

“Trajetórias Religiosas e Musicais de Três Tamboreiros de Nação”¹

por Reginaldo Gil Braga

SUMÁRIO

A Nação é uma das modalidades religiosas presentes no campo religioso afro-brasileiro do Rio Grande do Sul (a chamada Umbanda Cruzada ou Linha Cruzada e a Umbanda Branca compõe as demais modalidades religiosas afro-brasileiras predominantes no estado). Localiza-se no extremo mais tradicional do nosso complexo religioso afro-gaúcho e resguarda com mais firmeza traços sudaneses e banto de derivação africana. É dentro da nação e em especial através das trajetórias de três músicos rituais que pretendemos explorar os aspectos da “transformação e reorganização do campo religioso” (Hervieu-Lèger: 1987) batuqueiro dentro da modernidade segundo as concepções e práticas religiosas desses três indivíduos. São eles os tamboreiros Pedro da Iemanjá, Borel do Xangô e Antônio Carlos do Xangô. Nosso desejo ao situar a Nação ou Batuque do Rio Grande do Sul no contexto da modernidade e de conectá-lo às práticas religiosas e musicais específicas desses três tamboreiros e babalorixás provém da observação frente à multiplicidade de concepções e práticas religiosas e musicais reveladas por músicos rituais e sacerdotes de nação na atualidade.

As trajetórias dos tamboreiros Pedro da Iemanjá (falecido em 1997), Borel do Xangô e Antônio Carlos do Xangô são emblemáticas na medida que ilustram e exemplificam posturas e práticas do batuque dentro da chamada modernidade religiosa, que tomamos aqui como “o estado e a situação da religião na modernidade e as implicações que elas mantêm entre si nos dias atuais” (Oro, 1997: 39).

¹ Para informações adicionais sobre a participação da música nos rituais do Batuque ver, Reginaldo Gil Braga, *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos orixás* (Porto Alegre, Secretaria Municipal da Cultura - FUMPROARTE, 1998).

Nesse sentido as oposições ‘clássicas’ entre moderno e tradicional², entre a decadência religiosa, protagonizada pela chamada teoria da secularização³ e os defensores do renascimento religioso como característica principal da modernidade religiosa⁴ deixam de ser operacionais na medida que a religião se coloca no espaço da modernidade “enquanto transformação e reorganização do campo religioso” (Hervieu-Lèger: 1987) e não polarizada em posições excludentes.

A etnografia das trajetórias desses três tamboreiros revela não somente escolhas individuais mas discursos recorrentes entre tamboreiros que espelham a sua contingência, diversidade e historicidade compartilhadas, tendências atuais apontadas por Velho (1994: 79) nos estudos de religião.

Entre os aspectos compartilhados nas suas trajetórias podemos verificar que todos foram *feitos*, ou seja, passaram por iniciações religiosas dentro de casas de nação cujos sistemas de crenças alicerçavam-se no modelo sincrético afro-católico, onde “todo batuqueiro é católico e batuqueiro ao mesmo tempo” (Mãe Laudelina do Bará; apud, Pólvara, 1994: 55).

Em conseqüência disso as suas concepções e práticas religiosas e musicais foram pelo menos até certo ponto das suas trajetórias semelhantes. Vejamos mais alguns

² Como em Cândido Procópio de Camargo em *Kardecismo e Umbanda* (1961) e Renato Ortiz em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* (1978) ao tomarem a idéia do continuum religioso e as oposições entre mais ocidentalizado e menos ocidentalizado nos ritos umbandistas, por exemplo.

³ Evidente em autores como Wilson (1998), Pierucci (1997), entre outros ao explicar a secularização como a perda da dimensão religiosa das instituições e na vida privada das pessoas. Para os críticos da teoria suas explicações acerca das transformações religiosas fundamentam-se segundo um viés evolucionista.

⁴ Segundo Pierucci (1997: 100) o ledo engano de autores que pregam o alegado “retorno do sagrado” e, que se caso sejam monoteístas a “revanche de Deus”. Um desdobramento desse modelo, sintetizado por Frigerio (1998: 2), anuncia um novo paradigma religioso encabeçado por americanos como Stark, Laurence Iannaccone e Roger Finke e que vê a religião mais sob a perspectiva da oferta que da demanda, utiliza-se de imagens e conceitos econômicos, toma a separação estado/igreja como normal e vê a religião como pertencente a grupos específicos que integram a sociedade.

aspectos compartilhados: todos fizeram o seu aprontamento religioso e aprendizado musical em Porto Alegre, tiveram nas suas genealogias várias gerações de tamboreiros, sacerdotes e filiados à casas de nação, as iniciações religiosas foram realizadas ainda na infância e por problemas relacionados à saúde, o aprendizado do tambor foi concomitante à iniciação religiosa e o processo de ensino-aprendizagem informal ocorreu dentro das casas e no intercâmbio entre tamboreiros, tocaram ou ainda tocam dentro das casas a qual foram filiados e profissionalmente em outros templos, apesar de algumas diferenças nas respectivas idades, foram contemporâneos e mantinham ou ainda mantém laços de amizade, os seus parentescos rituais, tanto verticais (antecessores) quanto horizontais (irmãos e primos de santo) indicaram a circulação e troca de conhecimentos musicais e religiosos entre um grupo restrito de pessoas e de modo geral, demonstraram insatisfação quanto aos rumos da religião e do papel do tamboreiro no presente.

Apesar dos discursos serem semelhantes nas construções idealizadas de uma tradição 'pura' herdada dos diferentes lados (Cabinda, Jêje-Ijexá e Ijexá) observamos que na prática real, como consequência dessa compatibilidade entre religião e modernidade, também o crescimento do pluralismo religioso e o esfacelamento do modelo sincrético religioso afro-brasileiro histórico permeiam a trajetória desses indivíduos e denotam as marcas da secularização no Batuque.

Dessa forma um novo leque de opções é oferecida e permitida para além das práticas compartilhadas. A grosso modo, podemos dizer que o Pedro da Iemanjá se colocou mais dentro do modelo 'tradicional' sincrético afro-católico em plena erosão atualmente, enquanto os demais experimentaram novos rumos dentro da religião. Porém isso não significa que o Antônio Carlos do Xangô e o Borel do Xangô tenham abandonado todas as suas concepções 'tradicionalistas' ou que o próprio Pedro da Iemanjá tenha deixado de acompanhar e assimilar algumas modificações do campo religioso

batuqueiro pois uma das características da modernidade religiosa é a sua pluralidade, onde as “bricolagens⁵ e sincretismo [aparecem] cada vez mais difundidos (embora em si não sejam novidade) no panorama religioso contemporâneo” (Velho, 1994: 84). Vejamos as sistematizações possíveis.

1. Modelo sincrético afro-católico

O modelo ‘tradicional’ aparece com mais força na trajetória do babalorixá Pedro da Iemanjá onde a privatização do sagrado e o trânsito religioso, traços da modernidade que permeiam a prática religiosa contemporânea (Oro, 1997) parecem não ter ocorrido e onde os indícios de sua prática tradicional herdada do lado de Jêje-Ijexá, as “comunidades de tradições” (Bastide, 1989: 289), vão além daqueles traços compartilhados com os demais tamboreiros.

Esses traços aparecem por exemplo na continuidade da casa de religião após sua morte através de sua família biológica: a esposa e os seus filhos (também tamboreiros)⁶. Da mesma forma todas as características de uma casa de religião aberta onde a hierarquia, a feitura de filhos de santo, atendimento de clientes e rituais periódicos aparecem continuam sendo realizados. A ausência de trânsito religioso entre casas de nação fica evidente com a sua vinculação exclusiva à casa de sua avó Glória do Xangô

⁵ A imagem da bricolagem tem sido utilizada por autores recentes para qualificar a sobreposição de diferentes elementos provenientes da tradição de outros sistemas religiosos e que passam a configurar modelos religiosos particulares.

⁶ Porém essa transmissão dentro da família é vista como problemática e frágil como aponta o Borel do Xangô, que também possui filhos naturais dentro da religião. Para ele a continuidade estará assegurada dentro da família do falecido Pedro “desde que eles não se mesquem dentro disso aí [refere-se à Umbanda Cruzada], porque eles tem uma raiz muito forte aqueles guri”. Um exemplo contrastante, de ruptura da tradição dentro do núcleo familiar poderia ser o do também babalorixá Luis do Bará que possuía filhos biológicos prontos na religião, mas que ao falecer cada filho tomou um rumo diferente dentro das religiões afro-brasileiras.

de Bêdje até sua morte. Seus filhos biológicos por sua vez foram seus filhos de santo até sua morte sem sair do núcleo familiar.

Quanto ao aspecto musical teve na sua genealogia várias gerações de tamboreiros, sacerdotes e filiados à casas de nação. O aprendizado do tambor deu-se junto à iniciação religiosa, dentro das casas e no intercâmbio entre tamboreiros. Tocou dentro da casa a qual foi filiado e profissionalmente em outros templos. Foi considerado um mestre para muitos tamboreiros de sua geração e mesmo mais novos.

2. Modelo africanista (“fundamentalismo batuqueiro”)

Um traço de modernidade aparente nesse modelo, cujo representante mais claro é o Borel do Xangô é o discurso de abandono do modelo sincrético afro-católico de culto aos orixás. Num esforço de limpeza do culto da influência católica e branca a busca pela essência dos orixás africanos parece levá-lo muitas vezes a cair na africanização do culto segundo mecanismos semelhantes aos descritos por Hobsbawm (1997: 9-23) na invenção de tradições por culturas fragilizadas. Dono de um discurso articulado suas idéias foram veiculadas em livro (Ferreira, 1997), onde pretende atingir sacerdotes, iniciados e músicos rituais num esforço de retirar do culto os elementos “inescrupulosos” introduzidos.

Suas concepções particulares são contrárias à estrutura hierárquica rígida dos terreiros afro-gaúchos, à comercialização da religião através da ênfase maior que é dada pelas casas no atendimento de *clientes* (pessoas não vinculadas ao culto e que buscam a solução dos seus problemas através dos orixás) e na cobrança pelo aprendizado do tambor.

Sua busca pela pureza do culto leva-o a um esmero na performance musical dentro das tradições de cada lado ritual e passa pela ‘correta’ pronúncia dos textos das

cantigas rituais (segundo o modelo ‘africano’) e da execução dos padrões rítmicos segundo concepções do sistema musical africano, segundo acredita. Sua passagem por casas de nação dos lados de Cabinda, Ijexá e Oió talvez tenham lhe fortalecido a crença na pureza ritual de cada lado e da necessidade de fidelidade às suas crenças e práticas.

Acreditamos que esse ponto de vista particular poderia ser caracterizado como uma espécie de “fundamentalismo batuqueiro” que também é compartilhado por outros sacerdotes e músicos rituais na atualidade e que configura uma das possibilidades de expressão da religiosidade batuqueira na modernidade. Numa direção contrária aos novos movimentos religiosos os fundamentalismos enfatizam portanto a vivência religiosa no coletivo ao invés da privatização religiosa e o sectarismo e o particularismo religioso em detrimento do pluralismo religioso, conforme I. P. Oro (apud, Oro, 1997: 41). Esse é o discurso do Borel do Xangô.

3. Modelo *cruzado* (pluralismo e trânsito religioso)

As características principais desse modelo são a privatização do sagrado e o trânsito religioso, características enfatizadas pelas “modernas formas de crer” (Oro, 1997).

Dentre os três babalorixás/tamboreiros fixados na nossa observação a trajetória que melhor se adequa a esse modelo é a do Antônio Carlos do Xangô. Nela observamos em sua forma mais eloqüente a “crise das instituições tradicionais de produção de sentido” (Brandão; apud, Oro, 1997: 51), no caso o modelo exclusivo de culto aos orixás dos templos de nação, provocada pela instauração do pluralismo no campo religioso afro-gaúcho com a chegada dos caboclos e pretos-velhos (Umbanda), Exús e Pomba-Giras (Linha Cruzada, que também cultua os anteriores) e o trânsito religioso

provocado no atendimento aos toques como tamboreiro profissional nos templos de Linha Cruzada e Nação.

As razões do trânsito religioso de tamboreiros de nação dentro das demais modalidades religiosas afro-gaúchas parece estar relacionado à diminuição das casas de nação em detrimento dos templos “cruzados”, o que tem diminuído os toques. Então, tamboreiros profissionais que vivem do tambor como o próprio Antônio Carlos têm tocado esporadicamente ou regularmente em terreiros de Linha Cruzada como uma saída econômica. Tamboreiros mais jovens parecem mais interessados em tocar para Exú e caboclos (Umbanda e Umbanda Cruzada) que para orixás (nação) pois o aprendizado dos toques e cantigas é mais fácil e há maior oferta de toques - o que parece tornar dificultoso nos dias atuais a transmissão desse conhecimento musical dentro das famílias batuqueiras⁷.

Nesse sentido, conforme nos lembra Oro (1997: 44), três concepções estão presentes de forma mais ou menos conscientes na mobilidade religiosa dessas pessoas que transitam entre religiões distintas: primeiro, a complementaridade entre os diferentes sistemas religiosos; segundo, maior proteção transcendental e; terceiro, insatisfação com a instituição religiosa de origem.

No tocante às suas concepções e práticas religiosas Antônio Carlos se coloca de acordo com as tendências que marcam a chamada “privatização do sagrado” (Ibidem: 42-3): pluralismo religioso dos indivíduos, desejo de autonomia em relação às instituições e a noção de consumo religioso.

Refletidas e/ou reforçadas na sua prática musical essas concepções religiosas denotam assim, que mesmo que se diga fiel à nação a sua trajetória indica a filiação ao

⁷ Lembramos que os três filhos do Antônio Carlos nunca se interessaram em tornarem-se tamboreiros de nação. Todos tocam para templos de Linha Cruzada.

Reino de Oxalá, casa de religião do pai Cleon do Oxalá que pratica a Umbanda, a Umbanda Cruzada e a Nação, portanto parece lidar bem com a prática da “bricolagem” de orixás, caboclos, preto-velhos e exús realizada no *cruzamento* (expressão êmica para o fenômeno) das casas de religião, mesmo que atualmente não toque para Exús. Da mesma forma, o seu não estabelecimento com casa de nação aberta ou a filiação a um templo de características mais ‘tradicionais’ lhe propicia uma autonomia maior e o trânsito facilitado no campo religioso afro-gaúcho como tamboreiro. Por fim, agindo num campo religioso onde as práticas musicais são remuneradas, atualmente toca somente para a nação porque há uma demanda muito grande de toques dessa modalidade religiosa através da enorme família de santo do seu babalorixá atual em Porto Alegre, no interior do estado e no exterior e pela escassez de tamboreiros de nação experientes. Entre os tamboreiros/babalorixás observados Antônio Carlos parece ser portanto o mais flexível nas suas concepções e práticas religiosas e musicais.

IV. Conclusões

Como consequência dessa compatibilidade entre religião e modernidade no Brasil observamos dentro das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul e em especial no segmento da Nação o crescimento do pluralismo religioso, o esfacelamento do sincretismo religioso histórico, a privatização da experiência religiosa e um crescente trânsito religioso como características do processo de secularização (Oro: 1997).

Assim pudemos observar na trajetória desses três indivíduos uma mesma experiência religiosa e musical compartilhadas no modelo sincrético e histórico de culto aos orixás nas casas de nação até pelo menos uma etapa de suas vidas e, tendências posteriores, não polarizações, ao fixarem-se em algumas concepções e práticas religiosas

e musicais que aparecem predominantemente: vinculadas à tradição, como na trajetória do Pedro da Iemanjá ou abertas às inovações como demonstram as trajetórias do Borel do Xangô e do Antônio Carlos do Xangô. No espaço da modernidade, portanto, as diferenças não se excluem do convívio mas sim permitem que ocorra a “transformação e reorganização do campo religioso” (Hervieu-Lèger, 1987).

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. 1989. *As Religiões Africanas no Brasil* (3ª edição). São Paulo, Livraria Pioneira Editora. p. 287-298.
- BRAGA, Reginaldo Gil. 1998. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos orixás*. Porto Alegre, Secretaria Municipal da Cultura-FUMPROARTE, 1998.
- CAMARGO, Cândido Procópio de. 1961. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Livraria Pioneira e Editora.
- FERREIRA, Walter Calixto. 1997. *Agô-iê, vamos falar de Orishás?*. Porto Alegre, Renascença.
- FRIGERIO, Alejandro. 1998. *Desregulación del Mercado Religioso y Expansión de Nuevas Religiones: una interpretación desde la oferta*. Caxambú, Paper apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS (27-31 de outubro).
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. 1987. *Vers un Nouveau Christianisme?*. Paris, Cerf. p. 187-227.

- HOBBSAWN, Eric. “A Invenção das Tradições”. In HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (org.). *A Invenção das Tradições*. São Paulo, Paz e Terra. p.9-23.
- ORO, Ari Pedro. 1997. “Modernas Formas de Crer”. *Revista Eclesiástica Brasileira* (nº 225, março). Petrópolis, Vozes. p.39-56.
- ORTIZ, Renato. 1978. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. 1997. “Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião”. In *Novos Estudos Cebrap* nº 49/novembro. p. 99-117.
- PÓLVORA, Jacqueline Britto. 1994. *A Sagração do Cotidiano: estudo de sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS*. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social-UFRGS.
- VELHO, Otávio. 1994. “Religião e Modernidade: roteiro para uma discussão”. In *Anuário Antropológico/92*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. p.75-87.
- WILSON, Bryan. “The Secularization Thesis: criticisms and rebuttals”. In LAERMANS, Rudy, WILSON, Bryan, & BILLIET, Jaak (org.). *Secularization and social Integration*. Leuven, Leuven University Press. p. 45-65.

ENTREVISTAS

Walter Calixto Ferreira (Borel do Xangô) em 26/7/99

Antônio Carlos Machado (Antônio Carlos do Xangô) em 6/8/99

José Pedro Barbosa de Lima (Pedro da Iemanjá) depoimentos recolhidos entre 1994 e 1997.

Guia para continuar

-  **Programação da ANPPOM 1999**
-  **Informação dos Participantes**
-  **Saída dos Anais da ANPPOM**