filhos" em Belém. Outra é o aumento de importância de uma categoria de entidades, os *caboclos*²⁴, dentro do ritual. Às vezes eles dominam as práticas religiosas do culto em Belém. Em resumo, as mudanças ocorridas dentro do processo de transplantação deixaram formar em Belém um tipo de Mina-Nagô não idêntico ao culto do Maranhão.

Com o decorrer do tempo se formaram as variantes de Mina-Nagô em Belém, mas não se cristalizaram em única versão de Mina-Nagô belenense "ortodoxo". Esta falta de padronização se resultou de vários fatores. Primeiro, as raízes do Mina-Nagô de Belém são variadas, pois

a introdução desse culto em Belém se realizou por vários caminhos. Segundo, “cada pessoa interpreta o sistema (de crença) a seu modo” (Vergolino e Silva 1976 : 40) e “cada pai-de-santo julgava-se como o dono da verdade ritualística e doutrinária” (ibid. : 41), o que resultou “uma religião pessoal” (ibid. : 40). Sendo assim, as várias correntes de Mina-Nagô em Belém não confluíram em um ponto e, ao contrário, diversificaram ainda mais.

Ao lado dessa introdução e transformação do culto Mina-Nagô, a pajelança sobreviveu dentro e fora desse culto. Assim era a situação quando a Umbanda sulina foi introduzida em Belém. Segundo a informação registrada pelos Leacock e confirmada na minha pesquisa, acredita-se que essa introdução ocorreu quando uma mãe-de-santo de Mina-Nagô, que já tinha a notoriedade nesse culto, “cruzou” a linha de Umbanda com a linha de Mina-Nagô depois da sua viagem ao Rio de Janeiro na década de 30. Parece significativo que a primeira introdução surgiu através de “cruzamento” de duas linhas. É justamente isso que permite existir a ambigüidade da visão dos adeptos perante a relação entre o Mina-Nagô e a Umbanda.

Apesar de tudo, a introdução da Umbanda, ou melhor, o cruzamento da Umbanda com o Mina-Nagô em Belém foi um sucesso, embora a aceitação por outros chefes ou grupos-de-culto não foi imediata. Os Leacock informaram que já em 1962-63 essa nova “variante” tem sido imitado largamente (Leacock & Leacock 1972 : 48-49).

Assim sendo, depois da introdução da Umbanda do Rio de Janeiro em Belém, a diversificação no universo dos cultos ficou mais intensa. Ao menos existia a pajelança, o Mina-Nagô, a Umbanda e várias combinações entre eles. Em 1964 surgiu uma nova realidade : a fundação da Federação estadual. Quanto a esse acontecimento histórico, temos,

além dos comentários breves dos Leacock (1972: 245-246) e as informações coletadas por mim em 1984-85, uma fonte de informação muito valiosa, *O Tambor das Flores* da Anaíza Vergolino e Silva. Segundo a autora desse estudo, até 1964 as casas de culto em Belém funcionavam mediante licenças especiais dadas pela Polícia, mas os escândalos relacionados às casas de culto em geral pela opinião pública e o surgimento de novo governo militar dificultaram as casas de culto tirarem licenças de funcionamento. Face a essa situação alguns pais-de-santo apresentaram queixa às autoridades. E a Polícia convocou uma reunião dos pais-de-santo e exigiu que "fosse fundada uma sociedade de caráter civil, cuja função seria a de coibir os abusos e controlar as casas de culto". Ainda exigiu que "no caso de não se conseguir a criação de um poder capaz de dirimir tais escândalos e desordens, os terreiros, sem exceção alguma, seriam fechados." Respondendo a essa exigência da Polícia, a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará foi fundada pelo esforço de alguns pais-de-santo influentes e filiou-se à Confederação Espírita Umbandista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, em 1964. Desde então a Federação foi autorizada a conceder licença de funcionamento para as casas de cultos afro-brasileiros e da Umbanda. Desta maneira, ficou juridicamente obrigatório tirar Alvará da Federação para as casas de culto funcionarem.

Segundo Vergolino e Silva (1976), desde o começo a Federação se encontrava edificada em um equilíbrio muito frágil entre os pais-de-santo que eram potencialmente rivais. E, às vezes, essa rivalidade se tornou evidente. Por exemplo, quando surgiu a polêmica em torno do local de instalação da sede social da Federação, os dissidentes formaram outro órgão: Ordem Paraense de Umbanda Cristã. Parece que os

dissidentes foram aqueles que procuravam manifestar a Umbanda “pura”, criticando as crenças e práticas “menos evoluídas” de ponto de vista deles. Mas, a Ordem conseguiu unir apenas umas casas de culto e não conseguiu a possuir muita popularidade dentro da Irmandade²⁵, o termo sugerido por Vergolino e Silva. Assim sendo, apesar da existência de discordância e rivalidade interna, a Federação, que continuou até hoje representando os cultos afro-brasileiros e a Umbanda no Pará, abarca um maior número de casas de culto.

Vergolino e Silva (1976) atribuiu essa continuidade paradoxal ao caráter pessoal e atividade singular de um burocrata da Federação, o Tesoureiro, que é, ao mesmo tempo, o representante da Confederação dentro do Estado do Pará. Dentro da Federação ele, não sendo um pai-de-santo, representa somente o “código burocrático”, enquanto o “código espiritual” ou “código do santo” é representado pelos pais-de-santo, particularmente os membros do Conselho do Ritual. Mas, na prática, a Federação está sob o controle do Tesoureiro até no que concerne aos assuntos puramente ritualísticos e doutrinários. Dito de outra maneira, na “linguagem da ação prática” pode-se perceber a “supremacia do burocrata,” o que não é permitido na “linguagem ideal fundamentada nos Estatutos”. Porém, segundo a análise de Vergolino e Silva, foi justamente essa irregularidade que fez possível a continuidade da Federação. Porque, perante a rivalidade manifestada ou oculta entre os pais-de-santo, “o Tesoureiro, e portanto, a burocracia, era o elemento mediador no jogo dos inúmeros interesses pessoais da Federação.”

Por outro lado, é claro que a mera existência ou continuidade não é único objetivo da Federação. No Estatuto da Federação²⁶ consta, como uma das finalidades principais, “Supervisionar, orientar, coordenar e controlar as atividades Espiritualistas e o Ritual Religioso praticados

pelos Terreiros, Tendias, Centros, Associações, Searas e Cabanas²⁷ (Art.2 -b).” E ainda, “Compete ao Conselho de Ritual organizar, disciplinar, moralizar o Culto Umbandista Afro-Brasileiro, para que se professem em todos os Centros de Trabalhos o verdadeiro e primitivo Culto da Umbanda, Nagô, Bantu-Ameríndio e Jurema (Art. 19-a).”

Quanto aos regulamentos registrados no Estatuto deve-se perceber que não se encontra nenhuma intenção de “padronização ativa”, ou melhor, a intenção de codificar certos “padrões” e requerer que todas casas de culto pratiquem de acordo com os padrões codificados pela Federação. O que se encontra é a intenção de “padronização passiva”, ou melhor, a intenção de proibir as casas de culto praticarem seu culto, desviando-se do limite mínimo exigido pela Federação. Se as práticas ficassem dentro do limite, a Federação não procura intervir nelas, exigindo a padronização rígida. Parece que não seja tão difícil compreender a falta de intenção de “padronização ativa” no Estatuto, pois é bem provável que os pais-de-santo, praticando o culto a seu jeito, não cheguem a um concenso nesse respeito. Então, o que se encontra na “padronização passiva”? Em primeiro lugar, evitar todas as práticas religiosas que correm o risco de *desmoralizar* as casas de culto enquanto uma totalidade e a própria Federação. Isto é bem compreensível, pois a Federação foi fundada com o propósito de eliminar a aparente desordem que causou a condenação endereçada às casas de culto pela sociedade envolvente. Sendo assim, os critérios para avaliar o grau de desmoralização provêm, logicamente, dos valores da sociedade global. Portanto, o que se considera a desmoralização são, por exemplo, fazer briga durante o ritual, fazer barulho depois de certa hora da noite, aproveitar a possessão ritualística pelas divindades para manifestar os desejos desviantes como homossexualismo entre outras coisas²⁸.

Em segundo lugar, encontra-se um artigo interessante no Estatuto : Não é facultado as Cabanas, Tendas, Searas e Centros a tocarem Tambor (Art. 20). Isto quer dizer somente os terreiros são capazes de tocar tambor. Sobre esta dicotomia terreiro/seara e outros, e tocar tambor/não tocar tambor, analisaremos em detalhe na próxima parte deste estudo. Aqui deve-se notar, pelo menos, que esta é a distinção mais básica na política da Federação.

Em certo sentido, a importância dessa distinção é bem compreensível, pois as casas de culto que usam os tambores em seu ritual são os alvos da condenação pela sociedade global mais do que as que não os usam. Considerando esta situação, podemos entender bem porquê a Federação considera importante essa distinção. Isto funciona como uma tática de aumentar o controle sobre os terreiros, salvando certas casas de culto como os terreiros "legitimados" pela Federação e separando-os de outras casas que batem tambores sem autorização para fazê-lo.

Mesmo assim, parece que não tinha nenhum critério claro para se legitimar certas casas de culto como as casas autorizadas a tocarem tambor, isto é, como terreiros até o aparecimento de uma prova pela Federação como mecanismo de seleção. Parece que é muito significativo que a introdução dessa prova como uma tática nova também foi uma reação à condenação de "desordem" do Batuque pela sociedade envolvente (Vergolino e Silva 1976 : 115). Como primeira reação, como já vimos, a Federação foi fundada. Como segunda, a prova (para abrir a casa de culto) foi introduzida. E foi mais importante que a "feitura de santo"²⁹ tornou-se a condição indispensável para abrir terreiro. Vários pais-de-santo dizem que até 10 ou 15 anos atrás não fazia questão de "feitura" como uma condição obrigatória para tocar tambor. E foi justamente nessa época que a Federação começou a realizar as provas.

Desde então um modelo foi estabelecido na "linguagem ideal" da Federação: a "feitura de santo" = a licença de abrir um terreiro = a licença de realizar os rituais com tambores. A consequência disso foi que a feitura se tornou um assunto obsessivo no discurso da "Irmandade" belenense, o que fez surgir um fenômeno que pode-se chamar de "Síndrome da Feitura". Hoje em dia a "feitura" é um dos assuntos mais comentados e aludidos entre os pais-de-santo e os adeptos. Assim, ouviu-se várias vezes o comentário como "Ele não é *feito* no santo" no sentido de desvalorizar a competência dos outros pais-de-santo.

Antes de discutir sobre a situação atual, deve-se mencionar outra tendência que surgiu no desenvolvimento histórico desses cultos. Isto é, a troca de Mina-Nagô por candomblé numa parte da "Irmandade." Um pai-de-santo visto como a pessoa possuindo o conhecimento mais profundo em candomblé dentro da "Irmandade" belenense foi "feito" no candomblé na cidade de Salvador da Bahia em 1952. Hoje, além dele, há alguns pais-de-santo "feitos" no candomblé em Belém. Na maioria dos casos, eles praticaram Mina-Nagô e, em certo ponto da sua carreira, "fizeram santo" de candomblé, ora na Bahia, ora em Belém. E é também normal que eles não deixassem totalmente de cultuar as divindades pelo ritual de Mina-Nagô. Esta tendência, "fazer santo no candomblé" não é predominante, mas, por certas razões, merece analisar em detalhe, o que faremos mais adiante.

4. Cultos Belenenses de Hoje

Hoje a Federação conta com 938 casas de culto registradas no seu fichário em Belém (Belém urbano, Belém rural, Icoraci, Mosqueiro e Val-de-Cães). Quanto ao Estado inteiro, 1554 grupos são registrados. Comparando com os números anteriores³⁰, é evidente o crescimento do

número das casas registradas, ora filiadas à Federação como sócio coletivo, ora registradas só para tirar Alvará de funcionamento. Quanto à diferenciação entre as casas de culto registradas na Federação, a situação não se alterou significativamente em relação a 1973, sobre a qual Vergolino e Silva fez a observação seguinte :

Na realidade, diferenciação rígida entre os cultos não existiam e ficavam resumidas na dicotomia... : casas com instrumentos musicais e casas sem instrumentos musicais (Vergolino e Silva 1976 : 98).

Porém, existem certas categorias de culto, em que quase todos os grupos são classificados, ao menos no fichário da Federação. Essas categorias são os seguintes :

- (1) Umbanda
- (2) Omolocô
- (3) Jurema
- (4) Mina-Nagô
- (5) Candomblé

O número das casas de culto registradas na Federação por categoria é o seguinte :

CULTO		Chefe masculino	C. feminino
Umbanda	597	162	435
Omolocô	61	20	41
Jurema	144	44	100
Mina-Nagô	103	39	64
Candomblé	28	11	17
outros	5	5	0
TOTAL (Belém)	938	281	657

(fonte : Fichário da FEUCABEP, 1984)

Aqui, parece ser necessário dar alguma explicação sobre essas categorias

de culto. Mas, como vimos acima, é quase impossível delinear as diferenças substanciais entre elas. As regras mínimas se referem somente àquela dicotomia terreiro/seara. Somente as pessoas que possuem a capacidade *reconhecida* de dirigir o culto Mina-Nagô, candomblé (Keto ou Angola) ou Omolocô são permitidas a abrir um terreiro e, por consequência daquele regulamento apontado acima, tocar tambores em seu ritual. As pessoas que têm permissão para praticarem somente Umbanda não podem abrir terreiro e tocar tambores em seu ritual. Quanto a Jurema, a situação é um pouco ambígua, pois dizem que existem uns terreiros de Jurema, mas parece que eles têm menor importância. De fato, quase todas as casas de culto que praticam o culto Jurema são searas, tendas, etc. e não são terreiros. Nesse sentido, a Jurema pertence à mesma categoria da Umbanda no que concerne à dicotomia terreiro/seara.

Quanto à essa dicotomia, temos o seguinte dado :

BELÉM

	casas com tambor (terreiros)	casas sem tambor (searas e outros)
1977	114	316
1984	235	703

*fontes: para 1977 : Pasquale di Paolo 1979
para 1984 : Fichário da FEUCABEP

Pode-se perceber que tanto as casas de culto com tambor (terreiros) como as casas de culto sem tambor (searas e outros) têm aumentado de modo significativo. Mas, como se vê, o crescimento das casas de segundo tipo contribuiu para o crescimento total mais do que as de primeiro tipo.

Como foi apontado acima, as diferenças entre as categorias de culto

não são tão rígidas em comparação com a dicotomia entre os cultos *com tambor* e os cultos *sem tambor*. Isto reflete duas características fundamentais do Batuque.

Em primeiro lugar, como já vimos, várias tradições religiosas contribuíram à formação do Batuque, o que resultou numa variedade de interpenetração e junção entre elas. E, ainda por cima, como Vergolino e Silva assinalou, "cada pai-de-santo ou chefe de seara ou tenda, registra e define o culto que pratica, de acordo com seu livre arbítrio" (Vergolino e Silva 1976: 96). Sendo assim, resultou-se a falta de critérios rígidos e objetivos para classificar os cultos que constituem o continuum dos cultos mediúnicos de Belém.

Em segundo lugar, a falta de rigidez na classificação de cultos reflete a característica da formação e carreira religiosa dos praticantes. Em Belém é muito comum um médium começar sua "missão" em um culto, mudar-se para outro e acabar por ficar em um terceiro. Pode ocorrer também que médium comece sua carreira numa casa, fique em outra e, depois, abra sua própria casa. E, como foi delineado linhas atrás, mesmo dentro da mesma categoria de culto, as crenças e práticas não são homogêneas, por isso, na realidade, uma pessoa anda por várias modalidades de religião mediúnica, procurando certo lugar para desenvolver sua mediunidade. E, ainda por cima, quando uma pessoa muda de um culto para outro, ou de uma casa para outra, ela tende a conservar certos elementos do culto anterior ou do costume da casa anterior. Nesse contexto parece muito importante e interessante que essa troca ou mudança de culto e essa combinação de vários cultos podem justificar-se pelo "fato" de que os espíritos o mandaram e os médiuns apenas seguiram as indicações, ou melhor, os "preceitos" dos espíritos - "guias".

Agora vamos examinar mais especificamente as trajetórias dos médiuns que se tornaram dirigentes de casa de culto, ou seja, pais-de-santo. Geralmente as pessoas começam sua carreira de dirigente do culto como dono de seara, ora participando-se no ritual de outra casa com tambor, ora praticando seu culto sem a participação na atividade dos terreiros. Por outro lado, existem casos, por exemplo, em que um pai-de-santo que era a segunda pessoa dum terreiro e, depois da morte do dirigente, sucedeu-o. Mas o primeiro tipo é mais comum e, de fato, a maioria dos pais-de-santo chegaram à sua posição dessa maneira.

Assim sendo, a maioria dos pais-de-santo novatos primeiramente abrem sua seara não permitida a tocar tambor. Então, poder-se-ia perceber alguma homogeneidade no culto que eles praticam em suas searas? Parece que tenha certas características comuns. Os rituais desse tipo se designam por vários nomes: umbanda, curimba³¹, jurema, cura, pena-e-maracá entre outros. Ainda é muito difícil esclarecer as diferenças entre eles, pois cada um desses termos focaliza certo aspecto dum continuum ritualístico. Porém, pode-se apontar os dois pólos desse continuum sem correr muito risco: a sessão de Umbanda sulina só com palmas e a pajelança que é, pelo menos simbolicamente, ligada a tais instrumentos como pena e maracá. As práticas ritualísticas realizadas em searas ou casas particulares funcionando como seara em forma embrionária se situam entre esses dois pólos, embora eles não sejam mera combinação de Umbanda e pajelança. Algumas casas de culto começam a funcionar desse modo e ficam na mesma forma sem se transformarem em terreiros. Mas, por outro lado, existem outras casas que surgiram como searas e, posteriormente, transformam-se em terreiros.

Então, porquê alguns pais-de-santo chegam a abrir terreiros e começam a tocar tambores e outros não o fazem? Para analisar esse

problema devemos examinar como os adeptos vêem o ritual com tambor e os terreiros. Vergolino e Silva assinalou que os terreiros são os estereotipados como “inferiores” e esta visão estereotipada se encontra tanto nas facções dissidentes da Federação como na sociedade envolvente (Vergolino e Silva 1976: 25). Por outro lado, muitos pais-de-santo de Mina-Nagô dizem que “O tambor dá mais força para o ritual. Mina-Nagô é mais evoluído do que Umbanda. Umbanda não tem fundamento.” Desse modo, os praticantes do culto Mina-Nagô consideram a Umbanda como apenas uma etapa transitória no desenvolvimento religioso. Em resumo, pode-se concluir que existem duas posições distintas. Uma é baseada nos valores da Umbanda “pura” que, por sua vez, refletem os valores da sociedade global moderna, como Ortiz (1978) argumentou. Outra é baseada nos valores “tradicionais” dos cultos afro-brasileiros, que originaram-se do universo místico da África. Se tomar a primeira posição, a Umbanda é superior ao Mina-Nagô e candomblé. Se adotar a segunda, teremos o contrário. Assim, até certo grau, transformar sua seara em terreiro ou não, ou seja, começar a realizar o ritual com tambor ou não, é uma variável dependente dessas duas posições.

Mas, a diferença entre essas duas posições não explica tudo. Existem ainda outros fatores que influenciam a trajetória duma casa de culto. Existem casos, por exemplo, em que um dirigente de culto continua na seara não pela fidelidade à Umbanda “pura” mas pela sua simpatia com as práticas da pajelança. Além disso, algumas pessoas não transformam sua seara em terreiro pelo fato de que faltam-lhes as condições, particularmente financeiras, para submeter-se à feitura e abrir um terreiro embora o desejassem. Sendo assim, cada um grupo ou cada uma pessoa tem seu ideal, que, às vezes, não coincide com sua realidade. E

nessa situação que a "Irmandade" atualmente se encontra.

Atualmente pode-se observar uma tendência de grande importância. Isto é o aumento gradual da predominância duma variante de Mina-Nagô. Na parte a seguir procuro analisar o significado desse fenômeno no universo do Batuque de Belém.

A Federação realiza os rituais públicos com tambores (o próprio ritual também é chamado de "tambor" ou "toque".) quatro vezes por ano na sua sede, que é, ao mesmo tempo, um terreiro embora não haja nenhum dirigente ou médiuns pertencendo a ela. Esses rituais são as ocasiões em que se faz a manifestação religiosa em escala maior, no nível da Federação. Nessas ocasiões quem dirige o ritual são um pai-de-santo e uma mãe-de-santo do Mina-Nagô nomeados pela Federação, sendo que já faz alguns anos as mesmas pessoas têm desempenhado esse cargo. Esse pai-de-santo é atualmente o Presidente do Conselho do Ritual da Federação e essa mãe-de-santo também é membro desse Conselho por muitos anos. E os dois têm a notoriedade grande como dirigentes do culto Mina-Nagô, mas, pode-se observar uma diferença muito significativa entre eles.

Como já indicamos antes, o culto Mina-Nagô de Belém não é homogêneo e a variação de um terreiro para outro é grande. Porém, podemos dividir os terreiros de Mina-Nagô em dois tipos, de maneira muito grossa. Chamaremos um tipo de "conservador" e outro de "inovado". Essa distinção é um modelo analítico, pois os adeptos não usam esses termos, embora eles também tenham a consciência da existência dessas duas tendências. Um é "conservador" porque nos terreiros dessa categoria o que é importante é "continuar o ritmo antigo" segundo a mãe-de-santo de um terreiro desse tipo. É valorizado praticar o culto como se praticava. Para os membros dos "terreiros

conservadores” o ritmo antigo é, por excelência, o do Maranhão. Um pai-de-santo entrevistado preferiu considerar seu culto não *parecido* mas *idêntico* ao culto Mina-Nagô maranhense. Mas, como vimos antes, mesmo o tipo “conservador” de Mina-Nagô, na realidade, não escapa à infiltração da Umbanda sulina. Porém, é uma obra difícil verificar quais são os elementos de origem umbandista no interior das crenças e práticas de Mina-Nagô “conservador”: isto não tentaremos fazer aqui. O ponto importante é que eles procuram sua legitimidade na continuidade e fidelidade à tradição maranhense. Segundo eles, apenas poucas casas em Belém mantêm o culto Mina-Nagô “autêntico”, enquanto as restantes têm misturado tudo, tornando-se uma “salada”. Por outro lado, não podemos considerar os terreiros de Mina-Nagô “inovado” como sendo “grupo”, enquanto os “conservadores” têm certa consciência de grupo, ao qual pertencem. Talvez, a única característica comum entre os “inovados” é que eles dão, até certo grau, o valor aos elementos que não se considera tendo sua “raiz” no Tambor de Mina do Maranhão. Mas, paradoxalmente, na maioria dos casos, eles também não são “inovadores” no sentido de que eles se acham sendo fiéis à “tradição”. Não sabemos se existem os terreiros de Mina-Nagô, cujos membros procuram conscientemente “innovar” o culto e introduzir as novas “invenções”. Caso exista esse tipo de terreiro, é bem provável que eles não sejam vistos como os terreiros de Mina-Nagô “legítimo” por ninguém fora desse próprio terreiro. E podemos dizer que, entre aquelas duas pessoas que são responsáveis por dirigir o “tambor” da Federação, Pai B. pertence ao Mina-Nagô “inovado” e Mãe R. ao Mina-Nagô “conservador”.

Mãe R., 67 anos de idade, tem dirigido seu terreiro por mais de 19 anos depois da morte da sua mãe-de-santo que abriu esse terreiro em 1934. É justamente ela que disse: “Aqui continuamos o ritmo antigo”. Ela é

paraense, mas a família dela é do Maranhão. A mãe-de-santo dela foi uma maranhense que mudou-se para Belém com 14 anos de idade. Mãe R. "caiu no santo", ou melhor teve uma experiência de possessão pelo espírito pela primeira vez no terreiro da sua "avó-de-santo" e começou sua "missão" no mesmo terreiro que ela está dirigindo. Dessa maneira, ela tem ficado na mesma "linha".

Por outro lado, a carreira religiosa do Pai B. é mais complicada. Ele tem 62 anos e é duma vila interiorana do Pará e mudou-se para Belém com 19 anos de idade. Segundo ele, ele não se participava em nenhuma práticas mediúnicas na sua terra natal. A primeira "incorporação"³² pela entidade espiritual aconteceu na casa da sua irmã quando tinha 32 anos. Vale dizer que isto é extraordinariamente tarde como a primeira incorporação de um pai-de-santo influente em Belém. Posteriormente, ele começou a "dançar" num terreiro de Mina-Nagô. Depois, ele mudou-se para outro terreiro de Mina-Nagô por causa de que o pai-de-santo do primeiro saiu para o Rio de Janeiro. Mas, o pai-de-santo do segundo terreiro também saiu para o Rio depois de "fazer cabeça"³³ do Pai B. E ele abriu seu próprio terreiro de Mina-Nagô em 1969 e continuou até hoje. Mas, já antes da inauguração do seu terreiro, ele tinha praticado a "cura" ou "curimba" num quarto funcionando como "capelinha" da sua casa. Quer dizer, ele atendia os clientes nas suas "sessões", batendo palmas, cantando, usando a pena e maracá e não tocando tambores. Ele "trabalhava" com poucos ajudantes e médiuns. Sobre o trabalho dele nessa época, tanto ele quanto outros dizem que ele trabalhava na "curimba" ou na "cura". Há alguns que o chamam de "Umbanda".

Quanto às atividades públicas no terreiro dele, elas podem se dividir em dois tipos. Um é o "tambor" de caráter festivo. Outro é a "sessão de trabalho". Os tambores se realizam nas ocasiões como :

- (1) o dia de determinado santo católico para homenagear o próprio santo e a divindade de categoria superior (que se chama "orixá", "senhor", "vodum" ou "santo") correspondendo a esse santo católico. Conforme os adeptos dizem, cada divindade superior tem um determinado santo católico que ela *adora*.
- (2) o dia de "aniversário" dos espíritos-*caboclos* importantes para o pai-de-santo. Isto para comemorar o data de primeira "incorporação" completa, ou seja, o nome sendo revelado, desse caboclo na "cabeça" dele.
- (3) outras datas importantes no calendário ritualístico desse terrero : por exemplo, Sábado de Aleluia.
- (4) as "entradas" e "saídas" da "camarinha" (quarto de recolhimento) na ocasião de "feitura" dos filhos-de-santo dele.

As "sessões de trabalho" se realizam regularmente duas vezes por semana, além de abrir sessões particulares ou fazer consultas e tratamentos conforme a necessidade dos clientes.

Não sabemos muito bem onde e de quem ele aprendeu cada parte do conjunto das práticas ritualísticas que ele está fazendo hoje. Mas, o ponto que nos parece importante é que pode-se perceber nela as influências da pajelança, Mina-Nagô, Umbanda e candomblé, e, contudo, ele considera essas todas fazendo parte do culto Mina-Nagô. Embora seu culto seja o Mina-Nagô "inovado", ele não se identifica como "inovador". A influência da pajelança é mais nítida nas "sessões de trabalho". Parece-nos que ele ainda continua seu "trabalho de cura" que ele praticava antes de abrir seu terreiro. Segundo uma filha-de-santo "feita" por ele não na Mina mas na Jurema (o sinônimo da "cura" neste contexto) disse que "Ele fazia o trabalho muito bonito na cura. Ele é mais "mestre"³⁴ do que pai-de-santo para mim." Por outro lado, podemos perceber a influência da

Umbanda também nas "sessões de trabalho" dele. Por exemplo, os nomes das entidades, os termos e conceitos como "entidade", "guia", "desenvolvimento", "passe", "demanda", "paz e amor e caridade" entre outros. Além disso, grande parte das "doutrinas" ou os pontos cantados parecem ser procedentes dos pontos cantados umbandistas que são populares também no Rio e São Paulo. Nessa influência da Umbanda sulina, o ponto importante é que o "tempero" umbandista dá a nuance de "moralidade" ao trabalho religioso. A influência da Umbanda pode-se perceber ainda nos "tambores", nos quais, porém, o próprio Mina-Nagô é mais predominante. Parece que, até certo grau, o "tambor" dele não é tão diferente dos "tambores" realizados em outros terreiros de Mina-Nagô em Belém. Dito de outra maneira, como foi apontado antes, o culto Mina-Nagô de Belém foi "cruzado" com Umbanda ao longo do tempo. Sendo assim, nesse sentido, o "tambor" do Pai B. não se desvia da "tradição regional".

Talvez o aspecto mais singular do Mina-Nagô dele pode se encontrar em sua introdução de certos elementos duma espécie de candomblé, embora ele faça distinção entre Mina-Nagô e candomblé. Isto é, antes de tudo, a elaboração do processo de "feitura de santo". Independente da influência do candomblé houve uma espécie de "feitura" na tradição Mina-Nagô de Belém. Mas, dizem que ela era mais simples e esse processo de iniciação se chamava de "preparação" ou "fazer bori" ou "borizar". Nessa ocasião se realizava, idealmente, o recolhimento por certo período dentro dum quarto do terreiro e as "obrigações de santo" compostas pela oferta de comidas votivas, a lavagem de cabeça com *amaci* (líquido preparado com folhas sagradas) entre outras coisas. Contudo, tudo era mais simples. Acredita-se atualmente que esse tipo de iniciação também serve como "feitura" na medida em que é suficiente como a qualificação

de dirigente do terreiro, mas “não é feitura mesma” segundo os adeptos, pois a pessoa que não se submeteu a “feitura mesma” não é capaz de “fazer cabeça” de outra pessoa. Assim sendo, a atual “feitura legítima” é mais elaborada e, por causa disso, exige mais dos futuros iniciados em forma de tempo e dinheiro gasto para recebê-la. E é justamente o Pai B. que é considerado como pai-de-santo possuindo a maior capacidade de oferecer a “feitura legítima” no culto Mina-Nagô em Belém. Esta visão é, até certo grau, fortalecida pela política da Federação. Como se delineou antes, a “feitura” se tornou uma qualidade obrigatória para abrir terreiros. Por isso, quem quiser abrir um terreiro “legítimo” ou quem quiser “legitimar” sua casa de culto, na qual se pratique o ritual com tambor escondido, procuram um pai ou mãe-de-santo que puder oferecer a “feitura legítima” para eles. E, nessa busca, alguns pedem, na sede da Federação, a informação ou indicação nesse respeito. A sugestão dada para eles pela Federação, ou melhor, pelo Tesoureiro parece ser, com poucas exceções, o Pai B. como a melhor pessoa para pedir a concessão da “feitura” de Mina-Nagô. De fato, é ele que tem maior número de filhos-de-santo “feitos” -22 no total- dentro do Estado. Além disso, alguns deles já têm seus próprios filhos-de-santo “feitos”, e assim a “parentela de santo” do Pai B. está expandindo-se cada vez mais. Ainda ela ocupa um lugar privilegiado dentro da Federação, pois, dentro do Conselho do Ritual, encontram-se três filhos-de-santo “feitos” por ele como conselheiros, além do próprio Pai B. que é o Presidente deste Conselho.

Então, como é a elaboração dessa versão de “feitura”? A “feitura” no sistema do Pai B. se divide em três etapas fundamentais, cada uma das quais inclui a “deitada” ou recolhimento na camarinha (um quarto do terreiro) por determinado período: 21 dias para a iniciação e 7 anos de

obrigação, 7 dias para 3 anos de obrigação. Já antes da primeira deitada, além de identificar através de jogo de buzio os donos do *ori* (cabeça) ou dois *orixás* (divindades) principais do médium, precisa realizar várias “obrigações”. Durante a deitada realizam-se ainda outras obrigações como: raspar cabeça, matar determinada espécie de bicho como sacrifício, dar “comida” para cabeça, tomar banho de *amaci*, etc, além de aprender os fundamentos desse culto com a ajuda do pai-de-santo e seus “guias” espirituais. E cada deitada é acompanhada por 4 *tambores* ou cerimônias públicas com o toque de tambor: uma noite de tambor para “entrada” e três noites de tambor para “saida”. Na saída de 7 anos de obrigação o pai-de-santo entrega o *deká* (certos objetos sagrados que fazem parte do “fundamento” do terreiro) para o iniciado que vai ser “liberado”, tornar-se *babalorixá* ou *ialorixá* conforme o sexo e obter a qualificação de “fazer santo” de seus filhos-de-santo. Para cumprir todo esse processo de “feitura”, o iniciado tem que pagar todas despesas. Assim sendo, precisa-se gastar muito tempo e muito dinheiro para chegar a um nível elevado de “feito”. Mas mesmo assim, a “feitura” no culto Mina-Nagô é menos caro do que a no candomblé³⁵ conforme os adeptos costumam dizer. De qualquer maneira, esse tipo de “feitura” elaborada, quase “Nagoizada”, de Mina-Nagô é atualmente considerado como a “feitura” completa e legítima desse culto.

Desta maneira, o Mina-Nagô do Pai B. ficou cada vez mais influente, pelo menos, entre as casas “federalizadas”. Em comparação com isso, o Mina-Nagô “conservador” parece estar perdendo sua influência dentro da “Irmandade”. É verdade que os terreiros desse tipo não perderam sua “legitimidade” e os adeptos ainda continuam a valorizá-lo. Mas, somente a fidelidade à tradição do Maranhão não garantiria o poder “mágico” para atrair os filhos-de-santo novos e os clientes em busca de ajuda

espiritual mais eficaz. Em outras palavras, os terreiros “conservadores”, pela sua auto-definição, não podem atualizar seu sistema e multiplicar suas “filiais”. Mesma coisa está acontecendo, na forma mais dramática, com a Casa das Minas do São Luís do Maranhão³⁶. Quanto à “legitimidade” pela continuidade do Maranhão, o Pai B. também não carece de um símbolo legitimador, pois o pai-de-santo que fez a “cabeça” dele era maranhense “feito no santo” no Maranhão³⁷ e tinha muita notoriedade em Belém e foi um dos fundadores da Federação.

Em resumo, é a versão de Mina-Nagô do Pai B. que está ganhando cada vez maior influência e proeminência sobre a “Irmandade” de Mina-Nagô belenense. E parece não ser tão absurdo adivinhar que essa variante de Mina-Nagô aproxima-se de posição de “ortodoxia” no futuro. Pode-se observar, porém, as influências de várias religiões mediúnicas como a pajelança, Umbanda, candomblé além do próprio Mina-Nagô dentro do conjunto de rituais do terreiro dele. Então, o que significa a proeminência desse tipo de Mina-Nagô “sincrético” no mundo do Batuque?

5. Entre Nagoização e Umbandização

Tentaremos agora analisar essa tendência não somente como fenômeno individual mas também como fenômeno que simboliza alguns dilemas do Batuque e uma solução singular desse problema.

Entre várias modalidades de culto pertencendo à Federação, duas parecem não ser capazes de atingir a posição predominante: Omolocô e Jurema. Em primeiro lugar, a posição do Omolocô é ambivalente. Na história do Batuque essa categoria foi introduzida com o objetivo de salvar as casas de culto de Umbanda com tambor. Por isso, por muito tempo o termo “Umbanda omolocô” era usado até que a Federação

deixou de usá-lo, reconhecendo a incongruência dessa designação. Nesse sentido, foi uma tentativa de mediar a contradição entre a realidade e o ideal. Conforme o ideal não é permitido a existência de *terreiro de Umbanda com tambor*. Mas, na realidade, os tambores existiam em outros terreiros que não eram nem de Mina-Nagô nem de candomblé. Perante esse problema, uma categoria de culto, Omolocô, foi aplicada sem os critérios rígidos na sua aplicação. Mas, justamente por causa dessa ambigüidade, Omolocô não é considerado possuindo a "legitimidade" do ponto de vista tanto dos Umbandistas "puros" como dos "mineiros" e "candomblezeiros"³⁸. Assim sendo, os pais-de-santo ambiciosos de Omolocô não se satisfazem nessa posição "ilegítima" e fazem tentativas de "legitimar" seu culto, isto é, "fazer santo" em Mina-Nagô ou candomblé. Entre os filhos-de-santo do Pai B. também se encontram dois pais-de-santo que já tinham certa notoriedade como o dirigente do culto Omolocô e, depois, mudaram para o Mina-Nagô, submetendo-se à "feitura". Quando entrevistados sobre o motivo dessa mudança de culto, eles apontaram certos fatores interessantes:

- (1) Omolocô está desaparecendo e sendo pouco procurado. Seus praticantes estão diminuindo.
- (2) Mina-Nagô é mais evoluído, é de nível superior.

Como a resposta à pergunta "Por quê não fez santo em Candomblé?", eles apontaram:

- (1) Candomblé é coisa da Bahia. Não tem muita gente que o pratica aqui em Belém e eles não são procurados. Aqui o Nagô é mais aceito.
- (2) Fazer santo em candomblé gasta uma fortuna. Em candomblé se usa as "línguas" (ou línguas africanas), que é difícil de aprender.
- (3) Em candomblé não pode cultuar os *caboclos*, o que não é aceitável.

Parece-nos que essas opiniões representam a atitude prevalente entre os dirigentes de culto querendo realizar os “tambores” legítimos. Quer dizer, entre duas opções abertas para eles-Mina-Nagô e candomblé-a opção mais razoável é Mina-Nagô.

Por outro lado, Jurema como culto independente também não tem muito poder no mundo do Batuque belenense. Esta modalidade de culto está sobrevivendo praticamente como parasita dentro da Umbanda ou do Mina-Nagô. Sua peculiaridade está na ênfase de “cura” que tem certa continuidade da pajelança regional. Mas, Jurema não se considera como “cura legítima e autêntica” que os curadores legítimos praticavam, por isso sua posição também é ambígua.

Cada uma das outras três modalidades -Umbanda, Mina-Nagô e candomblé- tem certos símbolos como os “legitimadores”. Como discutimos na primeira parte deste trabalho, a Umbanda é legitimada pelos valores da sociedade envolvente, a sociedade brasileira moderna; por outro lado, o candomblé é legitimado pelos valores da África. Em Belém, no caso de Mina-Nagô, ele tem sua legitimidade pela continuidade do Tambor de Mina do Maranhão. Nesse sentido, seu legitimador também deve ser a fidelidade à tradição africana. Mas, como vimos, o Mina-Nagô paraense não tem continuidade *imediata* da Casa das Minas, a fonte da “pureza africana”.

Quanto à Umbanda e ao candomblé, ambos são também sujeitos às críticas. No caso da Umbanda, falta-lhe o “fundamento”, como os “mineiros” e “candomblezeiros” costumam dizer. Os pais-de-santo que mudaram de Mina-Nagô para candomblé insistem que eles fizeram essa mudança para “aprofundar” seu conhecimento sobre a verdade, pois o candomblé tem maior fundamento do que Mina-Nagô. É interessante que os “mineiros” fazem mesma crítica à Umbanda; eles dizem que na

Umbanda não tem "feitura" nem "assentamento de santo", por isso não tem fundamento. Dessa maneira, observando do ponto de vista da tradição afro-brasileira, a Umbanda carece de "fundamento".

No caso de candomblé e também de Mina-Nagô, os Umbandistas vêem esses cultos como sendo "menos elevados, atrasados, inferiores, bárbaros, imorais e irracionais", como Ortiz argumentou. Nesse argumento coisas como matança de bicho, uso de sangue no ritual, importância das pedras sagradas entre outras coisas são referidas como os símbolos negativos dessas modalidades de culto. Por outro lado, vários pais-de-santo de Mina Nagô condenam a falta de fidelidade dos pais-de-santo que fizeram santo em candomblé e se mudaram para este. Os primeiros tentam explicar essa mudança dos últimos, dizendo que "Eles só querem aparecer e não aprenderam nada de candomblé³⁹." Esta explicação está baseada na observação de que candomblé é coisa da Bahia, quase impossível de copiar. Assim, mesmo se alguém aceitar a superioridade do candomblé "puro", considera-se que esse tipo "puro" só existe na Bahia e os que existem em Belém são cópias mal feitas, por isso, misturado. Desse modo, cada um desses três cultos tem suas vantagens e desvantagens no mercado religioso de Belém.

É nessa situação básica que percebemos o aumento da predominância duma variante de Mina-Nagô "inovado". Por quê isto? Acho que podemos descobrir certas vantagens no meio desse tipo de Mina-Nagô, o que permitirá esclarecer o significado dessa tendência.

Antes de tudo, podemos dizer que a essência do Batuque é o "tambor de caboclo"⁴⁰, pois os rituais do Batuque que desfrutam de maior popularidade entre os adeptos e os apreciadores são os "tambores" em que os espíritos chamados de "caboclos" baixam para os médiuns e comunicam com os assistentes. Assim sendo, os cultos *sem* os "caboclos"

ou *sem* os “tambores” não têm graça, faltando-lhes alguma coisa indispensável do ponto de vista dos adeptos. E é no Mina-Nagô que eles encontram esses elementos essenciais em forma mais completa. Justamente por causa disso o Mina-Nagô se considera como “nossa tradição” entre os adeptos. Entretanto, como se observa, na Umbanda “pura” faltam os “tambores”, e no candomblé, os “caboclos”. Observando dessa maneira, podemos entender porque muitos donos de seara de Umbanda acabam por tocar tambores e é muito comum que os pais-de-santo que mudaram de Mina-Nagô para candomblé continuam cultivar seus “caboclos” de acordo com o modo mina-nagoense. Tudo indica o valor de “tambor de caboclo” enquanto mercadoria no mercado religioso de Belém. Sendo assim, o Mina-Nagô é potencialmente predominante. Mas, em comparação com a Umbanda, falta-lhe a “racionalidade”, o legitimador do ponto de vista da sociedade envolvente moderna. Por outro lado, em comparação com o candomblé, falta-lhe o “fundamento”, o legitimador do ponto de vista da tradição africana. Sendo assim, se recusar rigorosamente a infiltração da Umbanda e candomblé, isto significa ter que confrontar-se com a condenação nos ambos lados; a da Umbanda em um lado e a do candomblé em outro. E justamente isso que acontece no caso de Mina-Nagô “conservador” contando somente com a continuidade da tradição maranhense. Mas, como vimos, a fidelidade à tradição do Maranhão não garantia muita coisa na confrontação com aquelas condenações enviadas ao culto Mina-Nagô de Belém.

E, dentro desse iogo complicado, o Mina-Nagô “inovado” está ganhando pontos, pois ele *abrange tudo*. Nesse contexto o ponto importante é que ele não se identifica como “inovador”. Pois, dentro da “Irmandade” ainda é valorizada a fidelidade à tradição. Por isso, se se fizer a combinação *singular*, desviando-se da tradição, entre vários cultos

abertamente, é bem provável que se considere como “mistura”, que deve ser condenada de qualquer ponto de vista. E, de fato, a estratégia mobilizada no desafio do Mina-Nagô “inovado” foi o “compartimento” e “cruzamento” dos cultos, que se realizou sob a “indicação” e “orientação” dos espíritos já notórios. Desta maneira, pode-se escapar à condenação por causa da “mistura infiel”.

Mas, não todos terreiros de Mina-Nagô “inovado” têm alcançado essa posição privilegiada. Muitos deles acabaram por ser condenado como uma “salada” de pedaços de vários cultos. Então, por que resultou-se essa diferença? É certo que vários fatores entraram no jogo, mas parece que um dos fatores mais importantes seja a aprovação e promoção pela Federação. Quer dizer, a Federação tem autorizado certos tipos de Mina-Nagô (“conservador” e “inovado”) como autênticos e ainda promoveu um tipo de Mina-Nagô “inovado”, isto é. o do Pai B. com intenção de “padronizar” o Mina-Nagô belenense. Para entender melhor essa tentativa da Federação devemos examinar alguns dilemas próprios a dinâmica interna da Federação. São os seguintes:

- (1) Deseja-se aumentar o número das casas filiadas e, ao mesmo tempo, eliminar a “desordem” dentro da Irmandade.
- (2) Abrange vários cultos dentro da Federação e, ao mesmo tempo, tem que evitar a contaminação ou mistura desordenada entre eles.
- (3) Deseja-se promover a “padronização”, mas tem que realizá-la sem fazer perder a popularidade dos cultos praticados.

Dentro desses dilemas, a Federação tem que buscar seu caminho conciliando os vários fatores que tendem a ser incongruentes para manter não somente sua continuidade mas também sua legitimidade e hegemonia como representante dos todos cultos afro-brasileiros e a Umbanda. Encontrando-se nesta situação, a Federação tem feito e está fazendo

várias tentativas: exigir todos grupos de culto serem registrados e praticarem seu culto tirando Alvará de funcionamento, dar ênfase à dicotomia terreiro/seara, realizar prova para conceder Alvará, considerar obrigatório “ser feito” para realizar os rituais com tambor, etc. E acreditamos que aquela intervenção concernente ao culto Mina-Nagô também é congruente à linha adotada pela Federação. Parece-nos que a Federação reconheça a popularidade e o poder simbólico do culto Mina-Nagô em Belém e esteja canalizando este culto.

Mas, por que a Federação escolheu aquele determinado tipo de Mina-Nagô do Pai B. e empresta apoio de várias maneiras. Aqui talvez tenhamos que levar em consideração uns fatores variados:

- (1) Feitura legítima: O pai-de-santo que ofereceu a “feitura” para ele foi maranhense, um dos fundadores da Federação. Esse pai-de-santo, por sua vez, foi “feito” por uma mãe de-santo, fundadora de uma das casas de culto mais antigas em São Luís do Maranhão.
- (2) Síntese sutil de vários cultos: Ele acabou por sintetizar a cura (pajelança), a Umbanda sulina e o Mina-Nagô e ainda introduziu certos elementos de candomblé de modo muito sutil. Apesar disso, ele se identifica e é identificado como pai-de-santo de Mina-Nagô tradicional.
- (3) Sitstema elaborada de feitura: A “feitura” que ele oferece é muito elaborada, o que dá impressão de que é coisa de grande importância e não é brincadeira. Apesar disso, ele é disposto a “fazer santo” de qualquer pessoa que tem merecimento e “liberar” seus filhos-de-santo uma vez que eles completam sete anos de obrigação, o que permite produzir um maior número de filhos-de-santo “feitos” e um maior número de terreiros “legítimos”.

Além desses fatores importantes, a caráter pessoal dele (Ele é

considerado como uma pessoa humilde e não ambiciosa.) é um fator importante para escapar a condenação dos concorrentes e a amizade íntima com o Tesoureiro deve ser outro fator importante. Assim sendo, podemos dizer que o culto Mina-Nagô do Pai B. é a melhor opção ou, pelo menos, uma das melhores opções para a Federação que quer "supervisionar, orientar, coordenar e controlar" as atividades de casas de culto e "organizar, disciplinar e moralizar" os cultos.

Afinal de tudo, o interesse da Federação com seus problemas e objetivos e o do culto Mina-Nagô com suas vantagens e desvantagens enquanto mercadoria religiosa em Belém se encontraram, formando uma corrente delineada neste estudo.

Agora vamos rever o problema na perspectiva mais extensiva. Na cidade de Belém, no que concerne às religiões mediúnicas procedentes da tradição africana, o primeiro modelo legítimo foi Tambor de Mina do Maranhão. Posteriormente, a Umbanda sulina e o Candomblé da Bahia começaram a entrar no jogo, declarando sua legitimidade. Por enquanto, nenhum deles tem conseguido dominar a cena, derrotando outros, desde que todos três têm sua força e, ao mesmo tempo, sua fraqueza, como já analisamos. Porém podemos observar certas tendências ou correntes que poderiam orientar, até certo grau, o Batuque como uma totalidade.

Na conclusão do seu livro, os Leacock assinalaram que :

..., it seemed clear that (the Batuque) far from being some kind of imperfect copy of the Candomblé, it was in fact an *independent, coherent religious system* that deserved recognition in its own right (Leacock & Leacock 1972 : 317, grifos meus).

Hoje, 20 anos depois da pesquisa deles, ainda é justificável a observação de que o Batuque não é uma cópia imperfeita do candomblé. Mas, como vimos, o candomblé começou a infiltrar-se no Batuque como um forte

legitimador. Quanto à Umbanda também podemos fazer quase mesma observação. Por outro lado, a observação de que o Batuque é, de fato, um sistema independente e coerente parece ser difícil de ser sublinhada, pois pode-se observar a diversificação muito grande entre os cultos constituindo o Batuque. Prefiro dizer que o Batuque se encontra num processo de sistematização, que dificilmente chegará à uniformização. Entre os fatores que dificultam a uniformização, um dos mais críticos é o “individualismo” e a “rivalidade” dentro do Batuque, o que vários pesquisadores (Leacock & Leacock 1972, Vergolino e Silva 1976) já apontaram. Mas, esses fatores “individualizantes” não parecem ter resultado a pura “degeneração” do Batuque. Ao contrário, podemos perceber a “modificação criativa” (Leacock & Leacock 1972 : 320) que permitiria o Batuque descobrir seu próprio caminho, influenciado pelas tendências globais mas não “engolido” por elas.

6. Conclusões

Como vimos na primeira parte deste estudo, no Brasil pode se perceber duas religiões mediúnicas “legitimadas” de uma maneira ou outra: o candomblé nagô e a Umbanda. E esses processos de “legitimação” foram realizados através de tática de “estigmatizar” outros cultos semelhantes a elas. Na cidade de Belém existem os grupos de culto que têm procurado combater o estigma por meio da identificação com a Umbanda “pura” ou o candomblé “puro”. Mas, não são eles que desfrutam a maior popularidade, mas os cultos mais “sincréticos”, entre os quais um determinado tipo de culto Mina-Nagô tem alcançado a posição privilegiada sob o patrocínio da Federação estadual.

Na parte anterior indicamos duas estratégias abertas para os cultos “estigmatizados” dentro do processo de “legitimação” da Umbanda e

condomblé nagô para se salvarem da posição menos privilegiada que eles ocupam atualmente. No caso de uma variante bem sucedida de Mina-Nagô de Belém, a estratégia tomada nem é a primeira nem a segunda. Vamos dizer, a terceira ou a combinação singular de duas estratégias referidas antes. Mantendo a sua própria tradição-Mina-Nagô-, ao mesmo tempo, realizando as sessões umbandistas com o tempero da pajelança (xamanismo de caboclo) para fazer os "trabalhos de caridade" em que atendem os clientes, dando importância à "feitura de santo", elaboração esta que se aproxima à do candomblé, essa modalidade religiosa tem elevado sua posição dentro da "Irmandade" e também perante a sociedade envolvente. Pois, quem quiser procurar o "fundamento" e "força mágica" os encontram nesse culto e quem quiser procurar a "moralidade" e o "conselho atualizado" os encontra nele também. Por outro lado, a Federação, com seus próprios dilemas, compartilha o interesse com essa variante de Mina-Nagô e está promovendo essa tendência. Em resumo, a "legitimação" de certos cultos como sendo "puros" e "legítimos" deixou outros cultos à sombra. Mas, dentro do mercado religioso, esses outros cultos não têm razão de ficarem satisfeitos na sua posição menos privilegiada. Eles também se esforçam para chegar a um lugar ao sol em vários lugares no Brasil. Em Belém uma parte desse esforço tomou forma de uma síntese realizada dentro do culto Mina-Nagô entre a "Umbandização" e a "Nagoização", escapando ao estigma de "impureza" e "infidelidade" à tradição⁴¹.

Notas :

1. Cultos afro-brasileiros : Cultos de possessão que existem em vários lugares do Brasil. Os componentes principais desses cultos são procedentes de umas religiões da África ocidental e central e do Catolicismo Romano. Mas, não são meras

justaposições de pedaços de várias religiões mas combinações originais dos elementos "reinterpretados". Nas variantes mais sincréticas pode-se perceber as influências do "baixo espiritismo" e xamanismo ameríndio também.

2. Umbanda : Religião formada no Brasil por uma seleção de valores doutrinários e rituais, feitos a partir da fusão dos cultos africanos congo-angola, já influenciados pelo nagô, com a pajelança ... sofrendo ainda influências dos malês islamizados, do catolicismo e do espiritismo e, posteriormente, do ocultismo. Umbanda começou a partir do Rio de Janeiro, espalhou-se por quase todo o Brasil e já está saindo para o exterior (Cacciatore 1977 : 256).

Porém a definição da Umbanda varia muito duma região para outra, dum grupo de culto para outro, e duma pessoa para outra.

3. A pesquisa foi realizada com o apoio financeiro da Toyota Foundation (Japão) e Universidade de Tokyo (Japão).
4. Leacock 1964a, 1964b ; Leacock & Leacock 1972 ; Vergolino e Silva 1976 ; di Paolo 1979 ; Figueiredo 1983.
5. Candomblé nagô : Um tipo de culto afro-brasileiro considerado "mais tradicional" e "mais puro" no sentido de que é mais fiel à tradição da África particularmente do reino de Yoruba, e ocupa a posição predominante tanto na Bahia quanto em escala nacional. Nagô é "nome dado no Brasil aos escravos sudaneses de fala iorubá, procedente da atual Nigéria englobando grupos étnicos diversificados conhecidos como de Oiô, Ijexá, Abekutá, etc." (Ferretti 1983 : 266)
6. Dantas 1982, 1983 ; Motta 1976 ; etc.
7. Quimbanda : Linha ritual da Umbanda que pratica a magia negra. Essa linha é assim chamada pelos umbandistas da "linha branca", pois os praticantes se dizem apenas umbandistas (Cacciatore 1977 : 230).
8. Pajelança : Uma espécie de curandeirismo da Amazônia
9. Leacock & Leacock 1972
10. pai-de-santo/mãe-de-santo : Nomes mais comumente usados para dirigente masculino/feminino de uma casa de culto afro-brasileiro e da Umbanda.
11. Terreiro é uma categoria de casa de culto em que se realiza os rituais com tambores.
12. filhos-de-santo : Os médiuns que se participam nos rituais duma casa de culto, com que eles mantêm a relação relativamente estável.

13. Batuque é nome genérico dado pelos Leacock (Leacock & Leacock 1972 : 49-50) ao conjunto de cultos afro-brasileiros de Belém. Embora a Umbanda não seja excluída, particularmente os cultos praticados em terreiros.
14. Xamanismo do povo rural da Amazônia
15. Sobre a pajelança amazônica, ver Figueiredo 1976, 1979 ; Figueiredo & Vergolino e Silva 1972 ; Galvão 1953, 1955 ; Maués 1977 ; etc.
16. Encantados são os espíritos que moram em *encantarias* localizadas no fundo do mar, rio ou mata. Também o termo genérico para as entidades sobrenaturais que são capazes de possuir as pessoas, com exceção de espíritos de mortos. Antigamente esse termo era mais comumente usado dentro do Batuque.
17. Um feixe de pena de *arara* (ave de família *Psittacidaeos*) usado, de várias maneiras, em trabalho de cura.
18. Um instrumento chocalhante, feito de uma cabaça com pedras ou sementes no interior, usado em trabalho de cura
19. "Liber de uma árvore da família das *Lecitidaceas* utilizado para mortalha de cigarros" (Galvão 1955 : 201). Também cigarro preparado desse modo.
20. Para a informação detalhada sobre os cultos afro-brasileiros do Maranhão, ver Costa Eduardo 1948, Nunes Pereira 1974 e Ferretti 1983.
21. Jeje : Denominação dada aos grupos étnicos do sul do Benin especialmente os fô e os gũ trazidos em grande número para o Brasil no século XIX" (Ferretti 1983 : 263).
22. Tambor de Mina é "nome dado no Maranhão aos cultos de origem africana realizados em casas ou terreiros de mina e que se assemelham aos candomblé da Bahia ou aos xangôs de Recife" (Ferretti 1983 : 271).
23. catimbó : Conjunto de crenças e práticas curativas do interior nordestino.
24. Caboclos são os espíritos que, geralmente ocupam posição inferior à dos *orixás* (a maioria dos quais tem origem africana), têm nomes brasileiros e não têm sua origem na tradição africana. Pode-se perceber certa ligação simbólica com os índios brasileiros ou os camponeses do interior, com não poucas exceções. Alguns dos espíritos caboclos do Batuque são iguais aos da Umbanda sulina, enquanto outros são conhecidos somente em Belém. Esta categoria de espírito inclui vários "caboclo-farristas", que merecem estudar à parte. Veja Leacock 1964a e 1964b.
25. Irmandade : Denominação dada por Vergolino e Silva (1976 : 20) aos praticantes

- e adeptos dos cultos afro-brasileiros e Umbanda de Belém.
26. Estatutos reformados em 26 de agosto de 1981
 27. Tendras, Centros, Associações, Searas e Cabanas: Segundo a Federação, todos esses termos significam casas de culto em que realizam-se somente os rituais sem instrumentos musicais, particularmente tambores. Neste estudo o termo *seara* representa casa de culto desse tipo conforme o uso dos adeptos.
 28. Sobre o homossexualismo dentro do Batuque, ver Peter Fry 1982.
 29. Feitura (de santo) é o processo de iniciação completa do médium ao culto, o que implica a fixação da relação entre ele e suas divindades-protetores. Nem todos médiuns submetem-se à feitura.
 30. fontes: Leacock & Leacock 1972, Vergolino e Silva 1976, di Paolo 1979.
 31. Curimba: Em Belém o termo significa as sessões de trabalho religioso em que os médiuns batem palmas sem utilização de tambores.
 32. incorporação: O termo mais comumente usado para significar possessão por espíritos.
 33. fazer cabeça: executar a feitura (de santo)
 34. mestre: Na pajelança, o termo significa o curador e, ao mesmo tempo, os seres sobrenaturais com que os curadores trabalham.
 35. Sobre o ritual de iniciação no candomblé (da Bahia), ver Bastide 1961.
 36. Sobre a situação atual da Casa das Minas, ver Ferretti 1983.
 37. Dizem que a mãe-de-santo dele foi dirigente do Terreiro de Turquia (São Luís).
 38. mineiros: praticantes do culto Mina-Nagô. candomblezeiros: praticantes do culto Candomblé.
 39. Alguns *mineiros* dizem que o candomblé é mais folclórico no sentido de que é mais luxuoso e turístico.
 40. tambor de caboclo: o termo do autor para os rituais com tambores em que os espíritos caboclos "baixam".
 41. O argumento deste estudo pode ser relacionado à tensão de "ser coerente ou ser expediente" em que os brasileiros se encontram. Veja Fry 1984.

REFERÊNCIAS

Bastide, Roger

1961 *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional.

Cacciatore, Olga Gudolle

- 1977 *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*.
Rio de Janeiro : Forense Universitária/SEEC.

Costa Eduardo, Octávio da

- 1948 *The Negro in Northern Brazil : A Study in Acculturation*.
Seattle : University of Washington Press.

Dantas, Beatriz Góis

- 1982 Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, nº 8, pp.15-20.
1983 *Vovô nagô e papai branco*. tese de mestado.
Campinas : Unicamp.

di Paolo, Pasquale

- 1979 *Umbanda e Integração Social : uma investigação sociológica na Amazônia*.
Belém : Universidade Federal do Pará, Editora Boitempo.

Ferretti, Sérgio Figueiredo

- 1983 *Querebentan de Zomadonu : um estudo de antropologia da religião na Casa das Minas*. tese de mestrado.
Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Figueiredo, Napoleão

- 1976 Pajelança e Catimbó na Região Bragantina.
Revista de Cultura do Pará, Ano 6, nº 22/23, pp.153-163. Belém : Conselho Estadual de Cultura.
1979 *Rezadores, Pajés & Puçangas*. Série Pesquisa, 8.
Belém : Universidade Federal do Pará, Editora Boitempo.

Figueiredo, Napoleão & Vergolino e Silva, Anaíza

- 1972 *Festas de santo e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.

Fry, Peter

- 1982 *Para inglês ver*. Rio de Janeiro : Zahar Editores.
1984 De um observador não participante ...: Reflexões sobre alguns recortes de jornal acerca de II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, julho de 1983.
Comunicações do ISER, 8, pp.37-46.

Galvão, Eduardo

- 1953 Vida Religiosa do Caboclo da Amazônia.
Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia, nº 15. Rio de Janeiro.
- 1955 *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*.
Brasília, vol. 284.
São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Leacock, Seth
- 1964a Ceremonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult.
American Anthropologist, 66: 344-54.
- 1964b Fun-Loving Deities in an Afro-Brazilian Cult.
Anthropological Quarterly, 37:94-109.
- Leacock, Seth & Ruth
- 1972 *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. Garden City:
Doubleday Natural History Press.
- Maués, Raymundo Heraldo
- 1977 *A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores*. Pesquisa Antropológica, nº 22, Brasília: Universidade de Brasília.
- Motta, Roberto
- 1976 Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés bantus.
Revista do Arquivo Público, vol. 30, nº 32, pp.58-68.
Recife: Publicação do Arquivo Público Estadual de Pernambuco.
- Nunes Pereira, Manuel
- 1974 *A casa das minas: Culto dos voduns jeje no Maranhão*.
2.ed. Petrópolis: Vozes.
- Ortiz, Renato
- 1978 *A morte branca do feiticeiro negro*.
Petrópolis: Vozes.
- Vergolino e Silva, Anaíza
- 1976 *O Tambor das Flores: uma análise de Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. tese de mestrado.
Campinas: Unicamp.

