revista CANTAREIRA
criada e matida por alunos da área de HISTÓRIA DA UFF
www.historia.uff.br/cantareira

REVISTA CANTAREIRA

http://www.historia.uff.br/cantareira

ISSN 1677–7794

cantareira@historia.uff.br

CANTAREIRA – Revista Eletrônica de História

Volume 2 – Número 2 – Ano 3 – Ago. 2004

Editor – Mauro Henrique Barros Amoroso

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia (ICHF)

Departamento de História

Campus do Gragoatá - Bloco O - 5º andar - Niterói - RJ - Brasil - CEP 24210-350

Telefone: (021) 2629-2919

Os direitos dos artigos publicados nesta edição são propriedade exclusiva dos autores.

Esta obra pode obtida gratuitamente no endereço web da revista. Pode ser reproduzida eletronicamente ou impressa, desde que mantida sua integridade.

Equipe

Editor Responsável

Mauro Amoroso

Editores

Alexandre Camargo

Alexandre Pierezan
Fabrício Freire
Fabrício Motta
Francisco dos Santos Lourenço

Guilherme Moerbeck

Hagaides de Oliveira

Leonardo Arruda

Priscila Aquino Silva

Richard Negreiros de Paula

Editores Correspondentes

Antonio Marcos Myskiw

Erneldo Schallenberger

Maria Thereza David João

Márcio Marchioro

Valdir Gregory

Designer gráfico

Sheila Freire

Ficha Catalográfica

Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História

Volume 1, Número 3, Ano 2, Ago. 2004

Disponível em: hhttp://www.historia.uff.br/Cantareira

1. História Geral; 2. Historiografia

Do *Kimbanda* à *Quimbanda*:

encontros e desencontros

Mario Teixeira de Sá Junior[*]

RESUMO: Este artigo trata da transformação pela qual passaram os sacerdotes africanos participantes das religiões de culto aos antepassados, das regiões de Angola e do Congo, chamados de Kimbanda e Nganga, respectivamente. O contato com os colonizadores europeus, que traziam no seu imaginário os conceitos de feitiçaria e práticas mágicas, acabou por ressignificar os seus costumes religiosos. De sacerdotes desses cultos, acabaram sendo vistos como feiticeiros e praticantes de magias negras. Ao lado desse rótulo externo, os cultos, dirigidos pelo Kimbanda e Nganga, foram se transformando, através de uma dinâmica cultural com as religiões e religiosidades européias e indígenas, gerando cultos como a cabula, o calundu e a macumba, que no século XX, formaram matrizes religiosas como a Umbanda.

Palavras-chave: Religiosidade afro-brasileira; Umbanda; Quimbanda

ABSTRACT: This article treats of the transformation for the which you/they passed the priests African participants of the cult religions to the ancestors, of the areas of Angola and of Congo, calls of Kimbanda and Nganga, respectively. The contact with the European settlers, that you/they brought in his/her imaginary one the sorcery concepts and magic practices, it ended for ressignificar their religious habits. Of priests of those cults, they ended being seen as sorcerers and apprentices of black magics. To the side of that external label, the cults, driven by Kimbanda and Nganga, they were if transforming, through a cultural dynamics with the religions and European and indigenous religiosities, generating cults as it cuts her, the calundu and the macumba, that in the century XX, formed religious head offices as the Umbanda.

Key word: Afro-Brazilian religiosity; Umbanda; Macumba ceremony

ENTRE O KIMBANDA E A QUIMBANDA

Quimbanda é uma palavra da Língua Portuguesa originada *do* Quimbundo *kimbanda,* língua do tronco lingüístico Banto. Segundo Lopes (2003, p.187) significa "uma linha ritual da Umbanda" ou "sacerdote do culto de origem banta". O termo corresponde ao *nganga*, da língua Quicongo. O dicionarista Aurélio (FERREIRA, 1985, p.1174) concorda, em parte, com essa definição. No entanto, para ele, o seu significado, além de indicar o sacerdote e o médico, indica também o feiticeiro. Indo além, ele a identifica com o ritual de Macumba. Essa palavra, por sua vez, em seu dicionário, vem associada à idéia de bruxaria e magia negra (FERREIRA, 1985, p.863).

Para o autor do dicionário Banto o significado de feiticeiro, na língua Quimbundo, seria outro: *mujoli* e na Quicongo seria *ndoki*. O quimbanda seria apenas o sacerdote ou o médico ritual. Em Lopes, *kimbanda* não aparece associada ao léxico Macumba. O autor chega a afirmar que "estranhamente, no Brasil, a quimbanda é tida como linha de prática maléfica" (LOPES, 2003, p.187). Procurando em um dicionário umbandista o significado se aproxima mais de Holanda que de Lopes. Segundo ele a quimbanda seria "a mesma coisa que magia negra" (PINTO, [1970], p.159).

Em pesquisas realizadas pelo autor (SÁ JUNIOR, 2003) em casas religiosas - terreiros - de Umbanda das cidades do Rio de Janeiro – RJ e Dourados – MS, e outras realizadas por outros intelectuais acadêmicos (BRUMANA & MARTÌNEZ, 1991; NEGRÃO, 1996) é possível constatar que no discurso dos adeptos dos terreiros a palavra quimbanda significa ora uma expressão ligada à feitiçaria ou a magia negra, ora a uma gira – seção – realizada dentro da própria Umbanda.

Essa é a visão do líder espiritual do terreiro, Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, Sebastião, em Dourados - MS. Segundo ele, "trabalhar na quimbanda é fazer uma gira de exu", o que ocorre normalmente em seu terreiro de Umbanda aproximadamente de dois e dois meses. Ele também reconhece que a palavra sugere fazer o mal, mas que, como é comum no discurso dos adeptos da Umbanda, afirma não realizar tais práticas em seus terreiros.

Assim, a quimbanda aparece no discurso umbandista ora como prática inserida na própria Umbanda, através de uma gira de exu, ora como categoria de acusação, onde membros de um terreiro acusam a outros participantes ou terreiros de praticante da magia negra. É possível percebê-la ainda, como trabalhos realizados para diversos fins que chegam a envolver práticas do Vodu como os envultamentos (utilização de bonecos em forma humana em substituição ao corpo da pessoa que deseja atingir). Essas últimas, são práticas religiosas – trabalhos – normalmente pagos por aqueles que desejam se utilizar das prerrogativas da magia negra para obter fins materiais, espirituais ou afetivos.

A princípio pode parecer que as diversidades de informações religiosas, aqui apresentadas, sejam elementos distintos ou contraditórios; ledo engano, parafraseando Brumana e Mártinez ao se referirem ao universo umbandista, elas exprimem um "microcosmo da sociedade brasileira" e, "não dizem pouco" sobre o mesmo (BRUMANA & MARTÌNEZ, 1991, p. 143). Elas expressam um pouco da história, dos conflitos e combinações (VIANNA, 2000), representações e apropriações (CHARTIER, 1986) das matrizes geradoras da cultura brasileira, de seus hibridismos e sua dinâmica (CANCLINI, 1998; BHABA, 1998). Mergulhar nesse universo histórico-cultural acaba por oferecer elementos maiores que o entendimento das práticas afro-brasileiras. Permite conhecer um pouco da história do Brasil.

AS ORIGENS DA FEITIÇARIA E PRÁTICAS MÁGICAS E SEU APORTE NO BRASIL

Laura de Mello e Souza afirma que "a feitiçaria abarca práticas mágicas e rituais em praticamente todas as sociedades". No que diz respeito à sociedade ocidental é possível perceber a presença da feitiçaria nos atos da Circe de Homero, na Canídia de Horácio ou nas feiticeiras medievais. Em comum, os exemplos citados possuem a idéia de *maleficium,* ou seja, "atos rituais que visam lesar pessoas ou propriedades", realizados, normalmente através de um ato individual de um feiticeiro (SOUZA, 1988, p. 30).

Ao final da Idade Média e início da Moderna esse discurso religioso ganha substância com os manuais dos inquisores e de livros como o escrito, em 1486, pelos dominicanos Jacob Sprenger e Henrich Kramer, intitulado Malleus Meleficarum. Nesses trabalhos as idéias de feitiçaria e bruxaria vão ganhando significantes diferentes. Ainda segundo Laura "alguns especialistas enfatizam o caráter individual da feitiçaria e o caráter coletivo da bruxaria" (SOUZA, 1988, p. 32). A feiticeira seria a pessoa que invocaria as forças do mal enquanto a bruxaria seria a personificação do próprio mal [1].

Por sua vez, o universo africano, extremamente plural, também convivia e dava destaque as práticas da feitiçaria. Ao se referir à cosmogonia dos bacongos Marina de mello e Souza escreve sobre o papel de dois líderes religiosos: os *itomi* e o *nganga*. Ao primeiro cabia o papel de se relacionar diretamente com as forças naturais; ao segundo o papel de serviços privados e trabalhavam "objetos mágicos indispensáveis a execução dos mitos religiosos ..."(SOUZA, 2002, p.65). Demonstrando a complexidade do papel desses feiticeiros, essa sociedade ainda possuía um outro tipo: o *ndoki*; esse um feiticeiro especializado "em ajudar seus clientes e prejudicar o próximo" (SOUZA, 2002, p.66). A importância desses líderes religiosos, em diversos grupos étnicos africanos, é referendada por Alberto da Costa e Silva em seu magistral livro A manilha e o libambo (2002).

Quando o *velho mundo* entra em contato com *os novos* – África, Ásia e América – o imaginário europeu já estava repleto das imagens de bruxas e feiticeiras. O monolitismo do catolicismo europeu estava longe de se configurar em uma realidade. Apesar de tentativas, como a do Concílio de Trento (1545), a uniformidade da Igreja não chegou a ser obtida. Ainda no século XVII "duas religiões diversas coabitavam na cristandade européia: a dos teólogos e a dos crentes..."(SOUZA, 1986, p.88). Os processos do tribunal do Santo Ofício, são ricos em informações que comprovam essa heterogeneidade religiosa.

Ao aportar no Brasil, os teóricos da feitiçaria e da demonologia européia irão identificar essas práticas com os modelos religiosos indígenas e africanos. Às praticas do Xamanismo tupi, Nóbrega chamou de feitiçaria (SOUZA, 1993, p.28). As práticas mágicas também se fazem presentes."A desordem demoníaca está presente, por exemplo, nas descrições feitas pelos jesuítas Luís de Grã e Fernão Cardim dos hábitos que envolviam a alimentação e a moradia entre os tupis do Brasil" (SOUZA, 1993, p.34). Ao lado da feitiçaria e das práticas mágicas européias e indígenas se incorporariam as de matrizes africanas. As visitações do Santo Ofício ao Brasil registram, de forma crescente, desde o final do século XVI, essas atividades. Muitos escravos serão denunciados por essas práticas.

FEITIÇARIA: ENTRE A SALVAÇÃO DO CORPO E A DANAÇÃO DA ALMA

Esse não é um mundo onde a feitiçaria e as práticas mágicas são sempre execradas. "No cotidiano da colônia, céu e inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e européias ora se aproximavam, ora se apartavam violentamente" (Souza, 1986, p.149). Entre um extremo e outro, um universo a ser vivido e aproveitado.

Em uma correspondência do Governador do Rio de Janeiro ao Conselho Ultramarino (1725-1728), respondendo à sugestão do Rei em mandar escravos angola para a região das minas, ele coloca que além dos escravos minas serem mais fortes e robustos eles eram *afeitos à feitiçaria*, o que auxiliaria na descoberta de ouro. Indo além, o governador relata que *não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas tem fortuna* (LARA, 2000). Aqui, a feitiçaria é vista, sem parcimônia, como algo positivo na procura do ouro[2].

Esse tipo de postura também ocorre na metrópole portuguesa. Ao pesquisar processos inquisitoriais sobre as negras africanas, em Portugal, Pantoja percebe a ambigüidade das possibilidades de um(a) feiticeiro (a). Segundo ela

> Um reconhecimento público por ser bruxa, feiticeira, ou de se entender com o diabo, podia resultar em severa punição pelo Santo Ofício, até mesmo a morte". No entanto, "algumas vezes poderia significar uma vida razoável com pagamentos do seus préstimos e um certo prestigio social (2000, p. 6).

Esse espaço, entre a salvação do corpo e a danação da alma, possuía local, dia e hora para acontecer na colônia. E não pareciam tão secretos assim. Um documento do ANTT, apresenta uma denúncia registrada em 1760, na Vila de Itaubira, em Minas Gerais onde é possível se perceber que as reuniões de feiticeiro(a)s e eram conhecidas.

> "...A negra Angela Maria Gomes, da nação Courana, forra, enfamada de ser mestre feiticeira, foi surpreendida com outras mulheres desenterrando um defunto no adro da Igreja de Nossa Senhor da Boa Viagem, e utilizando, além dos restos mortais, morcego e bode na confecção de seus feitiços, reunindo muita gente em sua casa, para os batuques que se realizavam todas as terças e sextas feiras, religiosamente"(*apud* MOTT, 1996, p.115)

Em uma visita ao Mato Grosso Bruno Pinna (s.d.[1785], p.16) registra uma denúncia em que

> João Pedroso de Almeida homem branco ouviu dizer Antonio Reinol escravo do Alferes Joaquim Jose da Gama que um seu parceiro que assiste nas Lavras do Cristal chamado Antonio mina escravo do mesmo Alferes Joaquim José é feiticeiro, e que com seus malefícios danificara a outro escravo do mesmo Alferes chamado José o qual ficou enfermo distando pela boca carvão, agulhas e outras imundices, que o irmão dele testemunha chamado Ignacio de Almeida Lobo viu deitar e que ouviu dizer que o tal feiticeiro se presava de o ser.

A denúncia, além de relatar a composição de práticas mágicas, a princípio européias, em rituais de escravos africanos, afirma que o feiticeiro "presava de o ser".

Mott (1999, p. 2), registra em um texto seiscentista, que a palavra quimbanda é associada ao homossexualismo.

> Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: *quimbandas*, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma.

Apesar de se obter mais um significante para a palavra quimbanda, o que, para fins desse artigo merece destaque na citação é que mesmo sendo o quimbanda um homossexual, o que era reprimido pela moral cristã, ele era respeitado por ser feiticeiro. Esse fragmento proporciona uma visão de que as perseguições realizadas pelos órgãos oficiais da Igreja não transformavam as práticas de feitiçaria em algo não aceito por parte sociedade colonial brasileira.

Não é difícil se perceber, se partirmos de um imaginário tão afeito a essas práticas, que o ser feiticeiro poderia gerar um capital, simbólico e/ou material, para os seus praticantes, conforme o demonstrado com os casos acima citados. Os praticantes da feitiçaria transformavam os seus *poderes* em *moeda de troca,* numa sociedade que se lhe mostrava tão adversa, benefícios que, por certo, seriam utilizados por outros grupos sociais, não escravos.

A tolerância por parte dos senhores de escravos e mesmo de clérigos em relação as suas manifestações culturais foi uma prática no Brasil escravista. Antonil afirma que

> Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, e do orago da Capela do Engenho (s.d.[1711], p.161).

Benci (1977) e Pereira (1929), no século XVIII, vão além. Eles denunciam que alguns senhores de engenho não apenas toleravam os encontros religiosos, como por vezes os estimulavam. Num universo onde se aproximar ou se apartear, combinar ou divergir faz parte da mesma realidade, negros, como os *kimbandas* e os *ngangas,* sofreram perseguições, mas também puderam utilizar seus conhecimentos religiosos visando uma melhor participação no corpo social.

Em alguns casos, mais que tolerar e encorajar alguns homens de outros segmentos sociais acabavam por participar das práticas da feitiçaria. Em uma Postura Municipal da primeira metade do século XIX, se encontra o registro de que

> Todo indivíduo, branco ou preto forro, que em sua casa fizer ajuntamento de pretos que dizem feitiçarias ou Bangalez, ainda mesmo que consista em sua casa desamparada por esta forma de seus senhores, incorrerá em pena de 15 dias de prisão e dez mil-réis de condenações pagos na cadeia (POSTURAS, 1831).

Em uma outra de 1845, se afirma que

> Todo o que a título de curar feitiços, ou de adivinhar, se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua algum para fazer semelhantes curas por meios supersticiosos e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhar e outros embustes será multado, assim como o dono da casa (POSTURAS, 1845).

Ora, as leis, historicamente criadas para *por no lugar* o que está fora de ordem, nesse caso denunciam a participação de homens brancos. Elas não se remetem especificamente aos escravos ou negros forros. O feiticeiro negro se tornava, pouco a pouco, de todas as cores.

FEITICEIRO: UM MESTIÇO DE CORPO E ALMA

O contato entre os imaginários europeu, americano e africano não se furtou em realizar trocas, ressignificações e apropriações. Em momentos específicos uma das identidades do feiticeiro poderia ser privilegiada. Um cucumbi registrado por Melo Morais Filho, na segunda metade do século XIX, teatraliza a luta entre um caboclo brasileiro e um feiticeiro negro. Nele, Mameto, o filho da rainha – provavelmente a famosa nzinga dos angolas – é morto pelo caboclo. O feiticeiro é chamado e, demonstrando o seu poder, ressuscita Mameto e vence o caboclo brasileiro (KARASCH, 2000, p. 334). Aqui a identidade apresentada é do feiticeiro africano contra o brasileiro, aqui representado na figura do caboclo[3]. Mas, a identidade do feiticeiro é cada vez mais plural, resultado de um longo diálogo cultural.

Em depoimento ao Santo Ofício a escrava Joana Pereira de Abreu relata uma experiência, que se pode dizer, sabática (*apud:* MOTT, 1997, p. 209). Ela relata que era transportada misteriosamente e

> [...] logo se achavam no campo do enforcado donde está já como superiora de todo o Congresso a Mestra Cecília, sentada em um banco ou tripeça. [...] O Congresso é numero de mulheres trazidas, como suponho, da mesma sorte de várias partes de terras distantes, mas eu as não conheço, não lhes sei os nomes. No Congresso há mulheres de todas as cores e castas. Também aparecem homens: mas estes, julgo não serem homens, mas demônios em figura humana. Não nos falamos mais que estas palavras que nos dizemos umas às outras: Camaradas, nós vimos os nossos amores. Depois de assim juntas nesse Congresso e cada uma com o seu, se fazem as cerimônias, as adorações e arrenegações etc., depois de a Mestra Cecília dizer em voz alta para todo o Congresso estas palavras; acabou-se a nossa Vida Nova, bem nós podemos ir embora. Logo desandava eu com as três colegas as sessenta ou setenta léguas e nos achávamos logo nas cajazeiras.(ANTT, IL, Caderno do Promotor n 121, 27/4/1758)

Esse relato muito se aproxima do descrito por Ginsburg (1991, p, 9) onde

> Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com ungüento, montando bastões ou cabos de vassouras; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bicho. [...] Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam ungüentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes.

Sem desqualificar o papel formatador de depoimentos, realizados pelos membros dos tribunais que inquiriam os denunciados, é possível perceber um conhecimento do imaginário europeu pela escrava. Uma especificidade do seu discurso chama a atenção: a presença de mulheres de todas as cores e castas. Esse não é um depoimento isolado. A presença de vários grupos étnicos e sociais no universo das práticas mágicas é registrada em vários outros tipos de documentos e em séculos também variados.

Esses documentos permitem confirmar que essas aproximações não se dão apenas no campo étnico-social. As combinações, reinterpretações e apropriações são também realizadas no campo das religiosidades. O *kimbanda* de Angola, o *Nganga* do Congo, dentre outros feiticeiros de origem africana, compõe com matrizes da feitiçaria e práticas mágicas indígenas e européias. Desse hibridismo cultural (CANCLINI, 1998) são forjadas práticas religiosas que vão se distanciando se suas origens e produzindo novas identidades, modelos ímpares e brasileiros.

Assim, Maria Padilha, dos autos da inquisição espanhola, desembarca no Brasil e se torna rainha das giras de exu, das macumbas cariocas (MEYER, 1993). E, com ela, o nosso feiticeiro negro, Kimbanda ou Nganga, se amasia, sob as benções de Iara. Desse encontro, são gestados verdadeiros macunaímas, que contribuem para a formação do "povo brasileiro"; povo esse, que no dizer de Romero "é um mestiço, se não no sangue nas idéias" (ROMERO, 1949:85). Indo além, pode-se dizer que é um mestiço, no sangue, nas idéias e na alma: essa é a receita de ser brasileiro.

Respeitando as especificidades do Brasil colonial e de suas práticas mágicas, é possível percebermos a continuidade do discurso mágico no Império e na nascente República. Nina Rodrigues, o pioneiro nos estudos da religiosidade afro-brasileira, registra, em relação à sociedade baiana que

> [...] todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras. O número de brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços, dos que em muito maior número, zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável... (1935:186).

Um contemporâneo de Nina, o cronista João do Rio diz, se referindo à sociedade do Rio de Janeiro, que "é provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros" (RIO, 1951, p. 34). Ou ainda:

> Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e aos gritos dos negros malcriados que bradavam (RIO, 1951, p. 41).

Sobre o poder das práticas de feitiçaria na sociedade carioca, bastante comuns nas religiões de possessão, é ainda João do Rio que oferta uma pérola, ao dizer que

> Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras de *babaloxás e yauô*, somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhe; explora, deixamo-nos explorar e, seja ele *maitre-chanteur,* assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro (RIO, 1951, p.35).

A crença no feitiço extrapola o campo da religiosidade. Se antecipando à Constituição de 1891, - que em seu Art.72, parágrafo 3 afirma que "todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum" -, o Código Penal de 1890 assim se refere sobre essas questões:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para facilitar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158 – Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro.

Segundo Maggie, "ao serem instituídos, os artigos revelaram, da parte dos autores, temor dos malefícios e necessidade de se criar modos e instituições para o combate" (1992, p.22). As leis republicanas referendavam a existência do feitiço e dos feiticeiros, lhes reconhecendo os poderes, a tal ponto, que era preciso criar uma jurisprudência que pudesse combatê-los.

A CONSTRUÇÃO DA ALVA NAÇÃO BRASILEIRA

Nessa dinâmica cultural o *kimbanda*, da língua quimbundo, sai de cena, nas transformações históricas entre a Colônia e a República. Em seu lugar surge a quimbanda. Essa, representando uma das sínteses do imaginário brasileiro, no que diz respeito às práticas mágicas, da feitiçaria e da medicina natural, tendo por base os cultos de origem africana.

Contudo, a capacidade camaleônica do feiticeiro continuava a ser observada pelo olho do poder. Enquanto o país vivia *o espetáculo das* raças, o sonho de se produzir uma sociedade branca, seguindo os modelos europeus, foi ganhando forma a partir da segunda metade do século XIX. Cientificismo, superioridade racial, evolucionismo e civilização (SCHWARCZ, 1993) eram expressões que se opunham à permanência do mundo do feitiço.

Seguindo esse modelo, vozes dissonantes se fizeram presentes dentro do próprio movimento da religiosidade afro-brasileira. Oriundos de setores médios da sociedade brasileira, participantes dos cultos afro-brasileiros, iniciaram a construção de um discurso que visava afastar o passado africano da religião, aproximando-o de um outro discurso, o proposto pelo mundo do poder (SÁ JUNIOR, 2004).

Esse, foi forjado tendo por base teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o darwinismo social, provindas do cientificismo e geradas na Europa. Realizando, sobre as mesmas, leituras específicas, muitas vezes empobrecendo os seus conteúdos, outras vezes adaptando-as à nossa realidade social, esses intelectuais procuram construir uma história para o Brasil seguindo as propostas eugenistas, de embranquecimento racial (SCHWARCZ, 1993).

Os discursos desses religiosos passam a ser produzidos nos estatutos de centros, federações e confederações, e em livros. Esse fenômeno ganha impulso principalmente após o Primeiro Congresso Umbandista de 1941. Neles se buscava seguir o modelo de embranquecimento, agora em sua própria religiosidade. A quimbanda, possuidora das críticas seculares, agora devia ser excluída do discurso religioso, ocupando um papel, já proposto pelo imaginário social: o demoníaco.

Para substituí-la os escritores umbandistas tentaram, em um primeiro momento a palavra espiritismo, logo rechaçada pelos adeptos da Doutrina Espírita – kardecista – de matriz européia. Em relação à essa tentativa Isaia afirma que:

> A aproximação tentada pelos primeiros umbandistas com o kardecismo no Brasil, contou com enérgica oposição dos círculos espíritas do centro do país. Esses não admitiam a ligação entre o kardecismo, que se credenciava à sociedade com uma identidade próxima aos valores consentidos pela elite e a Umbanda, ainda presa a conteúdos imagéticos que a confinavam aos subterrâneos sociais. (2003, p. 5)

A solução foi adotar a expressão Umbanda que, como quimbanda e macumba, já faziam parte do discurso dos seus religiosos. Carneiro oferece um registro dessa questão ao escrever que

> O grão-sacerdote de Angola, o Quimbanda, passou ao Brasil com os nomes de Quibanda, Quimbanda, umbanda, embanda e banda (do mesmo radical mbanda), significando ora feiticeiro ou sacerdote, ora lugar da macumba ou o próprio processo ritual.

> A palavra Umbanda, que é derivada de Ki-mbanda, merece um registro especial, pois tomou no Brasil o significado geral da própria religião dos negros do Rio de Janeiro (CARNEIRO, s.d., p. 285).

Escritores que participaram do congresso citado e seus seguidores, passaram a produzir uma literatura que afastasse a expressão Umbanda, que era colocada como a magia branca, da quimbanda e da macumba, vistas como magia negra[4]. Obras como *Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra),* de Lourenço Braga passaram a ser produzidas no Brasil. Nela a Quimbanda teria reforçado o seu lado demoníaco pois

> Lúcifer ou Maioral de Quimbanda, que é o seu supremo chefe, é um espírito que possui luz vermelha forte, luz essa, cujos raios se estendem a uns cem metros. É de aspecto agradável e bonito, é moreno claro, usa bigode pequeno, possui pequeninos chifres, tem olhos brilhantes, é bem feito de corpo, sua altura aparente ser de 1,80, usa uma espada dourada, usa botas e uma capa prateada de fundo vermelho e tem sobre os olhos uma máscara (BRAGA, 1961, p.26)

.Matta e Silva, um dos escritores de maior vendagem no mercado editorial religioso umbandista, corroborando na construção do discurso acima, afirma que “a palavra Umbanda foi revelada (e não criada pelos humanos) (1995, p.23)”. Em outra obra ele atribui o surgimento das macumbas, catimbós, quimbandas e magia negra à degeneração do candomblé de caboclo. Afirma que os “terreiros de macumbas, [...] aos quais damos as denominações de quimbanda ou magia negra” representavam na década de 1960, cerca de trinta por cento da totalidade dos terreiros (1977, p.20). Esse é um discurso onde outros terreiros, que não se enquadram no conceito de Umbanda do autor, são vistos como de Quimbanda. Esta é, nitidamente, uma utilização da expressão Quimbanda como categoria de acusação[5].

Outro inimigo das práticas mágicas e de feitiçaria foi a Igreja Católica, que volta o seu olhar para a Umbanda por volta da segunda metade do seúclo XX, com o processo de *romanização****[6]***. O maior representante para esses assuntos e algoz dos praticantes da Macumba é o Frei Boaventura Kloppenburg. Através de artigos publicados em jornais ou livros como *A Umbanda no Brasil* realizará os seus ataques. O campo preferido pelo Frei é o da medicina. Seguindo a lógica de Nina Rodrigues, ele verá nas manifestações mediúnicas uma demonstração de anomalias psíquicas. Os médiuns são enquadrados no campo das doenças psicossomáticas. A utilização do argumento de práticas demoníacas, utilizadas contra os kardecistas, tão comuns na primeira metade do século XX, cede lugar às explicações mais racionais e científicas para o fenômeno.

Para referendar o discurso médico, Kloppenburg elabora em 1953 um questionário, dirigido aos psiquiatras do Rio de Janeiro sobre a questão mediúnica. O resultado não poderia ser menos óbvio. As críticas sobre o fenômeno mediúnico serão contundentes e baseadas em explicações da medicina psiquiátrica.

> [...] tornam-se médiuns autênticos os neuróticos de certa classe, - histéricos e obsessivos, que possuíam suficiente sugestionabilidade para crer e deixarem-se induzir, e certos dons volitivos, para resistirem às práticas monótonas e exaustivas, ensinamentos e execução do ritual espiritista. Os doentes que tenham uma psicose manifesta ou latente deixam-se identificar como tais e não levam a termo o “desenvolvimento”; todavia o seu delírio toma o colorido e a linguagem ou gíria espiritista do candomblé ou macumba” (ISAIA, 2001, p. 77-8).

Merece destaque nesse texto, além do linguajar médico-psiquiátrico, a utilização do termo *macumba* como categoria de acusação. Esta expressão, tão comum nos discursos dos adversários da Macumba, foi fundamental para a substituição dessa designação pelo termo Umbanda que, apesar de também perseguida, encontrava nos departamentos jurídicos de suas federações e confederações um instrumento legal para sua defesa.

Enquanto leis, forças policiais, religiosas e discursos eugenistas procuravam dar um fim às práticas de feitiçaria e magia, os terreiros se mantiveram como porta-vozes dessa práticas seculares.

Em O *segredo da macumba*, os autores procuraram destacar a luta entre Umbanda e Quimbanda, representando, respectivamente, o mundo da ordem e o da desordem**.** A pesquisa, dentro de uma ótica da contra-cultura, revela a existência de um espaço de resistência do mundo da desordem ao mundo da ordem nos terreiros de macumba. Nela

> A quimbanda exprime sempre o desejo total de libertação, o sonho de uma República negra – [onde] a libertação do homem oprimido e escravo será total ou inexistente.
>
> Por outro lado a Umbanda conta a história da repressão sangrenta deste desejo, isto é, a submissão a "Oxalá" senhor do céu e da terra, o rei de Portugal e seu aparato colonial de repressão (Lapassade e Luz, 1972, p. xi).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Kimbanda, em contato com as matrizes religiosas européias e indígenas, acabou se transformando na Quimbanda e recebendo três significados. O primeiro, como parte da própria Umbanda; uma gira que transcorre dentro dos terreiros de Umbanda, realizadas através dos Exus. A segunda, uma categoria de acusação, onde, absorvendo as críticas européias sobre a feitiçaria, acabam acusando terreiros, ou pessoas de realizarem a magia negra. Essa, propiciou uma terceira que passou a ser aproveitada por religiosos que utilizam as "possibilidades" da Quimbanda para realizarem feitiços como o de separar ou unir casais, atingir a um desafeto de seu cliente e, dentre outras coisas, desfazer o mal que outro quimbandeiro teria realizado. A produção do capital aqui transcende ao simbólico, tornando-se monetário, através de pagamentos feitos pela realização dos trabalhos.

A visão de que, grosso modo, a Quimbanda é, hoje, parte da Umbanda, é compartilhada por pesquisadores, como Reginaldo Prandi (1996, p.3), onde, segundo ele,

> A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades "desenvolvidas", e numa linha da "esquerda", a parte que pode trabalhar para o "mal", também chamada quimbanda, e cujas divindades, "atrasadas" ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa.

Análise similar possuem Brumana & Martínez ao se referirem aos trabalhos de quimbanda realizados pela religiosa pesquisada. Eles afirmam que

Os rituais [ditos de Quimbanda] que se desenvolviam em sua casa [da Índia] se diferenciavam muito pouco dos que podem ser vistos em qualquer terreiro umbandista (1991, p. 408).

Parte do discurso sobre o uso da feitiçaria é explicado através de uma lógica de defesa. Ela é usada para responder a um mal que um cliente ou filho de santo da casa recebe. Nesse caso, os trabalhos de quimbanda se apresentam não como a realização de um feitiço e sim de um contra-feitiço, uma resposta ao mal recebido.

Em uma sociedade onde, historicamente, as possibilidades de serviços essenciais, como os de saúde e trabalho, são de difícil acesso para a maioria pobre, onde as discriminações de caráter étnico e social reduzem as possibilidades de uma mobilidade social, os serviços mágicos religiosos acabam por ser muito bem vindo. O feitiço e o feiticeiro são hoje partes integrantes da nossa sociedade, colaborando com os "sonhos de realizações" da nossa gente. Geertz em *A interpretação da Cultura*, chama a atenção para o papel da religiosidade como papel explicador e possibilitador da vida. Segundo ele

> o esforço [da religião] não é para negar o inegável – que existam acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o injusto – mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem (GEERTZ, 1978, p.123).

Por que "onde olho não enxerga a umbanda é quem vê, vá buscar toda demanda [conflito, problema] que é p'ra na terra descer"[7]. Resistindo, combinado, ressignificando, apropriando, realizando hibridismos em uma dinâmica cultural; por mais que se apliquem conceitos explicativos, eles serão poucos para açambarcar um universo tão multivocal e polissêmico. Por certo entre o *kimbanda* e a *quimbanda* existe uma das muitas possíveis histórias do Brasil.

BIBLIOGRAFIA:

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas (1711), introdução e notas de Alice P. Canabrava, São Paulo, Companhia Editora Nacional, s.d.*

ARAÚJO, José Carlos Souza. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* Belo Horizonte, Ed. Da UFMG, 1998.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (1700)*, São Paulo, Grijalbo, 1977.

BRUMANA, Fernando G. & MARTINEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. Campinas: Ed. da Unicamp. 1991.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*, São Paulo: EDUSP, 1998.

CARNEIRO, Édison. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.p.

CHARTIER, R. *A História Cultural - Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Memória e Sociedade, 1986.

BRUMANA, Fernando G. & MARTINEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. Campinas. Ed. da Unicamp. 1991.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo dicionário da Língua Portuguesa.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação da cultura.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINSBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá.* São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

ISAIA, Artur César. *A Umbanda: as imagens do inimigo no discurso católico de meados do século XX.* In: www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056-01.shtml, capturado em 09/10/2003.

________. *Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX.* *In:* Revista de Ciências humanas, Florianópolis: EDUFSC, n.30, p.67-80, outubro de 2001.

KARASCH. Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro 1808/1850*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

LAPASSADE, Georges. LUZ, Marco Aurélio. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LARA, Sílvia Hunold. *"Os Mina em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade"*, CIENTÍFICO NACIONAL, História: Fronteiras. Anais do XX Simpósio Nacional da ANPUH, Vol. 1, pp.681-688, Florionópolis, RS, BRASIL, 2000

LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

MAGGIE, Yvonne*.* *Medo de Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de Umbanda.* São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MOTT, Luiz. Dedo de Anjo e Osso de Defunto - os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. In: *Revista USP- Dossiê Magia*. São Paulo: USP, nº31, set, out. nov., 1996. P.115.

_______. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In:_____. SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil 1 - cotidiano e vida privada na América portuguesa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

_______. Sodomia na Bahia: o amor que não ousava dizer o nome. In: *Revista Inquice*, no. 0, Julho de 1999.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo, EDUSP, 1996.

PANTOJA, Selma. *Negras em terras de brancas: as africanas na rede da Inquisição.* In: Primeiro Simpósio Internacional "O Desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe. Salvador, Bahia: Universidade Federal da Bahia, 09 a 12 de abril de 2000. Site: http://www.desafio.ufba.br, capturado em 14/3/2003.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América (1728*), Rio de Janeiro: Publicação da Academia Brasileira, 1929.

PINNA, Bruno. Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá, ano de 1785, Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Série: Visitas Pastorais, Notação VP3.

POSTURAS MUNICIPAIS, 1831, APMT.

POSTURAS MUNICIPAIS, 1845, APMT.

PRANDI, Reginaldo, *Herdeiras do Axé*.São Paulo, Hucitec, 1996.

RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1951.

RODRIGUES, R. Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROMERO, Sílvio. *História da Literatura brasileira.* Rio de Janeiro: José Olympio (coleção Documentos Brasileiros), 1949.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. *Baianos e malandros: a sacralização do humano no panteão umbandista do século XX,* 2003, *mimeo.*

______. A invenção da *alva nação umbandista: a r*elação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960), Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, UFMS – Câmpus Dourado, para a obtenção do título de Mestre em História, 2004, mimeo.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700.*Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *Feitiços e bruxarias no Brasil colonial.* In: Revista Ciência Hoje, volume 7, n º 40. março de 1988.

______*. O Diabo na terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.* São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

______*. Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa da coroação de rei congo.* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VIANNA, Hermano. *O mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 2002.

BIBLIOGRAFIA UMBANDISTA E ESOTÉRICA

BRAGA, Lourenço. *Umbanda e Quimbanda – 2ª. parte.* Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961a.

MATA E SILVA, W.W. *Macumbas e candomblés na Umbanda.* Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.

______*. Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de Um Preto Velho*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1995.

PINTO, Altair, *Dicionário da Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, s.d. [1970].

PINTO, Tancredo da Silva. *A Origem da Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.

---

[*] Doutorando em História Cultural pela UFMS

[1] Apesar de ser possível uma distinção entre feitiçaria e práticas mágicas (SOUZA, 1986, p.155), que imputa a ausência de pacto na primeira e a existência na segunda, utilizarei de forma indistinta essas formas, já que elas assim são usadas em muitos discursos.

[2] Brumana & Martínez observam que, ainda hoje, praticar a feitiçaria tem um lado benéfico. Segundo eles, ao se referirem a uma religiosa pesquisada, afirmam que "a Índia ao assumir-se publicamente como quimbandeira, **pagava o preço do estigma pelo benefício do poder** (1991, p. 408)".

[3] Esses dois personagens sobrevivem hoje representados nos terreiros, principalmente, de Umbanda nas figuras dos caboclos e preto-velhos.

[4] Ver lista específica de escritores umbandistas na bibliografia

[5] Essas vozes não representavam o conjunto dos escritores. Trabalhos, como o de Tancredo da Silva Pinto, buscam fortalecer as raízes africanas da Umbanda. Contudo, de igual forma, esse outro seguimento tentou aproximar a religiosidade do conceito de magia branca, em detrimento da quimbanda e macumba, essas, magia negra.

[6] Esse processo é entendido como o "movimento de reeuropeização do Catolicismo de características centralizadoras e sob a autoridade papal. É um movimento de inspiração eminentemente hierárquica e clerical." (ARAÚJO, 1986. p. 22).

[7] Fragmento de um ponto cantado no terreiro Centro Espírita de Jesus, bairro de Inhaúma, Rio de Janeiro, em 1998.