

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

LUIZ CLAUDIO BARROCA DA SILVA

**“SANTO NÃO É ORIXÁ”:
um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões
de matriz africana**

RECIFE/2010

LUIZ CLAUDIO BARROCA DA SILVA

**“SANTO NÃO É ORIXÁ”:
um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões
de matriz africana**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE/2010

S586s Silva, Luiz Cláudio Barroca da
"Santo não é orixá" : um estudo do discurso antissincretismo em
integrantes de religiões de matriz africana / Luiz Cláudio Barroca da
Silva ; orientador Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, 2010.
157 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Curso de Mestrado em Ciências da Religião,
2010.

1. Sincretismo (Religião). 2. Candomblé - Pernambuco. 3. Cultos
afro-brasileiros - Pernambuco. 4. Antissincretismo. I. Título.

CDU 299.6

LUIZ CLAUDIO BARROCA DA SILVA

**“SANTO NÃO É ORIXÁ”:
um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões
de matriz africana**

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora.

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos - UNICAP

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos - UNICAP

Prof. Dra. Maria do Carmo Tinoco Brandão de Aguiar Machado - UPE

RECIFE/2010

DEDICATÓRIA

Aos meus queridos pais,
Maria Auxiliadora Barroca da Silva
e Luiz Manoel da Silva.
Ao meu filho João Guilherme.

AGRADECIMENTOS

Acredito que este seja, para todos os que se propõem a tal feito, o momento mais sublime ou será angustiante de todos, pois não poderíamos esquecer daqueles que nos apoiaram durante estes dois anos de trabalho.

Agradecer é muito mais do que expor nomes em um pedaço de papel em branco e guardá-lo à posteridade. É, reconhecidamente, uma prova de amor, carinho e respeito dedicados a quem nos proporcionou este singelo momento.

Aos meus pais, por dedicarem longos anos de suas vidas atribuladas, como a de qualquer um, e me proporcionar um estudo de qualidade, coisa que neste país está cada dia mais difícil.

À minha esposa pela compreensão.

Ao meu primo Sérgio Cerquinho. Sua ajuda foi fundamental para a realização deste sonho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, agradeço pela confiança nos dois anos de mestrado; pela minha viagem a São Paulo e participar de um Programa de Cooperação Acadêmica – PROCAD entre a Universidade Católica de Pernambuco, a Universidade Metodista de São Paulo e a Universidade Federal da Paraíba, cuja equipe integrei no segundo semestre de 2009.

Mas, também, agradeço pelos três anos de orientação no Programa Institucional de Bolsas para Iniciação Científica – PIBIC UNICAP/CNPq, onde fui apresentado às religiões de matriz africana.

Aos professores integrantes da banca, Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos, da Universidade Católica de Pernambuco e a Profa. Dra. Maria do Carmo Tinoco Brandão de Aguiar, da Universidade de Pernambuco.

Ao Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera, da Universidade Metodista de São Paulo, onde fui calorosamente recebido quando de minha passagem por São Paulo integrando o PROCAD, pelas longas conversas sobre as religiões afrobrasileiras, Maurice Halbwachs e o clima paulistano.

Ao Prof. Dr. Ferdinand Azevedo pela correção do Abstract.

Ao Prof. Dr. Marcos Nunes Costa pela correção da ABNT.

À amiga Penha por me receber em sua loja e compartilhar comigo alguns de seus amigos e colaboradores, os integrantes de candomblés, com os quais mantive contato para a elaboração deste trabalho.

Ao amigo João Monteiro por, também, compartilhar alguns de seus irmãos de santo possibilitando o término desta dissertação.

À Gilvânia por apresentar alguns de seus amigos auxiliando-me no andamento da pesquisa através de entrevistas e conversas informais nos vários encontros ocorridos para o debate sobre as religiões de matriz africana.

Aos pais, mães e filhos de santo, como são mais conhecidos os integrantes das religiões de matriz africana, que permitiram minha entrada em suas casas (terreiros).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela bolsa de estudos concedida no âmbito da elaboração da pesquisa.

RESUMO

Nosso estudo tem como objetivo analisar as repercussões das propostas antissincréticas em integrantes de candomblés do Recife e regiões circunvizinhas. As referidas propostas foram veiculadas através de um documento produzido e assinado por lideranças religiosas do candomblé baiano, no ano de 1983, na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, propondo uma separação entre o catolicismo e o candomblé. Para este propósito, utilizaremos, como referencial teórico e metodológico, o conceito de “Interdiscurso” ou “Memória Discursiva”, presente na Análise de Discurso, e que é entendido como um discurso resignificado que possui por estrutura um outro preexistente. Realizamos, para esta discussão, entrevistas semiestruturadas com alguns integrantes de candomblés do Recife e adjacências favoráveis ao antissincretismo, tentando identificar, diante destas falas, a construção de processos tais como o de sincretismo, identidade, memória e tradição nestes indivíduos.

Palavras-chave: religiões afrobrasileiras; sincretismo; antissincretismo.

ABSTRACT

From the viewpoint of the manifesto produced and signed by the baianan candomblé religious leaders, at the II World Conference of Orixá Tradition and Culture (II COMTOC), in 1983, proposing a separation between Catholicism and candomblé, our study analyzes the repercussions of anti-syncretic proposals of the participants of the candomblés of Recife and neighboring regions. For this proposal, we employ, as a theoretical and methodological reference the concept of “Inter-discourse” or “Discursive Memory”, present in an “Analysis of Discourse”, and which is understood as a discourse resignified which structurally has another pre-existent. For this discussion, we do this, in partially structured interviews with the participants of the candomblés of Recife and neighboring areas, which favor anti-syncretism, attempting to identify in these interviews, the construction of some identifiable processes, from memory and tradition actually present in the debates of religious African origins.

Key words: Afro Brazilian religions, syncretism, anti-syncretism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 OS ESTUDOS RELIGIOSOS AFROBRASILEIROS	18
1.1 Os intérpretes do sincretismo afrocatólico no Brasil	18
1.2 Os Congressos AfroBrasileiros	41
1.3 Os intercâmbios culturais Brasil-África	58
2 PRESSUPOSTOS DO MANIFESTO ANTISSINCRETISMO	67
2.1 Antecedentes históricos do manifesto antissincretismo no Brasil	67
2.2 A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC	79
2.3 O “Manifesto Antissincretismo”	83
3 O DISCURSO ANTISSINCRETISMO DOS INTEGRANTES DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA	95
3.1 O sincretismo como marca da opressão do povo negro	95
3.2 A busca pelo princípio identitário afrodescendente	104
3.3 O resgate da memória religiosa afrobrasileira como reinvenção de uma tradição ...	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS	135
APÊNDICE	143
ANEXO	153

INTRODUÇÃO

O que teria levado os “homens de ciência” (Cf. SCHWARCZ, 1993, p.28) a debruçarem-se sobre as culturas negras, no Brasil? A “Era dos Impérios”, período compreendido, por Eric Hobsbawm, entre os anos de 1875 a 1914, provocaria uma mudança significativa em todo o globo e que repercutiria nesta nossa indagação. O mundo agora estava “preso aos tentáculos” das regiões correspondentes ao “núcleo do capitalismo mundial”. É a busca do progresso, entendido por nós como uma transformação econômica, política e social, o grande mote de todos os acontecimentos do presente período (Cf. HOBSBAWM, 2005, p. 29-56) e o Brasil, sem dúvida, não se absteria em participar desta caminhada (Cf. GUALTIERI, 2003, p. 45).

Vivenciávamos uma euforia modernizante ¹ ou, como denomina Hobsbawm (2005, p. 85), “um tempo de prosperidade”, expresso através de uma ampliação das bases geográficas, cujo objetivo era a integração de países para a dinamização da economia tornando-a pluralista, embora com alguma ressalva, segundo este mesmo autor; uma revolução tecnológica com o aparecimento do telefone, telégrafo sem fio, cinema, automóvel, bicicleta, fogão a gás e no que Hobsbawm destaca como ponto principal para o período, “a atualização da primeira revolução industrial” ²; uma concentração de capital em outros países diante do aumento do mercado de bens de consumo, em especial os da grande população e o crescimento do setor terciário, público e privado; e, finalmente, da presença marcante do Estado no direcionamento da economia (Cf. HOBSBAWM, 2005, p. 79-85).

No Brasil, este mesmo período, ano de 1888, é marcado pela abolição da escravidão, fato proveniente de um ideal político-econômico de “alinhamento” às políticas internacionais, capitalistas (Cf. IANNI, 1988, p. 35-41), através de um “Discurso Competente” ³ sob o qual imperava o ideal de progresso (Cf. MENDONÇA, 1999, p. 45-47) destes países ao

¹ Isto não quer dizer que, historicamente, a Modernidade tenha surgido neste período, conforme nos informa José Carlos Reis. Segundo ele foi entre os séculos XIII e XVI que surge uma “nova consciência do sentido histórico” que recusa a metafísica. Para Reis (2006, p.22) “a ‘modernidade’ significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão européia pelo mundo e, internamente, a constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não fraternidade religiosa)”.

² “Através do aperfeiçoamento da tecnologia do vapor e do ferro: o aço e as turbinas. As indústrias tecnologicamente revolucionárias, baseadas na eletricidade, na química, e no motor de combustão...” (HOBSBAWM, 2005, p. 81).

³ Para Marilena Chauí o “‘discurso competente’ é o discurso do especialista, proferido de um ponto determinado da hierarquia organizacional” (CHAUÍ, 1997, p. 11). No entanto, não é um discurso fundador ou inaugural e sim, apresenta-se como um discurso proveniente de determinada pessoa situada em um lugar específico em uma circunstância específica.

adotarem tais posturas (Cf. NEVES, 2003, p.23) ⁴.

Esse discurso competente só terá ressonância a partir da sua interiorização e a posterior tomada de posição dos seus destinatários, mediante a sua interpretação, juntamente com as concepções pré-existentes na sociedade, no país ou até mesmo em uma pessoa através da exteriorização de ações que comprovem esta “adesão” ⁵. E é através da incapacidade ⁶ que este discurso competente ganha notoriedade social, de acordo com Marilena Chauí. Ou seja, “a condição para o prestígio e para a eficiência do discurso da competência como discurso do conhecimento depende da afirmação tácita e da aceitação tácita da incompetência dos homens enquanto sujeitos sociais e políticos” (CHAUÍ, 1997, p. 11).

O que estigmatizava o país era o seu “festival de cores” (AIMARD, *apud* SCHWARCZ, 1993, p. 11), ou seja, sua enorme presença de gentes mestiças, característica do encontro de diversas culturas ou raças, conceito bastante discutido em nossos dias. Este é o local do discurso competente no Brasil. É diante desta miscigenação que ele proliferará e dará resultados.

Diante da expansão capitalista foi preciso sistematizar um discurso que posicionasse os objetos sociais ⁷ às transformações que estavam ocorrendo. Para Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 36), isto acontece, pois, é a identidade nacional que está em voga neste momento. O país era visto, por inúmeros cientistas europeus, como incapaz de adequar-se às exigências contemporâneas, como já vimos anteriormente.

[...] que qualquer um que duvide dos males da mistura de raça, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente do amálgama das raças mais geral ocorrido aqui mais do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental (AGASSIZ, *apud* SCHWARCZ, 2003, p.165).

No anseio de integrar o mundo globalizado (Cf. HOBBSAWM, 2005, p.31), conforme vimos acima, outras ações deveriam ser tomadas para que o progresso do país não fosse impedido.

⁴ Embora fosse um dos critérios para a entrada do país no mundo contemporâneo Mendonça (1999, p. 51) ainda informa que ela deveria ser realizada com prudência e utiliza o cancro como metáfora para explicar os motivos deste cuidado: “[...] a escravidão podia ser comparada a uma ‘cancro a corroer a sociedade’. A ‘extirpação desse cancro’, entretanto, requeria a maior prudência ‘para que não viesse o doente a falecer da cura’”.

⁵ Em Análise de Discurso chamamos este procedimento de Interdiscurso que é, de acordo Eni Orlandi (2007, p. 87-88), o que sustenta o dizer mediante a existência de outros dizeres pré-existentes, mas, distintos e dispersos.

⁶ Devemos entender por incapacidade não uma atribuição biológica do ser humano, mas, uma consequência das inúmeras construções sociais pelas quais alguns grupos, menos favorecidos, foram vítimas por longos séculos de assujeitamento e dominação.

⁷ Por objetos sociais, entendemos, ser aqueles indivíduos que são manipuláveis pela sociedade dominante. No presente contexto, como já informamos, eles são os negros, índios, e uma grande parcela populacional dos menos favorecidos.

Sob esta concepção, é posto em prática, um projeto político tendo como sustentáculo as idéias evolucionistas ⁸, já em declínio na Europa, segundo Schwarcz (1992, p. 41), e eugenistas ⁹ sob as quais o país deveria se adequar. É através do discurso científico e competente que tais ações são realizadas tendo como pano de fundo a questão racial ¹⁰ (Cf. SCHWARCZ, 2003, p. 168).

Através do discurso competente teve início o processo de identificação do grau de influência que a mestiçagem exercia sobre nossa sociedade, a ponto de dificultar ou não o desenvolvimento do país, enquanto nação. Para chegar a estas conclusões as teorias do poligenismo ¹¹, bem como da antropometria ¹², além da contribuição dos estudos de Charles Darwin foram as principais bases de sustentação de tais argumentações. O discurso competente respondia a tudo através dos conceitos científicos em voga, auxiliados pela sociedade legitimadora, construindo pré-conceitos acerca de determinados grupos social, como por exemplo, os integrantes de religiões de matriz africana. ¹³

O campo religioso brasileiro mostra-se rico em sua diversidade religiosa. A colonização e, posteriormente, as inúmeras imigrações ocorridas em direção ao território brasileiro são um exemplo disto. Tornamo-nos portadores de uma matriz religiosa construída a partir de três pilares: o indígena, o europeu e o africano (BITTENCOURT FILHO, 2005, p. 31-81). Mas, atualmente, observamos, no Brasil, no que se refere aos estudos das religiões de matriz africana, grandes discussões sobre uma dita “pureza religiosa africana”, perdida com a

⁸ Embora vinculadas à biologia, as idéias evolucionistas foram utilizadas, por governos imperialistas, para justificar: a) a invasão de seus territórios e posterior domínio; b) um inexistente “atraso cultural” em determinadas sociedades (Cf. SCHWARCZ, 1993, p. 56). Todavia, Radl (*apud* SCHWARCZ, 1993, p. 255) nos informa que “no século XVIII a palavra evolução possuía um sentido diferente do popular atual – que supõe a idéia de que nas primeiras etapas da humanidade o homem seria absolutamente diverso e que algo nele próprio o converteu, pouco a pouco, em um homem civilizado. Para Leibniz e demais filósofos do século XVIII, ao contrário, a noção de que tudo evolui implica pensar que tudo já estava pronto desde o princípio das coisas. Significa dizer que, sob essa ótica, nada de novo nasce. Aperfeiçoa-se o que já existe anteriormente”.

⁹ Esta “ciência”, de acordo com Hobsbawm (2005, p. 351-353), teria sido criada como um programa de cruzamento seletivo para a agricultura e a pecuária, ganhou notoriedade com o surgimento da genética, em fins do século XIX, “que parecia sugerir a exclusão total das influências ambientais da hereditariedade e a determinação, por um único gene, da maioria ou de todas as características; isto é, que o cruzamento seletivo dos seres humanos segundo o processo mendeliano era possível”.

¹⁰ “[...] o termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos” (STOCKING, *apud*, SCHWARCZ, 1993, p. 47).

¹¹ Ao contrário da monogenia, que via o homem como descendente de um tronco único, a poligenia, afirmava que haveria vários centros de criação do homem.

¹² “Teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e a proporção do cérebro dos diferentes povos” (SCHWARCZ, 1993, p. 48).

¹³ Segundo Valéria Gomes Costa, no Brasil, as diversas expressões religiosas africanas ganharam inúmeras denominações. Assim, na Bahia, elas foram denominadas de Candomblé; Xangô, em Pernambuco, Alagoas e Paraíba; Macumba, em São Paulo e Rio de Janeiro; Casa da Mina e Casa de Nagô, no Maranhão (Cf. COSTA, 2009, p. 24). Ainda de acordo com esta autora, estas são “formas mais africanizadas das religiões afrobrasileiras”. Para as que “mesclam em seus ritos elementos do culto africano juntamente com tradições indígenas e cristãs” elas são chamadas de Umbanda, em Santa Catarina; Jurema e Catimbó, estados do Nordeste tais como Pernambuco, Paraíba e Alagoas (*Ibid.*).

escravidão. Esta produziu nos negros, de acordo com Roger Bastide, ao nível das participações, como veremos mais detalhadamente abaixo, uma resposta criativa (BASTIDE, 1971, vol. 2, p. 359-392), a busca de um sentido para sua sobrevivência, em virtude de um trauma cultural vivido no novo continente.

O sincretismo afro-brasileiro foi, entendemos, uma tentativa de construção da estrutura de plausibilidade negra. Com isto, partiremos de uma concepção de sincretismo que foi construída dialeticamente e inconscientemente (Cf. BASTIDE, 1971, vol.1, p. 36) pelos indivíduos envolvidos neste processo.

No século XX, mais precisamente, no ano de 1983, líderes religiosas, Ialorixás do candomblé baiano, assinam um documento, conhecido por “Manifesto Antissincretismo”, propondo um rompimento entre a religião afro-brasileira e o catolicismo, bem como uma “reafricanização” dos terreiros de matriz africana no Brasil. Tais fatos produziram nos meios acadêmicos e religiosos grandes repercussões. Diversos autores debruçaram-se sobre o conteúdo do documento e produziram inúmeros estudos a respeito do acontecido. Faz-se necessário, neste momento, expormos as motivações que nos levaram a realizar também tal estudo.

Nosso encontro (acadêmico) com as religiões de matriz africana ocorreram em virtude da participação, por três anos consecutivos, no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC UNICAP/CNPq, diante do convite do Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, nosso atual orientador, para integrar sua equipe de pesquisadores em seu projeto: “Os pressupostos e fundamentos para o diálogo inter-religioso entre a Igreja católica e a religião africana no Brasil”.

Mas, conhecíamos tais religiões por participação. Por vários anos, ainda jovem e sempre acompanhado de minha mãe, íamos a um terreiro, próximo de nossa casa, convidados pela mãe de santo ou Ialorixá, para festas que ocorriam neste local. Os preparativos destas festas envolviam a produção de um bolo confeitado contendo as cores do respectivo orixá. E diante de toda esta produção nos encantávamos com o bolo, pois, não sabíamos qual a finalidade do mesmo. Somente após nossa entrada na Universidade tomamos conhecimento do seu significado no salão de festa bem como, quais os motivos de se identificarem determinado orixá com um santo católico despertando nosso interesse acadêmico pelas religiões de matriz africana no Brasil.

No entanto, um fator determinante para o presente estudo foi o contato com alguns integrantes de terreiros de matriz africana e de movimentos sociais negros recifenses, que possuíam um discurso de repúdio às interpretações de alguns acadêmicos acerca das religiões

africanas no país, bem como da situação social na qual os afrodescendentes ainda vivem. Diante das pesquisas realizadas sobre o sincretismo afrocatólico, como já nos pronunciamos acima, surgiram indagações acerca das propostas anti-sincréticas. Impossibilitados de realizar a presente pesquisa em nossa graduação tivemos a oportunidade de desenvolvê-la no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

Nossa proposta, neste trabalho, é a de identificar uma possível repercussão das propostas antissincréticas entre alguns integrantes de terreiros de matriz africana localizados em Recife e em regiões adjacentes. Desta forma, não se trata aqui de analisar o documento em si, nem nos determos em um terreiro específico, mas, sim, observar quais foram as influências do seu conteúdo para o discurso dos membros de alguns candomblés¹⁴.

Realizamos, com este propósito, entrevistas semi-estruturadas com 15 (quinze) integrantes de candomblés¹⁵. Do conjunto destas, (02) duas foram importantes pelas suas informações históricas, tendo em vista que os dois entrevistados, integrantes de candomblés baianos, participaram da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, sendo suas falas utilizadas apenas no capítulo pertinente aos pressupostos do manifesto antissincretismo. Os demais entrevistados, 13 (treze) integrantes de terreiros da região metropolitana do Recife e circunvizinhança, foram inseridos ao longo das discussões pertinentes do terceiro capítulo.

Gostaríamos de informar, ainda, que alguns entrevistados ao longo da pesquisa, mesmo tendo se declarado pertencentes às nações de candomblé, tais como nagô, jeje dentre outras, revelaram também serem adeptos da jurema. Este fato reflete uma realidade comum a muitos terreiros de candomblé que, paralelo ao culto dos orixás, cultuam a jurema.

A maioria das entrevistas foi realizada no próprio ambiente religioso do entrevistado – seus respectivos terreiros, pois nosso propósito era deixá-los mais à vontade para que pudessem responder nossas perguntas e, com isto, dialogarmos acerca de outros questionamentos surgidos ao longo da entrevista. Mas, também foram realizadas entrevistas no local de estudo do pesquisador em virtude da realização de um projeto com inúmeros representantes das casas de matriz africana do Recife e regiões circunvizinhas sobre um curso

¹⁴ Tradicionalmente, em Recife, as casas de culto das religiões de matriz africana são chamadas de Xangô, provavelmente, segundo muitos autores, por conta da popularidade do orixá Xangô nesta cidade. Observamos, porém, que cada vez mais as novas lideranças culturais, políticas e religiosas das religiões de matriz africana em Recife utilizam o termo candomblé ao se referirem a sua religião. Nos arriscamos a afirmar que isso se deve provavelmente à influência da literatura sobre as religiões de matriz africana no Brasil, que maciçamente utilizam o termo candomblé. Outra provável influência poderá ser por conta da influência do processo de reafrikanização, liderado pelos terreiros da Bahia e de São Paulo, que também utilizam o termo. Para o interessante estudo sobre a classificação dos terreiros de Xangô ver (MOTTA, 1985, p. 109-123) e também (BRANDÃO, 1986).

¹⁵ As referidas entrevistas foram gravadas por meio eletrônico e devidamente transcritas.

de teologia africana e afro-brasileira ¹⁶, subdividido em diversos módulos disponibilizados aos respectivos representantes de terreiro, do qual participamos como ouvinte.

Acreditamos que, para o meio acadêmico e religioso recifense e, conseqüentemente, pernambucano, tendo em sua região metropolitana terreiros de matriz religiosa africana, este trabalho contribuirá, singularmente, no campo religioso afrobrasileiro, e, conseqüentemente, recifense, podendo se estender às regiões circunvizinhas da capital pernambucana. Mas, para isso, é preciso compreender *como* a proposta ou o discurso do citado documento repercutiu nos integrantes de terreiro de matriz africana.

As análises realizadas no “Manifesto Antissincretismo” nos permitiram encontrar algumas categorias analíticas, tais como sincretismo, identidade, memória e tradição, intrinsecamente relacionadas, e que apresentam-se implícitas no presente documento. e foram encontradas mediante a aplicação do conceito de “Interdiscurso” ou “Memória Discursiva” presentes na Análise do Discurso.

Quando pensamos em discurso, nos vem à mente campanhas políticas, as manifestações sindicais e estudantis dentre outros. Ou seja, o discurso seria o pronunciamento de palavras a outrem com o objetivo de transmitir informações sobre algo ou alguém. Nossas informações, até o presente momento, acerca do “Manifesto Antissincretismo”, dão conta de que o referido documento propõe o rompimento entre o sistema religioso afrobrasileiro e o catolicismo. Tais afirmações, diríamos, apresentam-se como resultado de uma primeira análise do documento. Mas o texto, segundo Eni Orlandi, “é um bólido de sentidos. Ele 'parte' em inúmeras direções, em múltiplos planos significantes. Diferentes versões de um texto, diferentes formulações constituem novos produtos significativos” (ORLANDI, 1996, p. 14).

O discurso, para ela, não é a fala (Cf. ORLANDI, 2007, p. 22). Ele “[...] supõe um sistema significante, mas supõe também a relação deste sistema com sua exterioridade [...]” (ORLANDI, 1994, p. 53), através de um processo social dialético. Enquanto produtor de significados, o discurso, deve estar relacionado a uma exterioridade, a qual pode ser interpretada, segundo a autora, como as formações ideológicas (Cf. ORLANDI, 2007, p. 22). Sendo assim, o discurso não é produzido ao acaso. Para Orlandi, o discurso intermedia a relação do indivíduo com o seu pensamento, a linguagem e o mundo. Assim, ele, o discurso, dá um sentido ao indivíduo para viver em sociedade (Cf. ORLANDI, 1996, p. 12).

Partiremos em busca de nossas indagações tendo como hipótese a de que o discurso

¹⁶ O referido curso contou com o apoio da Universidade Católica de Pernambuco, através do seu Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – NEAB e da Secretaria de Promoção a Igualdade Racial – SEPIR, do Governo do Estado de Pernambuco.

antissincretismo não deseja *somente* o rompimento com o catolicismo. Este rompimento teria uma outra conotação. Acreditamos que nossa proposta de contextualização dos fatores externos ao documento e que, conseqüentemente, contribuíram na produção do discurso antissincretismo nos trarão as respostas desejadas. Esta exterioridade ou formação ideológica resultará em um “saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob forma do pré-construído [...] sustentando cada tomada da palavra”, e que é denominado de Interdiscurso ou Memória Discursiva (ORLANDI, 2005, p. 31).

Para Helena H. Nagamine Brandão (2002, p. 73-74) isto significa que “um discurso nunca seria autônomo: como ele se remete sempre a outros discursos, suas condições de possibilidades semânticas se concretizariam num espaço de trocas, mas jamais enquanto identidade fechada”. Assim, o Interdiscurso ou a Memória Discursiva pode ser reconfigurado mediante o contexto social e a inserção dos seus integrantes a um grupo social no qual o novo discurso é inserido.

Discursivo, também, é o processo de formação identitária, a partir das concepções de Stuart Hall. No entanto, quando pensamos sobre o tema identidade, imaginamos, sempre, para a sua conceituação, um conjunto de registros fixos pertencentes a um indivíduo ou sociedade. Assim, elementos diacríticos, marcam uma determinada identidade com relação a uma outra. A identidade de um brasileiro, por exemplo, nunca seria igual à de um norte-americano. Elas possuem especificidades próprias que as diferenciariam, como, por exemplo, suas culturas.

Mas, o aprofundamento da discussão acerca do tema identidade trouxe paradigmas novos ao campo epistemológico histórico, social e político. Para os teóricos que defendem o colapso identitário, a causa disto, é uma mudança estrutural, que abala as antigas concepções de sujeito subordinado, configurando a chamada “crise de identidade”. Isto é reflexo, de acordo com José Carlos Reis, da modernidade

[que] significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão européia pelo mundo e, internamente, a constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não-fraternidade religiosa). Esse conceito designa uma consciência secularizada, mais fascinada do que atemorizada pela experiência do tempo sublunar. O tempo profano veio desafiar o tempo sagrado cristão. Uma história deste mundo veio desafiar e conviver com a história universal sagrada. Deus não seria abandonado, mas não reinaria mais sozinho e de modo absoluto (REIS, 2006, p. 22).

Desta forma, existem, ao longo dos séculos, diversas temporalidades ou fissuras, como nos fala Reis ao longo de toda a sua obra e que marcam, significativamente, a história

dos indivíduos e de suas identidades.

Para analisarmos a questão identitária, tomaremos de empréstimo o conceito de identidade de Stuart Hall. Não há, na concepção deste autor, uma unidade e estabilidade identitária, como no sujeito moderno, ao indivíduo pós-moderno, determinados pela sociedade na qual está inserido. As concepções pós-modernas advertem que não há padrões a serem seguidos, caracterizando o que Hall chama de “rupturas nos discursos do conhecimento moderno” (Cf. HALL, 2003, p. 34).

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2003, p. 13).

A identidade cultural, na pós-modernidade, segundo Hall (2003, p. 77-78), é um produto dialógico entre indivíduos e os efeitos globalizantes da modernidade.

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está em nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2003, p. 39).

Por conseguinte, há um “espaço de preenchimento”, no que desejamos afirmar. Ele é “ocupado”, mas, não de maneira a deixá-lo fixo para o resto da vida ou intacto. Há novas possibilidades de quebrar tais paradigmas através de novas teorias e construções. Com isto, afirma Hall, interpretando Derrida, que “o significado é inerentemente instável; ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença)” (*Ibid.*, p. 41). O discurso antissincretismo, diante da exterioridade que o construiu, pode ser interpretado como uma quebra de paradigmas, vigentes por longos anos, e que marcaram identitariamente integrantes de terreiros de matriz africana no Brasil.

Mas, o processo de construção identitária envolve elementos (materiais ou simbólicos) que nos relacionam a um determinado grupo, pessoas ou coisas. E é a memória que estrutura essa relação. As concepções de Maurice Halbwachs sobre “Memória Coletiva”¹⁷

¹⁷ Entendemos por memória a capacidade que um indivíduo tem de lembrar-se de algo. Porém, a “Memória Coletiva” é a memória social de um determinado grupo. Mas, esta memória não é, como poderíamos hipoteticamente afirmar, a memória histórica do grupo. Halbwachs faz questão de esclarecer que, por história, ele entende ser “tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto” (HALBWACHS, 2006, p. 79). Desta forma, a “Memória Coletiva” ou “Memória Social” estaria relacionada a tradição e estas a uma espacialidade que delinear a memória coletiva (Cf. HALBWACHS, 2006, p. 106). A história teria início, segundo o autor, no momento em

serão de fundamental importância para a continuação do nosso estudo.

Esta memória coletiva tem como característica “filtrar” as inúmeras “Correntes de Pensamento”¹⁸, existentes em cada indivíduo, e selecionar aquelas condizentes ao grupo no qual ele está inserido.¹⁹ É neste momento que a memória coletiva passa a ser denominada de “Memória Cultural”, pois, os grupos “resgatarão”, das correntes de pensamento, contidas nos indivíduos, um conjunto de memórias que se filiam²⁰ aos pensamentos comuns dos seus integrantes.

O resgate dessa memória, de acordo com Halbwachs, exige a inserção do indivíduo em um determinado grupo social. Neste, ele associará, juntamente com os demais integrantes do respectivo grupo, suas memórias, correspondentes às noções comuns do grupo (HALBWACHS, 1990, p. 28-29).

Para discutirmos a respeito do termo tradição, priorizamos, as análises de Danièle Hervieu-Léger. Segundo esta autora, tradição é o “conjunto de representações, imagens, saberes teóricos e práticas, comportamentos, atitudes, etc que um grupo ou uma sociedade aceita em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 145). Nesta perspectiva de interpretação, a tradição não seria algo rígido, imutável que se transporia do passado ao presente. Por isso, a importância da memória para a preservação desta nova tradição.

Nosso trabalho, assim, terá como objetivo identificar, a partir das falas dos integrantes das casas de matriz religiosa africana, a repercussão das propostas anti-sincréticas. À princípio, apresentaremos, alguns estudos a respeito do sincretismo afrocatólico no país. Em seguida, contextualizaremos sócio-historicamente o surgimento do “Manifesto Antissincretismo” para, no final, analisarmos as entrevistas dos representantes das casas religiosas de matriz africana com o propósito de compreender o processo de construção identitária, bem como o de memória e tradição destes indivíduos.

que a tradição ou a memória social se decompusesse (Cf. HALBWACHS, 2006, p. 101).

¹⁸ Por “correntes de pensamento”, entendemos, ser uma grande quantidade de memória que carregamos ao integrar uma sociedade. Ela, segundo Halbwachs (1990, p. 40), apresenta-se “tão invisível como a atmosfera que respiramos”.

¹⁹ Ao falar desta característica seletiva da memória, Danièle Hervieu-Léger (2009, p. 222), afirmará que ela, a memória, se recria, “em conformidade com as referências atuais de um grupo”. Ou seja, através do presente, o passado, é reconstruído mediante suas necessidades.

²⁰ O autor denomina esta filiação de pensamentos, “noções comuns”, “que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque eles passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade” (HALBWACHS, 1990, p. 34).

1. OS ESTUDOS RELIGIOSOS AFROBRASILEIROS

O presente capítulo está reservado para a apresentação de algumas concepções produzidas a respeito do sincretismo afrocatólico. Em seguida, selecionamos dois Congressos AfroBrasileiros – CAB’S, ambos ocorridos em Recife, cujo objetivo será o de apresentá-los como um aprofundamento dos debates sobre a conjuntura social e cultural dos afrobrasileiros no país. A última análise a ser realizada terá como objetivo observar a contribuição dos intercâmbios culturais ocorridos entre o Brasil e a África ao longo dos anos para a comunidade religiosa de matriz africana no Brasil.

1.1 *Os intérpretes do sincretismo afrocatólico no Brasil*

O primeiro desses intelectuais foi o maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Médico legista, Nina Rodrigues, valendo-se de pesquisas etnográficas, constrói toda uma trajetória acadêmica de estudos sobre a cultura afro-brasileira. A partir dele, outros estudiosos, médicos, psiquiatras, sociólogos, antropólogos desenvolveriam inúmeras teses embasadas nos seus escritos (Cf. CARNEIRO, 1940, p. 331).

Homem do seu tempo e influenciado pelas idéias evolucionistas da época, ele afirmará que a religião africana, nagô²¹ e jeje²², mais especificamente, são evoluídas, fato este não encontrado nas demais experiências religiosas negras presentes (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 198). No Brasil, segundo o autor, há uma predominância dos grupos acima relacionados. Isto é devido a uma capacidade de absorção que estes grupos possuem em reter elementos culturais de outros grupos, considerados por ele como “atrasados”. Sendo os grupos que os absorvem “evoluídos” (*Ibid.*). Tal fato ocorre, segundo o autor, por causa da presença de “zonas superpostas” (*Ibid.*) no território representadas, hierarquicamente, pelo

²¹ “Nome dado, no Brasil, ao grupo dos escravos sudaneses procedente do país Iorubá. Nome dado, no Brasil, à língua iorubá que foi, na Bahia, a “língua geral” dos escravos, tendo dominado as línguas faladas pelos escravos de outras nações. O iorubá pertence ao grupo Kwa de Línguas Sudanesas, na classificação de Westermann e ao grupo Nígero-cameruniano, na de Delafosse. Compreende vários subgrupos e dialetos, entre os quais o Egbá – que, inclui o grupo tribal Keto e o Ijexá, das tribos do mesmo nome, cujos rituais foram adotados, principalmente o keto, pelos candomblés mais conservadores. F. - do ewe: “anago” - nome dado pelos daomeanos aos povos que falavam o iorubá, tanto na Nigéria como no Daomei, Togo e arredores e que os franceses chamavam apenas nagô” (CACCIATORE, 1977, p. 186).

²² “Dialeto do grupo dialetal fon, da língua ewe, falado por escravos vindos do Daomei (atual República Popular do Benin). Denominação geral dada aos escravos vindos dessa região, cuja linguagem, crenças, costumes foram absorvidos em grande parte pelos iorubanos (nagô), na Bahia. Contudo existem ainda candomblés jeje na Bahia, no Maranhão e, atualmente, também no Rio e Estado do Rio de Janeiro, fundados por baianos. Os do Rio de Janeiro (alguns, pelo menos) usam grande número de deuses e rituais nagô. F. p. - ior: “àjeji” - estrangeiro, estranho, nome que os iorubá, no Daomei, davam aos povos vizinhos, i. e., aos daomeanos”. (*Ibid.*, p. 159).

monoteísmo católico que, compreendido por poucos, pelo menos ainda é sentido e praticado; pela idolatria e mitologia católica dos santos profissionais [...] e essa abrange a massa da população, compreendendo brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos; pelo animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos [...] está derramando na conversão cristã dos negros crioulos; [e finalmente] pelo fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual (RODRIGUES, 2008, p. 198).

Rodrigues afirma, ao longo do seu estudo, que os negros nagôs ou iorubanos possuem uma “verdadeira mitologia”, porém, “complexa, com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos” (*Ibid.*, p. 199) e, portanto, tornando-se matéria incompreensível para a grande maioria negra iorubana devido “às condições do seu determinismo biossociológico”²³ (*Ibid.*, p. 200). Um exemplo é o culto a Olorum²⁴, que foi generalizado por este grupo e, também, interpretado como o “Jeová dos cristãos”, “Deus”, o “Firmamento”, o “Senhor Onipresente e Onipotente da catequese cristã dos missionários” (*Ibid.*, p. 199). Contudo, “o coronel Ellis empenha-se em mostrar que Olorum não passa de uma personificação do céu, com funções puramente meteóricas, um verdadeiro *nature-god* a quem ele nega todos e qualquer sentido, noção ou idéia de um ser onipotente [...]” (*Ibid.*).

É em virtude ainda deste seu “determinismo biossociológico”, ou seja, sua incapacidade enquanto espécie representante de uma cultura atrasada, que eles iniciam “adaptações locais” (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 206), as quais darão características novas a seus orixás africanos, no novo território, recorrendo, em certos momentos, a aspectos geográficos, tipicamente brasileiros, inexistentes na África, mas, que serviriam como “paliativo”, no Brasil, para o culto de determinado orixá²⁵. Da mesma forma, a convivência

²³ “[Que] para a ciência, não é essa inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual de desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões e seções” (RODRIGUES, 2008, p. 22).

²⁴ “Deus supremo dos iorubá, criador do mundo, mas que não tem altares nem sacerdotes. Criou o homem e a mulher, grosseiramente, de barro. Mandou seu filho Obatalá fazer os detalhes (membros e feições) e insuflou-lhes vida. Encarregou Obatalá (Oxalá) de dirigir o mundo e as criaturas. No Brasil foi quase esquecido, mas não de todo. Ainda há poucos anos seu nome era invocado no terreiro dos Eguns (talvez o seja ainda) e os candomblés mais tradicionais conhecem esse nome. A objetivação de Olórun é o firmamento, os céus. Ele tem títulos como “Elèèda” (dono das criaturas vivas) – o Deus Criador, “Elèèmi” (dono da vida) – o Deus Vivo etc” (CACCIATORE, 1977, p. 201).

²⁵ “Na falta do rio Oxu, a orixá Oxum converte-se em uma espécie de náiade, a divindade das fontes e regatos. Por isso que não temos o rio Oyá, a orixá se converte entre nós na deusa das tempestades e tormentas, muito temida pelos nossos negros em lembrança, que se conserva viva, das suas lutas violentas com Xangô, de quem é esposa” (RODRIGUES, 2008, p. 206). Segundo Cacciatore (1977, p. 206-207), orixás são “divindades intermediárias iorubanas, excetuando Olórun, o Deus Supremo. Na África eram cerca de 600. Para o Brasil vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no Candomblé (alguns tendo vários nomes ou “qualidades”), dos quais só 8 passaram à Umbanda. Os orixás são intermediários entre Olórun, ou melhor, entre seu representante (e filho) Oxalá e os homens. Muitos deles são antigos reis, rainhas ou heróis divinizados, os quais representam as vibrações das forças elementares da Natureza – raios, trovões, ventos, tempestades, água, fenômenos naturais, como o arco-íris,

com outros grupos africanos presentes no território propiciou uma “íntima fusão” (RODRIGUES, 2008, p. 210) do complexo religioso denominado por ele de jeje-iorubá ou jeje-nagô, tendo este último o papel de sistematizador do culto africano no território. Porém, é através do sacerdócio que o culto africano se estabelece no país e ele é característico dos povos jeje e nagôs por disporem “da capacidade e da força de generalização ou de propagação, bem como da organização litúrgica” (*Ibid.*, p. 213).²⁶

Notamos até o presente momento que o autor constrói toda uma teoria acerca da sobrevivência religiosa africana, no Brasil, realizada pelos negros presentes no território, que marca, de forma negativa, o negro. Como vimos acima, por ser incapaz filogeneticamente de inserir-se na sociedade colonial, os negros nagôs e jejes realizaram uma fusão mitológica “que se tornou hoje impossível distinguí-las” (*Ibid.*, p. 210). Devemos salientar que o autor faz essa distinção entre os negros e brancos tomando como parâmetro este último grupo. Assim, em relação aos brancos, os negros são atrasados geneticamente. E comparando-os a outros indivíduos de diferentes etnias, africana e indígena, o negro nagô é mais evoluído. O grupo jeje, neste caso, fica em uma posição secundária.

Por serem consideradas inferiores, as práticas religiosas africanas no Brasil, foram duramente combatidas pelo Estado como práticas diabólicas, bruxaria dentre outros. Sem dúvida alguma que não podemos nos esquecer de que, além da influência teórica da época, de bases evolucionistas, a Igreja católica também era influente nas ações repressivas. Porém, quais os resultados das ações repressivas governamentais e sociais às práticas fetichistas dos negros no país? Segundo Nina Rodrigues, os cultos jeje-nagôs existentes no território não transgrediriam nenhum crime previsto em lei, nem mesmo o de exercer ilegalmente a medicina, pois, eles não estariam obrigando ninguém a procurá-los (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 228). A repressão a eles traria, como consequência, a “adaptação fetichista ao culto católico” (RODRIGUES, 2008, p. 229), mantendo ainda a resistência expressa de duas maneiras: a primeira, de forma interna e subjetiva, associada a uma “direção e fiscalização de um sacerdócio”, converteria os crioulos e mestiços ao catolicismo (Cf. RODRIGUES, 2008, p.

atividades econômicas primordiais do homem primitivo - caça, agricultura – ou minerais, como o ferro que tanto serviu a essas atividades de sobrevivência assim como às de extermínio – a guerra. E ainda as grandes ceifadoras de vidas, as doenças epidêmicas, como a varíola etc. Assim temos, além dos orixás da criação (Oxalá) e procriação (Naná e Yemanjá – também representantes das águas e água salgada), os reis e rainhas de Oyó, representando e dominando as vibrações dos raios e trovões (Xangô), ventos e tempestades (Oyá, o mesmo que Iansã), águas doces (Oxum, Obá, Euá); os orixás caçadores que protegem a caça (Ogun, Oxóssi), a agricultura (Ogun), representam o ferro e dominam a guerra (Ogun), a varíola (Omolu-Obaluaiê), as folhas medicinais e litúrgicas (Ossaim), a caça, a água e os navegantes (Logunedê), o arco-íris (Oxumarê), a árvore sagrada (Iroko), o princípio da dualidade (Ibêji, os gêmeos)”.

²⁶ Este fato, de acordo com o autor, é peculiar em povos evoluídos (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 213).

229), pois, segundo o autor, “não receberam a influência tão direta da educação de pais africanos que deles se foram segregando pela ignorância da língua e maior convivência com os outros elementos da população mesclada e heterogênea do estado” (RODRIGUES, 2006, p. 108).

A segunda, externa e cultural (RODRIGUES, 2008, p. 229), apresenta o que ele chama de “práticas pseudocristãs”²⁷ misturando as práticas fetichistas e católicas (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 231-235) tendo como personagens os negros africanos que justapõem “as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram” (RODRIGUES, 2006, p. 108). Esta continuidade é fruto de uma “equivalência” ou “identificação” (Cf. RODRIGUES, 2006, p. 110) realizada por estes grupos e que possui como base a correspondência profissional dos santos católicos com os orixás nagôs (Cf. RODRIGUES, 2006, p. 110). De acordo com o autor, a explicação da equivalência é muito simples: “Oxóssi era um caçador afamado, que muitas vezes andou a cavalo e serviu-se de lança, e por esta forma é representado em alguns ídolos. Por sua vez, S. Jorge é representado como um cavaleiro de lança em punho” (RODRIGUES, 2006, p.111).

Entendemos que, como médico, Nina Rodrigues, tinha como proposta apresentar, ao público da época, a inferioridade negra, a qual, para ele, era genética, como causa de diversos distúrbios sociais tais como, a criminalidade. Suas crenças religiosas eram um outro fator determinado pela sua inferioridade cultural e genética, embora, ele tenha plena consciência de que tais fatos eram incompreensíveis para este grupo.

Desde 1894, insisto no contingente que muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, prestam à criminalidade brasileira, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, ainda, perfeitamente legais, morais e jurídicos, considerando-se do ponto de vista de quem os pratica (RODRIGUES, 2008, p. 246).

Diante do fato exposto, qual seria o caminho, encontrado pelo autor, para a superação desta “desordem” social? A solução, para ele, está no desenvolvimento gradual destes indivíduos.

Qualquer tentativa de impor à força ao negro as nossas condições artificiais de existência há de falhar, pois os caracteres de raça não podem ser transformados de repente: e mesmo quando fosse possível impor-lhes a nossa civilização, esta não seria duradoura, porque entre a situação deles e a nossa faltariam as fases de transição. Para ser permanente, a civilização deve ser

²⁷ Esta denominação, como podemos observar, está inserida na obra “Os africanos no Brasil” e pode, de acordo com nossas análises, se referir ao que Nina Rodrigues chama de “Ilusão da conversão católica” ou, como ficou generalizado entre os estudiosos, “Ilusão da catequese”, em sua obra “O animismo fetichista dos negros baianos”. Portanto, a “ilusão” referida pelo autor é consequência das ações fetichistas dos negros africanos, revelando-se incapazes de “aceitar o mistério do Deus uno e trino dos cristãos” (RODRIGUES, 2006, p. 111).

gradual, pois só quando um passo avante está dado com segurança é que o caráter de raça se torna firme e capaz de sofrer novo impulso (RODRIGUES, 2008, p. 240).

Dando continuidade ao mestre maranhense, o médico psiquiatra Arthur Ramos empreende seus estudos sobre a cultura negra, no Brasil, não se distanciando tanto assim do seu antecessor. Para Ramos (2003, p. 114) a resultante da religião existente no Brasil, a partir do contato entre negros, brancos, índios e mestiços, é fruto de uma “simbiose”, de um “sincretismo religioso”²⁸, ocorridos em virtude da absorção do culto “atrasado” pelos “adiantados” (RAMOS, 2003, p.114). Isto só foi possível, segundo ele, pela “fusão da religião importada pelos negros com as outras com as quais se puseram em contato” (*Ibid.*, p. 122); pela superstição encontrada aqui no território e que é característica dos povos infantis (Cf. RAMOS, 2003, p. 122); pela escravidão, que os obrigou a caricaturar e distorcer suas crenças (Cf. RAMOS, 1979, p. 240-241); pela aculturação²⁹ (RAMOS, 1979, p. 243-244). Como consequência dos contatos culturais a religião africana, fetichista, transformou-se numa “vasta religião politeísta”, degenerando a católica (Cf. RAMOS, 2003, p. 123).

A partir do encontro de culturas existentes no país, é que Ramos (2003, p. 138) estabelece a modalidade de culto predominante no território – jejê-nagô-muçulmi-bantocaboclo-espírita-católico. Faz-se necessário apontar, em oposição a Nina Rodrigues, que Ramos não se distancia muito das concepções evolucionistas, mas que, no entanto, seus estudos representam um outro processo epistemológico, um passo à diante, para os estudos dos povos primitivos. Sendo assim, Ramos (2003, p. 122-123) nega a afirmativa do seu mestre sobre uma “incapacidade antropológica” presente nos negros e que, por isso, tornava-os incapazes psicologicamente para abstrair o catolicismo em toda a sua essência.

A sabedoria popular faz do “negro da África” um tipo uniforme, de cor preta, cabelos encarapinhados, nariz chato, mandíbula saliente... de cultura “inferior”, religião atrasada (“grosseiro fetichismo...”), vida social em estado de barbárie, com práticas de antropofagia... Denominações comuns os englobam, a todos: “negros”, “preto”, “africano”, etc. No entanto, nada mais falso do que esta noção popular, da África. Há razão de estabelecer, para os negros humanos da África, uma diferenciação antropológica e cultural, da mesma maneira que para os povos brancos da Europa (RAMOS, 1979, p. 8).

Desta forma, a África continha inúmeros centros culturais³⁰, classificação esta

²⁸ Diferentemente de seu antecessor, é Arthur Ramos que se apropria do termo sincretismo pela primeira vez, no Brasil (Cf. MARIZ, 2005, p. 190).

²⁹ Por aculturação o autor entende “os fenômenos resultantes do contato, direto e contínuo, dos grupos de indivíduos de culturas diferentes, com as mudanças consequentes nos padrões originais culturais de um ou ambos os grupos” (HERSKOVITS, *apud* RAMOS, 1979, p. 244).

³⁰ “[Que] não é necessariamente um centro geográfico e sim a porção da área onde os traços culturais se encontram

proposta por Melville Herskovits.³¹ Importante destacarmos o conceito de cultura que Ramos possui para a formulação de sua tese acerca da presença negra no país. Então, segundo o autor, utilizando o conceito tayloriano de cultura lapidado, posteriormente, por Clark Wissler, cultura é “este todo complexo que compreende ao mesmo tempo as ciências, as crenças, a moral, as leis, os costumes e outras faculdades ou hábitos adquiridos pelo homem no estado social”, além de compreender, também, “as matérias naturais modificadas pelo trabalho, invenções mecânicas e objetos ornamentais” (RAMOS, 1979, p. 17). Por conseguinte, a “organização social e política” dos povos traficados ao Brasil e provenientes do Golfo da Guiné, Sudão ocidental, dentre outros, conforme o autor, “é bastante complexa” (*Ibid.*, p. 36). E é nesta complexidade cultural africana, indígena e européia, como já afirmamos anteriormente, que o sincretismo afrocatólico, ação desenvolvida pelos povos primitivos, sim, pois ele não consegue dissociar-se desta idéia, se apresenta. Segundo Ramos (2003, p. 233), embasado na teoria de Lévy-Bruhl, tais atitudes decorrem do fato de

[O] selvagem [ser] incapaz, como o civilizado, de conhecer puramente um objeto, isento de uma atitude motora (dirigir-se) e emocional (amar) [...] O objeto não é simplesmente apreendido pelo espírito sob forma de idéia ou de imagem; conforme os casos, o temor, a esperança, o horror religioso, a necessidade e o desejo ardente de fundir-se numa essência comum, o apelo apaixonado a uma potência protetora são a alma destas representações, e tornam-nas ao mesmo tempo raras, temíveis e propriamente sagradas àqueles que nelas se iniciaram.

Foi esta mentalidade “pré-lógica”, associada a “lei de participação”, termos cunhados por Lévy-Bruhl, e que, de acordo com Ramos (2003, p. 235), significam uma incapacidade para os povos de mentalidade primitiva realizar uma clara distinção entre a representação dada por eles aos fenômenos da natureza, objetos e seres das suas reais características que resultou, ainda, e devido ao “choque de mentalidades”, no que Nina Rodrigues denominou de “Ilusão da catequese”. Assim, Ramos vai, aos poucos, trilhando caminhos que levam a explicar as observações levantadas por seu antecessor e muitas vezes a superá-las.

Mas, entendemos que as concepções acerca da mentalidade primitiva ou pré-lógica, aqui referidas pelo autor, bem como de outras teses, são frutos de todo um contexto histórico-social sob o qual predominavam as análises evolucionistas que caracterizavam o arcabouço

em suas características mais puras. Afastando-se deste centro, as culturas vão adquirindo formas cada vez mais esbatidas até o seu encontro com áreas vizinhas, em pontos fronteiriços (*borderlines*) que assinalam as culturas chamadas “marginais” (RAMOS, 1979, p. 31).

³¹ “No sentido de Herskovits”, segundo Ramos (1979, p. 31), “uma área cultural compreende aquela região onde as culturas dos povos que a habitam são relativamente semelhantes quando comparadas às culturas de outras regiões”.

teórico brasileiro de interpretação das culturas presentes em nosso país. Por conseguinte, e semelhante ao proposto pelo mestre maranhense, evolução é, para o autor, também, o caminho das religiões de culto africano no Brasil (Cf. RAMOS, 2003, p. 152). Mas, uma evolução baseada em métodos educacionais de correção da mentalidade primitiva dos respectivos negros (*Ibid.*, p. 236).

A proposta de Edison Carneiro é contribuir para uma correta interpretação dos estudos de Nina Rodrigues. Segundo ele, Nina Rodrigues, era acusado de realizar, através de seus estudos, o “exclusivismo nagô” (CARNEIRO, 1967, p. 13), acentuando o “menosprezo das religiões trazidas por outras tribos africanas” (*Ibid.*) e, também, por realizar uma uniformização dos cultos religiosos africanos no país tendo como espinha dorsal o culto nagô (*Ibid.*). Mas Carneiro defende o autor. Para ele, Nina, foi impossibilitado de se defender por não existir documentos suficientes para sua defesa. Sendo assim, diante de uma certa quantidade de documentos disponíveis, na atualidade, ele, Edison Carneiro, o realizaria (Cf. CARNEIRO, 1967, p. 14).

De acordo com Carneiro (1967, p. 21), um dos fatores que propiciam-no a realizar a defesa do médico maranhense foi a desconstrução do caráter politeísta da religião africana. Segundo este autor, ela já poderia ser observada como uma religião monoteísta devido a “um ser que os nagôs chamavam de Ôlôrun (palavra que significa Senhor ou Dono do Céu) e que os negros de língua banto chamavam Zâmbi ou Zâmbi-ampungo [...]” (CARNEIRO, 1967, p. 21). Foi esta peculiaridade um dos fatores que motivou a união e não a uniformização entre as diversas experiências religiosas negras. Outros elementos que favoreceram esta união foi a estrutura religiosa africana, onde “as demais divindades situam-se em posição nitidamente inferior, como delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamados, aqui, ôrixás ou vódúns, vocábulos nagô e jêje, respectivamente, encantados, caboclos, santos, guias ou anjos-da-guarda” (*Ibid.*, p. 22).

Negar ao culto religioso africano o caráter uniforme exigiu do autor a divisão do país em áreas representando o grau de influência que a religião jêje-nagô tem em seu interior. Assim, em cada região, o culto africano, possui suas especificidades, porém, ele mantém sua espinha dorsal, monoteísta, de culto as suas divindades, orixás, inquices ou inkice³², voduns³³ dentre outros, pois, Carneiro defende expressamente um “estado social” (*Ibid.*, p. 17), ou seja, de “evolução” dos nagôs existentes no país sobre os outros povos. Sem dúvida alguma que esta

³² “Designação das divindades nos candomblés angola-congo, correspondente ao orixá nagô. Para alguns é espírito (egun) mau” (CACCIATORE, 1977, p. 153).

³³ “Também dito vodu. Nome genérico das divindades jeje, correspondendo a orixá do nagô” (*Ibid.*, p. 261).

conclusão é fruto das concepções de Nina Rodrigues, observadas anteriormente. No entanto, ele empreende uma classificação de áreas de influência jêje-nagô, construídas, acreditamos, a partir das áreas culturais elaboradas por Arthur Ramos.

Como método de classificação da influência nagô, ele divide tais áreas da seguinte forma: a faixa litorânea (A), estabelecida entre a Bahia e o Maranhão (A-1) além do Rio Grande do Sul (A-2), as quais apresentam uma forte permanência das concepções religiosas jêje-nagô, onde estão o candomblé, o xangô, o tambor ³⁴, os batuques ou parás; a área (B) possuindo como representantes o estado do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, de presença bantu ³⁵, reservados à macumba e umbanda e, por último, a área C, compreendendo as cidades de Belém e Manaus, representados pelo batuque e babaçuê ³⁶, havendo um misto de representações religiosas, jêjes, nagôs, indígenas no território (Cf. CARNEIRO, 1967, p. 28-30).

Observamos assim que esta classificação denota um estado de “pureza” dos grupos da área A, constituídos por jêjes e nagôs. ³⁷ As demais áreas e grupos não possuiriam essa “pureza” por originarem-se, de acordo com Carneiro (1967, p. 31), “de um segundo contato do modelo de culto vigente na área A, ora com formas semi-religiosas angolenses (área B), ora com a pajelança amazônica, resultado, por sua vez, de contato anterior entre práticas mágicas dos nativos e o catolicismo popular (área C)”. O candomblé, para Carneiro, é uma fusão, um resumo e uma incorporação das “várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo” (CARNEIRO, 1967, p. 39).

Feitas estas considerações, Carneiro passará a analisar o sincretismo religioso afrocatólico e chega a seguinte conclusão: na Bahia, ocorreu um sincretismo interno, entre as próprias “seitas africanas”, visto como uma fusão de elementos religiosos africanos,

³⁴ E que, provavelmente, deve ser o Tambor de Minas.

³⁵ “Grupo linguístico, compreendendo milhões de africanos, com inúmeras línguas e quase 300 dialetos, que se estende por aproximadamente 2/3 da África Negra, desde o Camerum até o sul. Inclui Angola e Congo, de onde nos veio a maioria dos escravos desse grupo e cujas línguas, kimbundo e kikongo, entre outras, são as que mais termos deixaram em nossa linguagem atual. As línguas bântu dividimos nomes em classes, para cujas designações empregam prefixos, além de prefixos concordantes e possessivos. Quase todas usam a raiz “ntu” para seres humanos. A esse grupo pertenciam os negros chamados congos, angolas, moçambiques, benguelas, monjolos etc” (CACCIATORE, 1977, p. 63-64).

³⁶ “Culto afro-brasileiro da Amazônia, especialmente de Belém do Pará, com influência da Casa Grande das Minas (jeje), de São Luiz do Maranhão, mesclado à pajelança indígena e influências várias, inclusive nagô, em menores proporções. São aí cultuados orixás e voduns, além de entidades caboclas” (*Ibid.*, p. 59).

³⁷ Entretanto, Carneiro (1967, p. 35) nos informa, que esta configuração se deve ao fato de o Nordeste ser uma região “subdesenvolvida” possuidora de um considerável número de “pretos e pardos” em sua população, os quais se constituem nos baluartes da preservação cultural jêje-nagô da região.

impossíveis até de se distinguir a nação³⁸ pertencente aquele candomblé, e que por isso

muitos candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas, seja pela grande camaradagem [...] existente entre as pessoas mais conhecidas de todos os candomblés, o que faz com que se homenageiem tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações (*Ibid.*, p. 61).

Em outros momentos há um sincretismo entre as seitas africanas e o catolicismo, entendido pelo autor como uma assimilação e simbiose, cujo objetivo era o de “escapar à reação policial” (*Ibidem*) e “ora entre as seitas africanas, já modificadas pelo catolicismo, e as doutrinas espíritas”, analisada como um processo de fusão (Cf. CARNEIRO, 1967, p. 61).

Em virtude desta fusão, incorporação ou resumo (*Ibid.*, p.39), atribuídos aos resultados dos contatos culturais africanos, mais especificamente jêje-nagôs, com os demais grupos negros do país, é que as crenças religiosas africanas não puderam ser demolidas e sobre elas predominar o catolicismo (*Ibid.*, p. 36).

Continuando os estudos do sincretismo afrocatólico está Waldemar Valente. Para este autor, o sincretismo “é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural” (VALENTE, 1976, p. 10). Este conflito se dá porque há uma luta, empreendida pelo negro, cujo objetivo é obter um *status* social (*Ibid.*). Por isso, o negro realiza uma “simbiose”, uma “íntima interfusão”, uma intermistura dos elementos culturais presentes no território, que resultam em uma “fisionomia cultural nova” (*Ibid.*, p. 11). Desta forma, Valente não concorda com a concepção de sincretismo que o associa ao processo de aculturação, o qual, de acordo com ele, é a “soma dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos de diferentes culturas chegam a um contato, contínuo e de primeira mão, com mudanças consequentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos” (*Ibid.*, p.10).

O negro, como podemos observar, estava, segundo o autor, à margem da sociedade da época, por ser representante de outra cultura. O conflito cultural ocorre desta diferença cultural. Diante disto, ele, o sincretismo, pode ser comparado, conforme o autor, aos processos de acomodação (*Ibid.*, p. 12), por representar “um trabalho de “ajustamento da ordem”³⁹ (*Ibid.*)

³⁸ “Denominação de origem tribal ou racial (nação nagô, nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de Candomblé. As nações mais conhecidas: Nagô (negros sudaneses, da Nigéria e parte do Daomei) e suas subdivisões *keto*, *ijexá*, *oyó*; Jeje (negros do Daomei); Mina (fanti-axanti, da Costa do Ouro); Muçurumin (malês), mais encontradas na Bahia, Pernambuco e Maranhão. Angola, Congo, Cabinda, Cassanje, Moçambique etc., sobretudo no Rio de Janeiro, antigo Estado do Rio, S. Paulo, Minas Gerais” (CACCIATORE, 1977, p. 186).

³⁹ “O sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manearam contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizados” (VALENTE, 1976, p. 68). Ou seja, o sincretismo foi um “jogo de cintura” dos negros diante da repressão social existente na colônia.

e que se torna, segundo ele, “quase sempre consciente” (*Ibid.*), ou seja, ele consegue manter “certa ligação com os valores de sua cultura original” (*Ibid.*); e de assimilação, interpenetrando e fundindo os indivíduos, que adquirem “tradições, sentimentos e atitudes de outros indivíduos ou de outros grupos, e, partilhando de sua experiência e de sua história, ficam como que incorporados numa mesma vida cultural” (*Ibid.*). Este é um processo inconsciente, pois, sucessiva e moderadamente ⁴⁰, segundo o autor (*Ibid.*), os elementos culturais africanos serão, despercebidamente, dissolvidos pelo catolicismo (Cf. VALENTE, 1976, p. 72).

Semelhante a Arthur Ramos, Waldemar Valente, nega também a idéia de que o negro era incapaz antropológicamente de abstrair a complexidade do catolicismo no Brasil. Para este autor, como vimos, é por uma falta de oportunidade, “de se porem em contato com outras culturas” (VALENTE, 1976, p. 16) que o negro realiza o sincretismo afrocatólico. Mas, também, ele é contrário à tese de Arthur Ramos, que fala da mentalidade primitiva ou pré-lógica, vista acima. A resposta que ele apresenta para esta negativa é a de que “o chamado pensamento pré-lógico, que para o próprio Bruhl já não existe, desfaz-se ante a evidência de que a proclamada incapacidade psicológica de abstração é um fenômeno apenas momentâneo, que pode ser superado pela oportunidade de novas experiências” (*Ibid.*, p. 18).

No entanto, o sincretismo não teria ocorrido somente aqui no Brasil. Conforme observamos, o autor fala de um sincretismo intertribal, ocorrido entre tribos africanas. Ele é decorrente de uma mistura, um entrelaçamento de culturas negras. Havia, porém, dois fatores que propiciavam tais fatos: o primeiro deles, na África, era por apresentarem uma origem comum – o totemismo e, posteriormente, o fetichismo; a segunda, já como escravos, era o sofrimento comum, a nostalgia, que era provocada pelo afastamento da terra natal (Cf. VALENTE, 1976, p. 24-25).

A ocorrência deste sincretismo intertribal apresenta-se tão profunda e entrelaçada a outros elementos constituintes de outras culturas, jêje, mina ⁴¹, bantu, que é impossível falar em uma religião negra pura e, sim, “religiões negras intermisturadas” (VALENTE, 1976, p. 28). E

⁴⁰ De acordo com o autor, “a atividade mental do negro foi-se desenvolvendo em contatos mais extensos e íntimos com a vida religiosa do branco. E muito deve ter concorrido para a modificação das atitudes e sentimentos religiosos do negro o mecanismo de imitação e de sugestão, que fatalmente nele se deve ter instalado. Mecanismo que põe em movimento a interação. E não somente a imitação e a sugestão, mais ainda a comunicação, que vale como um meio de interação. De comunicação, sobretudo, de pessoa a pessoa, e que no Brasil se tornou uma característica do seu sistema escravocrata” (VALENTE, 1976, p. 14).

⁴¹ “Antigo forte (de Elmina ou S. Jorge da Mina), na Costa do Ouro (atual Gana), África, principal empório de escravos, sob o domínio português. Costa da Mina, nome dado a essa região que possuía muitas minas de ouro. Os minas, negro mina – denominações dadas, na Bahia, aos escravos procedentes da Costa do Ouro (especialmente fanti-axanti) e, no Rio de Janeiro e no sul, a qualquer escravo não bântu que vinha do referido empório, tanto da própria Costa do Ouro como das outras regiões do Golfo da Guiné. Ao nome gral de mina era, nas relações de escravos, acrescentada a origem étnica: mina-nagô, mina-popô, mina-fanti, mina-mahi etc” (CACCIATORE, 1977, p. 181-182).

o “sincretismo santológico afro-cristão”, ocorrido, provavelmente, após o fenômeno sincrético intertribal (Cf. VALENTE, 1976, p. 78), ocorre, no Brasil, por meio de correspondências, assimilação e simbiose (*Ibid.*, p. 76) entre as divindades negras e os santos católicos. O catolicismo, porém, não ficaria imune a tais influências, embora, ele afirme que

o fetichismo não é uma peculiaridade religiosa dos negros da África. Em geral, os chamados povos primitivos o praticam. Pode ser explicado pela incapacidade mental momentânea para compreender e justificar certos fenômenos da natureza. Por isto, não é de admirar que até mesmo os povos de cultura superior, como os que se enquadram no chamado ciclo europeu-ocidental, guardem, de modo mais ou menos aparente, recalcadas por vezes lá no refúgio do inconsciente, certas sobrevivências fetichistas. Sobrevivências que podem explodir de modo gritante ou se tornar mais nítidas em certas ocasiões. O homem nunca se liberta totalmente das tendências místicas. Nele persiste [...] uma certa inclinação para o mistério, para o sobrenatural, para a credence. Inclinação que ele procura abafar, e o consegue quase sempre, nos momentos comuns da vida, mas que, em certos instantes, como por exemplo, sob o domínio do medo, gerado pelo fato de não estar sua inteligência convenientemente preparada para conhecer causas naturais determinantes de certos fenômenos, arrebenta os freios e se descobre. Exatamente nessas ocasiões em que se sente pequeno e impotente diante das poderosas forças da natureza, invoca o mistério e apela para o sobrenatural (VALENTE, 1976, p. 27).

Mas, devido aos processos acima vistos, é o catolicismo que exerce uma ação predominante ao culto “fetichista”, mostrando-se, “às vezes [...] tão grande que ficamos acreditando que em certos terreiros as festas que se realizam servem apenas como um derivativo alegre para o espírito, uma espécie de divertimento, uma vez que toda a fé está voltada para o culto católico (*Ibid.*, p. 72). E, contrário aos estudos de Nina Rodrigues, se o negro não tornou-se católico foi por outras razões, que não podem ser aplicadas a uma ilusão da catequese conforme a tese rodriguesana. De acordo com Valente, mais uma vez repetimos, o que houve com esta ilusão foi em função de uma falta de oportunidade que o grupo negro não teve e que, portanto, gera um “atraso cultural” (*Ibid.*, p. 20-21) nos indivíduos desprovidos desta oportunidade.

O sociólogo francês Roger Bastide, diante das inúmeras interpretações dadas por seus antecessores, vistas acima, apresenta em seus estudos, uma postura interpretativa diferente. Suas análises mostram, como ponto discordante dos estudos anteriores, a capacidade intelectual do negro, até então, negada pelos seus predecessores. Divisor de águas. Esta é a opinião de alguns estudiosos das religiões de matriz africana no Brasil acerca de Roger Bastide pois, ele é o primeiro a apresentar o negro como sujeito das transformações que ocorrem em sua religião, no território brasileiro.

O sincretismo afrocatólico não seria tão simples de ser interpretado como parece à

primeira vista (Cf. BASTIDE, 1983, p. 161-168). Sendo assim, neste momento, ele diverge dos outros estudiosos que o antecederam. Conforme este autor, o sincretismo é explicado, a princípio, mediante uma tripla relação, a saber, estrutural, representada pelas cosmovisões católica e africana. A estrutura simbólica do catolicismo europeu-ocidental é marcada pela presença de um panteão de divindades, os santos, que realizam, por meio de orações, dentre outros, intercessões entre os seres humanos até a Virgem Maria. Esta intermedia as súplicas vindas dos santos até Jesus, que leva-as a seu Pai, Deus. Com relação a estrutura religiosa africana, observamos, que há semelhanças com o catolicismo e é por isso que o sincretismo também acontece. Na concepção africana, o deus supremo, é chamado de Olorum. Abaixo dele estão os orixás, que intermediam os pedidos humanos junto ao mesmo (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 361-362). Assim, esta seria uma primeira linha interpretativa que o autor apresenta acerca do fenômeno sincretismo.

Um outro tipo de relação, segundo o autor, ocorre culturalmente. Ela é vista a partir da “concepção funcional dos santos que presidem cada qual a uma atividade ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença e a concepção igualmente funcional dos Voduns ou dos Orixás que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões, a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc” (*Ibid.*, p. 362). Assim, um santo que cuida ou tem a função de curar uma doença ou que possua feridas pelo corpo, como por exemplo, São Lázaro, é identificado a um orixá que apresente, como marco diacrítico, também, uma doença ou feridas em seu corpo (*Ibid.*).

A última das relações apresentadas por Bastide é a social. As confrarias ou irmandades religiosas, além da religião doméstica serão o palco para as conclusões de Bastide acerca do sincretismo. Estar inserido na religião oficial da colônia é primordial para manter-se no convívio social (Cf. BASTIDE, 1971, v. 1, p. 164). Para ele, as confrarias ou irmandades serão “nichos” de sobrevivência religiosa (*Ibid.*, p. 225) pois,

o branco não se interessava pela religião de seu escravo a não ser na medida em que esta podia ter alguma influência, seja em perturbando seu sono pelos sons roucos de suas vozes quando cantavam, o tantã ensurdecido de seus tambores, seja no caso em que um sacerdote negro se torna o chefe ou líder de uma revolta, de uma fuga de escravos, de um episódio de suicídios coletivos. Fechava os olhos enquanto os cultos não tocavam seus interesses imediatos [...] este isolamento permitia a perpetuação de costumes tradicionais, de cerimônias arcaicas [...] (BASTIDE, 1971, v.1, p. 184-186).

Ou seja, não será “preciso romper com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como um trampolim para levá-los a uma verdadeira fé” (*Ibid.*, p. 172). Bastide denomina estes três níveis relacionais

como “sincretismo externo”, ocorrido de fora, ou seja, da sociedade, para dentro, nos negros.

Como o processo sincrético não é simples, conforme já aludimos, apresentaremos as demais análises realizadas por Bastide para determinar esta complexidade. Para este autor, há uma lógica intrinsecamente envolvendo o processo sincrético até aqui analisado, ou seja, o sincretismo externo (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 370). Compreendemos que esta lógica é a orientadora das correspondências ocorridas entre orixás e santos católicos a partir do que o autor chama de “circunstâncias locais” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 371) ou “sincretismo regional” (*Ibid.*, p. 372).

Por exemplo, Iemanjá na Bahia hoje se identifica sobretudo com N. S. da Conceição da Praia, porque é protetora querida dos marinheiros e porque cada ano a Virgem da Conceição sai de sua igreja para a bênção do mar; mas, em Porto Alegre, é Nossa Senhora dos Navegantes o objeto de uma procissão de pescadores ou de marinheiros e isso porque, nessa cidade, é ela e não N. S. da Conceição identificada com Iemanjá. Se Ogum se identifica com Sto. Antonio em Salvador, é porque, essa cidade foi a capital do Brasil durante o período colonial e porque esse santo, que defendeu vitoriosamente a cidade quando das invasões estrangeiras e que depois foi recompensado pela outorga do título de tenente, estava bem apto a simbolizar o espírito de guerra. Em compensação, no Rio de Janeiro, onde o ressentimento do negro contra o branco sempre foi mais forte e onde S. Jorge colocado sobre um cavalo de verdade participava das procissões de Corpus Christi em meio ao entusiasmo da multidão, os negros quiseram ver seu S. Jorge negro patrono dos assassinos e dos capoeiras, dos defensores da causa negra, donde a ligação de Ogum mais a S. Jorge que a S. Antonio (*Ibid.*).

Além deste sincretismo regional, há uma outra forma, que é a étnica, ou “sincretismo étnico”, o qual corresponde às várias interpretações, ou antes, identificações entre os orixás e os santos em diferentes casas de candomblés ao longo do território brasileiro (*Ibid.*, p. 372-373). Mas a existência de uma “interpretação sociológica” (Cf. BASTIDE, 1983, p. 177), denominação dada pelo autor para os processos sincréticos externos, faz surgir a necessidade de uma “interpretação psicanalítica” (*Ibid.*) ou “sincretismo psíquico” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 378). Bastide interpreta-o como um “fenômeno de projeção” (BASTIDE, 1983, p. 177) no qual o negro nivela o seu orixá ao santo católico. Assim, o que for característica dos santos católicos, também, o será do orixá correspondente. Neste momento, Bastide observa, que há um entrelaçamento entre o “sincretismo psíquico” e o “sincretismo ecológico” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 378), que corresponde a celebração da festa do orixá no dia da festa do santo correspondente, neste caso, em Recife. Desta forma, para Bastide, “o sincretismo seria, assim, um fenômeno de ascensão, desejado mais ou menos em surdina, um drama do inconsciente” (*Ibid.*).

Toda esta complexidade, de acordo com o autor, não transforma em algo

contraditório o agir negro. Segundo o autor, isto é um “falso problema”, pois, “eu tinha pensado através da lógica do pensamento ocidental, baseado no princípio de identidade e da não-contradição” (*Ibid.*, p. 374). Aqui está a lógica referida em linhas acima. O negro não mistura o santo católico com o orixá africano. Ele realiza um processo denominado pelo autor de “equivalências místicas”. Ou seja, “cada 'nação' conserva seus deuses mas todos esses deuses são reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas. Apresentam a mesma realidade sobrenatural mas numa língua diferente [...]” (BASTIDE, 1983, p. 183). Isto é característica, de acordo com Bastide, da “lei do pensamento religioso”, o qual permite ao negro continuar cultuando a sua religião (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 382) sem confundí-la com o catolicismo.

Entretanto, para o autor, ainda há outro determinante da permanência do culto negro no território brasileiro, mesmo realizando equivalências, analogias entre os santos e os orixás. É o denominado “princípio de corte”, o qual “lhes faculta sem dúvida viverem em dois mundos diferentes, evitando tensões e choques: o choque de valores bem como as exigências, no entanto contraditórias, das duas sociedades (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 517). Para Bastide, é o “princípio de corte” que sustenta esse trânsito religioso, metaforizado através de “máscaras” sociais, e que dão equilíbrio aos dois mundos.

A comunhão católica é concebida como um rito mágico que pode curar o enfermo, expulsando o mal espírito que o atormenta; o que não quer dizer que essa comunhão opere em mau católico; ao contrário, a lei da magia supõe, para que o rito seja eficaz, que ele se faça com o maior respeito por todas as suas implicações, e fazê-lo “catolicamente”, por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é uma das implicações. Os orixás são postos em correspondência com os santos, o que também determina a aplicação a esse culto de todas as normas da Igreja: participação das festas anuais, recitação de prece apropriadas, acompanhamento de procissões, etc. Isto porém não quer dizer que o africano pensa o santo do mesmo modo que o não-africano [...] Enquanto a aculturação não penetrou até o âmago das mentalidades, ou enquanto, em conseqüência do princípio de corte, as mentalidades não mudaram senão em certos domínios, político, econômico, mas não religioso, a reinterpretação se faz sempre através dos valores, das normas, dos ideais africanos (*Ibid.*, p. 532).

É através da participação na sociedade colonial que o negro realiza suas construções, analogias e equivalências entre orixás e santos católicos. Assim, afirma-nos o autor que se quisermos “falar de sincretismo será preciso acrescentar que se trata de um sincretismo de gênero especial, pois que se organizou no interior de uma mentalidade com uma lógica diferente da nossa” (BASTIDE, 1983, p.185).

Segundo René Ribeiro (1952, p. 57), foi em virtude da peculiaridade do catolicismo luso-brasileiro, que o sincretismo se formou no Brasil. Todavia, “à medida em que transcorre o

tempo” (RIBEIRO, 1952, p. 55), é o catolicismo, que passa a ser absorvido pelos cultos africanos. E essa absorção é realizada por meio de similaridades, identificações, reinterpretações (Cf. RIBEIRO, 1952, p. 55) “com os aspectos exteriores do culto católico [...] ou entre santos católicos representados em litogravuras e as divindades do panteão africano, baseada nas cores das vestimentas desses santos ou em objetos e animais-símbolos ali representados [...]” (RIBEIRO, 1952, p. 55).

Contrário à tese bastidiana, de “princípio de corte”, este autor afirma, que o negro não se manteve dualista. O princípio de corte, conforme vimos acima, para Ribeiro, seria uma conseqüência de sociedades esquizofrênicas. Como elas não existiam na época, o conceito formulado por Roger Bastide, não teria sustentabilidade.

Toda sociedade, a menos que entre em dissolução, impõe uma padronização e coerência de pelo menos um grande número dos papéis que aí desempenha, os seus indivíduos componentes. Quanto menos integrada a sociedade, mais frequentemente terão os seus membros de sofrer as tensões decorrentes da incompatibilidade entre seus papéis sociais (RIBEIRO, 1982, p. 77).

O negro, de acordo com Ribeiro, buscava ascensão social e, por isso, “transfundi valores, modelou instituições, e influenciou na feição que vieram a tomar as subculturas das áreas regionais e das categorias sociais” (*Ibid.*, p. 54-55). Todavia, eles conseguiram manter seus cultos em razão das reinterpretações (*Ibid.*, p. 48); do “esforço contra-aculturativo de escravos e descendentes” (*Ibid.*, p. 125); e por suas viagens à África “realizadas por sacerdotes mais preocupados com a revisão de sua ortodoxia” (*Ibid.*). Sendo assim, é em busca de um ajustamento social (*Ibid.*, p. 78) que o negro integra ao seu culto elementos do catolicismo brasileiro. Tornar-se brasileiro é sua intenção. Por isso, estes “papéis sincréticos” são realizados.

Repensar o conceito de sincretismo é a proposta de Sérgio Figueiredo Ferretti. Segundo o autor, ao longo dos séculos, vários vieses interpretativos foram expostos para análise das conseqüências ocorridas no contato entre catolicismo e religião africana. O primeiro foi o viés evolucionista encabeçado por Nina Rodrigues; o segundo foi o culturalista, defendido por Arthur Ramos e influenciado por Melville Herskovits, onde o sincretismo “foi visto como etapa no processo de aculturação incluindo os processos de conflito, acomodação e assimilação” (FERRETTI, 1995, p. 87); o terceiro, o sociológico, sob o auxílio da psicologia do profundo tem Roger Bastide o seu maior representante; o quarto “analisa o mito da pureza africana” (Cf. FERRETTI, 1995, p. 88); o quinto nega o sincretismo como resistência, máscara cultural ou justaposição (FERRETTI, 1995, p. 88). Mas o termo, para o autor, tem de ser

analisado como um caleidoscópio ⁴² e, em alguns momentos, ele apresenta-se

como uma *convergência* entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; *paralelismo* nas relações entre orixás e santos católicos; que existe *mistura* na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe *separação* em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões. [... Assim], nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências (*Ibid.*, p. 91).

Notamos assim que o autor tem uma postura semelhante ao de Roger Bastide. Ou seja, o sincretismo é um todo complexo que não caberia uma única interpretação. Mas, cabe-nos ainda explicar o que significam os termos Tambor de Choro ou Axexê e Arrambam ou Lorogum. O primeiro destes termos se refere a uma cerimônia fúnebre. Já o segundo, de acordo com o autor, é uma “cerimônia de fechamento dos terreiros de tambor de mina no início da Quaresma” (*Ibid.*, p. 153).

Convergência, paralelismo, mistura, separação são vistas pelo autor como construções de pesquisadores sobre determinadas características que as religiões apresentam. “O termo sincretismo, no sentido objetivo, entretanto, se distingue daqueles termos preconceituosos e não possui conotação valorativa, a não ser a que lhe é atribuída pelos que não gostam de utilizá-lo” (FERRETTI, 2006, p.119).

Entender, ainda, os resultados dos contatos culturais entre negros e brancos como preservação da identidade étnica não é o que importa. Segundo Ferretti (1995, p. 107), estas atribuições são teorias gestadas por intelectuais ou movimentos negros. Os grupos envolvidos em tais processos, denominados de identitários, não têm consciência disso (Cf. FERRETTI, 1995, p. 107). Para estes, a preocupação, está em sobreviver ao dia-a-dia ⁴³ (*Ibid.*). Entretanto, Ferretti, não nega ao fenômeno sincrético, um processo de resistência cultural dos terreiros seculares, capitaneados pela “*intelligentsias*” ou líderes das “casas de raiz”, como são denominadas as casas tradicionais (*Ibid.*, p. 107). Estas casas, conforme o autor, representam um núcleo de preservação de um “acervo de mitos, ritos, lendas, contos, cânticos, fórmulas, rituais, orações, gestos de dança, música, ritmos, instrumentos musicais, receita alimentares e de medicina tradicional e outros elementos de culturas africanas, integrados à cultura nacional”

⁴² De acordo com o minidicionário Caldas Aulete, ele corresponde a um “tubo com espelhos dentro, no qual a partir da incidência da luz, produzem-se inúmeras imagens refletidas em fragmentos de vidro colorido nele contidos, e que se movem à medida que se gira o tubo” (AULETE, 2004, p. 130).

⁴³ “Estes estão querendo, como no famoso conto, vestir a camisa do homem feliz que não usava camisa” (FERRETTI, 1995, p. 107).

(FERRETTI, 1995, p. 107) em terreiros muito reduzidos nos quatro cantos do país. O Tambor de Minas⁴⁴ e a Casa das Minas⁴⁵ é um destes exemplos.

Analisando a Casa das Minas e o Tambor de Minas, no Maranhão, Ferretti, porém, apresenta o catolicismo como estruturante destas religiões, devido a longos séculos de perseguição. Assim, o sincretismo não seria visto como uma incoerência. É, sim, entendido como uma estratégia de sobrevivência social, porém, mantendo aspectos tradicionais ritualísticos (Cf. FERRETTI, 1995, p. 217-220). Na Casa das Minas, Ferretti considera, dessa forma, o sincretismo, como um momento de reelaboração das tradições embasados em “elementos constitutivos preexistentes, de acordo com o contexto histórico” (FERRETTI, 1995, p. 22). É em detrimento de um suicídio cultural, observado pelo autor, que o sincretismo é benéfico para o Tambor e a Casa de Minas, pois, ele permite uma dinamicidade aos ritos (Cf. FERRETTI, 1995, p. 220).

O processo ocorrido com o candomblé, da passagem de uma religião étnica para uma universal, ao longo dos séculos, é fruto de mudanças sociais, as quais dinamizariam a religião e a disponibilizaria à sociedade para solução de problemas que afligissem a mesma (Cf. PRANDI, 1995, p. 65-82). Por conseguinte, colocaria esta religião em concorrência com outras formas religiosas existentes no país. Mas, isto não é maléfico. Como afirma Prandi, “religião que não muda morre” (PRANDI, 2005, p. 101). Para não morrer, o sincretismo afrocatólico foi a solução encontrada pelos negros cujo objetivo era a preservação da sua cultura (Cf. PRANDI, 2005, p. 67).

Mas, nessa tentativa de preservação, o candomblé foi, segundo o autor, capturado pelo catolicismo, um “modelo que pressupõe a existência de dois pólos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal”⁴⁶ (PRANDI, 2005, p. 76). Sendo assim, houve uma das concepções religiosas africanas no território brasileiro.

[...] ao vestirem a camisa-de-força de um modelo que pressupõe as virtudes católicas, os orixás sincretizados perderam muito de seus atributos originais, especialmente aqueles que, como no caso da sexualidade entendida como

⁴⁴ “Nome dado ao culto de ritual daomeano (jeje), no Maranhão” (CACCIATORE, 1977, p. 248).

⁴⁵ Também conhecido como Casa Grande das Minas é, segundo Olga Cacciatore (1977, p. 86), “culto afro-brasileiro, de origem daomeana (jeje), muito importante, em S. Luiz do Maranhão, tendo influído em outros candomblés da região nordeste e norte. Aí são cultuados os voduns. Parece ter sido fundada, em 1796, por membros da família real do Daomei, vindos como escravos” (CACCIATORE, 1977, p. 248).

⁴⁶ “Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África. As relações entre os seres humanos e os deuses, como ocorre em outras antigas religiões politeístas, eram orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, e cada orixá tinha normas prescritivas e restritivas próprias e aplicáveis aos seus devotos particulares, como ainda se observa no candomblé. Não havia, portanto, um código de comportamento e valores único aplicável a toda a sociedade indistintamente, como no cristianismo, uma lei única que é a chave para o estabelecimento universal de um sistema que tudo classifica como sendo do bem ou do mal, em categorias mutuamente exclusivas” (PRANDI, 2005, p. 76).

fonte de pecado, podem ferir o campo do bem. [Com isto], muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu feminizado do Brasil, no outro pólo do modelo, em que Exu reina como o senhor do mal e personifica o diabo (*Ibid.*, p. 77).

Mas a resposta que Reginaldo Prandi dá ao processo de sincretismo no Brasil é diluição (Cf. PRANDI, 2005, p. 159), pois, no momento que foram reunidas diversas expressões religiosas africanas no país, as especificidades de cada etnia ou grupamento africano foram dissolvidas. Portanto, “tudo é simplesmente África, perdidas as diferenças e especificidades” (*Ibid.*). Ou seja, essa diluição ocorre entre culturas em contato. Entretanto, as religiões de matriz africana são tributárias do catolicismo, pois, “era através do catolicismo, que ele [o negro] podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade dos brancos dominadores [...] Qualquer tentativa de superação da condição escrava [...] implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco” (PRANDI, 1995, p. 68). O negro poderia até reconstruir sua identidade, mesmo que fragmentada, porém, ele era devedor desta reconstrução ao catolicismo (Cf. PRANDI, 1995, p. 68).

Detratada por todos os adjetivos possíveis e imagináveis, será nos anos de 1960, que as religiões de matriz africana, e mais especificamente, o candomblé, será valorizado enquanto expressão cultural negra. Mas isso, segundo Prandi, tem uma justificativa.

São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada se rebela, toma gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas [...] E valoriza-se a cultura negra, sobretudo a negro-baiana. A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar para a Bahia - “por que não?” [...] São anos de produção de uma nova forma de cantar em que elementos da cultura do candomblé vão se firmando com legitimidade entre as classes médias consumidoras do que se produz de mais avançado no país [...] Pela música popular aprendemos os nomes dos santos, que também são os da umbanda, mas agora é necessário ir até a Bahia para pedir a bênção de Mãe Menininha do Gantois, para jogar os búzios e ler a sorte, para experimentar o sabor do feitiço, o verdadeiro (PRANDI, 1995, p. 74-76).

Assim, e como já informamos anteriormente, o candomblé, na perspectiva de Reginaldo Prandi, passa a dar sua contribuição, também, no mercado religioso brasileiro ⁴⁷, além de ser um espaço onde seus integrantes podem expressar-se com maior liberdade ⁴⁸. Mas a

⁴⁷ “Como agência de serviços religiosos oferecerá ao não-devoto um tipo de serviço em que o sagrado, o estritamente religioso, é pouco exigente para quem busca uma religião não para ser ou por ser religioso, mas simplesmente para a solução de um problema não resolvido por outros meios” (PRANDI, 1995, p. 76).

⁴⁸ “Segundo o candomblé, cada indivíduo pertence a uma divindade específica, que é o senhor de sua cabeça e mente e de quem herda características físicas e de personalidade [...] Cada um tem suas próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em

religião africana também sentiu a necessidade de expressar-se como tal e, para isso, o sincretismo afrocatólico foi a solução. Por conseguinte, e de acordo com o autor, a ocorrência do sincretismo deveu-se a um “jogo de construção de identidade” (*Ibid.*, p. 80), pois, “[...] o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que para ser brasileiro era absolutamente imperativo ser católico, mesmo que fosse também de orixá” (*Ibid.*, p. 79-80).

Entretanto, nos dias atuais, o candomblé, conforme informamos acima, é visto pelo autor, como uma religião de mercado. Sendo assim, não cabe mais a identificação com valores étnicos e, por conseguinte, proclamar o sincretismo como uma forma de proteção dos elementos culturais negros e étnicos. O sincretismo, assim, não seria mais necessário ao candomblé, pois, “se até poucas décadas atrás ele significava uma reação à segregação racial numa sociedade tradicional, em que as estruturas sociais tinham mais o aspecto de estamentos que de classes, agora ele tem o sentido de escolha pessoal, livre, intencional: alguém adere ao candomblé não pelo fato de ser negro, mas porque sente que o candomblé pode fazer sua vida mais fácil de ser vivida [...]” (*Ibid.*, p. 80).

Apesar de toda uma proposta nova de dessincretização, gestada nos anos 60, de contracultura, e de influências artísticas tais como Jorge Amado e outros (*Ibid.*, p. 74-76) a identidade religiosa ainda permanece maculada pelo preconceito levando alguns integrantes de candomblé a se auto-definirem como católicos ou espíritas. Sendo assim, “[...] até hoje o catolicismo é uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que evidentemente as esconde também dos recenseamentos” (*Ibid.*, p. 217). Entretanto, as mudanças são necessárias e almejam, de acordo com Prandi (2005, p. 248), a busca dos segredos ainda guardados.

Na concepção de Vagner Gonçalves da Silva, o sincretismo, é interpretado como algo deturpador do candomblé paulista (SILVA, 2006, p. 150). As inúmeras correntes migratórias, provenientes das diversas regiões do país, trouxeram consigo, em direção ao sudeste brasileiro, uma cultura religiosa até então inexistente. A proposta deste autor é estudar o impacto que esse fluxo migratório, “campo-cidade”, exerceu na consolidação do candomblé paulista (Cf. SILVA, 1995, p. 77). Todavia, o autor ainda reconhece que, em São Paulo, o culto não é somente uma “reprodução das modalidades de cultos vindas de outras regiões do país,

certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc [...] E os devotos acreditam que os homens e mulheres herdam muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás [...] Os padrões apresentados pelos mitos dos orixás podem assim ser usados como modelo a ser seguido, ou como validação social para um modo de conduta já presente. Um iniciado pode, ao familiarizar-se com seus estereótipos míticos, identificar-se com eles e reforçar certos comportamentos [...]” (PRANDI, 1995, p. 78-79).

mas, sobretudo, [são] rearranjos destas modalidades em função das novas realidades e demandas de um contexto diferenciado de uma sociedade tipicamente metropolitana” (SILVA, 1995, p. 75). Um pequeno exemplo é o da das folhas.

Primeiro, devido à não correspondência exata das espécies vegetais encontradas nos dois continentes e, depois, devido à própria transformação urbana que “subtrai” os espaços de mata natural, antiga formadora do “bosque sagrado” da religião (*Ibid.*, p. 210).

Assim, percebemos o quão dialógico é o processo de “institucionalização” de uma prática religiosa na sociedade. Para o autor, porém, as “matrizes religiosas”⁴⁹ são vistas como religiões “puras” (Cf. SILVA, 2006, p. 150) e as formadas em São Paulo, sincréticas. As propostas deste autor, por conseguinte, coincidem com as de Reginaldo Prandi. Sendo assim, não seria o processo de sincretização a ser analisado por estes autores, e sim, o de dessincretização. Com isto,

[...] dessincretizar representa novas possibilidades de arranjos no interior do campo religioso afro-brasileiro na medida em que, sem paralelismo e outras *impurezas* a religião se torna coerente, discernível, aberta a sistematizações e codificação do seu campo cosmológico que, em certas circunstâncias, podem torná-la mais *apropriada* ao consumo pelo mundo moderno (principalmente por uma clientela interessada também na *coerência* das *tradições* de sua religião em termos teológicos e filosóficos) (*Ibid.*, p. 155).

É preciso, porém, observar este processo de dessincretização ou reafrikanização sob dois ângulos. O primeiro é o da “matriz religiosa”, acima referida, e, principalmente, baiana, pois, “a busca [desta] tradição africana se fez na intenção de complementar uma tradição de candomblé brasileiro em processo de elaboração. Neste contexto a reafrikanização e o sincretismo não eram práticas excludentes entre si, pois não se negaram radicalmente as práticas sincréticas durante a implantação do culto aos orixás, numa sociedade marcada pelos valores do catolicismo” (SILVA, 1995, p. 276). Com relação ao candomblé paulista,

[...] a reafrikanização vem se mostrando como uma tendência crescente em certos terreiros, este processo resulta também da tentativa de redirecionar o campo de influência do modelo baiano de culto, em prol do modelo africano. Esse redirecionamento surge, ao que parece, a partir da percepção de que na luta pela tradição o candomblé de São Paulo se encontra em desvantagem, uma vez que mesmo dessincretizando-se ele não poderá se referir às suas próprias raízes locais para legitimar suas práticas rituais no seu mito de origem. Ele sempre, nesse caso, deverá referir-se às suas origens históricas recentes: Bahia, Recife, Rio de Janeiro etc”. (SILVA, 2006, p. 155).

⁴⁹ Observando que o candomblé paulista é formado por elementos religiosos afro-brasileiros de várias partes do Brasil, decidimos, assim, chamar essas correntes migratórias de “matrizes religiosas”. Com isto, acreditamos, que facilitará a compreensão das idéias do autor.

Vemos, assim, que há uma idéia de concorrência e consequente legitimação entre as duas correntes religiosas afro-brasileiras. O processo de reafricanização geraria um fluxo migratório entre o Brasil e o continente africano. Ou seja, em busca de suas raízes africanas, viagens à África seriam empreendidas por alguns sacerdotes afrobrasileiros. Mas, também, cursos de língua e cultura iorubá seriam criados, em São Paulo, e mais especificamente, na USP, com o objetivo de “redefinir alguns conceitos religiosos e legitimá-los também 'via academia'” (SILVA, 1995, p. 264). Com esta legitimação, então, o autor afirma que o processo de reafricanização dos terreiros nordestinos não passaria de uma “figuração na qual a reafricanização não ocupa um lugar de destaque, pois o movimento de busca das 'raízes' do candomblé na África perde o sentido na medida que estes terreiros consideram que tais 'raízes' estão aqui representadas por eles mesmos [...]” (*Ibid.*, p. 278).

De acordo com Vasconcelos, o sincretismo, deve também ser interpretado como um caleidoscópio. Embasado em Peter Berger ele afirmará que, “a partir do momento que a estrutura de plausibilidade de um determinado grupo é ameaçada, surge o sincretismo como reação em busca de superação da ameaça provocada pelo contato com uma outra estrutura de plausibilidade” (VASCONCELOS, 1999, p. 175). Sendo assim, o sincretismo é processo “que, a partir de determinadas condições, formam um todo, mas se as condições do seu movimento variarem, ele assumirá outras formas” (*Ibid.*, p. 176). Entretanto, ele vai mais além, e afirma, que o sincretismo afrobrasileiro ocorreu a nível de elementos ⁵⁰ e, por conseguinte, não ocorrendo mistura e sim, interpretação.

[...] os ritos cristãos não foram integrados nos ritos do Candomblé, não havendo mistura, porém a imagem de Deus e dos santos foram integrados e reinterpretados a partir do substrato cultural negro. O cristianismo, enquanto sistema religioso, não é confundido pelos negros com o Candomblé. Elementos fundamentais do cristianismo foram integrados e reinterpretados no sistema religioso do Candomblé, mas não o sistema cristão, no caso o católico, enquanto um todo. Se isso tivesse ocorrido, o Candomblé seria apenas uma mistura entre as religiões africanas sobreviventes no Brasil e o catolicismo e não o é. Para os adeptos do Candomblé, há diferença clara entre os dois sistemas, ou seja, cada sistema possui o seu espaço próprio, possuindo limites definidos (*Ibid.*, p. 178-179).

Sendo assim, ele não deixa de atribuir um caráter reinterpretativo do sincretismo

⁵⁰ Este é o segundo nível proposto por Ulrich Berner. Para este autor, o sincretismo, poderia ser analisado a partir de três níveis: “[...] ao nível do sistema, como um processo pelo qual tenta-se superar os limites e a concorrência entre os diferentes sistemas, podendo esta superação ocorrer como racionalização ao nível dos elementos ou como sincretismo ao nível dos elementos; ao nível dos elementos [...] onde o limite entre eles é superado e que os participantes do sistema atingido o vivencia como uma unidade, realizando-se através da sobreposição de um elemento através de um outro significado ou através da formação de um elemento em analogia ou equivalência a um elemento concorrente; ao nível do sistema e ao nível dos elementos ao mesmo tempo” (VASCONCELOS, 1999, p. 177).

afrobrasileiro em um momento de mudança social para os negros. Mas, então, o que estaria em jogo para que ocorresse tal “resposta criativa” (*Ibid.*, p. 13) produzida pelos negros a esta mudança? De acordo com ele, houve, uma ameaça à identidade africana, que não pode ser analisada separadamente da religião, pois “toda a organização social está impregnada de elementos religiosos. [Assim], regras sociais, tabus, a relação com a natureza, tudo se realiza relacionando-se com a participação na 'Força Vital', na sua preservação e no seu crescimento” (*Ibid.*, p. 181).

Lembremos que, no novo território, os negros, foram vítimas da catolicização forçada que a Igreja empreendeu, cuja participação missionária é, também, objeto de análise deste autor para a produção do sincretismo afrocatólico. Ao atribuírem, aos santos católicos, poderes de resolução de problemas ou de intercessão junto ao Deus criador, os negros, realizaram, no intuito de participarem da força vital, o axé, o que alguns denominam de sincretismo (Cf. VASCONCELOS, 1999, p. 197). Tais construções, ainda segundo este autor (VASCONCELOS, 1999, p. 195-198), somente pode ser realizada a nível de uma “experiência existencial emocional”.

Não há uma reflexão racional em relação aos sistemas simbólicos, mas sim uma experiência existencial emocional com os símbolos e sinais como mediações do desejo fundamental da radical abertura para Deus, que poderia ser, dito a partir das categorias afro-brasileiras, como plenitude na participação na força do Axé (*Ibid.*, p. 196).

Tal “experiência emocional”, como pudemos observar, está relacionada com os resultados que a catequese missionária ou doméstica, da casa-grande, apresentou aos negros. Os santos do catolicismo popular europeu foram “criativamente reinterpretados a partir das categorias fundamentais da cultura negra” (*Ibid.*, p. 192). Mediante a “força vital” que era atribuída aos santos católicos, pelos catequistas, os negros foram reinterpretando-as aos seus orixás.

Sendo a experiência religiosa fundamental dos negros e negras a participação nesta força vital do Axé e por estar o Axé presente em toda a criação, não é difícil para o negro incluir na sua experiência religiosa todas as formas que a manifestação da força da vida possa utilizar para manifestar-se na complexidade e amplidão da sua criação. Tudo que é experienciado como manifestação da força vital do Axé pode ser integrado na sua experiência religiosa sem que haja com isso paralelismo ou relativismo religioso (*Ibid.*, p. 195).

Por conseguinte, o sincretismo, para os negros, não foi, segundo o autor, um problema, mas, uma solução, ou antes, “reorganização e construção de sentido para as suas vidas” (VASCONCELOS, 2004, p. 240).

Apresentando uma linha interpretativa diferente dos demais autores está Muniz Sodré. Para este autor, as verdades existentes a respeito dos contatos culturais, ao longo dos séculos, foram seduzidas em benefício da primazia cultural européia, branca e dominadora (Cf. SODRÉ, 1988, p. 7-11). De acordo com ele, os negros desenvolveram “formas paralelas de organização social”, expressas por meio de três ordens intrinsecamente ligadas: a econômica, que representava uma espécie de poupança para libertação dos negros; a “política”, mantendo um certo ordenamento entre as nações ou etnias, cujo objetivo era buscar uma cooperação para o enfrentamento das consequências da escravidão para os negros; a mítica, que tentava construir uma síntese em seu panteão de divindades, bem como preservar o culto dos seus ancestrais, dentre outros e, por fim, a linguística, mantendo a língua iorubá em seu ritual (Cf. SODRÉ, 1988, p. 120).

Os negros desenvolveram uma síntese ou reposição, segundo Sodré (1988, p. 132), diante das relações existentes entre brancos e negros, no Brasil, embora, tal síntese ou reposição não desoriginalizou sua cultura. Isto foi possível, ainda de acordo com o autor, em virtude do que ele chamou de “atos de verdade”⁵¹ (SODRÉ, 1988, p. 132). Estes atos, segundo o autor, significavam a representação da cultura branca pelos negros, porém, tendo consciência de não integrarem essa sociedade. Por consequência, observa-se um “*continuum*” religioso africano expresso na iniciação, no culto dos mortos e até na reelaboração ou amalgamamento dos orixás com os santos católicos (Cf. SODRÉ, 1988, p. 132-133), pois, o “conteúdo é católico, ocidental, religioso, mas a forma litúrgica é negra, africana, mítica. Ao invés de salvação (finalidade religiosa ou católica), o culto a São Jorge se articulará em torno do engendramento de axé” (SODRÉ, 1988, p. 133). Portanto, segundo o autor, não importaria aos negros mostrarem-se católicos aos seus senhores ou à sociedade, pois, é no terreiro, guardião do segredo e da força, auô e axé, respectivamente, o local da ritualística africana.

Conforme Roberto Motta, “o sincretismo não pode repousar sobre o erro e sobre a ignorância. Se não tivesse findado na natureza das coisas, encontraria resistências invencíveis. Responde a condições determinadas de existência humana no Recife” (MOTTA, 1975, p. 196). Assim, para este autor, as práticas sincréticas, no Recife, estão perpassadas pelo catolicismo ibérico, de grande devoção.

A gente do santo do Recife vive o sincretismo com todas as suas contradições. Quanto a refletir sobre ele [...] só excepcionalmente encontraremos no Candomblé, mas muito excepcionalmente mesmo, pais-de-santo que juntem,

⁵¹ E que, também, podem ser interpretados como jogos de aparência. “O indivíduo [segundo o autor] é capaz de mudar as aparências, fazendo prevalecer aquela considerada melhor para o bem comum” (SODRÉ, 1988, p. 134-135).

ao seu treinamento técnico em crenças e em ritos, o grau de reflexão científica e racional exigido pela antropologia e pela teologia (*Ibid.*, p. 199).

Não há nada de lógico no sincretismo. Se este ocorre, é porque, segundo o autor, as práticas sincréticas estariam vinculadas a “uma noção de mana único e universal” (sic) (*Ibid.*), pois, estariam todos envolvidos em uma mesma sociedade a qual foi exposta a culturas heterogêneas – ibéricas, africanas e indígenas, cuja característica está na prática devocional. Desta forma, o que estaria em jogo, é o mana, representado como “um poder abstrato que só se pode definir pela natureza dos seus efeitos e tão imperfeitamente que dela o crente só pode ter uma noção muito indecisa. É, aliás, essa indecisão que possibilitou esses sincretismos e desdobramentos no decorrer dos quais se fragmentaram, desmembram, confundiram-se de todas as maneiras” (*Ibid.*).

Como causa desta indecisão, conforme Motta (1975, p. 201) está a “falha na catequese”. Em virtude desta falha, a tradição do candomblé recifense, não está associada unicamente à cultura africana. Assim,

Tudo o que presenciei no sítio [de Pai Adão], em honra de São João era tão ortodoxo como o que acontecia às terças, em João Pessoa, com uma diferença; os seminaristas da Paraíba, ainda em 1960, antes do Concílio, pleitearam e conseguiram a abolição da ladainha, em desacordo com os novos temas de sua piedade, evidentemente católica. Os devotos do sítio mostravam-se neste exemplo, que vi, não só também evidentemente católicos, mas ultracatólicos, herdeiros de todas as tradições, de todos os costumes (MOTTA, 1975, p. 202).

Observamos, neste subcapítulo, as inúmeras e variadas interpretações acerca do sincretismo afrocatólico, no Brasil. Não podemos esquecer, de que, o interesse estaria na coleta de informações sobre uma possível influência negra, geneticamente falando, na sociedade brasileira, e que poderia afetar o desenvolvimento do país. O palco para estas discussões seriam os Congressos Afrobrasileiros (CAB's), que serão analisados abaixo, corroborando, desta forma, com os diversos estudos provenientes de pesquisadores externos, utilizados como parâmetro de análise da cultura negra no país.

1.2 Os Congressos Afrobrasileiros – CAB's

Não podemos atribuir ao “Manifesto Antissincretismo”⁵² um caráter primaz no que se refere à luta por condições de cidadania negra no país. Mas, sem dúvida, que ele é visto, neste trabalho, como um divisor de águas no que se refere às questões religiosas do campo

⁵² A partir deste momento, ao nos referirmos a esse documento, passaremos a denominá-lo, apenas, de *manifesto*.

religioso afrobrasileiro até, então, alvo de pesquisas que, em sua grande maioria, estigmatizaram a experiência religiosa dos afrodescendentes. Iniciamos o primeiro capítulo apresentando, justamente, o decorrer das pesquisas sobre este assunto.

Nossa intenção, aqui, é a de analisarmos o que de mais relevante foi debatido no III e IV Congressos Afrobrasileiros. Ademais, estamos cientes que não houve uma referência explícita, no âmbito dos articulistas destes CAB's, ao *manifesto* tornado público na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC. Nestes eventos, nos deparamos com questões, que se identificam às propostas do documento, tais como cidadania, respeito, tolerância, discriminação, racismo, preconceito sofridos pelos negros.

Na interpretação de Reginaldo Prandi, vivenciávamos, uma época de grande “valorização da cultura do outro” (PRANDI, 2006, p. 102). Ou seja, é um momento de resgate e valorização do “exótico” (*Ibid.*, p. 102), bem como de uma procura no mercado religioso por eficiência e competência (*Ibid.*, p. 105). Para chegar a estas conclusões, Prandi considera, para as religiões de matriz africana, no Brasil, três momentos nos quais pode ser dividida a sua história no país

[...] primeiro, o da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais conhecidas como candomblé, xangô, tambor de mina e batuque; segundo, do branqueamento, na formação da umbanda nos anos 1920 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do candomblé em religião universal, isto é, aberta a todos, sem barreiras de cor ou origem racial, africanização que implica negação do sincretismo, a partir dos anos de 1960 (*Ibid.*, p. 93).

De religião étnica, concernente aos escravos, o candomblé será alvo de grandes transformações. Sofrerá com o processo de branqueamento e conseqüente surgimento da umbanda que, diante dos inúmeros postulados raciais, tratará, segundo o autor, de “limpar” a religião de algum elemento africano presente em seu interior, “tomando por modelo o kardecismo, que expressava ideais e valores da nova sociedade capitalista e republicana, ali na capital (*Ibid.*, p. 99). Desta forma,

[...] a umbanda situa-se como uma religião que incentiva a mobilidade social. Mais importante do que isso, entretanto, é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... O status social não está mais impresso na origem familiar, muito menos na origem racial. Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso [...] (*Ibid.*, p. 100).

O candomblé também mudou, a partir dos anos 1960, e deu início a uma penetração no território da umbanda, influenciando pais e mães de santo a saírem do âmbito umbandista e

fluírem para o do candomblé (Cf. PRANDI, 2006, p. 102). O que era visto como um impedimento, os altos custos dos ritos no candomblé, deixou de ser um constrangimento, segundo Prandi (2006, p. 102).

O candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu renascimento num novo território, em que a presença de instituições de origem negra até então pouco contavam. Nos novos terreiros de orixás que foram se criando então, entretanto, podiam ser encontrados pobres de todas as origens étnicas e raciais. Eles se interessam pelo candomblé e os terreiros cresceram às centenas. O candomblé, a partir do Sudeste, foi transformando-se também em religião universal, isto é, religião para todos (PRANDI, 2006, p. 103).

O autor observa assim o candomblé sob dois ângulos. O primeiro deles é do candomblé religião, enfatizando a competição social e que ela pode ser ganha através do conhecimento auxiliado pelo poder religioso. Ainda neste ângulo de observação, ele ensina que os indivíduos não devem se reprimir ou esconder-se diante da sociedade. O candomblé, assim, libertava-se das amarras colonialistas, as quais há tanto tempo esteve atado. O outro nível de interpretação associava-o a uma agência de serviços mágicos. Seus clientes, não-devotos, na linguagem de Prandi (2006, p. 104), tinham a “possibilidade de encontrar solução para o problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião”.

A década de 80 também foi palco para outros acontecimentos relativos aos negros no país, o III Congresso Afrobrasileiro⁵³. Este evento foi promovido pela Fundação Joaquim Nabuco, em Recife, entre os dias 20 e 24 de setembro de 1982. Participaram dele, Gilberto Freyre, Roberto Motta, Carlos Hasenbalg, Marco Aurélio Luz, Décio Freitas, Juana Elbein dos Santos, Clóvis Moura, Yeda Pessoa de Castro, Peter Fry, Renato Ortiz, Roberto Da Matta, René Ribeiro, Luiz Mott, Raul Lody dentre outros. Estávamos vivenciando, no período sob o qual é realizado este congresso, a nossa experiência ditatorial, porém, em pauta, as discussões com relação a abertura política nacional e, por conseguinte, democrática da sociedade. É o que se passou a chamar de redemocratização do país. E, com esta política redemocratizadora, vislumbra-se a luta negra por melhores condições de vida em sociedade.⁵⁴

O objetivo do evento, nas palavras de Roberto Motta, compilador dos Anais do referido Congresso, foi apresentar “os rumos da pesquisa e do debate sobre o afrobrasileiro, quase cinco décadas depois da iniciativa pioneira de Gilberto Freyre [...]” (MOTTA, 1985, p. 13). O evento, desta forma, ao nosso ver, apresenta-se, como já nos referimos acima, com um

⁵³ Além do que ocorreu, em 1983, em Salvador, a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, que será analisada posteriormente.

⁵⁴ Embora isso não signifique que a luta dos negros por melhores condições em sociedade tenha-se iniciado neste período.

novo olhar sobre a questão do afro-descendente. Alguns dos atuais expoentes na luta contra a discriminação da cultura negra estiveram presentes com suas comunicações, deixando entrever que algo de novo estava no ar para ser resgatado pelas novas gerações de pesquisadores no campo religioso afrobrasileiro.⁵⁵

Para Raymundo de Souza Dantas (1985, p. 57), os negros, no contexto político brasileiro, mostraram-se com uma “vocação associativa”, que tinha o objetivo de reivindicar direitos, negando o que a sociedade lhes impunha, embora, sendo, constantemente, alvos de repreensões e/ou desarticulaç es (Cf. DANTAS, 1985, p. 58). Por conseguinte, os movimentos negros, segundo este autor, vem apresentando-se como “forças chaves entre os que buscam direções novas para o País” (*Ibid.*, p. 57).⁵⁶

O que motiva esta postura é a recusa de um modelo de concepção, eurocêntrico, no qual indivíduos não-brancos são considerados como seres inferiores diante do elemento branco e, desta forma, assujeitam-se a toda espécie de ordenamentos, que passava por cima até mesmo da sua condição de alforriado, conforme nos fala Manuela Carneiro da Cunha (1985, p. 29). De acordo com esta autora, os escravos, assim, eram desprovidos de direitos, os quais poderiam ser adquiridos com a sua liberdade. Contudo, não é o que acontece. A autora relata que   construído um discurso no qual os libertos eram suspeitos de financiarem “sociedades secretas”, as quais se encarregavam de subverter os negros ainda escravizados (Cf. CUNHA, 1985, p. 29). E como resultado, de 1831 a 1835 impera no país uma espécie de “Lei dos Estrangeiros” expressa nas seguintes ordens:

Não sendo os africanos libertos nascidos no Brasil e possuindo linguagem, costumes e até religião diferente do brasileiro e, pelo último acontecimento, declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição. Antes devemos reput -los estrangeiros de nações com que o Brasil não se acha ligado por tratado algum. Podem sem injustiça ser expulsos, quando suspeitos ou perigosos (CUNHA, 1985, p. 30).

Esclarecemos a esse respeito que, o último acontecimento, o qual se refere o decreto acima, é a revolta dos malês. Mas, o governo, na verdade, afirma a autora, estava construindo dispositivos que legitimassem a expulsão dos negros do país em retaliação   dita revolta. Um outro exemplo disto, segundo ela, está na proibição dos negros possuirem bens de

⁵⁵ Pela importância dos trabalhos que reúne – englobando praticamente tudo, refletindo as mais diversas tendências, dos estudos e debates sobre o afro-brasileiro – este livro, com tantas teorias, relatórios de pesquisa, tomadas de posição, depoimentos pessoais, etc., vai constituir-se em marco fundamental dessa área do saber (MOTTA, 1985, p. 15).

⁵⁶ Empenham-se esses movimentos, não apenas no sentido de colocar a questão racial na arena política, mas têm também na luta por uma democracia efetiva, em que haja verdadeira justiça social (DANTAS, 1985, p. 57).

raiz, mas, que, paulatinamente, vai-se transformando em novas investidas governamentais para restringir a mobilidade negra no território tais como, a que impede os negros exercerem uma profissão (Cf. CUNHA, 1985, p. 32). Estas atitudes tinham como objetivo a volta do contingente negro para o continente africano num momento de grandes reviravoltas para o país.

Era o momento de instalação da nação independente e, posteriormente, republicana, de busca por uma identidade ou homogeneidade civil (CUNHA, 1985, p. 33). Na percepção de Cunha, os negros, mesmo que libertos, não integrariam os ideais da nova nação (*Ibid.*, p. 33-35). Isto porque, segundo Vanda S. de Sá Barreto, “os negros nunca fizeram parte do projeto político das elites baianas” (BARRETO, 1995, v. 2, p. 12) e podemos até acrescentar, nacional. Se chegaram a algum lugar, complementa Barreto, foi por que as elites deixaram um vazio que não era bem visto por este grupo social e que poderia ser preenchido pelos negros. Os empregos a serem conquistados pela elite deveriam ser condizentes com seu status social ⁵⁷ (Cf. BARRETO, 1995, v. 2, p. 12).

Para Dantas, a entrada negra no contexto político brasileiro se deu através dos movimentos negros articulados a outros movimentos sociais (DANTAS, 1985, p. 57). Isto é decorrente da constatação de a liberdade, ou a abolição da escravidão, não ter mudado a sorte deste grupo social (Cf. DANTAS, 1985, p. 58). Todavia, as argumentações deste autor transparecem um discurso ainda paternalista no qual os movimentos negros teriam sempre de estar atrelados a algo ou alguém que lhes impulsionassem.

Ao referir-se à Frente Negra, como partido político e de atuação no cenário nacional, ele vai afirmar que tais movimentos sociais possuem o apoio de intelectuais progressistas das classes médias, porém, não contando com o principal apoio, a “massa negra” (*Ibid.*). Quando ganham notoriedade, novamente, na década de 1970, tais movimentos, galgando agora “projetos mais gerais” e, por isso, ocupando “espaço nas organizações partidárias”, eles não passarão, segundo o autor, de “peça importante do sistema eleitoral, nada mais do que isto” (*Ibid.*, p. 58-59).

Apresentando novas propostas epistemológicas para os estudos das relações raciais no Brasil, Carlos Hasenbalg afirmará, que a escravidão não pode ser mais utilizada como resposta para a situação atual dos afrodescendentes. Segundo ele, “temos que perguntar quais são as relações estruturais, entre negros e brancos, no presente, que geram esses diferenciais de mobilidade” (HASENBALG, 1985, p. 49).

⁵⁷ “Aos brancos estão reservadas as ocupações que implicam em comando e conseqüentemente em poder de mando, contra as atividades que exigem e requerem esforço físico, para os negros (CASTRO;BARRETO, *apud* BARRETO, 1995, v. 2, p. 22).

De posse da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar – PNAD/1976, ele apresentará, uma outra questão, que serve de parâmetro de análise para outras pesquisas. Segundo ele, mulatos e mestiços não podem ser considerados como “uma espécie de válvula de escape da negritude” (Cf. HASENBALG, 1985, p. 49). Ou seja, eles não seriam tão bem acolhidos pela sociedade como propõe a pesquisa de Carl Degler, sob a qual Hasenbalg irá se apoiar para apresentar seus argumentos e refutar, conseqüentemente, os de Degler. Segundo Hasenbalg, o que há, na realidade, é um distanciamento entre aqueles, mulatos e mestiços, e os brancos, pois, “do ponto de vista estrutural, na colocação e posicionamento dentro do sistema de estratificação social, pretos e pardos são homogêneos” (*Ibid.*).

Roger Bastide, anterior a Hasenbalg, analisa, pelo mesmo ângulo interpretativo do autor acima citado, o protesto negro e, conseqüentemente, as relações raciais, no Brasil. Estes, para Bastide, eram motivados pela “exploração econômica de uma raça por outra [...]” (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 93). E continua, “[...] poderíamos dizer que o indivíduo na escravidão moderna é como um assalariado de uma nova *lei de fome*. A escravidão pela sua própria natureza impunha insensibilidade ao senhor” (*Ibid.*).

O negro não podia se defender materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos; refugiou-se, pois, nos valores místicos, os únicos que não lhe podiam arrebatar. Foi ao combate com as únicas armas que lhe restavam, a magia de seus feiticeiros e o mana de suas divindades guerreiras (*Ibid.*, p. 97).

Assim, como fruto dessa exploração, os negros, segundo este autor, mantêm a sua religião. E, para Bastide, ela deve “ser vista definitivamente nesse dualismo de classes opostas” (*Ibid.*, p. 96). Mas, ainda segundo o autor, ao utilizarem sua religião, como forma de protesto, ela seria ressignificada.

Na África as divindades eram cultuadas em benefício de toda a comunidade, comunidade de criadores ou de camponeses; pedia-lhes a fecundidade dos rebanhos, das mulheres e das colheitas [...] No Brasil, como pedir aos deuses a fertilidade das mulheres se elas põem no mundo apenas pequenos escravos? Melhor seria, rogar-lhes a esterilidade de suas entranhas. Como pedir aos deuses boas colheitas numa agricultura que é comercial e não mais de pura subsistência e em benefício dos brancos, isto é, da raça dos exploradores? Valeria bem mais pedir-lhes a seca, as pragas destruidoras das plantações, já que para o escravo as colheitas abundantes se traduziriam finalmente num acréscimo de trabalho, de fadiga e de miséria (*Ibid.*, p. 97).

Por conseguinte, Bastide associa a continuidade da religião africana, no Brasil, embora ressignificada, à luta de uma classe social, ou “subcultura” de classe, como ele denomina os grupos negros no país (Cf. BASTIDE, 1971, v. 1, p. 98).

De acordo com Sylvio Ferreira, o que propicia as discussões vistas, até então, sobre

discriminação, preconceito e relações raciais é uma impossibilidade de falarmos sobre o problema da “raça” no país. O negro, desta forma, passa a ser massa de manobra das autoridades governamentais, que não vislumbram nenhuma política concreta para o racismo, por exemplo (Cf. FERREIRA, 1985, p. 59).

Entretanto, as palavras deste articulista, apresentam uma crítica aos movimentos negros, do qual faz parte. Ele os observa de forma contraditória, pois, anseiam estar no lugar do opressor (*Ibid.*, p. 60). Assim, “o dilema nosso é tão grande, que quando a gente quer lutar por uma sociedade justa, uma sociedade homogênea, uma sociedade de iguais, a gente acaba lutando por coisas que a gente condena, que a gente abomina, a gente detesta” (FERREIRA, 1985, p. 60). Suas palavras finais evocam uma heterogeneidade cultural a ser respeitada numa sociedade mais justa, sem opressores e oprimidos (Cf. FERREIRA, 1985, p. 60).

Para a concretização deste sonho, ou seja, uma sociedade mais justa, Paulo Viana, como representante da comunidade negro-mulata recifense apresenta duas proposições para os participantes do respectivo evento: a primeira é a de que sejam postas em prática as teses veiculadas pelos seus articulistas, com o intuito de extinguir barreiras raciais que levam a marginalização da comunidade negra.

Isto porque é incontestável a ausência quase absoluta de brasileiros de origem africana na investidura de cargos relevantes da administração pública e nas empresas do setor privado. Apenas uma minoria insignificante de negros e mulatos consegue, a duras penas, galgar posições destacadas no contexto da sociedade brasileira, muito embora milhares deles sejam dotados nas ciências e no saber. Essa anomalia tem sido objeto de observações por parte de vários cientistas e diplomatas estrangeiros que nos visitam, para a qual não existem justificativas convincentes e somente contribui para a desmistificação daquela balela que se convencionou chamar de “democracia racial”. [Assim] o que se vislumbra e se persegue é o reconhecimento puro e simples dos reais valores implícitos da inteligência humana, o que não é privilégio nem exclusividade de nenhuma raça, os quais são revelados e afloram mediante a seleção criteriosa e despida de preconceitos, caracterizada nos concursos de provas de conhecimentos honestamente aplicados e aferidos (VIANA, 1985, p. 141-142).

A segunda proposta é a da microfilmagem dos textos referentes à campanha abolicionista e sua posterior disponibilização para que os novos pesquisadores possam desfrutar do acesso a uma gama de documentos desconhecidos pelos atuais estudiosos no assunto (Cf. VIANA, 1985, p. 143). Vemos, desta forma, que o III Congresso Afrobrasileiro foi palco, como já dissemos acima, para apresentação de propostas à novos estudos sobre a realidade social negra no Brasil. Alguns artigos, assim, apresentam-se muito superficiais, embora, deixando em suspeição temas como racismo, discriminação social e preconceito a serem debatidos com maior ênfase no IV CAB, realizado entre os dias 17 e 20 de abril de 1994, na

Fundação Joaquim Nabuco, em Recife.

Segundo sua organizadora, Fátima Quintas, o evento “procurou adotar uma linguagem versátil de modo a congregar acepções as mais variadas” (QUINTAS, 1995, v. 1, p. 7). Este Congresso teve a participação de Thereza Santos, Hélio A. de Moura, Suely Carvalho, Jaiyeola Joseph Lewu, Jeferson Bacelar, Kabengele Munanga, Lívio Sansone, Clóvis Moura, Carlos Hasenbalg, Josildeth Consorte, Roberto Motta, Raul Lody, Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti, Rita de Cassia Amaral, Maria Stella de Azevedo Santos (mãe Stella), Marco Aurélio Luz, dentre outros.

Os anais foram divididos em blocos temáticos que incluíam questões tais como o “papel da mulher negra numa sociedade hierarquizada em classes econômicas sociologicamente estruturadas” (*Ibid.*, p. 8), dispostos no primeiro volume; a identidade e cidadania negra, ambos atingidos por uma “sociedade lastreada em veios elitistas, quer sociais, quer econômicos, quer raciais” e discriminadora do elemento negro (*Ibid.*, p. 9), constantes no segundo volume;⁵⁸ a tradição e a estrutura mitológica dos afrobrasileiros, assunto do terceiro volume e um volume específico para as discussões acerca do sincretismo religioso afrobrasileiro, o quarto volume.⁵⁹

Como pudemos observar, houve uma mudança significativa, em relação ao seu precedente. Novos assuntos emergem influenciados por uma quebra de paradigmas, mas, que já podia ser observada no seu predecessor, segundo Vanda S. de Sá Barreto (1995, v. 2, p. 13), que perpassava na sociedade. Assim, temáticas como violência sexual contra as mulheres são trazidas à discussão por integrantes de movimentos negros, bem como por pesquisadores, oxigenando o campo de estudos até então restritos aos negros, como indivíduos do sexo masculino, e sua cultura, esquecendo-se, assim, da

[...] História da Mulher [que] é uma História de Silêncios, muitas vezes entremeados de gritos mudos de contestação. Calcada numa socialização deformada, a mulher introjeta um modelo distorcido da realidade a evocar a máxima beauvoiriana “ninguém nasce mulher, torna-se”. O “tornar-se” equivale a uma longa jornada cheia de pedras no caminho, como diria Drummond. Os óbices são muitos. As dificuldades, idem. A cada vereda, uma nova perplexidade. E de perplexidade em perplexidade, a estrada se afunila em parques horizontes. Mas, o imaginário feminino não cansa de renovar e questionar os estereótipos que lhe foram instados. E a luta começa todos os dias, como se as frestas da janela indicassem luzes renascedouras. Auroras se repetem na tentativa de sugar esperanças e ilusões da criança ainda imberbe de desencantos. As idiosincrasias sociais reclamam confrontos que se dão em meio à turbulência de múltiplas indagações (QUINTAS, 1995, v. 1, p. 7).

⁵⁸ Estes dois volumes tiveram, como organizadora, Fátima Quintas.

⁵⁹ Os dois últimos volumes tiveram, respectivamente, como organizadores João Hélio Mendonça e Tânia Lima.

Indagações estas que levam Delcele Queiroz tentar compreender “o significado da educação para a mulher negra na sua relação com o mundo do trabalho” (QUEIROZ, 1995, v. 1, p. 34). Segundo esta autora, a situação das mulheres negras baianas é extremamente perversa. Seu nível de escolarização é de um a quatro anos de estudo.⁶⁰ Desta forma, para a autora, “o antigo curso primário apresenta-se como um ponto limite para a expressiva parcela desta população, à qual parece não restar outra alternativa a não ser o ingresso muito cedo no mercado de trabalho, com o conseqüente abandono do sistema escolar” (*Ibid.*, p. 37). Assim, mais uma vez, a vantagem está com as mulheres brancas.

No nível mais elevado da escolarização, isto é, na faixa de “doze anos ou mais” de estudo, a comparação mulher branca/mulher preta evidencia que para cada mulher preta que alcança os doze anos de escolarização, dez mulheres brancas o conseguem [...] A contrapartida desta situação é a maior concentração de mulheres pretas e mestiças na categoria “sem instrução” e “com menos de um ano” de estudo. Aí para cada mulher branca há 7,2 pretas e mestiças (*Ibid.*, p. 37).

De acordo com Ana Maria Cantalice Lipke, os dados acima informados, são decorrentes de uma ação em conjunto resultante de um contexto político e social construído ao longo dos séculos (Cf. LIPKE, 1995, v.1, p. 99), legitimador de tais práticas preconceituosas e discriminatórias (*Ibid.*, p. 96). Para ela, “em todas as épocas, em qualquer lugar do planeta, a violência contra as mulheres se expressa das mais diversas formas: físicas, psíquicas, econômicas, sociais, culturais, religiosas. Portanto, falar em direitos das mulheres é falar em direitos humanos” (LIPKE, 1995, v. 1, p. 97).

Por isso, é necessário melhorar taxas como as de analfabetismo em determinadas regiões do país tais como as do Nordeste, que na década de 1980 chegava a 33,8% da população em comparação com o somatório das demais regiões, Sudeste, Sul, Centro-Oeste e Norte, neste mesmo período, e que era de 53% (Cf. LIPKE, 1995, v. 1, p. 101), representando, somente o Nordeste, mais da metade do total das quatro regiões. Sem dúvida alguma que estas soluções não seriam a curto prazo. Para a autora, torna-se imprescindível, a implantação de políticas públicas que visem uma melhoria significativa de toda a população, defendendo “o princípio da integralidade dos seres que buscam desenvolver suas potencialidades” (LIPKE, 1995, v. 1, p. 113).

Conforme nos informa Edileuza Penha de Souza, isto, seria o direito à cidadania (Cf. SOUZA, 1995, v. 1, p. 117). Porém, é preciso que as mulheres tenham consciência de si,

⁶⁰ A autora utiliza dados, para este artigo, referentes ao Programa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD, da Pesquisa de Emprego e Desemprego – PED, pesquisas estas realizadas pela Secretaria de Trabalho do Estado da Bahia entre os anos de 1987 a 1989.

auto-estima, descobrir-se enquanto negra, vítima de inúmeras violências sociais e familiares, entretanto, lutando sempre que possível, para construir novas perspectivas para sua sociabilidade, pois,

o racismo e o preconceito de cor para a população negra no Brasil [originou-se] no cativeiro a que essa população foi submetida. A herança desse cativeiro atravessa nossos dias com padrões e normas de uma sociedade branca, cheia de tabus e de preconceitos, onde cada um desempenha um papel submetido a modelos construídos por essa sociedade (SOUZA, 1995, v. 1, p. 117).

Na incapacidade de construir ou obter uma cidadania plena (Cf. LEITE, 1995, v. 2, p. 57-58), como nos informa Ilka Boaventura Leite, surge uma nova proposta para estes indivíduos, que é a da construção de um grupo étnico.

O “étnico” ressurgue frequentemente em momentos de constatação de falência do “cidadão”. Um procura se fundir ou se sobrepor ao outro. Constituindo-se como uma alternativa, na ausência e constatação da impossibilidade da cidadania ideal, o “étnico” encobre desigualdades, esconde outros critérios de diferenciação dos grupos (LEITE, 1995, v. 2, p. 56).

Mas, não é somente em função da incredulidade das utopias, como vimos acima, que surgem os grupos étnicos. Para a autora, eles são resultado, também, de estratégias de negociação ou servem como ferramentas táticas para obtenção de algum benefício.

Este aspecto, largamente percebido pela maioria dos antropólogos que estudam o fenômeno na atualidade é caracterizado como sendo uma particularidade da *etnicidade contemporânea*. Uma alta capacidade de “trocar de pele”, conforme o contexto, é o que a constitui (*Ibid.*, p. 59).

Em conclusão, afirma a autora, que estas características não estão restritas a apenas um grupo, minoritário. Segundo ela, estas transformações, ou antes, “trocas de pele” são, na verdade, dependentes de um contexto. Ao ser acionado este contexto, tanto grupos majoritários quanto minoritários podem empunhar suas bandeiras e sair à luta, porém, com a probabilidade de, nesta valorização das características, recrudescer o racismo (Cf. LEITE, 1995, v. 2, p. 59), fato corroborado por Kabengele Munanga ao refletir sobre os discursos anti-racistas no Brasil. De acordo com este autor,

Quando crescem, as diferenças favorecem a formação dos fenômenos de etnocentrismo que são pontos de partida para a construção de estereótipos e de todos os tipos de preconceitos, inclusive os raciais. Quando elas tendem a diminuir no seio de um grupo, isto é, quando as semelhanças são mais importantes entre os membros do grupo, tende-se a preservar a união através do mecanismo da identidade (MUNANGA, 1995, v. 2, p. 66).

Ainda a esse respeito, segundo Munanga, houve uma “evolução” na interpretação do racismo. O que antes era algo relativo à aspectos físicos e genéticos do ser humano, a partir

dos anos 80, passa-se a atribuir tal conceito à cultura. Assim, mudaram-se apenas os objetos de análise do discurso acerca do racismo, porém, suas concepções continuam as mesmas.

O discurso racista se torna então “culturalizado” ou “mentalizado”, abandonando o vocabulário explícito da raça e do sangue e os rituais da metáfora biológica e zoológica. Essa substituição da noção zoológica de raça pela noção de cultura implica um deslocamento da problemática e uma refundição completa da argumentação anti-racista (*Ibid.*, p. 67).

Surgem, assim, dois pólos “opostos” nesta refundição: os anti-racistas e os neo-racistas. Estes, vistos como o grupo que refunda ou reconstrói o discurso racista através da cultura, porém, defendendo a idéia de “sacralização da diferença” (Cf. MUNANGA, 1995, v. 2, p. 68-69). Aqueles, exigindo o “respeito absoluto das diferenças coletivas e o acesso à mistura interétnica e intercultural, afirmando, às vezes, o dever imperativo de apagar as diferenças, supostas fontes de racismo” (MUNANGA, 1995, v. 2, p. 68).

Conforme podemos observar, estes dois grupos, têm uma idéia comum, que é a do respeito pelas diferenças e isto, segundo Munanga, caracteriza-se como uma antinomia, pois, embora, não concordem em tese, suas idéias, conforme o autor, são legítimas “quando colocadas dentro dos universos espiritual-culturais que lhes conferem seus fundamentos” (*Ibidem*, p. 71), ou melhor, dentro de suas especificidades.

Mas, se por acaso um dos dois especialistas seja levado a tocar no campo do outro, este poderia ficar horrorizado, porque o outro deixou de ser indiferente para se tornar diferente. E, ser diferente revela no limite que o outro é semelhante, porque é capaz de entrar no “meu” espaço. Toda a problemática do contato entre identidades diferentes está na questão da partilha do espaço. Nessa partilha, o racismo visa principalmente não a intolerância daquele que é diferente, mas sim o medo e o horror da semelhança escondida na diferença (*Ibid.*, p. 71).

A busca pela identidade negra, proposta pelos movimentos de afirmação identitária negros, deixa entrever, conforme Munanga, uma tentativa de tornar o grupo negro diferente dos demais. Assim, tornar-se diferente é uma defesa empreendida por grupos ameaçados de igualdade. Ser anti-racista é preconizar, de acordo com o autor, “que cada grupo respeite sua imagem, sua memória, que a cultive e alimente-se dela, respeitando ao mesmo momento a imagem do outro” (*Ibid.*). Todavia, estas atitudes recaem nas concepções neo-racistas, que enfatizam a sacralização da diferença, como já vimos acima.

Então, o autor propõe, na medida em que observa este impasse, uma reflexão aos respectivos grupos.

Se a busca da identidade afro-brasileira nasceu como resposta ao racismo e que este tem necessariamente uma dimensão política, essa busca de identidade

embora legítima dever-se-ia configurar como meio ou como fim? Será que os meios correspondem aos fins? [...] De qualquer modo, a questão “os meios correspondem aos fins” deveria ser uma preocupação constante por parte de um militante consciente (*Ibid.*, p. 72).

Mas estas consequências, segundo o autor, não ameaçariam a identidade nacional brasileira. Elas seriam utilizadas, pelas elites, como uma forma de legitimar a dita “democracia racial e conseqüentemente negar a existência do racismo, expressando-se por isso através das próprias contribuições culturais negras convertidas em símbolos da cultura nacional” (*Ibidem*, p. 73). Esta articulação, ainda segundo Munanga, distorceria as reivindicações de tais movimentos (Cf. MUNANGA, 1995, v. 2, p. 74).

O autor não observa as ações dos movimentos negros como uma tentativa de reconstrução identitária, pois, a identidade negra, afro-brasileira, já existe “culturalmente como comprovada historicamente pela resistência da cultura negra no Brasil” (MUNANGA, 1995, v. 2, p. 74). A sua proposta é a de utilizar esta identidade cultural como bandeira de luta política

para conquistar o lugar que os afro-brasileiros merecem na distribuição do produto político e sócio-econômico [...] o reconhecimento da pluralidade, o respeito das identidades e das diferenças não se fará romanticamente. Se fará através do jogo político, pois a existência da identidade do afro-brasileiro supõe a existência das identidades dos outros. No jogo político de negociação das identidades nascerá uma verdadeira construção da cidadania, sem a qual não existe democracia (*Ibid.*, p. 74-75).

Para Levínia Cardoso e Suely do Santos, a cultura negra afirmou-se no país através de um sentimento de solidariedade (Cf. CARDOSO;SANTOS, 1995, v. 3, p. 41). E foi através da sua religião que esta solidariedade se concretizou, pois, ela permitiu uma “reterritorialização condensada, que permite a preservação do patrimônio simbólico, que transpõe para além do continente africano os dispositivos de sua cultura, permitindo assim a continuação de suas formas de organização social e de sua visão de mundo” (CARDOSO;SANTOS, 1995, v. 3, p. 42-43), porém, não de forma integral.

Houve, assim, de acordo com elas, alterações nas formas de organização do terreiro, nas diferenças rituais ou no sistema teogônico (*Ibid.*, p. 43). Um exemplo disto está no culto aos orixás, condensados no âmbito do novo território, descrito por Roger Bastide da seguinte forma:

Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu, Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades “negras” do litoral, era impossível para cada “nação”, bem menos numerosas, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar-se reduzidas à imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o

dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô e outra para Omolu, temos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, os filhos de Xangô, etc. Por conseguinte, temos a concentração da África na seita (*apud* CARDOSO;SANTOS, 1995, v. 3, p. 43).

As autoras não aceitam, por conseguinte, o discurso de uma resistência cultural empreendida pelas culturas negras no Brasil. Isto é uma concepção errônea. Todavia, “pode-se prosseguir esta reflexão sobre a afirmação cultural dos negros e até mesmo continuar utilizando a idéia de resistência cultural, mas dizendo que esta se dá não por parte dos negros e sim por parte dos brancos que no contato com negros e índios, negaram e recusaram a cultura destes povos” (CARDOSO;SANTOS, 1995, v. 3, p. 45). Os negros, assim, exerceram um “jogo de assimilação” que não negava os contrários e, sim, aceitava-os de forma respeitosa. O sincretismo, desta forma, nunca existiu. Embasadas nas concepções de Muniz Sodré elas afirmam que,

ao sincretizarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos da religião católica, os negros não sincretizam coisa alguma mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e seduziram as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. Deste modo, o senhor do Bonfim (cuja imagem está entronizada na igreja do mesmo nome, localizada numa colina em Salvador) pode ser associado ao oxalá, por causa do símbolo da colina da montanha e da vigência do princípio da criação (assinalado no sistema nagô pela cor branca) em ambas as entidades (*apud* CARDOSO;SANTOS, 1995, v. 3, p. 47).

Segundo Marco Aurélio Luz, a tradição dos orixás, é uma continuidade africana do outro lado do Atlântico, cuja figura normatizadora dessa cultura, no Brasil, seriam os Ketús⁶¹ e Yorubás⁶² ou, como são mais conhecidos, os nagôs. Estes povos foram vitimados por lutas internas, no continente africano, entre daomeanos e muçulmanos, ao longo do século XVIII e aproveitando-se destas guerras, os portugueses, empreendem a captura das vítimas e as vendem como escravos para os demais territórios escravistas (Cf. LUZ, 1995, v. 4, p. 155).

De acordo com o autor, esta manutenção da “estrutura básica de origem” (LUZ, 1995, v. 4, p. 155), ocorre mediante a transposição do culto aos Egunguns, ancestrais masculinos, e do culto ao orixá Xangô, os quais, para o seu culto, necessitam de um espaço apropriado e que é criado a partir das “comunidades-terreiro”⁶³ (Cf. LUZ, 1995, v. 4, p. 156).

⁶¹ Manteremos a grafia contida no artigo do respectivo autor.

⁶² *Ibid.*

⁶³ A primeira destas comunidades-terreiros foi o Ilê Iya Nasô e dele surgiram o Ilê Oxóssi, conhecido como Gantuá, e o Ilê Asê Opô Afonjá. O autor, também, informa outras comunidades-terreiro, mas, especializadas no culto aos ancestrais masculinos, os Egungun, tais como, o Terreiro de Vera Cruz, o Terreiro de Tuntun e o Ilê

No Brasil, afirma o autor, os nagôs mantiveram contatos com as culturas fon, jêjê, cujo complexo cultural, jêjê-nagô, espalhou-se “por todo o litoral brasileiro, em especial no Nordeste, onde a Bahia, precisamente Salvador e Recôncavo, se constituem no pólo de irradiação mais significativo” (LUZ, 1995, v. 4, p. 157).

A implantação, no Brasil, do culto a Xangô e aos Egunguns, segundo Luz, caracteriza a constituição da sociedade secreta Ogboni, “assembléia que mediatiza o poder real e inclui representantes das diversas esferas da vida social, é simultaneamente uma sociedade que cultua a terra e o mistério da reprodução” (*Ibid.*, p. 158). Isto invalida, de acordo com o autor, qualquer comparação feita por “sociólogos modernos” (*Ibid.*) a respeito da religião afro-brasileira ter características econômicas, pois, “são os valores civilizatórios assentados no culto às forças da natureza e aos ancestrais, a visão de mundo negra, que detém esta determinação e constituem os valores primordiais do povo negro” (*Ibid.*).

Esta dimensão social que caracteriza o processo de luta permanente do povo negro contra o colonialismo e que marca profundamente sua presença cultural no continente americano [...] está ligado mesmo a uma maneira de ser, um modo de existir e assumir uma identidade que não restringe apenas a esfera da luta política e econômica em si [...] Cabe ainda acrescentar que, se em determinadas conjunturas históricas da luta contra o colonialismo, o papel da luta político-militar alcançou e alcança relevância, como nos levantes contra a exploração escravagista nas Américas, nos quilombos brasileiros, nas comunidades de cimarron, na América espanhola, na tomada do poder no Haiti, nas lutas de libertação na África, estruturalmente os valores culturais e civilizatórios detêm a primazia do processo, pois quaisquer outros de molde europocêntrico estariam dando continuidade a processos neocoloniais (*Ibid.*, p. 158-159).

É a ideologia do recalçamento cultural, conforme Luz, que enfatiza uma incapacidade negra para a integração na sociedade branca. Porém, ainda afirma ele, isto não seria verdade. O que perpassa por esta política de recalçamento é uma tentativa de “alijar o negro da participação efetiva da Nação brasileira oficial por razões colonialistas” (*Ibid.*, p.161).

Registramos ainda, neste IV CAB, a participação de Maria Stella de Azevedo Santos, mãe Stella, Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá e uma das signatárias do *manifesto*. A referida sacerdotisa reavaliará os cultos afrobrasileiros, contemporaneamente, na Bahia. Devemos lembrar que sua participação, neste evento, é posterior a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, por conseguinte, o *manifesto* já era de conhecimento de alguns dos pesquisadores ali presentes. Porém, ela não falará diretamente sobre o documento.

Tradição é o tema da Iyalorixá. Este termo, segundo ela, confunde-se com ancestralidade, que é fundamental no candomblé. De acordo com Santos, tradição “vem de

Agboula (Cf. LUZ, 1995, v. 4, p. 156).

tradio, que quer dizer entrega. No culto afrobrasileiro, a tradição é fundamental, porque ela é a própria ancestralidade se renovando, voltando a ser” (SANTOS, 1995, v. 4, p. 134). Porém, segundo esta sacerdotisa, não é à entrega, tampouco, consanguinidade, que se refere a tradição que ela herdou das suas ancestrais. A tradição da qual se refere a Iyalorixá tem a ver com a continuidade da obra de sua antecessora, mãe Aninha, o respeito pelo que ela gostaria que a sucessora, neste caso, mãe Stella, tivesse com o Ilê Axé Opô Afonjá (Cf. SANTOS, 1995, v. 4, p. 135), bem como, à religião.

Ainda para a sacerdotisa, a ancestralidade se transforma e, conseqüentemente, não se finda diante das mudanças exigidas pela sociedade, como podemos compreender nas suas palavras, entretanto, pode mudar. Todavia, “em qualquer tempo, a essência do culto e a memória ancestral tem que ser mantidas sob penas de perecimento do próprio culto e da religião como um todo” (SANTOS, 1995, v. 4, p. 135). Esta manutenção, entendemos, é a continuidade do culto aos ancestrais, mesmo que sob outras condições. Segundo ela, “[...] muita coisa evolui. Isto é, hoje usamos luz elétrica, passamos nossas roupas no ferro elétrico, utilizamos moinhos, liquidificadores sem que isto fira a tradição. É evolução” (*Ibid.*).

E o candomblé, também, poderia evoluir. Mas, sem perder a essência, que se baseia no culto ao ancestral. Neste momento, afirma ela, a hierarquia, ou seja, os sacerdotes e sacerdotisas tem uma importância capital por não deixar morrer os referidos cultos à ancestralidade. Assim, de acordo com a autora, “atualidade e tradição não se conflitam, unem-se e ajudam-se” (*Ibid.*), podendo ainda acrescentarmos, em benefício da religião. Afirma ela, também, que “a tradição, na acepção de ancestralidade não está, necessariamente, no sangue. O que conta é a tradição espiritual. Quando se fala em ancestralidade, se fala em ancestralidade ou linhagem espiritual” (*Ibid.*, p. 136).

Compreendemos nas suas palavras, além de inúmeras indagações que poderíamos fazer a esse respeito, que tradição se inventa, como já afirmamos⁶⁴. Um exemplo disto é a criação, por mãe Aninha, segundo afirma mãe Stella, da Sociedade Civil Cruz Santa, no ano de 1936 (Cf. SANTOS, 1995, v. 4, p. 135). Um outro exemplo é o da negação do discurso proferido por alguns prováveis integrantes de candomblé, isso a iyalorixá não deixa claro, de que o indivíduo branco não possui axé (*Ibid.*, p. 136). Para a sacerdotisa, estas argumentações não são dignas de uma religião e complementa, “se o *Orisa* fosse uma força limitada, pequena, jamais teria saído da África. Limitar-se-ia às fronteiras do continente africano” (*Ibid.*).

⁶⁴ Outro ponto a ser indagado, embora, não possa ser respondido neste trabalho por falta de um arsenal discursivo a esse respeito, seria qual a importância desta iyalorixá estar falando em ancestralidade não-consanguínea e linhagem espiritual? Haveria rumores questionando sua escolha para a direção do seu terreiro?

Assim, nada impedia que houvesse uma transformação na religião, mas, desde que não atingisse sua essência - “o que não pode [afirma ela] é alguém inovar na essência dizendo que é adaptação. Isto é perigoso” (*Ibid.*). A partir destas argumentações, verificamos, que a sacerdotisa quer legitimar, como atual sucessora de uma casa de candomblé secular, o Ilê Axé Opô Afonjá, além de representante máximo do candomblé, no país, embora ela não deixe isso transparecer, suas ações perante a sociedade acadêmica, principalmente, e, logo após, civil e religiosa.

Tentando buscar uma resposta às argumentações de Mãe Stella, e, também, embasada nas afirmações de Prandi, Marina L. L. Teixeira, afirma que o candomblé estaria construindo uma tradição, decorrente de “mudanças amplas e/ou rápidas no ambiente social, comportando também adaptações no intuito de conservar alguns costumes ou complexos simbólicos em condições novas” (TEIXEIRA, 2006, p. 131).

Mas, estas ações, conforme Teixeira (2006, p. 132), têm uma explicação – a recriação de significados e práticas que seriam englobados, como tática de controle social, pela imposição de modelos dominantes. Estes fenômenos, segundo a autora, são característicos de quaisquer épocas. Assim, a religião afro-brasileira foi, também, vítima destas reconstruções no período colonial (Cf. TEIXEIRA, 2006, p. 133-134).

E nesse processo de encontro e de síntese, novas tradições vão sendo geradas, estabelecendo parâmetros mais ou menos rígidos, sendo sua legitimidade - alguns autores falam de *pureza* - sustentada por uma proclamada maior proximidade com os sistemas de crenças *africanos*, referendada não só pelos participantes de cada grupo como também pelos estudiosos preocupados em encontrar a África no Brasil (TEIXEIRA, 2006, p. 134).

Um outro momento, destacado pela autora, é o da construção identitária, característico da pós-modernidade. Desta forma, segundo ela, eles estariam empreendendo uma busca por espacialidade e temporalidade próprias, em face do momento no qual estão inseridos (Cf. TEIXEIRA, 2006, p. 132). Ocorre, assim, o que Fortuna chama de “transfiguração identitária” (*apud* TEIXEIRA, 2006, p. 132), a qual expressa uma “necessidade existencial” motivada por “condicionamentos socioculturais” (TEIXEIRA, 2006, p. 132). Esta transfiguração exige uma readaptação de tudo o que era considerado essencial, até aquele momento, para a religião. A volta às raízes deve ser explicada, então, como uma nova racionalização, que se propõe construir novas identidades, agora, condizentes com a atualidade (Cf. TEIXEIRA, 2006, p. 132).

A autora, ainda, afirma que todas estas buscas tem outro objetivo, a concorrência por um mercado religioso e que é através da negociação, promovida pelos atores e grupos

sociais, que esta “transfiguração identitária” se baseia. Isto promove uma reformulação “não só nos conceitos de sincretismo e de tradição, mas também de se entender as identidades – individuais e grupais – como fragmentos articulados e/ou histórias reconstruídas e reinventadas [...]” (TEIXEIRA, 2006, p. 133).

Para a autora, estes esforços possuem como característica, em primeiro lugar, a homogeneização das “várias perspectivas religiosas oriundas do processo de síntese que, no Brasil, marca o encontro de religiões africanas entre si e delas com o catolicismo hegemônico” (*Ibid.*, p. 135). É a tentativa de construir uma identidade própria, esquecida, ou não utilizada durante longos períodos de repressão. Mas, também, é decorrente de um acesso a obras de conteúdo africano, elaboradas por estudiosos nacionais e estrangeiros. E, em terceiro lugar, conforme nos diz a autora, é provocado pela presença de indivíduos de várias cores e classes sociais à religião, os quais “aderem ao etos e a um estilo de vida bastante diferenciado dos dominantes na sociedade hegemônica regida por ótica e ética judaico-cristãs” (*Ibid.*).

Com relação ao segundo período de deslumbramento da cultura africana no país, pois, o primeiro foi de 1950 a 1960, a autora delimita tais fatos entre os anos de 1970 e 1980, onde ocorrem, conforme suas palavras, uma baianização de grupos extra-muros soteropolitanos. Outros estados da federação, desta forma, passam a tomar ciência da cultura africana e a integração de indivíduos iniciados em alguns grupos culturais dão uma relativa impressão de que tais grupos foram legitimados pela religião e, por conseguinte, são portadores de uma tradição, “sobretudo se ligações com as grandes comunidades – Casa Branca do Engenho Velho, Gantois, Axé Opo Afonjá e Alaketu -, consideradas mais tradicionais, puderem ser comprovadas ou referendadas pelo povo-de-santo” (*Ibid.*, p. 136).

Esta baianização desemboca em uma africanização, diante dos contatos com estudantes africanos pelo país, onde empreendem cursos de teologia africana e língua iorubana, porém, não são bem vistos pela comunidade-terreiro ou povo-de-santo. O último dos deslumbramentos é a cubanização, descoberta de uma preservação da tradição africana em maior escala, no continente cubano, que no brasileiro.

Eventos religiosos são organizados e o intercâmbio entre sacerdotes brasileiros e cubanos torna-se uma realidade. Alguns destes últimos conseguem driblar a política castrita e se instalam no Rio de Janeiro, exercendo suas atividades litúrgicas, mas sobretudo disseminando ensinamentos em palestras e cursos sobre os sistema divinatório por Odu, considerado não tão fragmentado na memória dos descendentes de escravos de Cuba quanto nos descendentes de africanos no Brasil (*Ibid.*, p. 137).

Todas estas transformações, sem dúvida, levam ao que a autora denomina de

candomblé-espetáculo, vulgarização da cerimônia pública de toque aos orixás, posterior a cerimônia interna, que é considerada a principal entre alguns religiosos, onde são exibidos os mais luxuosos vestidos e servidos, à moda européia, salgadinhos e bebidas alcoólicas ao invés do repasto da própria comida servida aos seus orixás. Assim, é preciso pensar acerca da reinvenção destas tradições, pois, poderá macular a imagem do candomblé enquanto religião, alerta a autora.

1.3 *Os intercâmbios culturais Brasil-África*

Sem dúvida alguma falar de intercâmbios culturais entre Brasil e África é uma tarefa um tanto quanto difícil, pois sabemos que eles aconteceram desde o período escravista com a chegada dos navios negreiros aos portos brasileiros, trazendo grandes levas de escravos para o trabalho nas lavouras (Cf. BOTÃO, 2007, p. 62). No entanto, devemos esclarecer, que a discussão proposta para este capítulo é a da contribuição de pesquisadores, bem como de sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana, dentre outros, para o início do processo de “retorno às origens africanas” ou reafrikanização⁶⁵ do Candomblé, estabelecido como ponto primordial para a construção da identidade africana (*Ibidem*, p. 55) vislumbrada no *manifesto*.⁶⁶

Devemos esclarecer, de início, que o processo de reafrikanização, por nós entendido, como já o referenciamos acima, significa, uma busca incessante de elementos religiosos (Cf. CAPONE, 2004, p. 271) pertinentes a cada “nação” de Candomblé e que, segundo alguns de seus defensores, estariam presentes em território africano: “ir à África significava entrar em contato com as fontes do conhecimento religioso, da tradição despedaçada pela escravidão” (*Ibid.*, p. 266), “pois, no universo do Candomblé, existem duas fontes de prestígio - o princípio de senioridade, segundo o qual uma coisa quanto mais é antiga, mais é poderosa, e a origem africana ou, na falta, o contato, real ou imaginário, com a terra mítica africana” (*Ibid.*, p. 271). A importância desses aspectos religiosos na vida dos afro-descendentes, segundo Victor C. Ferkiss, se dá em virtude

[...] da vida religiosa na África tradicional está entrelaçada com a vida aldeã
 [...] As normas de conduta pessoal e o costume social não só têm a sanção da religião como constituem sua essência. A aldeia africana, como as antigas comunidades gregas, é uma comunidade religiosa (*apud*, THEODORO,

⁶⁵ Observamos ao longo de nossas leituras que este termo é entendido e grafado sob diversos pontos de vista: reafrikanização, (re)afrikanização. Porém, não entraremos no mérito discursivo de tais questionamentos e adotaremos uma única grafia: reafrikanização.

⁶⁶ Abordaremos as discussões pertinentes a este documento em outro capítulo.

2008, v. 3, p. 70) .

E no Brasil isto foi possível, segundo Roger Bastide (1971, v. 2 , p. 339), devido a sobrevivência da memória coletiva da comunidade negra, entendida como o processo no qual os indivíduos, coletivamente, a partir de contextos sócio-históricos do presente, reconstruem suas identidades. Entretanto, no que se refere a estas sobrevivências, consideramos a memória coletiva como uma dimensão estruturante ⁶⁷, que, com o auxílio das “sementes de rememoração” ⁶⁸, os negros, que cultuavam suas divindades, conseguiam, mediante a participação de outros indivíduos, manter viva sua religião. Assim,

O esquecimento foi, no caso das religiões afro-brasileiras, provocado menos pela mudança do meio, pela necessária adaptação dos grupos a novas condições de vida ou pela ação do tempo que tudo corrói, que pela impossibilidade de encontrar no Brasil, num mesmo lugar, todos os atores complementares. Certamente, esforçar-se-ão por reconstituir todo o cerimonial de seu país de origem (BASTIDE, v. 2, p. 340-341).

Na opinião de Luz, estes esforços continuaram e foram intensificados, através de todo o século XIX com a implantação no Brasil do culto a Baba Olukotun, “o mais antigo ancestral do povo nagô” (LUZ, 2002, p. 57) ⁶⁹, ou egun ⁷⁰ para, em seguida, ocorrer a primeira viagem de Martiniano Eliseu do Bonfim, no ano de 1879, que, de acordo com Tina Gudrun Jensen (2001, p. 2) marcou o início do processo de “re-africanização” ⁷¹ da religião, fruto do intercâmbio entre África e Brasil. Um dos motivos que influenciariam essa busca pelos elementos religiosos específicos de cada “nação” de Candomblé no Brasil, segundo Roger Bastide, foi a inexistência de “atores” que propiciassem uma dinâmica ritualística “pura”.

Segundo Botão (2007, p. 47), papel importante, neste processo, foi atribuído aos nossos precursores nos estudos afrobrasileiros, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Édison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger dentre outros (BOTÃO, 2007, p. 47), que conceberam, como único representante de uma “pureza” africana, os iorubás em detrimento dos bantus, pois, a característica principal daqueles é a de absorção dos elementos religiosos dos demais grupos, de acordo com Nina Rodrigues (*apud* BOTÃO, 2007, p. 48).

Para Botão (2007, p. 48), hierarquizar grupos étnicos, seria um erro, pois, se os

⁶⁷ Entendemos por ‘dimensão estruturante’ o processo no qual, neste caso, a memória coletiva, possibilitou a reconstrução do complexo religioso africano no Brasil juntamente com a contribuição de outros elementos.

⁶⁸ O que nos fará recordar das situações experienciadas em comunidade mediante as noções comuns, “que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizerem e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade” (HALBWACHS, 1990, p. 34).

⁶⁹ Ao compararmos as informações de M. A. Luz, que cita como fundador deste culto um sacerdote de nome Marcos e as de Stefania Capone, observamos que se trata de Marcos Teodoro Pimentel (CAPONE, 2004, p. 271).

⁷⁰ Espírito dos mortos.

⁷¹ Embora, de acordo com Stefania Capone, esta seria a terceira viagem à África.

primeiros pesquisadores estivessem atribuindo tal fato a uma predominância populacional iorubá, os bantus, também, poderiam ser avaliados em igualdade de condições de serem evoluídos por apresentarem-se, também, numerosos no país. Ainda segundo este autor, o parâmetro utilizado para atribuir aos iorubás uma provável evolução étnica, se daria pela complexidade mitológica de sua religião. Isto é fruto de uma comparação com o modelo da estrutura litúrgica judaico-cristã (Cf. BOTÃO, 2007, p. 48-49).

Outra proposta explicativa da reafrikanização, segundo Botão, é a existência, no continente africano, de uma “religião denominada de ‘Culto dos Orixás’ [que] teria se estruturado e solidificado no que hoje é a fronteira da Nigéria com o Benin” (*Ibid.*, p. 46). A receptividade destas informações teria provocado um desejo de conhecimento e, conseqüentemente, comparação da existente no Brasil (*Ibid.*, p. 46-47). Quaisquer incompatibilidades existentes entre a África e o Brasil, desencadearia toda uma concepção pejorativa em relação à religião africana no Brasil, levantando assim uma discussão sobre uma possível impureza religiosa. Assim, segundo Lívio Sansone,

esta preferência declarada pela cultura ioruba, identificada como representação do *vrais nègre* (verdadeiro negro), dentre tantas outras culturas africanas possíveis, como a mais vibrante de todas na África Ocidental, assim como nas culturas negras do Novo Mundo, contribui muito para que ela tenha um papel de destaque nos sistemas religiosos Afro-Americanos (*apud*, BOTÃO, 2007, p. 47).

Roberto Motta, analisando criticamente a atuação dos pesquisadores das religiões de matriz africana no país, interpreta-a como uma “sábria e santa aliança”, estabelecida entre a religião afro-brasileira e seus estudiosos (MOTTA, 2004, v.3, p. 492). Segundo o autor,

o problema é que [...] a ciência social (e não só, nem talvez principalmente, a Sociologia) nunca desistiu da pretensão de constituir, nada mais nada menos que a forma suprema da religião, denominada, no vocabulário de Comte [...] da *religião da humanidade*. [Estes pesquisadores] resolveram tomar conta e administrar a religião afro-brasileira, à qual fizeram [...] “o dom da inteligibilidade” (*Ibid.*, p. 492-493).

Para ele, estas atitudes estão vinculadas ao projeto moderno no qual os princípios de racionalização e, conseqüentemente, desencantamento do mundo reprimem duramente a “vontade natural” ou “essencial” do indivíduo ⁷², impulsionando-os a uma “ação racional” que resulta em um processo de decomposição dos cultos africanos no país (MOTTA, 2009, p. 101-113). Ou seja, ao aportarem no Brasil, as religiões de matriz africana, tiveram de realizar uma

⁷² “[...] enquanto para alguns intérpretes, ou para alguns praticantes, a Africanidade associada à religião do corpo tinha a conotação favorável de “autenticidade”; para outros, ao contrário, encontrava-se ligada ao “primitivismo”, à “imoralidade” e a outros traços repulsivos, presentes em certos mitos e rituais, como o sacrifício sangrento de animais” (MOTTA, 2009, p. 109).

“purificação” e uma “civilização” (Cf. MOTTA, 2009, p. 109) em alguns elementos constantes em sua estrutura religiosa diante das condições expostas pela sociedade colonial. Ainda afirma o autor, que, ao assumirem tais posturas, ocorreu um processo denominado por ele de “identitofagia”, ou seja, as religiões africanas perderam sua identidade (MOTTA, 2004, v.3, p. 500) vivida no cotidiano africano. Observamos que este fato, também, é corroborado por Capone que diz:

A Antropologia esteve durante muito tempo, em face da difusão da modernidade, confrontada com a urgência de recolher as tradições culturais em vias de extinção [...] essa posição entre tradição e modernidade nunca foi simétrica: a modernidade em geral é identificada com um tipo de pensamento racional, que só raramente é relativizado, e a tradição identificada como uma idéia igualmente vaga que faz referência a uma continuidade com o passado. A passagem de uma a outra é marcada pela perda da tradição e pelo nascimento de uma cultura moderna, em que pessoas “naturalmente tradicionalistas” são forçadas, sob pressão de circunstâncias extraordinárias, a abandonar seu apego “natural” às crenças das gerações passadas (CAPONE, 2004, p. 256).

Mas, o que devemos observar é o grau de influência que os pesquisadores e, neste caso, os das religiões de matriz africana, introjetaram e introjetam no povo de candomblé, a respeito da sua religião, reafirmando o “discurso competente”, embasado numa “tradição” ou “segredos guardados” presentes no continente africano.

Se tudo é conservado na memória coletiva, a reconstituição do passado é possível, recriando-se os laços rompidos com a cultura de origem. Trata-se, pois, de preencher os vazios deixados pelo desenraizamento que foi a escravidão e pela “estrutura do segredo” na base da hierarquia do candomblé, causas do desaparecimento progressivo da memória. Isso [porém] não impede a penetração do presente no passado, pois todas as imagens da tradição não são reativadas, somente aquelas que são coerentes com o presente (HALBWACHS, apud, CAPONE, 2004, p. 264-265).

O que será preciso, segundo Halbwachs, porém, está implícito em suas palavras, é de uma “semente de rememoração”, que faça com que, na atualidade, diante do contexto histórico e social, aspectos ritualísticos da religião sejam ativados.

Assim como Roger Bastide, Pierre Verger foi um destes pesquisadores que contribuíram e muito para o enaltecimento da tradição iorubá no Brasil. Mediante viagens realizadas à África ⁷³, a partir da segunda metade do século XX, consegue, através de contatos com reis africanos, consagrar Maria Bibiana do Espírito Santo, mãe Senhora, yalorixá do Axé

⁷³ Temos conhecimento, ainda, da presença do Prof. Dr. René Ribeiro integrando, como representante recifense, o grupo.

Opô Afonjá, Ìyá Nasó (sacerdotisa de Xangô), título atribuído pelo Aláàfin de Oyó ⁷⁴ (CAPONE, 2004, p. 274-275). Diante de tais titulações algumas das casas de Candomblé baianas construíram seu discurso tradicionalista de “pureza” africana. Entretanto, Capone questiona quanto a essa dita tradição ou “pureza” africana que somente é recuperada com a ida à África, citando o próprio jornal do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira – INTECAB, fundado em 1987, que alerta seus leitores da seguinte forma: “a África Negra sofreu um terrível processo de colonização, de desestruturação de seus mais significativos valores tradicionais” (*SIWAJU*, *apud* CAPONE, 2004, p. 310). Segundo a autora, devemos indagar, qual África estaria nos projetos de resgate dos valores religiosos que, supostamente, foram perdidos.

Uma contribuição a esta nossa discussão é a fala do babalorixá Márcio Pereira, da “nação” ketu, no Rio de Janeiro: “Muita coisa que você bota na África, bota aqui no Brasil e o próprio orixá não aceita. Eu acho que já se acostumou com aquilo. Depois de quatrocentos anos aqui no Brasil, será que ele já não aprendeu a falar brasileiro?” (PEREIRA, *apud* CAPONE, 2004, p. 299).

Com relação a essa problemática, da busca de uma pureza africana, a sacerdotisa Sandra Medeiros Epega (2006, p. 160), do Ilê Leuywato, afirma, a esse respeito, que há uma intolerância proveniente de alguns integrantes de Candomblé em não concordarem com o trânsito religioso entre a África e o Brasil.

E este cidadão civil brasileiro, que deseja tão-somente conviver pacificamente com sua cidadania religiosa iorubá, está sujeito a pressões constantes, tem que seguidamente se defender de agressões ridículas e de um desconhecimento religioso quase infantil. É assim, quando se ouve: o culto aos Orixás está perdido em território africano, permanecendo vivo no Brasil; o Opa-Oraniã, monólito milenar erguido em Ilê-Ifê, Nigéria, símbolo de nossa civilização, não existe mais; Orixá Oxossi conhecido em Ketu, Benin, e só no Brasil seu culto persiste; a tradição de Orixá é religião proibida na Nigéria e adjacências; O iorubá, em ritos de iniciação, raspa a cabeça por motivo de pediculose, enquanto o brasileiro, por ser higiênico, não precisa disso; Os cultuadores de Obatalá precisaram receber do Brasil um opa-saworo (bastão com guizos), que não era mais utilizado por lá por desconhecimento, e que aqui permanecia. (EPEGA, 2006, p. 167-168).

O retorno à África, por outro lado, de acordo com Elisa Larkin Nascimento, objetivaria fundamentar a construção de uma identidade própria, viva, tanto no presente como na perspectiva de um futuro melhor (NASCIMENTO, 2008, v. 1, p. 29). Estes objetivos podem

⁷⁴ Segundo Capone (2004, p. 275), “o Aláàfin de Oyó é considerado o descendente de Xangô que, segundo a tradição oral, teria sido o terceiro rei dessa cidade, transformado, em seguida, em orixá. O culto a Xangô e, portanto, o culto ao ancestral da dinastia real de Oyó”.

ser entendidos a partir do conceito de afrocentricidade. Ao propor esta afrocentricidade, a autora, critica os conceitos de eurocentrismo, que significa, segundo ela, “a imposição do modelo europeu como universal, por meios violentos e não-violentos” (*Ibid.*, p.52), resultando na negação de outros modelos culturais como, por exemplo, o africano.

As referências à África sofreram um processo de negação e esmagamento que interrompeu seu desenvolvimento, obrigando os africanos a empenhar-se para recuperar seus valores de origem a fim de reconstruir as bases de seu centro, o que não acontece com a civilização ocidental européia. [Logo], ao propor a recuperação e reconstrução de um centro africano, a afrocentricidade não assume uma postura universalista nem pretende impor seu modelo mediante a subjugação de outros povos, como fez o eurocentrismo. A afrocentricidade não propõe que seus fundamentos e atributos sejam universais e aplicáveis a outras experiências humanas. Trata-se de uma concepção pluralista, que valoriza o centro e a visão de mundo de cada povo. Ademais, questiona a imposição do modelo específico europeu, por meio da força do domínio, e propõe a valorização dos modelos próprios dos povos colonizados (*Ibid.*, p. 52-53).

Analisando a construção de identidades africanas no Brasil, Nascimento e Capone possuem, aparentemente, uma mesma concepção acerca do processo de reafricanização, embora, em épocas distintas. Como vimos acima, nas palavras de Nascimento, o conceito de afrocentricidade é defendido como uma forma plural de analisar os modelos dos povos colonizados, em especial, no Brasil. Ou seja, respeitando as inúmeras especificidades de cada povo.

Capone considera, estudando o processo de reafricanização, que há uma tentativa de uniformizar os cultos de matriz africana em uma única espinha dorsal – a nagô. Esta proposta englobaria outras experiências religiosas tais como, a umbanda, que se despojaria de seus elementos simbólicos e sincréticos para reafricanizar-se, “tomando como modelo as religiões mais puras, ou seja, o candomblé nagô” (CAPONE, 2004, p. 318).

Todavia, como ela afirma, o tecido social brasileiro torna “[...] impossível a instauração de uma ortodoxia ou linha comum que uniformize os milhares de centros de candomblé espalhados pelo país. A multiplicidade domina e se impõe, tornando caducas as sistematizações elegantes, às vezes perfeitas demais, que gostariam de cristalizar essa religião (*Ibid.*, p. 7). Há, para estas duas autoras, elementos determinantes que impedem uma uniformização das religiões africanas no país e eles estão presentes nas diversas culturas existentes em nosso território.

Carlos Moore (2008, v. 1, p. 10-11) afirma que os caminhos percorridos em direção a África ancestral foram motivados pela massificação e difusão global de uma “cultura ideológica que se apresenta inclusiva”. Isso significa, de acordo com nossas observações, que

houve um processo de englobamento das culturas negras no país e, por conseguinte, seu reconhecimento como religião universal, negando, assim, suas especificidades e seu caráter étnico. Isto reflete, ainda segundo este autor, “uma imagem fracionada de uma diversidade rasa e fácil, transmitida nos pulsos eletrônicos dos meios de comunicação de massa, incapaz de remeter à riqueza e à profundidade das diferenças culturais e experiências históricas” seduzindo a verdade existente acerca da cultura africana”.

Anterior a Carlos Moore, Muniz Sodré, já alertava que, “[...] é preciso deixar bem claro que [a cultura africana] não se tratou jamais de uma cultura fundadora ou originária que aqui se tenha instalado [...] Para cá vieram dispositivos culturais correspondentes às várias nações ou etnias dos escravos arrebatados à África entre os séculos XVI e XIX. Tais culturas já conheciam mudanças no próprio continente africano em função das reorganizações territoriais e das transformações civilizatórias [...]” (SODRÉ, 1988, p. 123). Assim, conforme pudemos observar, devemos ter consciência de uma “coexistência” e “interpenetração multissecular” dos grupos aqui existentes (Cf. SODRÉ, 1988, p. 122), porém, vislumbrando, um reavivamento dos cultos africanos, pelos negros, devido a uma permissividade da própria sociedade colonial (Cf. SODRÉ, 1988, p. 123).

Segundo Capone (2004, p. 296-308), por todo o século XX, pesquisadores das religiões de matriz africana empreenderam encontros, viagens, cursos, com o auxílio de universidades brasileiras, tais como, a USP. Criaram programas de cooperação cultural, associações, fundações, centros especializados no ensino da língua iorubá e que poderiam falar em nome de uma tradição. Porém, estas iniciativas não foram bem vistas por parte da população afro-brasileira, como pode se observar no texto abaixo, publicado pelo jornal *siwaju*, em outubro de 1990.

Existe uma grande parte da população negra da Bahia, brasileiros que [...] fazem da África Negra e dos africanos paradigmas idealizados de conhecimentos, de sabedoria, de poderes extraordinários [...] Isso faz com que, sem discriminação nenhuma, qualquer estudante da Nigéria, de Benin ou de qualquer outra região [da África ocidental] seja transformado em ídolo reverenciado, fonte de valores e conhecimentos que permitirão valorizar suas posições na comunidade. Abrem suas casas e seus bolsos – geralmente em dólares – para esses “entendidos”, duvidando de suas próprias heranças e ensinamentos, este último aqui transmitido de geração em geração [...] Não serão esses “novos entendidos” africanos que aportaram na última década às nossas plagas produtos eles mesmos de uma experiência histórica colonialista e de repressões culturais, que poderão interferir em nossa tradição, apontando, corrigindo, publicando livros leigos, realizando “jogos” oraculares mirabolantes, inventando conhecimento. A nossa tradição se realizou e continua se recriando a partir de princípios inaugurais, mas com uma dinâmica própria, participando dialeticamente do tecido social brasileiro (*apud* CAPONE, 2004, p. 309-310).

Como podemos observar no texto, a referência das religiões de matriz africana, não deve ser buscada na África e sim, no próprio “tecido social brasileiro” (CAPONE, 2004, p. 310), como vimos acima. A busca, agora, seria em torno dos “princípios inaugurais da religião, que, no nível religioso, equivalem ao axé e, no nível filosófico, ao *arkhé*” (*Ibid.*).

Mas *arkhé*, segundo Sodré, não possui como característica a “volta nostálgica a um passado (rural, não-tecnológico, selvagem). *Arkhé* também significa futuro (ou *Eskaton*, o fim), na medida em que se deixe entender como o vazio que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão e que, por isso mesmo, aciona o esforço das buscas” (SODRÉ, 1988, p. 19). Ela, a *arkhé*, segundo nossa compreensão, apresenta-se como uma sistematizadora de todo o complexo ritualístico das religiões de matriz africana no espaço correspondente a sua dinâmica – o terreiro.

Capone, ao analisar a proposta de Marco Aurélio Luz, sobre a continuidade da religião africana no Brasil, que está embasada, segundo Luz, no culto comum ao Deus supremo, afirmará, a respeito do terreiro, que

[...] essa vocação [referindo-se à continuidade da religião africana no Brasil] só pode se encarnar nas comunidades religiosas que preservaram de modo mais estrito 'os sistemas simbólicos e rituais que elas herdaram, isto é, os terreiros tradicionais do candomblé nagô da Bahia. Os outros terreiros, por sua vez, quanto mais próximos estão dos tradicionais, mais a complexidade do sistema religioso de origem se mantém, apresentando maior integridade e poucos saltos ou lacunas, e, portanto, estando ausentes variáveis simbólicas e rituais exógenas ao contexto original'. Assim, os terreiros nagôs tradicionais são, por excelência, os centros em que se exprime essa nova cultura de resistência, os símbolos da construção de uma identidade afro, ativamente buscada pelo movimento negro. (CAPONE, 2004, p. 314).

No entanto, a *arkhé*, não pode ser experienciada em toda a sua totalidade de propósitos, conforme seus proponentes, sem haver uma “ação descolonizadora, cujo objetivo é recompor e conscientizar o complexo pacto semântico, sua memória e continuidade” (SANTOS; SANTOS, *apud* CAPONE, 2004, p. 311).

Ao falar de “ação descolonizadora”, “pacto semântico”, “memória” e “continuidade”, Deoscóredes Maximiano dos Santos e Juana Elbein dos Santos concebem que, no Brasil, o negro restituiu seu complexo mítico-religioso trazido da África, através de reelaborações nas comunidades terreiros ou *egbe* (SANTOS; SANTOS, 1993, p. 42). Mas o pontapé inicial, que marca a busca pela *arkhé*, seria dado com a execração do sincretismo.

Estamos em uma democracia e temos uma Constituição que garante a nossa liberdade de culto no Brasil. Chegou a hora em que todos os responsáveis pelos terreiros das diversas nações existentes no Brasil devem se pronunciar e decidir de uma vez por todas acabar com esse “sincretismo” que os católicos

dizem que existe nos cultos afro-brasileiros (*SIWAJU, apud CAPONE, 2004, p. 313*).

Essa execração, contudo, não poderá ser realizada repentinamente. Observamos, assim, que há uma construção discursiva acerca do sincretismo e que o torna, a partir deste momento, coadjuvante no processo de “resistência, acomodação e reelaboração dos cultos tradicionais africanos” (SANTOS, 1977, p. 25).

A partir desta proposta, o sincretismo, é visto como auxiliar no processo de resistência da religião africana no Brasil, pois, o que a cultura africana não conseguiu preencher, ou seja, o que a memória coletiva negra não preencheu, o sincretismo o fez. Este vácuo onde o sincretismo alcançou é denominado por Juana Elbein dos Santos de “variáveis” ou “fragmentos de uma totalidade” (Cf. SANTOS, 1977, p. 25). Em busca destas “variáveis,” eles propõem o “pacto semântico”, o qual é entendido como um “processo capaz de incorporar e promover o intercâmbio das diversas alianças de todos os que constituem o grupo, elaborando seu *dizer plural*” (SANTOS; SANTOS, 1993, p. 42).

Observamos, assim, que o referido pacto evoca uma postura identitária dos integrantes das religiões de matriz africana no Brasil há tempos fragmentada. Entretanto, eles reconhecem que

[...] o pacto semântico, o discurso simbólico de uma sociedade, está ameaçado, desde o exterior, pelos outros discursos e interesses que tratam de impor-se e, no seu interior, quando o discurso do grupo é silenciado ou fragmentado na sua rede de alianças perturbando a fixação e transmissão adequada de seus signos, de seu *dizer plural* turbando seu auto-reconhecimento (*Ibid.*, p. 43).

A rede de alianças entre as comunidades-terreiro fortalecerá a identidade afro-brasileira ou pacto semântico. Nela, os grupos apresentar-se-ão, consolidados através de suas práticas litúrgicas, sistema iniciático, linguagem e do poder dos sacerdotes e sacerdotisas do culto africano no Brasil (Cf. SANTOS; SANTOS, 1993, p.43-51).

2. PRESSUPOSTOS DO MANIFESTO ANTISSINCRETISMO

Analisaremos no segundo capítulo os antecedentes históricos do “Manifesto Antissincretismo” passando, em seguida, a apresentar, respectivamente, o surgimento das Conferências Mundiais da Tradição Orixá e Cultura – COMTOC, bem como a II COMTOC, evento no qual surgiu o “Manifesto Antissincretismo”.

2.1 *Antecedentes históricos do manifesto antissincretismo no Brasil*

Conforme vimos acima, todo discurso possui uma exterioridade própria que o caracteriza dos demais. Para este subcapítulo, consideraremos, os movimentos de libertação colonial como um fator motivador das construções discursivas antissincreticas. Este período marcará significativamente a luta contra a opressão dos povos subjugados por apresentarem a decadência das nações que subjugaram o continente africano, além de outros, e que eram chamadas de imperialistas. Diante deste fato, propostas contrárias à repressão colonial surgirão em diversos países dentre eles, o Brasil. Este fato marca o momento da quebra de paradigmas sob os quais viviam até então as populações afrodescendentes, bem como o da sua reconstrução identitária.

O historiador Eric Hobsbawm (2005, p. 87-110), apresenta uma discussão acerca das concepções sobre o termo imperialismo. Para ele, este é um termo novo e que possui inúmeras interpretações. Enquanto para alguns ele é visto como algo pejorativo, que com seus “tentáculos” englobaria diversos países e que manteria uma postura de dominação a estes; para outros ele seria uma fase posterior do capitalismo. Contudo, ainda segundo este autor, são conjecturas envoltas por idéias marxistas. No entanto, a existência de nações imperialistas se deve a outros contextos que não os embasados pelo marxismo. A globalização é uma das respostas, de acordo com Hobsbawm,

que atinge progressivamente as mais remotas paragens do mundo, uma rede cada vez mais densa de transações econômicas, comunicações e movimentos de bens, dinheiro e pessoas ligando os países desenvolvidos entre si e ao mundo não desenvolvido. Sem isso não haveria um motivo especial para que os Estados europeus tivessem um interesse algo mais que fugaz nas questões, digamos, na bacia do Congo, ou tivessem se empenhado em disputas diplomáticas em torno de algum atol do Pacífico (*Ibid.*, p. 95).

Outros determinantes serão as especificidades existentes em cada país dominado pelos ditos imperialistas, os quais procuravam novos mercados consumidores e exportadores de

matéria-prima para a fabricação de seus produtos, pois, “qualquer que fosse a retórica oficial, a função das colônias e das dependências informais era complementar as economias metropolitanas e não fazer-lhes concorrência” (*Ibid.*, p. 99). Porém, nossa intenção será, a partir das respostas encontradas, diante das lutas libertárias, cuja participação africana será enfatizada, recolher subsídios que possam nos fundamentar nos próximos capítulos.

Segundo Maria Yedda Leite Linhares (2000, v.3, p. 41) as lutas libertárias ou de descolonização são produto da “crise do capitalismo na década de 1930 e da Segunda Guerra Mundial, de devastadoras consequências para os impérios coloniais”. A campanha devastadora de ocupação pela Alemanha dos diversos países imperialistas tais como Holanda, França, Bélgica, Inglaterra bem como suas lutas pela desocupação militar alemã, enfraquecendo militarmente estes países, marcaria o início do fim do “mito da superioridade do homem branco”, tão bem representado através das palavras de Bernard Shaw.

O inglês nasce com certo poder milagroso que o torna senhor do mundo. Quando deseja uma coisa ele nunca diz a si mesmo que a deseja. Espera pacientemente até que lhe venha à cabeça, ninguém sabe como, a insopitável convicção de que é seu dever moral e religioso conquistar aqueles que têm a coisa que ele deseja possuir. Torna-se, então, irresistível [...] Como grande campeão da liberdade e da independência, conquista a metade do mundo e chama a isso de colonização. Quando deseja um novo mercado para seus produtos adulterados de Manchester, envia um missionário para ensinar aos nativos o evangelho da paz. Os nativos matam o missionário; ele recorre às armas em defesa da cristandade; luta por ela, conquista por ela; e toma o mercado como uma recompensa do céu [...] (*apud* LINHARES, 2000, v.3, p. 39).

Este mito foi abalado militarmente e os colonizadores recorreram as suas colônias para que os socorressem contra os ataques alemães. Cientes de sua importância em um momento crucial a ajuda não viria de forma silenciosa. Haveria, da parte dos “necessitados”, uma contrapartida para que pudessem sair do lamaçal em que estavam envolvidos – a libertação das colônias. Entretanto, esta liberdade, não viria satisfatoriamente dos países imperialistas.

Nas colônias francesas, por exemplo, houve a necessidade de promessas substanciais de mudanças a fim de se obter o apoio das populações nativas contra o governo de Vichy. A intenção era conseguir o apoio dos “evoluídos” das colônias na luta pela “França livre”. Demonstrando que a preocupação era somente com a libertação da França, a Conferência de Brazzaville (1944) reuniu, sem representação autóctone, os governadores das colônias africanas e de Madagascar, e formulou um programa de promoção econômica e social, sem tocar no problema da autonomia das colônias [...] A constituição de 1946, por fim, concedeu a cidadania francesa aos colonizados, bem como uma representação na Assembléia Nacional. Entretanto, entregou a administração, como antes, a governadores responsáveis somente perante o ministro do Estado, e não perante a população interessada (CANÊDO, 1994, p. 46).

Foi a chamada “independência nominal”, segundo Michel Hamenoo (2008, v. 1, p. 125), que pôs em “funcionamento arranjos que garantissem e dessem continuidade à sucção pelos países metropolitanos das veias econômicas das sociedades subjogadas”.

A entrada dos Estados Unidos da América (EUA) e da União Soviética (URSS) no campo bélico da Segunda Guerra Mundial foi determinante para o fim desta batalha “campal” e, ainda por cima, determinaria o que Linhares (2000, v.3, p. 42-44) chama de “eclipse da Europa”. Segundo esta autora, abalados militarmente, as nações européias não teriam como negar acordos com suas colônias, pois uma nova ordem mundial, bipolar, estava nascendo: o bloco capitalista, liderado pelos EUA e o socialista, capitaneado pela URSS (LINHARES, 2000, v.3, p. 47).

Ambas aspiram chegar à hegemonia mundial. Ambas dispõem de instrumentos de poder e de dissuasão e podem influir nas áreas onde o processo de independência é mais complexo: interesses econômicos em choque, localização estratégica, posição ideológica distinta das lideranças locais. Aos Estados Unidos interessava, em última instância, deter o avanço do comunismo e a expansão da ideologia de inspiração marxista, inclusive a do nacionalismo, em qualquer parte do mundo. A União Soviética desenvolvia suas ações em todas as frentes, era prestigiada por meios intelectuais e políticos de esquerda e possuía simpatizantes nos movimentos nacionalistas anticolonialistas (*Ibid.*, p. 56).

Com o apoio indireto, em princípio, dos dois blocos mundiais ocorrem as descolonizações nos países sob domínio imperialista. No que se refere a África, uma intransigente postura portuguesa, ultracolonialista, na opinião de Perry Anderson (*apud* LINHARES, 2000, p.58), impede diálogos entre o governo português e os líderes nacionalistas africanos representados através do seguintes “partidos” - MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola)⁷⁵, PAIGC (Partido Africano pela Independência da Guiné e de Cabo Verde) e UNITA (União Nacional pela Independência Total de Angola)⁷⁶.

Velhos interesses coloniais impediam a manutenção de um diálogo com os respectivos movimentos de libertação nacional, segundo Linhares (2000, p. 58-60). Desta forma, “economicamente, as colônias eram importantes para Portugal, sobretudo o potencial de Angola – petróleo de Cabinda, minérios e recursos agrícolas”. Diretamente, no território africano, o apoio dos blocos emergentes – EUA e URSS - gera, com estas lutas libertárias, o caos, que perdura até os nossos dias, pois, os respectivos “partidos”, acima descritos e empunhando cada qual sua ideologia, capitalista ou comunista, provocaram diversas lutas

⁷⁵ “[...] de orientação marxista e pró-soviético” (ALBERTI;PEREIRA, 2007, p. 30).

⁷⁶ Segundo Ismael Diogo da Silva (2008, v.1, p. 196-201), a UNITA foi o braço armado dos colonizadores, os quais possuem interesses em Angola e opositora do MPLA; possui 70 lugares no parlamento; é anti-comunista (ALBERTI;PEREIRA, 2007, p. 30).

intertribais e o início de uma guerra civil sem precedentes na história destes países ⁷⁷.

No entanto, nosso intuito não é o de reduzir os fatos às consequências exclusivas e unicamente ocasionadas pela derrocada dos países europeus. Certamente eles contribuíram, porém, não podemos esquecer, como nos informa Geoffrey Barraclough (1987, p. 148), que os povos subordinados foram partícipes da sua própria libertação. Como exemplo, ele cita, os acontecimentos ocorridos durante a primeira metade do século XX cujo protagonista foi o Japão que derrotou a Rússia entre 1904-05; os alemães, dez anos após; a França, em 1920 e a Grécia, 1922; a revolução russa de 1917 ⁷⁸ dentre outros.

O resultado foi que, por volta de 1914, na maioria dos países asiáticos e no mundo árabe, mas ainda não na África tropical, havia grupos radicais ou revolucionários prontos a tirar partido do conflito entre as potências européias a fim de obterem concessões e vantagens por meio de ameaças, ou pressões, ou negociações (BARRACLOUGH, 1987, p. 148).

No continente africano, mais especificamente, no Maghreb ⁷⁹, no século XIX, ocorrem as primeiras revoltas, segundo Leticia Bicalho Canêdo (1994, p. 68-73). Ainda segundo esta mesma autora, tais revoltas foram empregadas para um retorno aos costumes tradicionais, pois, para Hobsbawm (2005, p. 115), “o que o imperialismo trouxe às elites efetivas ou potenciais do mundo dependente foi, portanto, essencialmente a “ocidentalização” [...] Por várias décadas fora claro, para todos os governos e elites confrontados à dependência ou à conquista, que eles tinham que se ocidentalizar, caso contrário desapareceriam”.

Na África negra o processo de independência viria com uma segunda partilha, produzida pelos próprios colonizadores, cujo objetivo era ter em mãos a administração de cada país. Esta atitude foi denominada por Canêdo (1994, p. 73) de “política de abdicação criadora”. Sendo assim, nada mudaria. “As instituições políticas desses países permaneceram completamente anglicizadas ⁸⁰, e as relações econômicas com a Inglaterra mais estreitas do que nunca (*Ibid.*, p. 73). Como exemplo podemos citar a Costa do Ouro (Gana) cuja participação

⁷⁷ “A guerra civil que se estendeu entre 1974 e 1990 tem como saldo negativo a morte de 1 milhão de pessoas e a saída de 1,7 milhão de habitantes que passara à condição de refugiados” (LINHARES, 2000, v.3, p. 60).

⁷⁸ Para Canêdo (1994, p. 44-48) os ideais revolucionários russos foram acolhidos pelos países em luta contra o imperialismo por haver uma sintonia entre tais propostas - “de igualdade social entre os homens, no sentido de não discriminação com base no sexo, cor, raça ou classe, isto é, na tentativa de extinguir o capitalismo [...] Para os povos dominados, a União Soviética passou a simbolizar a libertação, e as democracias ocidentais, o signo da dependência. As democracias liberais contribuíram elas mesmas para confirmar esse julgamento dos povos coloniais, pois até mesmo os Estados Unidos esqueceram-se dos compromissos da Carta de San Francisco, passando a negar o apoio aos movimentos nacionalistas e denunciando-os como movimentos comunistas”.

⁷⁹ Conjunto político-geográfico situado “entre a imensidão saariana e o Mediterrâneo” (CANÊDO, 1994, p. 67) composto pelos seguintes países: Argélia, Tunísia e Marrocos, cuja unidade política está caracterizada pelo islã.

⁸⁰ Estamos nos referindo aqui aos protetorados ingleses no continente africano.

inglesa nomeou Kwame Nkrumah ⁸¹ para um governo provisório mas, que foi recebido pelos seus compatriotas com grande euforia pois, pela primeira vez, um negro era inserido na direção política de seu próprio país (*Ibid.*, p. 75). Mas, sem apoio social e com propostas políticas que iam de encontro a burguesia ganense, Nkrumah é destituído do poder (*Ibid.*, p. 77).

No Congo-Belga, a partir das lutas a favor da independência dos partidos liderados por Joseph Kasavubu, a ABAKO (Associação do Baixo Congo), posteriormente, presidente e o MNC (Movimento Nacional Congolês), de Patrice Lumumba ⁸², seu primeiro-ministro, o Congo proclama sua independência em 1960. Porém, esta independência seria abalada pela guerra de secessão da província de Katanga, que propicia uma nova intervenção da Bélgica acompanhada pela Organização das Nações Unidas, a ONU, cuja alegação para esta atitude foi a “imaturidade dos congolese para a soberania” (*Ibid.*, p. 82).

Sem dúvida que a colonização foi um fato abominável na história mundial, entretanto, faz-se necessário distinguir que outras colonizações houveram, como a ocorrida no século XVI ao XVIII, na corrida mercantilista cujos países participam, neste momento, deste mesmo processo histórico. Para Canêdo (1994, p. 9-12), diferenças existem no processo colonizatório anterior ao XIX. Sua tese é a de que a ocupação territorial em outros continentes foi motivada pelas trocas de produtos entre as nações (o mercantilismo) e suas lutas descolonizatórias foram empreendidas por habitantes que haviam se transferido das suas terras, na Europa, para estes continentes tais como, as Américas. Já a colonização no século XIX ocorre em função da Revolução Industrial, que possui como característica a busca por novos

⁸¹ “Kwame Nkrumah (1909-1972) nasceu na antiga Costa do Ouro (atual Gana). Estudou Educação e Filosofia na Universidade Lincoln, nos EUA, onde lecionou após a graduação. Nesse período, foi eleito presidente da Organização dos Estudantes Africanos da América e do Canadá. Foi para a Inglaterra em 1945, onde ajudou a organizar o Sexto Congresso Pan-Africano, em Manchester, e foi vice-presidente da União dos Estudantes da África Ocidental, participando da luta pela descolonização. Voltou à Costa do Ouro em 1947 e tornou-se secretário da Convenção da Costa do Ouro Unida (UGCC). Foi preso em 1948 e, depois de libertado, fundou o Partido da Convenção do Povo (CPP), que tinha o lema “auto-governo já” e pregava a desobediência civil. Foi novamente preso em 1950. A Inglaterra concordou em dar a independência ao país, e nas primeiras eleições, em 1951, Nkrumah, ainda preso, foi eleito para a Assembléia Legislativa. Libertado, concordou em liderar o novo governo, colaborando com os ingleses para encaminhar a independência, proclamada em 1957. Como primeiro ministro e depois presidente de Gana, Nkrumah seguiu orientação marxista, estabelecendo o unipartidarismo e buscando promover a industrialização. Em 1966 foi deposto por um golpe militar apoiado pelos EUA, e passou a viver no exílio até sua morte” (KI-ZERBO, 2006, p.17).

⁸² “Patrice Lumumba nasceu no antigo Congo Belga, em 1925. Foi clérigo e jornalista. Em 1955, tornou-se presidente regional de uma união comercial congolese e filiou-se ao Partido Liberal Belga. Foi preso em 1957. Ao ser libertado, um ano depois, participou da fundação do Movimento Nacional Congolês (MNC). Em 1959, com Lumumba preso, o MNC obteve expressiva maioria na eleição local. Em 1960, Lumumba foi eleito primeiro-ministro, e Joseph Kasavubu, presidente. Em seguida, a Bélgica concordou em dar a independência ao Congo. Em junho, a província de Catanga declarou-se independente, com o apoio da Bélgica. Apesar da vinda das tropas da ONU, o levante continuou, e Lumumba obteve ajuda soviética. Em setembro, Lumumba foi demitido por Kasavubu. Tentou reagir, mas um golpe de Estado do coronel Mobutu, apoiado por Kasavubu, teve sucesso e Lumumba foi preso. A crise interna do Congo foi utilizada pelos envolvidos na Guerra Fria, dentro da ONU. Torturado e humilhado, Lumumba foi transferido de uma prisão para outra, sendo assassinado em janeiro de 1961, com o apoio de tropas belgas” (*Ibid.*, p. 115).

mercados consumidores dos seus produtos e o fornecimento de matéria-prima, como já havíamos comentado anteriormente. Tais lutas contra o colonialismo foram empreendidas pelos povos autóctones, ou seja, os africanos, asiáticos dentre outros, observado acima.

Outro agravante, conforme a autora, para esta luta libertária vem do próprio processo de conquista européia, o qual, através do discurso enaltecedor do homem branco ou, como já nos referimos anteriormente, “mito da superioridade do homem branco”, subestima os povos colonizados que, paulatinamente, tomam consciência da sua situação e começam a exigir direitos também aos seus colonizadores. Canêdo (*Ibid.*, p. 13-14) denomina este processo de pôr a “arma do colonizador na mão do colonizado”, pois,

[...] a tática era formar elites educadas no Ocidente, para obter delas a colaboração [e isto acabava] por enfraquecer as únicas forças que poderiam ter interesse na permanência do domínio colonial. [E] chegou-se a um ponto em que esses ocidentalizados se revoltaram contra o fato de terem de continuar subordinados aos funcionários da potência ocupante (*Ibid.*, p. 25).

Assim, eles possibilitavam a gestação de uma consciência identitária, nacionalista ou “protonacionalista”, como afirma Barraclough (1987, p. 153-155), embora colonizada.⁸³ Ainda segundo ele, foram três, as consequências do estopim das revoltas nas colônias. Uma delas já foi comentada acima por Bicalho e se refere aos movimentos nacionalistas ou “protonacionalistas”; a outra foi a ascensão de uma elite local, ocidentalizada, pois, eram estudantes em escolas européias⁸⁴ e a terceira foi a adesão de uma grande massa populacional a estes novos líderes (Cf. BARRACLOUGH, 1987, p. 169). Diante destes resultados abalava-se a estrutura tradicional africana, pois, ainda segundo este mesmo autor, “o objetivo dos líderes nacionalistas emergentes não podia ser um regresso ao passado, que era tribal e étnico, mas almejando, pelo contrário, a criação de uma nova personalidade africana” (BARRACLOUGH, 1987, p. 178).

Treinados nos Estados Unidos, em Londres, Paris e, algumas vezes, em Moscou, formaram partidos de massas modelados pelo que tinham observado no Ocidente, com uma pirâmide de unidades funcionando desde as seções locais até as conferências nacionais, com um escritório central e um secretariado permanente, seus próprios jornais, emblemas, bandeiras e *slogans*, e com automóveis, helicópteros, caminhões com alto-falantes e todo o demais apetrecho da organização e propaganda políticas [...] Seus líderes sabiam [...] que qualquer que fosse o programa para a solução do problema colonial, o êxito dependia da organização adotada (*Ibid.*, p. 183).

⁸³ “A resistência da elite ao Ocidente era ocidentalizante, mesmo quando se opunha à ocidentalização indiscriminada no terreno da religião, da moral, da ideologia ou do pragmatismo político” (HOBSBAWM, 2005, p.115-116).

⁸⁴ Segundo K. Nkrumah, “uma elite da classe média, sem o aríete das massas iletradas jamais poderia ter esperança de esmagar as forças do colonialismo” (*apud* BARRACLOUGH, 1987, p. 180-181).

Barraclough ainda afirma que estes movimentos anticolonialistas não seriam apenas resultados de lutas contra a dominação europeia. Condições internas, de acordo com este autor, motivaram também as atitudes anticolonialistas. É a consciência de seu passado histórico, segundo Barraclough, que está em jogo nestes movimentos. Sendo assim, a proposta não era a total ocidentalização, mas, tornar-se moderno e africano, assimilando e adaptando elementos europeus aos do seu passado africano, cujo objetivo era construir uma cultura africana moderna e viável (Cf. BARRACLOUGH, 1987, p. 186).

A resposta encontrada por Carlos Moore para a proibição do processo modernizador no continente africano estaria no racismo. Assim, segundo ele, estaríamos envolvidos ainda por questões raciais, de inferioridade dos povos que não fossem europeus (brancos), ao apresentar novas bases epistemológicas para entender o racismo. Segundo este autor, todas as atitudes infringidas contra os povos negros estão embasadas em apenas um aspecto, a saber, a cor.

O fenótipo é um elemento objetivo, real, que não se presta à negação ou à confusão. É ele, não os genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social; que serve de linha de demarcação entre os grupos raciais e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações “raciais” (MOORE, 2007, p. 22)

Característica marcante ao longo dos séculos, o racismo, não fora produto de uma época moderna. Ao longo da sua obra, Moore (*Ibid.*, p. 55), constatará que foi no período expansionista greco-romano onde tais concepções foram produzidas cujo exemplo dado é dos Fisiognomistas, “que se baseavam na idéia de que uma observação da anatomia e do fenótipo conjugados dariam uma visão da personalidade humana” (MOORE, 2007, p. 57) e por séculos estas concepções serão seduzidas ganhando novas interpretações e sendo (re)utilizadas pelos povos detentores do poder mundial.

Assim, o discurso ocidental, em sua fase de intensidade racista (apogeu do colonialismo predatório e da força socializante do capital) afirmava a identidade branca, desconhecendo quaisquer possibilidades de afirmação na diferença negra. Os negros, os índios, as etnias a serem submetidas eram simplesmente consideradas inferiores na escala bio-social. Em sua fase dita pós-moderna, quando o capital já ultrapassou a etapa aguda de constituição da ordem social, a lógica da identidade (que é a mesma da dialética) pode reconhecer as diferenças (através de discursos jurídicos, éticos, culturalistas, etc.), enquanto elas se apresentam como outras *afirmações*. [Ou seja], o discurso liberal e progressista pode reconhecer e apreciar a diferença, enquanto esta mantém a *identidade da diferença* e a distância (SODRÉ, 1988, p. 37-38).

Por conseguinte, terão de manter uma constante afirmação da sua identidade⁸⁵ para que sejam sempre reconhecidos como diferentes. Sem ela, serão considerados como um bloco monolítico integrando o grupo dominante, porém, à margem da sociedade. Nesta perspectiva de afirmação identitária, o *continuun* africano, no Brasil, segundo Sodré (1988, p. 133), “gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante”, baseada na resistência cultural africana.

No período que aqui nos cabe analisar, segunda metade do século XX, esta resistência está estruturada nos movimentos pan-africanistas⁸⁶, também aportados no Brasil, sendo a figura de Abdias do Nascimento⁸⁷, conforme Moore (2008, v.1, p. 236), considerada a ponte entre o movimento negro norte-americano e os movimentos negros de vanguarda brasileiros.

Ainda segundo este autor, faz-se necessário, distinguir o movimento pan-africanista em três vertentes – a que propunha lutas libertárias contra a colonização europeia, pró-comunista; uma que buscava autonomia tanto para o continente africano quanto para os povos vitimados pela diáspora, pró-capitalista; e a terceira diz respeito à negritude⁸⁸, que está relacionada, atualmente, à luta contra o racismo e identificados ideologicamente com o nacionalismo (MOORE, 2008, v. 1, p. 237-238). Sua identificação ao movimento nacionalista,

⁸⁵ Nos posicionaremos a respeito de conceito em momento oportuno.

⁸⁶ O movimento pan-africanista engloba todos os povos africanos e afrodescendentes vitimados, direta ou indiretamente, pela diáspora africana e pelo processo de colonização europeia. Ele significa, de acordo com Nascimento (2008, v.1, p. 161), “a luta pela libertação dos povos africanos em todos os lugares onde se encontrem”, embora, a princípio, possuísse uma interpretação errônea de “volta em massa dos africanos da diáspora à terra natal”.

⁸⁷ “Abdias do Nascimento, nascido em 1914 em Franca (SP), fundou o Teatro Experimental do Negro em 1944 e foi um dos organizadores da Convenção Nacional do Negro – encontro realizado por dois anos, 1945 e 1946, no Rio e em São Paulo -, que propôs à Constituinte de 1946 a tipificação da discriminação racial como crime lesa-pátria. Participou também como organizador do primeiro Congresso do Negro Brasileiro, em 1950. Em 1968 exilou-se nos Estados Unidos em decorrência do endurecimento do governo militar, no poder desde abril de 1964, e foi professor em diversas universidades norte-americanas. Participou da fundação do MNU, em 1978, e criou, em 1981, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo. No exílio, tornou-se amigo de Leonel Brizola, com quem fundou o Partido Democrático Trabalhista (PDT) em maio de 1980. Fundou a Secretaria do Movimento Negro do PDT e foi deputado federal pelo Rio de Janeiro entre 1983 e 1986 e senador pelo mesmo estado de 1991 a 1992 e de 1997 a 1999. Durante o segundo governo de Leonel Brizola no estado do Rio de Janeiro (1991-1995), ocupou a Secretaria Extraordinária para Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro) e, durante o governo de Anthony Garotinho (1999-2003), foi secretário de Direitos Humanos e da Cidadania do Rio de Janeiro” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 29).

⁸⁸ “O movimento poético da *Négritude*, uma das principais expressões do movimento anticolonialista do século XX, foi criado por poetas africanos e antilhanos de língua francesa. Seus principais porta-vozes eram Léopold Sédar Senghor, mais tarde presidente do Senegal; Léon Gontran Damas, da Guiana Francesa; e Aimé Césaire, da Martinica [...] passou a ser uma das fortes referências de afirmação da identidade e consciência cultural de origem africana naquela época no Brasil e no mundo. Entretanto, a expressão veio a denotar, entre os militantes afro-brasileiros, um elenco de significados mais amplo do que a referência ao movimento literário dos africanos e antilhanos de fala francesa. No contexto brasileiro, “negritude” representava toda a identidade do descendente de africanos com sua origem, sobretudo a ligação dessa identidade com o compromisso de luta a favor do negro brasileiro discriminado e dos povos africanos e colonizados em todo o mundo” (NASCIMENTO, 2008, v. 2, p. 149).

negritude, se deu não por ser centrista, de acordo com Moore (2008, v. 1, p. 238), mas, por observar que “o mundo africano deveria encontrar sua própria identidade ideológica, baseada na experiência histórica dos povos africanos do continente, assim como na experiência das diásporas das Américas, do Caribe e do Pacífico” (MOORE, 2008, v. 1, p. 240-241).

As ações pan-africanistas, segundo Abdias Nascimento, deveriam conter uma “leitura social particular, identificando no racismo a fonte de múltiplas formas de opressão [...] e de desalienação psíquico-cultural” (*Ibid.*, p. 242-244). É a descoberta da África pelos militantes afrobrasileiros que proporcionará condições para reivindicações sociais aos grupos negros, socialmente marginalizados, segundo Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 2).

O contato com o continente africano, além dos relatos de alguns pesquisadores, vinha de jornais que publicavam, no Brasil, assuntos acerca do país e da cultura africana. Como exemplo podemos citar *O Clarim d'Alvorada*, circulando de 1924 a 1932; *A Voz da Raça*, atuante entre os anos de 1933 e 1937; o *Quilombo*, fundado em 1948 e do movimento literário conhecido por *Négritude* surgido na década de 30 (*Ibid.*, p. 2-5). Um exemplo disto são as palavras de Djenal Nobre Cruz.

A gente já tinha uma discussão política e tinha uma opção solidária a Angola, à libertação. (...) Esse livro de Agostinho Neto [Poemas de Angola] circulava no meio para debate dos poemas, e comecei a ficar interessado nisso. E adorei isso. Comecei a me descobrir como negro nessa trajetória política. E aí eu disse: tenho que fazer uma opção. Ficar com a minha opção política, mas focar a minha luta dentro do movimento negro de Sergipe (CRUZ, *apud*, ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 5).

Ao longo das entrevistas concedidas a estes autores eles vão percebendo que a formação cada vez mais consolidada dos movimentos sociais negros “contemporâneos”, de acordo com sua concepção (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 2), era motivada com o intuito de “formar uma massa crítica capaz de sedimentar objetivos e atingir outras pessoas. Tudo era novidade a ser absorvida e transformada em ação política, mesmo sob condições precárias de articulação” (*Ibid.*, p. 8).

Fundados no período da administração Vargas, mais especificamente do Estado Novo (1937-1945), alguns destes jornais também refletiam uma ideologia de preservação da raça no Brasil e chegavam a evocar esta preservação exemplificando as atitudes da Alemanha hitlerista, como podemos observar no jornal “*A Voz da Raça*”.

Hitler, na Alemanha, anda fazendo uma porção de coisas profundas. Entre elas a defesa da raça alemã. O Brasil deve seguir o exemplo, mas defender a raça brasileira não é defender a arianização do Brasil; é, ao contrário, defender a

raça tal qual ela se formou pela mistura dos três sangues. Que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro? Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós também, nós brasileiros, temos raça. Não queremos saber de arianos. Queremos o brasileiro negro e mestiço que nunca traiu nem trairá a Nação. Mas, esta defesa não pode fazer-se no quadro da democracia liberal, que levanta os indivíduos uns contra os outros, mas, ao contrário, pela submissão de todos a um *Führer*, a um “super-homem”, a um “Moisés de ébano” (*apud* BASTIDE, 1983, p.133).

Sem dúvida alguma não queremos fazer nenhuma forma de comparação entre a ideologia alemã, de extermínio de raças tidas como inferiores, objeto de desejo dos alemães nazistas e a apologia a uma “raça” brasileira, defendida pela literatura da época. Apenas nosso objetivo é o de demonstrar que as ideologias daquele período, sob as quais os jornais circularam, também perpassavam pelo corpo editorial destes jornais, pois, para Bastide,

Esses jornais procuram primeiramente agrupar os homens de cor, dar-lhes o senso de solidariedade, encaminhá-los, educá-los a lutar contra o complexo de inferioridade, superestimando os valores negros, fazendo a apologia dos grandes atletas, músicos, estrelas de cinema de cor. É, pois, um órgão de educação. Em segundo lugar, é um órgão de protesto: e isso é verdade tanto na América do Sul como na América do Norte; o preconceito de cor pode tomar formas larvadas, nem por isso deixa de existir [...] (BASTIDE, 1983, p. 130).

No entanto, qual o significado que teria essa busca pela África e de qual África se estava falando, haja vista a disparidade existente entre os dois continentes – africano e brasileiro? De acordo com Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira sua determinação torna-se impossível visto que inúmeros foram os depoimentos sobre diversas especificidades existentes no continente africano e tomados por conhecimento aqui no Brasil. Sabe-se apenas que ela, a África, bem como suas lutas libertárias, foram o estopim do movimento negro contemporâneo (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 24-25).

O historiador Joseph Ki-Zerbo, de forma clara e realista, expõe todas as agruras sofridas pelo continente africano após a colonização européia. A África foi e continua sendo vítima de um genocídio em benefício do desenvolvimento ocidental, esvaindo-se assim toda uma cultura milenar política, econômica e religiosa (KI-ZERBO, 2006, p. 61-77). No entanto, não se pode negar que todo este processo histórico estava envolvido por jogos de interesses entre ambos os lados (*Ibid.*, p. 131-132).

A realidade é dura, mas, devemos ser coerentes com nossos objetivos e, a partir dos nossos erros, conscientizarmo-nos de que todo o desenvolvimento procurado pelos povos africanos depende unicamente deles, pois, “[...] a influência da economia de mercado é de tal modo poderosa que a sua capacidade nociva em relação às culturas autóctones é fantástica”

(*Ibid.*, p. 136). Ainda segundo ele, o objetivo destes colonizadores, era o de um “desenvolvimento concedido” com vistas a uma valorização. “Na realidade, era a dominação e a exploração que eles chamavam de 'valorização'. Ao mesmo tempo que se esperava que os africanos se desenvolvessem, eles eram presos numa verdadeira coleira contrária ao seu autodesenvolvimento” (*Ibid.*, p. 131). Porém, segundo Ki-Zerbo, isto não é uma tarefa a ser realizada a curto prazo. (*Ibid.*, p. 131-154).

Distinguirei três condições para um verdadeiro desenvolvimento. A primeira é o espaço africano de desenvolvimento. Há um espaço econômico mínimo, sem o qual nunca haverá desenvolvimento real nos nossos países. Não há futuro para a África sem a integração em todos os níveis, inclusive na investigação científica. A segunda condição é a formação permanente de todo o povo, incluindo a educação cívica, a partir das conquistas acumuladas, incluindo a educação cívica, a partir das conquistas acumuladas pela evolução anterior dos povos africanos. É evidente que, enquanto não houver cidadãos motivados, que sabem por que produzem e o que consomem, faltará um elemento fundamental do desenvolvimento [...] A terceira condição para um desenvolvimento real é a democracia de base, no nível, dos municípios, das coletividades locais, das associações e dos grupos sócioeconômicos. O desenvolvimento só pode fazer-se nestas condições (*Ibid.*, p. 143).

Assim, para que este processo ocorra plenamente, uma transformação estrutural deve ser evocada como objetivo primordial a ser seguido pelas futuras gerações. E, segundo este autor, ela passa pela questão da identidade, bem como do papel que eles desempenham no mundo.

Somos forjados, moldados, formados e transformados através dos objetos manufaturados que nos vêm dos países industrializados do Norte, com o que eles têm carga cultural. Em contrapartida, enviamos para o Norte objetos que não têm qualquer mensagem cultural a dar aos nossos parceiros. A troca cultural é muito mais desigual do que a troca dos bens materiais. Tudo o que é valor agregado é vetor de cultura. Quando utilizamos esses bens, entramos na cultura daquele que os produziu. Somos transformados pelo vestuário europeu que usamos, pelo cimento com o qual construímos as nossas casas, pelos computadores que recebemos. Tudo isso nos molda, enquanto nós enviamos para os países do Norte algodão, café e cacau bruto, que não contém valor agregado específico. Em outras palavras, estamos confinados a setores onde produzimos e ganhamos o menos possível, e a nossa cultura tem poucas possibilidades de se difundir, de participar da cultura mundial (*Ibid.*, p. 12).

E como falar em identidade a um povo vitimado por guerras, fome, doenças dentre outros? Ainda segundo o autor, “[...] em primeiro lugar, é necessário assegurar o mínimo às populações, especialmente às maiorias pobres; em segundo lugar, preparar a integração africana dos sistemas de produção, que estão na base da acumulação financeira necessária para desenvolver o aparelho produtivo e proporcionar as possibilidades de lucro. Em terceiro lugar, é preciso defender o papel do Estado” (*Ibid.*, p. 38). Podemos observar assim o quanto

heterogênea é a situação da África em relação ao Brasil. Segundo Ivair dos Santos, quando em viagem à Angola, na busca por uma auto-referência africana,

A questão lá é de sobrevivência. Aquele discurso que eu tinha não tinha nada a ver com aquela realidade, muito mais dura, muito mais cruel. Eles precisavam de coisas muito concretas [...] Você não pode falar em negritude se você precisa de uma lâmpada. E como é que vai comprar essa lâmpada? [...] A experiência em Angola fazia com que eu visse quem estava no Brasil como ingênuo, achando que aquilo era o essencial e não era. (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 18-19).

No Brasil, os olhares dos movimentos sociais negros, na segunda metade do século XX, serão dirigidos para questões internas pertinentes ao regime democrático vigente no país após 1985. Serão enfatizadas políticas públicas para a população afro-brasileira ganhando destaque “os dispositivos que anunciam a natureza pluricultural e multiétnica do país (art. 215, §1º), [que] estabelecem o racismo como crime inafiançável e imprescritível (art. 5º, inciso XLII) e determinam a demarcação das terras das comunidades quilombolas (art. 68 das Disposições Transitórias)” (NASCIMENTO, 2008, v.2, p.161).

Um outro ganho a ser destacado é o do “movimento pela reparação” (*Ibid.*, p. 166) ou indenização embora, segundo esta mesma autora, atualmente ele tenha se transformado em realizações que compensem os danos sofridos por longos séculos com a escravização. E para coordenar e assessorar estas políticas públicas foi criada, em 2003, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR). Somente desta forma, para a autora, ou seja, mediante ações e efeitos concretos resultantes da participação dos movimentos sociais negros na sociedade, a identidade afro-descendente poderá ser construída sem ocultações, apresentando-os como sujeitos históricos (Cf. NASCIMENTO, 2008, v.2, p. 174-175).

A simbologia africana, utilizada pelos movimentos sociais negros, a qual provoca um sentimento de pertença ou ligação ancestral nos afrodescendentes, insere-se no que Deoscóredes M. dos Santos e Juana Elbein dos Santos (1993, p. 42) denominam de “pacto semântico” entendido como um processo dialógico no qual toda a comunidade negra elabora o seu “dizer plural” (SANTOS; SANTOS, 1993, p. 42), sua própria identidade enquanto integrantes de um grupo marginalizado pela sociedade dominante. No caso dos candomblés, este pacto semântico, estaria bem representado através das comunidades-terreiro, continuadora e renovadora da “adoração das entidades sagradas, a tradição dos orixás e a dos ancestrais ilustres, os egun” (*Ibid.*). Assim, ainda segundo estes autores,

todos os recursos devem ser mobilizados para o estreitamento e fortalecimento das alianças internas, particularmente quando se trata de grupos ameaçados de cooptação ou de repressão. Seus representantes devem reconhecer-se como

sujeitos sociais pertencentes a uma comunidade capaz realmente de dizer-se a si mesma. O contexto colonial ou neocolonial se caracteriza pela fragmentação do pacto semântico, pelo seu esvaziamento e folclorização. A ação descolonizadora, ao contrário, restitui a identidade e os conteúdos próprios (*Ibid.*, p. 43).

Ainda segundo estes mesmos autores, a busca nas comunidades-terreiro pelo pacto-semântico e, conseqüentemente, identidade afro-brasileira, ocorre através da prática litúrgica, mediante

dança, ritmo, cor, objeto, conta, gesto, folha, penteado, som, texto [os quais] se articulam para significar o sagrado. Cânticos, invocações, louvações, recitados, textos míticos e oraculares, histórias, parábolas, sons, instrumentos de comunicação que, através de sua forma significativa, contribuem a manifestar e transmitir a complexa trama simbólica em cujo bojo o pacto semântico se realiza (*Ibid.*).

Sendo assim, a busca por esta identidade deve ser empreendida pelos próprios integrantes das comunidades-terreiro auxiliados por três princípios filosóficos, a *arkhé*, o *ethos* e o *eidos*. Esta tríade permitiu que o complexo cultural africano sobrevivesse e se resignificasse diante da estrutura cultural européia presente no período escravista mantendo, assim, um núcleo ou *continuun* religioso que permitiu resignificações futuras sem macular a base religiosa africana (*Ibid.*, p. 45-46). Há, de acordo com nossas análises, a afirmação do caráter dialógico, como vimos afirmando, de constituição da(s) religião(ões) africana(s) no Brasil.

A cultura nagô, e isto provém de tudo que antecede, não é uma cultura de dicotomias; não destrói ou disseca seus objetos para revelá-los; rodeia-os, aborda-os por todos os ângulos possíveis, explica-os por parábolas, por analogias, por relações, funcionalmente [...] A transmissão do conhecimento sendo inicial, no nível da vivência e da identificação, necessariamente se expressa através de formas altamente plásticas e dinâmicas (*Ibid.*, p. 46).

Esta plasticidade permite que a religião não morra. Por conseguinte, é através da constante procura ou reelaboração religiosa, denominada por uns como “África mítica” e outros, “pureza” religiosa”, que a identidade vai se construindo e se afirmando em determinado contexto social.

2.2 A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura - II COMTOC

A formação das Conferências Mundiais da Tradição Orixá e Cultura ⁸⁹ está relacionada, segundo Robson Rogério Cruz (2008, p. 12), à visita de Deoscóredes Maximiano

⁸⁹ Não há, segundo informações de pessoas que participaram desta Conferência, anais ou outros registros acerca da mesma, a não ser o referido “Manifesto Antissincretismo”, a ser analisado em outro capítulo.

dos Santos, mais conhecido como Mestre Didi, filho de mãe Senhora, Ialorixá do Axé Opô Afonjá, à Nigéria e dos contatos que fazia com pesquisadores e sacerdotes da religião iorubá no continente.⁹⁰ O objetivo desta viagem, segundo Mestre Didi, seria para “comparar a tradição dos orixás da Bahia com os da África” (SANTOS, *apud*, CRUZ, 2008, p. 12). Esta atitude renderia, posteriormente, ao mesmo, o título de Mogbá Xangô pelos líderes da comunidade de Xangô, em Oió (CRUZ, 2008, p. 12).

Concomitante ao enaltecimento de Mestre Didi, na África, outra personalidade, idealizadora da conferência, teria uma mudança em sua carreira profissional e religiosa – Wande Abimbola, professor, naquele momento, 1968, na Universidade de Lagos, recrutado pelo governo nigeriano para apresentar Mestre Didi à comunidade de Xangô em Oió (*Ibid.*).

Foi a partir do recebimento do título de *Awise Awo Agbàiyè*, que significa, de acordo com Cruz, “o porta-voz de Ifá para o mundo” (CRUZ, 2008, p. 13), que Abimbola sente-se motivado para constituir e percorrer o mundo com as Conferências Mundiais da Tradição Orixá e Cultura. Desta forma, Abimbola, de agora em diante, teria a missão de reunir, em todos os cantos do planeta, “as diversas pretendidas versões da tradição religiosa iorubá existentes no mundo, as quais denominou 'tradição da cultura de orixá'” (CRUZ, 2008, p. 14). Segundo Abimbola,

Aprendemos com Ifá que a cidade de Ilé-Ifé é a morada do homem. Acredita-se que lá é o lugar onde foram criados todos os humanos, tanto pretos como brancos, para de lá se espalharem a outras partes do mundo. Quando uma pessoa chega a Ilé-Ifé, qualquer que seja sua cor ou nacionalidade, dizemos, “Seja bem-vindo de volta ao lar”. Com base em experiências do passado, e algumas vezes em experiências do presente, podemos facilmente compreender porque algumas pessoas sentem o que sentem. Mas gostaríamos de ver esta religião como uma ferramenta para sanar todas as feridas, para que no futuro não possa mais existir ódio no mundo, e que todos possam viver juntos sem distinção de nacionalidade, cor ou crença. Isso é o que buscamos para esta religião. Não a enxergamos em termos de exclusão de certas pessoas (ABIMBOLA, *apud* CRUZ, 2008, p. 13).

Suas palavras apresentam a África como o berço da humanidade, não cabendo, como atribuição, termos e significados pejorativos aos negros e seus descendentes e, tampouco, a sua cultura pois, afinal de contas, somos também parte desta mesma África, ou antes, “mãe África” e “usufrutuários” da religião que ela transmitiu ao mundo (Cf. CRUZ, 2008, p. 13-14). Sua função seria a de repassar tais concepções, vistas acima, às comunidades de matriz africana presentes ao redor do mundo e para isso ele precisaria da ajuda do Mestre Didi, alto sacerdote e representante, na África, naquele momento, da comunidade de matriz africana no Brasil,

⁹⁰ Ainda segundo este mesmo autor, nada disso teria ocorrido, sem a contribuição de Pierre Verger (CRUZ, 2008, p. 12).

embora, ele deixe claro o respeito que deverá ser dado a quaisquer formas afro-religiosas encontradas. A contrapartida de Mestre Didi viria através da co-organização⁹¹ nas conferências ocorridas em Ilé-Ifé, 1981; Salvador, em 1983, e Nova Iorque, em 1986 (*Ibid.*, p. 15).

Em Salvador, entre os dias 17 e 23 de julho, no ano de 1983, ocorre a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, primeira no Brasil, e que proporia, no seu encerramento, uma “revolução” na experiência religiosa afro-brasileira, aos integrantes dos candomblés brasileiros. A conferência, porém, não se resume a apenas a “revolucionária” proposta informada acima. Seria interessante analisarmos como se desenvolveu o referido evento para, em seguida, destacarmos alguns aspectos existentes nela que a tornam peculiar. Segundo Consorte, participaram da II COMTOC, além de sacerdotes das religiões afro-brasileiras,

um rei africano, o reitor da Universidade de Ifé, sumos sacerdotes de vários orixás, os embaixadores de todos os países africanos com representação no Brasil, delegações de outros países e de vários estados, figuras proeminentes de terreiros, blocos e afoxés, estudiosos da civilização africana. Dir-se-ia que o mundo africano marcara encontro em Salvador (CONSORTE, 2006, p. 86-87).

De acordo com esta autora, o coordenador deste evento foi Edvaldo Brito, ex-prefeito de Salvador, que abriu a reunião “com saudações e cânticos religiosos” (*Ibid.*, p. 87), além de visitas a mãe Menininha do Gantois, que não pode comparecer ao evento devido a problemas de saúde, ao Alaketu e ao Axé Opô Afonjá, restritos aos visitantes ilustres e delegações. Aos demais, foram exibidos filmes “sobre a cultura negra, apresentações de música e dança afro e desfiles de blocos de afoxés” (*Ibid.*). E, como resultado destes debates, foram feitas as seguintes recomendações:

[...] manutenção da tradição dos orixás nos diversos continentes, da necessidade de contato permanente entre os herdeiros dessa tradição, do estreitamento de laços entre eles e, para tanto, da premência de criação de escolas que obedecessem às especificidades de cada região, para que assim pudessem manter viva as suas tradições, e da preservação do patrimônio físico representado pelos terreiros, vítimas permanentes da especulação imobiliária (*Ibid.*).

Notamos, assim, que estas recomendações estão em sintonia com as palavras de Abimbola, vistas acima. Fala-se, ainda, em uma tradição afro-religiosa e seu cultivo, a partir da criação de escolas dedicadas a sua preservação, e que poderiam estar associadas à luta que

⁹¹ Falamos em co-organização por que tais eventos também contaram com a participação de Marta Vega, “que havia acabado de se iniciar na santería cubana em Havana, segundo ela mesma, 'em busca de uma religião que refletisse minha herança racial e cultural'” (CRUZ, 2008, p. 13-14).

mantinham para a preservação do patrimônio físico, seus respectivos terreiros, vitimados pela especulação imobiliária. Desta forma, segundo Consorte,

A Conferência em questão [...] ratificando o papel que a cidade de Salvador representava para os cultos afro em todo o mundo, parece ter oferecido a oportunidade que faltara até então para uma expressão mais contundente de afirmação da presença e da importância do candomblé na formação brasileira. Bastava lembrar o fato de que a primeira havia sido realizada em Ifé, na Nigéria, a terra dos iorubanos, para se aquilatar a importância do local escolhido para a realização da segunda (CONSORTE, 2006, p. 86).

Entretanto, conforme Cruz (2008, p. 14), ao analisar uma outra Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, a IX COMTOC ⁹², divergências ocorreram a partir da postura de um dos seus integrantes, que exalta o discurso da hegemonia africana em detrimento das demais expressões religiosas e que “talvez não interessasse aos avatares da diversidade diaspórica” (CRUZ, 2008, p. 15). Este mal-estar foi ocasionado, conforme Cruz, pelo pronunciamento de Chief Adeyela Adelekan ⁹³, na cerimônia de encerramento da IX COMTOC, em 2005, o qual defende, de acordo com Cruz (2008, p. 25), “que todos ali [presentes àquele evento] deveriam ir para Ile-Ifé para se iniciarem no que seria de fato a tradição de orixá”. Porém, haveria, realmente, a necessidade de um fluxo contínuo de religiosos pertencentes às casas de matriz africana em direção à África? Vimos anteriormente que tal atitude foi efetivada através do próprio Mestre Didi, Martiniano do Bonfim, Pai Adão ⁹⁴ entre outros que ainda necessitam beber da fonte africana no intuito de aperfeiçoar suas ações em seus respectivos terreiros e, com isto, tentarem se manter o mais próximo possível do que alguns denominam de *continuun* religioso. Mas, e os demais - Iyas e Babás -, que não possuam condições financeiras para este empreendimento, como seriam vistos pela comunidade?

Sem dúvida que essa proposta não esmaeceria, posteriormente ao pronunciamento de Chief Adelekan, finda a IX COMTOC. Nos dias atuais presenciamos uma busca pelos “valores tradicionais” ou, como defendemos neste trabalho, resgate da identidade religiosa

⁹² Segundo relato de Cruz (2008, p. 16), tais eventos ocorreram, ao longo dos anos de 1981 com a I COMTOC, na Nigéria; Salvador, em 1983, II COMTOC; Mais uma vez, Nigéria, no ano de 1986, a III COMTOC; Em São Paulo, IV COMTOC, em 1990; V COMTOC, nos EUA, no ano de 1997; Trinidad e Tobago, VI COMTOC, em 1999; Nigéria, novamente, no ano de 2001 – VII COMTOC; Cuba, em 2003, VIII COMTOC; IX COMTOC, no Rio de Janeiro, no ano de 2005, objeto de sua tese e que nos robustece com informações valiosíssimas para nosso trabalho. Wagner Gonçalves da Silva acrescenta ainda que, além de São Paulo, em 1990, a IV COMTOC foi realizada, também, em Nova Iorque (SILVA, 1995, p. 269). No entanto, informações, provenientes de pessoas que participam destas conferências, atestam uma disparidade. Para estes informantes, as conferências resumiriam-se em, no máximo, 5 (cinco).

⁹³ “Vice-presidente do Congresso Mundial de Tradição de Cultura de Orixá para a Europa e Vice-presidente do Conselho Mundial da Religião de Ifá para a Europa & Américas; Membro do clã Ooni Ilare, uma das três famílias que fornecem o Ooni (chefe tradicional) de Ile-Ifé; É sacerdote da religião tradicional iorubá, iniciado nos cultos de Ifá (orixá da sabedoria e do oráculo) e Obatalá (orixá da criação)” (CRUZ, 2008, p. 16).

⁹⁴ Cf. BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 59.

africana, a partir do *continuun* religioso trazido da África pelos escravos e aqui resignificada diante das outras matrizes religiosas existentes no território.

Todavia, tais propostas foram efetivadas, em um momento ímpar, anterior a IX COMTOC, e concebidas como o divisor de águas das religiões de matriz africana no Brasil, ocorrendo no interior da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC. O ponto alto deste evento foi a divulgação de um documento, em 27 de julho de 1983, endereçado “Ao Público e ao Povo de Candomblé”, e assinado pelas seguintes Ialorixás baianas: “Menininha do Gantois – Ialorixá do Axé Ilé Iya Omin Iyemassé; Stella de Oxóssi – Ialorixá do Ilé Axé Opô Afonjá; Olga de Alaketo – Ialorixá do Ilé Maroia Lage; Tetê de Iansã – Ialorixá do Ilé Nasso Oká; Nicinha do Bogum – Ialorixá do Zogodô Bogum Malê Ki-Rundo” (CONSORTE, 2006, p. 90-91), a ser analisado a seguir.

2.3 O “Manifesto Antissincretismo”

O “Manifesto Antissincretismo”, foi apresentado ao final da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, analisada anteriormente. Devemos, no entanto, informar, que há duas versões deste mesmo *manifesto*. A primeira delas, mais concisa, foi a que repercutiu em toda a imprensa e propiciou inúmeros pronunciamentos, posteriores, das pessoas e órgãos envolvidos. Abaixo, reproduzimos, o primeiro destes documentos, datado de 27 de julho de 1983, que possui como título: “Ao público e ao povo de Candomblé”.

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa (*apud* ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, 2008, p. 2).

A análise deste documento expõe os motivos da postura assumida pelos sacerdotes religiosos afrobrasileiros: a religião, ainda, era vista como seita, religião primitiva e que possuía ligação com o diabo. Além do mais, a partir daquele momento, quaisquer atitudes, tais como, andar caracterizados para o comércio turístico, na cidade, de roupa branca, portando seus colares e a inserção de seus templos e cerimônias públicas em locais reservados, nos jornais,

para publicação de agenda folclórica, seriam considerados como uma profanação.

Observamos, assim, que o documento, desconsidera, também, o que as recomendações desta conferência propuseram, ao seu final, conforme vimos anteriormente, embora afirme que estão em concordância com aquelas recomendações. O *manifesto*, por conseguinte, propunha uma desconstrução epistemológica do candomblé, associados, até então, a um primitivismo cultural e que, por consequência, tornava a religião sincrética e demoníaca.

Decorrente deste ato público, em 29 de julho de 1983, segundo Consorte (2006, p. 71), o Jornal da Bahia veicula, na primeira página do seu primeiro caderno, a notícia: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. A reportagem, ainda segundo esta autora, “era daquelas destinadas a mexer com meio mundo na cidade que fora chamada de *Roma Negra* por uma das suas mais veneradas Ialorixás, mãe Aninha, a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá” (*Ibid.*). Dizia o resumo do referido artigo:

São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. O candomblé resolve romper com o sincretismo religioso. Agora, nada de exploração folclórica. Nada de utilização em concursos oficiais ou propaganda turística. A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que se realizou em Salvador, de 17 a 23 deste mês, ajudou na decisão. Quem assina o manifesto ao público e ao povo de candomblé merece respeito: Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum Axé (*apud* CONSORTE, 2006, p. 71).

Ainda no mesmo dia, segundo a autora, o jornal A Tarde, apresentava sua matéria, “Ialorixás dizem que candomblé é religião” (CONSORTE, 2006, p. 72), publicada desta forma:

As mais respeitadas ialorixás do candomblé da Bahia reuniram-se esta semana para elaborar um documento, no qual, além de respaldar todas as resoluções da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que terminou no dia 23 último, reafirmam que o candomblé é religião e não “manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva”. Maria Escolástica Nazareth, a Mãe Menininha do Gantois; Stella Azevedo, a Mãe Stella do Axé Opô Afonjá; Juliana Baraúna, a Mãe Tetê de Iansã, da Casa Branca; Olga do Alaketo, a Mãe Nicinha do Bogum, assinam a nota que assinala que não se pode deixar que o candomblé continue sendo tratado como coisa exótica (*apud* CONSORTE, 2006, p. 72).

Através destas reportagens, podemos observar, que o posicionamento das sacerdotisas, tinha como objetivo a afirmação do candomblé como sistema religioso, exigência essa que permitia ao candomblé reconstruir, paulatinamente, a identidade afro-religiosa no Brasil, até então, vinculada ao catolicismo. Desta forma, afirma-nos Consorte que,

Ao assumir-se como religião, implicando a imediata recusa da denominação de seita, costumeiramente atribuída ao candomblé e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava na relação com o catolicismo e as demais religiões tradicionalmente

reconhecidas como tais. A qualificação de seita, quando aplicada ao candomblé, muito embora costumasse se reportar ao seu caráter de culto iniciático, praticado em segredo, que sempre o caracterizou, também apontava no sentido de prática que não gozava de liberdade para se expressar (CONSORTE, 2006, p. 72).

Mas, segundo um colaborador desta II COMTOC, Babá Domingues ⁹⁵, na oportunidade que tivemos de realizar, com ele, uma entrevista, em virtude de sua passagem pelo Recife, as reações não ficaram restritas apenas aos noticiários. Em algumas pessoas presentes a esta conferência os ânimos se acirraram.

Eu vou dar, primeiro, meu depoimento pessoal. Eu era um radical, assim, quanto a essa relação sincrética. Não assinei o manifesto, daquela vez ali, em 83, mas, tava naquele evento, em Salvador, e eu fiquei ajudando no apaziguamento das relações, que ficaram bastante tensas e isto desencadeou outros processos e que você não tem até hoje os anais daquele Congresso porque, as pessoas pegaram o tema do sincretismo e começaram a detonar outros processos de... se diz que o, eu esqueci o nome dele, saiu com o material em baixo do braço, Edvaldo Brito, saiu com o material debaixo do braço e não deu pro grupo de relatoria fazer o relatório final dos anais. Ele levou tudo. Então, eu tinha, né, essa visão radical. Agora, compreendia que o sincretismo funcionava como uma forma de suporte. [...] Inicialmente, de pertencimento mesmo, é, primeiro por falta de conhecimento da estrutura de visão do mundo das religiões afro. Essa é uma história. E aquela visão mais clássica, mais comum de que o negro fazia o jogo duplo para manter suas tradições (Cf. Entrevista 1a, em Apêndice B).

A efervescência do referido documento produziria diversas outras manifestações e pronunciamentos, principalmente, dos órgãos e pessoas envolvidos. Assim, em 30 de julho, o Jornal da Bahia, vai buscar a opinião dos sacerdotes católicos a esse respeito. Um dos seus entrevistados é Dom Boaventura Kloppenburg, que dá a seguinte resposta, quando questionado sobre o referido assunto, “[...] o sincretismo era uma coisa insustentável, uma história que ninguém entendia [...]” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 74).

A autora ainda apresenta uma outra observação, deste mesmo sacerdote católico, acerca das religiões de matriz africana, em virtude de sua chegada à Salvador, no ano de 1982 ⁹⁶, declaração esta feita ao jornal A Tarde. Dizia o citado bispo, de acordo com Consorte que, “[...] a evangelização dos negros havia sido inadequada e insuficiente e que, no seu

⁹⁵ Por motivos éticos, não revelaremos o nome deste nosso entrevistado, haja vista ele não autorizar sua identificação. Sendo assim, passaremos, a partir de agora, a chamá-lo de Babá Domingues.

⁹⁶ Em matéria publicada na Revista Veja, na seção Religião, em edição de número 724, de 21 de julho de 1982, contendo no título: “Agora no front. Frei Boaventura ataca no reduto do candomblé”, assim nos fala Dom Boaventura Kloppenburg, mostrando-se bastante satisfeito por integrar a equipe de Dom Avelar Brandão Vilela, na luta contra as religiões não-cristãs. Afirma o referido bispo: “Não tenho idéia da força do candomblé na Bahia [...] Estou apenas chegando e quero estudá-lo do ponto de vista etnológico, antropológico, sociológico e pastoral [...]” (AGORA NO FRONT, 1982, p. 72). O candomblé, para este religioso, “trata-se de princípios incompatíveis com o Evangelho e, portanto, contrários à vida cristã” (*Ibid.*).

entendimento, Jesus Cristo *ainda não era o Salvador único, o Caminho, a Verdade e a Vida para as pessoas de origem africana*, deixando clara, assim, a razão pela qual se propunha a dedicar a eles, os pobres entre os mais pobres a maior atenção em sua pastoral naquela cidade” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 75). Nas palavras deste bispo, encontramos, assim, resquícios ainda de uma postura intransigente, no que se refere às religiões não-cristãs. O sincretismo afrocatólico, ainda de acordo com ele, não seria um problema da Igreja, mas, do próprio candomblé (Cf. CONSORTE, 2006, p. 75).

Como o manifesto repudia também a utilização da religião, bem como de seus símbolos religiosos, como atividade turística, este mesmo jornal vai em busca do órgão estatal responsável pelo turismo baiano. Na figura do seu Diretor de Planejamento, cujo nome não fora divulgado pelo jornal, a Bahiatursa, julgava que o turismo não “viesse a ser seriamente afetado pelo repúdio à utilização do candomblé como folclore e atração turística expresso no documento, porque a Bahia não é só candomblé, [entretanto] considerava que o turista teria um menor número de opções pitorescas ao visitar a Bahia” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 75).

Mas, segundo Consorte (2006, p. 76-77), o auge de toda esta repercussão estaria por vir através do pronunciamento do 24º arcebispo da Bahia, o cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, em uma coluna veiculada no jornal A Tarde, intitulada de Oração Dominical. Neste espaço, ele expressa, suas opiniões acerca da referida atitude:

Se o candomblé se sente uma religião plena, sem qualquer relacionamento espiritual com o catolicismo popular e com os embalos turísticos e folclóricos, parece encerrado esse tipo de assunto. Como é público e notório, desde muito tempo, em face de uma exacerbada projeção dos meios de comunicação em favor da terminologia africana, em detrimento da versão católica nas festas do ano eclesialístico (Oxalá, Iemanjá-Senhor do Bonfim, Nossa Senhora da Conceição), vinha chamando a atenção para a diferença fundamental de uma e de outra invocação, embora sempre me mantivesse compreensivo para com a nossa gente simples e bem-intencionada [...] Agora, os títulos católicos serão rigorosamente respeitados para as festas do calendário católico [...] (*apud* CONSORTE, 2006, p. 77).

Ao tratar deste assunto, Ordep Trindade Serra (1995, p. 191), afirma que os pronunciamentos de Dom Avelar Brandão Vilela e de Dom Boaventura Kloppenburg representariam uma visão futurística de definhamento, paulatino, do candomblé.

É recorrente, no discurso desse grupo católico (no qual se inclui a maioria das autoridades eclesialísticas), a oposição entre religião autêntica (a exemplo da sua) e sincretismo - “manifestação religiosa” característica de “seitas” como o candomblé. Nesse modo de ver, o sincretismo tem sentido negativo, portanto, pois denuncia a falta de conteúdo religioso próprio, legítimo, original (TRINDADE-SERRA, 1995, p. 191).

Para este autor, no entanto, os negros, foram partícipes das resignificações ocorridas com o culto religioso afrobrasileiro, através de “escolhas e mudanças criativas, transformações efetuadas em resposta ao desafio da adaptação a um novo contexto institucional, a um novo ambiente” (*Ibid.*, p. 203-204).

Importante observar, também, as reações dos sacerdotes e sacerdotisas com os seus respectivos terreiros sobre as propostas contidas neste primeiro documento. Em resposta a uma entrevista a Josildeth Consorte, mãe Nicinha do Bogum, afirma que o objetivo da Igreja, corroborando até com as palavras de Trindade-Serra, era acabar com o sincretismo e, assim, o candomblé se extinguir. Vemos, nas suas palavras, conforme Consorte, “que o sincretismo não enfraquecia o candomblé” (CONSORTE, 2006, p. 83).

Em entrevista a esta mesma autora, a Ialorixá Olga de Alaketu, demonstrará uma dupla pertença, ou seja, um trânsito religioso entre o catolicismo e o candomblé, a partir das seguintes afirmações:

Eu gosto de separar [...] Para mim, se eu chegar na Igreja, eu quero rezar Pai-Nosso, uma Ave-Maria, pedindo a Deus socorro, misericórdia [...] Se eu chegar numa parte da obrigação do Candomblé, eu boto meu joelho no chão e vou conversar de Exu até Egum e Xangô a Oxalá. Tá compreendendo? Então, chega na minha casa, cá em cima, tem todos os santos. Lá embaixo, na casa do candomblé, tem os santos da África. É esse. É a minha separação. Tá compreendendo? É isso. Eu não tenho nada que botá Santo Antônio no meio porque é Ogum, não. Meu negócio é separado (*apud* CONSORTE, 2006, p. 81-82).

Para Consorte, o que mãe Olga de Alaketu utiliza, como argumento de continuidade de um trânsito religioso entre o candomblé e o catolicismo, é a tradição (Cf. CONSORTE, 2006, p. 82). No entanto, suas palavras, segundo Consorte, corroboravam com algumas afirmações do documento - “Por que candomblé não é religião?! Pra mim é uma religião, pra mim é uma coisa de grande respeito. Não gosto de badernagem... da minha religião. Minha religião tem época. Tá compreendendo? Como coisa de respeito tem, pois, de ser preservado” (*apud* CONSORTE, 2006, p. 82). Presa à tradição, diz mãe Olga de Alaketu que, “romper com o sincretismo é, pois, romper com a tradição” (*Ibid.*, p. 83).

Todavia, as observações de Consorte, não se limitaram às entrevistas com as signatárias do manifesto. Caminhando pelas ruas da cidade baiana, ela nota a presença ainda marcante de festejos religiosos e afirma que:

A Lavagem do Bonfim continuava entregue às baianas com seus trajes rituais e suas quartinhas; o presente de Iemanjá continuava a ser entregue no dia consagrado a Nossa Senhora das Candeias e a Nossa Senhora da Purificação, em Santo Amaro; as missas das segundas-feiras na Igreja de São Lázaro,

sincretizado com Omolu, continuavam a ser frequentadas por uma população numerosa ritualmente vestida de branco, sem falar da presença da pipoca por todo o lugar; a festa de São Roque, sincretizado com Obaluaíê, preservava as suas características tradicionais; a festa da Irmandade da Boa Morte/Nossa Senhora da Glória, não havia alterado seus rituais e a tradicional bênção das terças-feiras no altar de Santo Antônio, sincretizado com Ogum, depois da missa das 18 horas na Igreja de São Francisco, parecia cada vez mais concorrida, tendo se tornado o mais novo evento no calendário turístico de Salvador (CONSORTE, 2006, p. 81).

Nas palavras do Babá Domingues, em resposta a Consorte, podemos observar que, de acordo com ele, “muita gente da religião não tinha noção do que tava acontecendo. Tá entendendo? E em outros, eu via aquilo chegar e dizer: ‘[...] é mais um negócio, deixa aí’. Tinha o respeito, sim, porque foi mãe Stella que encabeçou, mas, que isso não vai adiantar não”. Notamos, desta forma, em suas afirmações, que não havia uma compreensão, por parte do povo de santo, sobre o que o documento queria dizer. Ninguém, até então, havia se preocupado com isto. Todas as ações sincréticas, de acordo com nossas observações, eram tratadas como uma herança repassada por seus ancestrais. Sendo assim, não haveria de ser modificada.

Em resposta a algumas posturas e continuidades, observadas após a repercussão do primeiro manifesto, em 12 de agosto de 1983, é elaborado um outro documento, mais enfático nas suas opiniões e, bem mais extenso que o seu anterior, novamente direcionado “Ao público e ao povo de Candomblé”:

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adianta pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar.

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta à África e não a escravidão.

Esperamos que todo povo de candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião (*apud* ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, 2008, p. 3-4).

Podemos observar que, este segundo documento, torna mais enfática, a postura acerca do sincretismo. Observamos, claramente, uma mudança bastante considerável em relação ao primeiro documento. O sincretismo estava, agora, associado à Igreja católica, fato

este, anteriormente, não discriminado. Está presente, também, uma crítica aos veículos de imprensa, aos sacerdotes e sacerdotisas baianos, das religiões afro-brasileiras, que não souberam refletir sobre o documento e assumiram uma postura ainda de dominação, diante dos religiosos católicos, do governo estadual e do órgão de turismo. No entanto, o primeiro documento não deixa claro, como pudemos observar, quanto às questões sincréticas. De acordo com nossas análises, ele se refere às práticas sincréticas como uma atitude primitiva, concepção esta proveniente dos inúmeros estudos existentes à época.

Neste segundo documento, o sincretismo, profanaria a religião dos orixás, nos dias atuais. Com isto, os sacerdotes e sacerdotisas sincréticos, eram interpretados como co-responsáveis pela impureza religiosa ainda presente em seu sistema religioso. Para que o “resgate” da pureza religiosa pudesse dar frutos, o sincretismo afrocatólico deveria ser banido do candomblé. Tais atitudes, de acordo com o manifesto, deveriam ser empreendidas pelos líderes religiosos de cada terreiro de candomblé existente no país. Isto, de acordo com nossas observações, proporcionaria uma coerência religiosa ao candomblé. O documento também marca a ruptura com as Federações dos Cultos Afros, com os políticos e pesquisadores não integrantes da religião, ou seja, não-iniciados.

Observamos, desta forma, que o manifesto apresenta-se como um divisor de águas - o antes e o depois - do sincretismo afrocatólico ao candomblé brasileiro. Além do mais, pode ser visto, também, como uma “transgressão” das tradições, valiosíssimas para grande parte do povo de santo. Porém, segundo os mentores intelectuais do manifesto, diante das inúmeras repressões as quais foram vítimas os negros, ao praticarem seus cultos, tais atitudes sincréticas, não poderiam ser postas em prática por macularem o culto afrobrasileiro.

Semelhante ao primeiro documento, o segundo, também, ganha notoriedade na imprensa nacional. Em 17 de agosto de 1983, a Revista Veja, em sua edição de número 780, na secção Religião, publica a matéria, “O cisma baiano: Mães-de-santo propõem o fim do sincretismo”. Segundo a referida matéria, as atitudes sincréticas, eram decorrentes de anos de escravização. O que os negros faziam era esconder, atrás de uma máscara católica, seus orixás. Devido a estas ações, o sincretismo, tornou-se característica indissociável do candomblé. “Agora [afirma a revista], o sincretismo religioso, que une duas culturas e dois credos, começa a receber críticas de onde não se esperava – são os próprios fiéis do candomblé que propõem a ruptura” (O CISMA BAIANO, 1983, p. 87).

Afirma, ainda, a citada revista que, “o documento chamoscou até mesmo os tradicionais afoxés, blocos carnavalescos originalmente ligados às casas de candomblé, que saem às ruas com objetos sacros” (*Ibid.*). Porém, Mãe Stella, apresenta-se muito consciente

sobre o que propôs no documento e afirma, ao tratar da continuidade dos ritos sincréticos pelos integrantes de candomblé baianos, estar “plantando uma semente para a próxima geração” (*Ibid.*). Ou seja, mãe Stella, demonstra lucidez ao afirmar, com isto, que algumas pessoas desta nossa geração, ainda presente nos candomblés, não levariam adiante tais propostas.

Na edição de número 782, de 31 de agosto de 1983, Antônio Risério, poeta e escritor baiano, escreve o artigo “O sincretismo é uma violência”, na seção Ponto de Vista, desta mesma revista. Destacaremos, abaixo, algumas considerações feitas por ele na matéria e que se apresentam bastante conscientes no que se refere ao nosso tecido social brasileiro.

Nada mais natural que líderes religiosos busquem uma pureza teológica e litúrgica, mas também é impossível, em nosso caso, desconhecer a alta complexidade da questão [...] A discussão se torna especialmente complexa quando nos lembramos de que o sincretismo religioso baiano não é única e exclusivamente afrocatólico. Ele é também afro-ameríndio. E este simples fato, por si mesmo, é suficiente para desmontar de uma vez por todas o raciocínio esquemático, e muitas vezes maniqueísta, que pretende reduzir o sincretismo a mero corolário da dominação cultural [...] O mais provável nisso tudo, para além da beleza e da dignidade do gesto ensaiado, é que as ialorixás da Bahia, as zeladoras matriarcais do “axé”, numa terra que é o pólo básico da religiosidade negro-africana na América do Sul, acabem reconhecendo, ao menos, que é preciso ir devagar com o andor. Pois, não só o santo, mas também o orixá, é de barro (RISÉRIO, 1983, p. 138).

Vemos que, a princípio, Risério defende as propostas do documento. Mas, abre espaço para outra discussão, que é a do sincretismo com outras culturas presentes no território brasileiro, tais como, a indígena e a própria cultura africana. Sendo assim, para ele, as ações anti-sincréticas, não poderiam apenas ser analisadas sob o ângulo da dominação cultural. Suas análises mostram que existem outras causas, por trás de todo o cenário colonial brasileiro, gestor deste sincretismo. Há, para o autor, uma “predisposição” dos indivíduos para as práticas sincréticas.

[...] são inúmeras as pessoas que já nascem sincréticas, batizadas pelo bispo e abençoadas pela ialorixá. Pessoas que levam uma existência religiosa sincera, dedicada simultaneamente aos santos católicos e aos orixás, e que são capazes de, num mesmo dia, rezar para Nossa Senhora das Candeias e fazer uma oferenda a Oxum (*Ibid.*).

Entretanto, as indagações permanecem, conforme as palavras do Babalorixá Abdias, em um evento não informado por Vagner Gonçalves da Silva, ocorrido em São Paulo, em 1987, tendo como um dos seus palestrantes, mãe Stella, atual Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, signatária e defensora das propostas do manifesto convidada para o referido evento. Em um determinado momento, o citado babalorixá, faz a seguinte pergunta à sacerdotisa baiana:

Eu sou baiano, pai-de-santo há trinta anos em São Paulo, e todo ano eu pratico aqui conforme as raízes baianas: sempre teve lá missa para Oxossi. Essa é uma tradição que existe na Bahia. Por que, depois de todos esses anos (...) nós temos que tirar essa missa quando se faz a procissão, depois da missa, e Oxóssi é recebido com clarins? (*apud* SILVA, 1995, p. 276-279).

Respondendo ao babalorixá, afirma mãe Stella,

Olha Abdias, quando na escravidão o africano saiu de lá, então chegando ele perdeu a identidade, porque perdeu o nome (se ele chamasse Oguntei, aqui virou João de Deus), perdeu a religião, perdeu a família... Então o que ele tinha de fazer era tudo que o senhor queria... impedido de cultuar seus orixás... Depois da abolição ele ficou mais livre sabendo do que queria, os que conseguiram ficar com algum dinheirinho saiu e por aí eles formaram suas roças, juntou-se com suas famílias e foram abrindo suas casas... mas ainda eram temerosos, eles cultuavam seus orixás, mas, no dia de Santo Antônio, eles estavam lá que era para não ser deposto nem que era fetichista, animista, nem nada disso, aí foi evoluindo as coisas... Então pro negro adquirir status ele tinha que fazer parte de uma congregação católica, mas na igreja mesmo eles acabavam a missa e lá mesmo faziam as coisas deles. Mas o tempo foi evoluindo e eu não preciso ficar tolhida como meu pai foi. A gente tem que aprender a discernir as coisas. Saber o que é coerente ou não. Naquele tempo era válido. O que o Gantois e o Engenho Velho e outras casas fazem (lá em casa também faz) é um sincretismo que é uma mistura de duas crenças que depois você enrola e diz que é uma só; no fundo não é nada, porque são duas coisas paralelas que não se encontram nunca e você fica perdido no caminho (*apud* SILVA, 1995, p. 279).

Neste diálogo, verificamos, impasses entre os dois grupos. O primeiro, representado pelo Babalorixá Abdias, põe em questão uma tradição, recebida de seus ancestrais. Como poderia ele abandonar uma tradição? Isso representaria um desrespeito aos seus antepassados. Para o segundo, tendo à frente mãe Stella, não houve, no Brasil, uma transmissão de cultura, sendo interpretada, assim, como tradição. O que os integrantes de candomblés estariam realizando até o presente momento era um engodo. Ou seja, não era uma religião. Era um disfarce, cuja realização não seria mais necessário nestes novos tempos.

Em virtude deste disfarce, a verdadeira religião, segundo mãe Stella, teria se perdido pelo caminho. O *manifesto*, por conseguinte, embora ela não afirme explicitamente, poderia ser considerado como um elemento que contribuiria para a busca da verdadeira religião, haja vista que o primeiro passo teria sido dado – a dessincretização afro-católica. No entanto, ela faz questão de afirmar, que a verdade religiosa não será encontrada na África.

As raízes existem mas já estão tão velhas!... Eu estive na África, duas vezes, foi em Lagos e Benin, mas não essa coisa de buscar raízes porque eu sou descendente de africanos mas não sou africanista; então eu acho isso fanatismo sair para buscar raízes, não tem por que buscar raízes, pode ir até lá para ver se tem um lugar ainda que funcione as coisas pra aprender, que é bom aprender, mas as raízes estão conosco, nós somos galhos das raízes. Se as raízes morrem os galhos não resistem. Então nossas raízes estão aqui. É moda

(ir à África), também (*apud* SILVA, 1995, p. 278).

Indagado sobre a dupla pertença, Babá Domingues, aposta em uma conscientização das pessoas que realizam seu trânsito religioso entre o candomblé e a igreja católica. A partir das informações obtidas, elas poderão escolher, se permanecem sincretizando ou não seus orixás. Assim, de acordo com ele,

o que eu acho é que as pessoas tinham que ter um conhecimento racional desse processo. Disso ali. E, quando eu digo isso, é quanto, porque, tem algumas pessoas, que tão sincréticas, que são incomodadas por isso e que elas não têm defesa contra isso, entendeu, pra dizer sim ou não porque não etc e tal e são importunadas, né (Cf. Entrevista 1b, em Apêndice B).

Para ele, o primordial, é a informação sobre o que foi o processo sincrético. A partir destes esclarecimentos, as posturas poderiam ou não ser condizentes com o documento-manifesto. Todavia, devido a estes inúmeros impasses existentes, não é o processo de dessincretização que estaria em jogo, no *manifesto*. De acordo com suas palavras, o referido documento, foi o propulsor de várias ações afirmativas para os negros e às religiões de matriz africana, contra a intolerância religiosa dentre outros assuntos. E isso, ainda segundo ele,

[...] dá gancho, detona uma série de articulações, de redes e tem ali um reforço, porque foi um momento de mobilização aquilo ali, foi um negócio que mobilizou todo mundo ali, né?, e até porque tinha um medo ali que as pessoas não sabiam bem o que aquele manifesto traria, ou seja, ele gerou uma insegurança muito grande, né?, as pessoas diziam “e agora pra onde é que a gente vai?”. “Onde é que a gente vai se ancorar?”. Esse foi um, agora, de um modo geral, aquele manifesto, propiciou uma revitalização da tradição religiosa, de origem africana no Brasil (Cf. Entrevista 1c, em Apêndice B).

Suas palavras corroboram com as de uma outra entrevistada, Ialorixá Luíza de Iemanjá⁹⁷, presente, também, a II COMTOC e no mesmo evento, onde entrevistamos Babá Domingues. Semelhante ao *manifesto*, esta Ialorixá, não acredita em uma postura anti-sincrética, afro-católica, proveniente dos mais velhos, corroborando, ainda, com Babá Domingues ao afirmar que,

Politicamente, pro candomblé, foi importantíssimo, claro, porque, mesmo que equivocado, mesmo que com um monte de retalhos que tenha que haver em relação ao sincretismo, não-sincretismo, eu acho que foi de uma importância, nossa, genial, entendeu? [...] por que o povo de santo mostrou que pensava. (Cf. Entrevista 2a, em Apêndice B).

Mais adiante, ela ainda vai afirmar, que tais atitudes, conhecidas como sincréticas, são realizadas sem nenhuma interferência na experiência afro-religiosa destas pessoas. E isto

⁹⁷ Por motivos éticos, não revelaremos o nome desta nossa entrevistada, haja vista ela não autorizar sua identificação. Sendo assim, passaremos, a partir de agora, a chamá-la de Luíza de Iemanjá.

ocorre mediante o “Princípio de Corte”⁹⁸, conceito adotado por Roger Bastide para explicar o sincretismo afrocatólico existente entre os integrantes de candomblés baianos.

Isso daí eu acredito que exista sim. Na verdade ninguém tem essa intensa vivência de igreja católica. É uma vivência mais afetiva, você entende? Tipo assim, por exemplo, você é mãe de santo famosa, a tua filha vai casar na igreja, tranquilo, vai se batizar na igreja, vai fazer primeira comunhão, é aquele catolicismo como a maioria dos brasileiros, aquele catolicismo social. Agora, existem pessoas que vão mais além do que isso eu acredito. Mas poucas que eu conheço, principalmente, da irmandade do rosário dos pretos, assim mesmo, que tem essa questão da dupla pertença com intensidade nas duas tradições (Cf. Entrevista 2b, em Apêndice B).

Nossa intenção, no presente capítulo, foi a de apresentar, a partir das lutas anticolonialistas africanas, alguns pressupostos que contribuíram para a construção das propostas anti-sincréticas. Acreditamos que este momento representou para os afrodescendentes uma ruptura sob todos os aspectos, mas, principalmente, no que se refere a sua identidade.

Lutando contra seus colonizadores os africanos motivariam outros descendentes espalhados em vários continentes a lutarem por respeito e cidadania. O *manifesto* seria, assim, gestado sob uma atmosfera, ainda, permeada pela libertação da África das mãos de quem os vitimou por longos séculos provando, por conseguinte, o desejo de que um novo horizonte seria possível.

⁹⁸ Para Bastide (1971, v. 2, p. 529), o “Princípio de Corte” é um mecanismo de defesa dos grupos sujeitos ao processo de aculturação. Por meio daquele, os negros poderiam transitar entre o catolicismo e o candomblé sem haver aculturação, ou seja, dominância dos elementos culturais europeus sobre os africanos.

3 O DISCURSO ANTISSINCRETISMO DOS INTEGRANTES DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Este último capítulo apresentará, a partir das falas de alguns integrantes de candomblés de Recife e regiões adjacentes, a repercussão acerca das propostas antissincréticas. Diante das suas falas, analisaremos, à princípio, suas concepções sobre o sincretismo afrocatólico. Em seguida, observaremos, como é realizado por estes indivíduos o processo de construção identitária para, no decorrer do capítulo, analisar como tais ações repercutem na construção da memória e, conseqüentemente, tradição destes povos.

3.1 *O sincretismo como marca da opressão do povo negro*

Como vimos afirmando anteriormente, o discurso possui como característica, a produção de sentidos. E nesta, há sempre algo a ser dito, mesmo que não esteja explícito no discurso. O trabalho do analista, de acordo com Orlandi (2005, p. 72), é o de “compreender como ele [o discurso] produz sentidos, o que implica em saber tanto como ele pode ser lido, quanto como os sentidos estão nele”. Para este empreendimento, faz-se necessário, a construção de um dispositivo interpretativo e que tem como

[...] característica colocar o dito em relação ao não dito, o que o sujeito diz em um lugar com o que é dito em outro lugar, o que é dito de um modo com o que é dito de outro, procurando ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz, mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras (ORLANDI, 2005, p. 59).

Para a interpretação do *manifesto*⁹⁹, realizamos uma “metaforização” do respectivo documento-texto, procurando encontrar o não-dito. Tal ação revela-nos os caminhos a serem trilhados para analisar as falas dos entrevistados, bem como destacar os blocos temáticos a serem objeto das nossas análises através do *corpus* teórico¹⁰⁰ escolhido. Porém, isso não significa que este *corpus* teórico trará as respostas esperadas e, por conseguinte, encerrará o trabalho interpretativo do discurso.

Segundo Orlandi (1996, p. 12-13), há uma tentativa equivocada das ciências sociais e humanas em transpor a incompletude da linguagem pela interdisciplinaridade “como tentativa

⁹⁹ Nossas análises e referências, a partir deste momento, estarão relacionadas ao 2º documento assinado pelas Ialorixás baianas (Cf. ANEXO B).

¹⁰⁰ O *corpus* teórico são as considerações realizadas, pelo analista de discurso, com o auxílio de teorias existentes acerca dos objetos, blocos temáticos, encontrados para a análise do discurso. Neste nosso estudo, encontramos, após a “metaforização”, os seguintes blocos temáticos analisados individualmente – sincretismo, identidade, memória e tradição.

de se construir o 'objeto total', e a metodologia de eficácia onipotente”. Ou seja, não podemos pensar, neste estudo, que fecharemos o campo interpretativo para as propostas anti-sincréticas. A interpretação, conforme Orlandi (1996, p. 18), é o “vestígio do possível”.

Após a “metaforização” do texto, inserindo o não-dito no dito, construímos nosso dispositivo de análise ¹⁰¹, propício às argumentações que iremos realizar, através do nosso *corpus* teórico, exposto anteriormente. É importante, neste momento, esclarecermos que, a construção desse dispositivo analítico é uma forma particular de interpretação. Por conseguinte, outras análises podem ser encontradas, mediante um outro dispositivo proposto, alterando, também, o *corpus* teórico a ser utilizado. A “metaforização” foi realizada para encontrar o sentido que o documento pretendeu dar aos indivíduos que tomassem conhecimento das suas propostas.

Na perspectiva de Homi Bhabha, a estereotipação, é característica marcante de um discurso colonial. Este, segundo o autor, consiste num “aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. [E] sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para “povos sujeitos” através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância [...]” (BHABHA, 2007, p.111).

Um exemplo disto é a atribuição feita ao candomblé como seita, religião de escravos, bem como reservados a povos primitivos referidos e negados pelo *manifesto*. Desta forma, o discurso colonial e seus derivativos degradantes, constroem um espaço que será preenchido por concepções falsas acerca das populações colonizadas empregando, ainda segundo Bhabha, “um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente similar ao realismo” (*Ibid.*).

Contudo, não perpassa que, neste ato de representar, o colonizador está deformando o colonizado, pois, este procedimento induz os indivíduos estereotipados recorrerem ao que Bhabha denomina de “fetichismo” ¹⁰² (Cf. BHABHA, 2007, p. 115) e, conseqüentemente, “sobredeterminação funcional, porque cada efeito... entra em ressonância ou contradição com os outros e daí exige um reajuste ou uma reelaboração dos elementos heterogêneos que afloram em diversos pontos” (*Ibid.*, p. 116).

Isto significa que, à medida que o discurso colonial é produzido contra os negros,

¹⁰¹ Entendemos, por dispositivo de análise, o material resultante da metaforização do discurso. Este material será de fundamental importância ao analista de discurso, pois, é a partir dele que o *corpus* teórico e os blocos temáticos são construídos e analisados.

¹⁰² “Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma ‘identidade’ baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma” (BHABHA, 2007, p.116).

por exemplo, desenvolvendo uma quantidade enorme de estigmas nestes indivíduos e, também, na própria sociedade, que introjeta e repassa tais concepções à frente, haverá uma ação na mesma proporção e no mesmo sentido desenvolvida pelos negros, a qual se expressa em um sentimento de inferioridade ou de “afirmação identitária” que os encaminharão à busca frenética pelo modelo ideal de ser humano – o do colonizador ou, então, diferenciar-se deste constantemente.

Decorrente deste processo, encontramos mais um elemento representativo do discurso colonial – sua “fixidez”, a qual, “como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca (BHABHA, 2007, p. 105). Para Bhabha, tais ocorrências são fruto de um “efeito de poder”, presente no discurso colonial, cujos resultados são observados, por Frantz Fanon, da seguinte forma:

uma agonia prolongada em lugar de um total desaparecimento da cultura pré-existente. A cultura anteriormente viva e aberta para o futuro torna-se fechada, fixada no estatuto colonial, presa no jugo da opressão. Presente ou mumificada, ela testemunha contra seus membros... A mumificação cultural leva à mumificação do pensamento individual... Como se fosse possível a um homem desenvolver-se de outro modo senão dentro da moldura de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir (*apud* BHABHA, 2007, p. 120).

Notamos, assim, que o referido até o presente momento pelo autor está implicitamente associado, neste nosso estudo ao sincretismo afrocatólico. Como exemplo, podemos citar as palavras do Babalorixá Josias¹⁰³, 46 anos de idade e desses, 22, dispensados ao candomblé nagô em Goiânia, pós-graduado e não possuindo vínculo com movimentos sociais, quando indagado se o sincretismo não seria fruto de um período repressor, levando religiosos de matriz africana a não assumirem publicamente sua religião.

É houve, houve. Ficou muito arraigada essa situação de opressão, de não poder fazer aquilo que as pessoas queriam. Ficou muito arraigado até hoje. Eu nunca pesquisei o que eu vou dizer agora, mas, até hoje, eu entendo que o brasileiro, quer dizer, o brasileiro dessa região que eu não conheço o brasileiro das outras regiões do Brasil, costuma dizer: “Eu mandei fazer”, “Eu mando fazer”. Quer dizer, todo mundo manda. Ninguém pede. Porque será que se diz assim, por que será que quando se abre uma casa comercial se coloca assim “o rei disso”, o “rei daquilo”, “o rei da batata”, “o rei da cadeira”? Por quê todo mundo quer ser rei? Porque essas pessoas saíram de uma sociedade que oprimia e que agora, com a democracia, paulatinamente, está se instalando, na minha..., é a visão que eu tenho. Então, eu entendo que isso daí ficou muito forte. Isso contribui pra que essas pessoas, até hoje, pratiquem o sincretismo

¹⁰³ Os nomes aqui informados são fictícios. Nosso objetivo é o de preservar a identidade dos entrevistados por quaisquer referências que poderão ser feitas e, assim, evitar maiores constrangimentos aos mesmos.

(Cf. Entrevista 3a, em Apêndice B).

As palavras deste sacerdote são corroboradas por Ferretti. Segundo este autor, o sincretismo é interpretado, por uma grande maioria dos líderes religiosos e integrantes do movimento negro brasileiro, como fruto de um período opressor, “de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando a aceitação pacífica pela classe subalterna de tradições da classe dominante [...]” (FERRETTI, 2006, p. 115).

Nesta mesma linha de pensamento, Bhabha afirma, que o que tem de mais repulsivo na constituição de um estereótipo não está na “constituição de uma falsa imagem”, mas, no “mascaramento e cisão de saberes 'oficiais' e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista” (BHABHA, 2007, p.125). Mas, isto teria uma conotação, a saber, a de que é preciso sua existência e, portanto, manutenção, sob quaisquer outras formas, para o funcionamento da administração política e econômica em qualquer época (Cf. BHABHA, 2007, p. 128).

Todavia, outra questão a ser pensada, dando continuidade a fala do nosso Babalorixá Josias, é sobre a democracia. Há, em suas palavras, uma crítica e descrença no processo democrático. A democracia, conforme podemos observar, representaria o outro lado da moeda, ou seja, deveria ser o momento onde concepções, há séculos existentes e predominantes, seriam abolidas. Ele mostra, entretanto, o paradoxo existente neste sistema de governo, pois, a democracia seria entendida, para ele, como uma “inversão” de papéis - os “dominados” pretendem “dominar”.

No entanto, a opressão colonial aos negros, não poderia ser expressamente veiculada e os jornais, segundo o *manifesto*, de quem era esperada uma “apropriação” do discurso e, conseqüentemente, veiculação favorável das causas negras, porém, não entenderam tais propostas, de exposição e divulgação, junto à sociedade, das violências dispensadas aos negros. Eles deram importância apenas a questão do sincretismo (Cf. Parágrafo 1, em Anexo B). Assim, o sincretismo, como podemos observar, não seria o tema principal deste documento. Ele seria o pano de fundo para outras reivindicações.

Na verdade, isto permite que realizemos algumas indagações a esse respeito. A partir de nossas observações, podemos afirmar que, a sociedade não reconhece a escravidão como um período estigmatizante para os negros, esquecendo-se dos resultados deste processo naqueles indivíduos; o documento fora mal redigido, e, por isto, o não pronunciamento de uma expressiva parcela dos fiéis do candomblé às reportagens veiculadas pelos jornais acerca do sincretismo ou, ainda, a falta de interesse social em compartilhar com os negros um sentimento

de repúdio pelas marcas deixadas pela escravidão e processos decorrentes dela.

As palavras da Ekedí Severina, 44 anos, 15, no candomblé nagô recifense, pós-graduado, vinculada a movimentos sociais, expressam muito bem o que ocorreu aos negros quando em seu continente de origem. Embora alvo de críticas, o sincretismo, ainda de acordo com nossa entrevistada, foi uma maneira sábia de dar continuidade a religião africana.

Nós não viemos para o Brasil, fomos sequestrados. O holocausto brasileiro aconteceu com a escravidão negra. Então, se eles não tivessem feito o sincretismo, talvez hoje, nós não estivéssemos cultuando o candomblé, mesmo dessa forma mística, é, sincretizada, não tivesse nem acontecido. Então, eu louvo a sapiência deles terem feito o sincretismo. Hoje, não comungo, porque, compreendo que a Igreja católica, enquanto instituição, ela fez e faz tudo pra destruir a fé dos afrodescendentes. Mas, a sapiência e o axé, axé, leia-se, a energia que todos nós carregamos, o Deus que habita em mim ou a Deusa que habita em você, ela teve esse lado positivo porque não tiveram como trazer os orixás de África (Cf. Entrevista 4a, em Apêndice B).

Comungando com esta entrevistada está Bastide. Para este autor, “a religião, ou as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas 'nichos' por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver” (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 85), pois, para este autor, era uma forma da religião não sucumbir. É o que ele, embasado em Halbwachs, denomina de “novos quadros sociais” da memória religiosa afro-brasileira (*Ibid.*, 85-112). São as condições adversas do território, segundo Bastide, que contribuirão para que a memória religiosa africana seja ressignificada.

A situação de escravidão provocaria a desestabilização do sistema religioso familiar numa tentativa de desafricanizar o negro, provocando nestes indivíduos a necessidade de reverter este quadro como resposta a esse processo (Cf. BASTIDE, 1971, v. 1, p. 85-86). Assim, conforme nos informa, ainda, este mesmo autor, o negro “viveu em duas sociedades simultaneamente, uma sociedade de classe racial, com suas confrarias, suas “nações”, seus grupos de jogos, seus batuques, e uma sociedade familiar da qual dependia para não morrer de fome, para não se sentir abandonado numa terra estrangeira” (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 103).

O outro elemento configurador deste novo quadro social das religiões africanas, no Brasil, será a urbanização, a qual

longe de ter ajudado a integração do negro e do branco em uma mesma sociedade, parece ter agido no sentido contrário, salvo talvez nas grandes festas populares, onde todas as cores se encontravam, misturando-se na alegria comum, e ainda nas procissões em que desfilavam juntas as confrarias de negros e de brancos (*Ibid.*, p. 95-96).

Afora isto, a urbanização, de acordo com Bastide, manteve tais grupos inseridos em classes opostas. Em razão disto, os negros realizam uma outra ressignificação e as “divindades

protetoras da agricultura são postas à parte, acabando por serem completamente esquecidas no século XX” (*Ibid.*, p. 97). Nesta dupla socialização, aflora o terceiro elemento de adaptação à sociedade colonial ou, como denomina o autor, “mecanismos psíquicos da aculturação”, que é “a interiorização do mesmo pai”, entre brancos e negros ¹⁰⁴ (Cf. BASTIDE, 1971, v. 1, p. 105), embora com algumas ressalvas, conforme nos informa o autor.

Na verdade, esses fenômenos tornavam-se muito mais profundos e sólidos na medida em que passavam da periferia ao centro da vasta família senhorial, dos negros do campo agrupados nos quartos da senzala pouco ligados a esse núcleo, aos negros crioulos, vivendo na Casa-grande, no mesmo ritmo que os brancos. Entretanto, todos os escravos deviam, antes de dormir, reunir-se para receber a bênção do senhor, louvando-o por um “Bendito seja Jesus Cristo, nosso Senhor”, de maneira a perpetuar, a manter em seu interior a imagem do pai branco (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 105).

O Babalaxé Alfredo, 45 anos, há 32 no candomblé jeje recifense, de nível superior completo, integrante de movimentos sociais corrobora, também, com a concepção de sincretismo, como necessidade. Da mesma forma, comunga, com as palavras de Bhabha, afirmando que o conceito ganhou outra conotação dada pelos pesquisadores e, vai mais além, pois, ainda afirma que as continuidades sincréticas são fruto da falta de conhecimento mítico de cada orixá, entre os mais velhos, tornando-se, por isso, tão difundido a associação orixá-santo católico entre estes.

Como a gente vem do culto católico, a gente vem de um culto à imagem mesmo, por que a gente não venera a imagem, o católico tem isso pró-forma, a gente adora a imagem. [...] então, essas pessoas que têm a dupla pertença, elas precisam, dentro do candomblé, também, ter isso, essa figura antropomórfica. [...] e, eu acho complicado por que não é todo mundo que vai olhar pra um pedaço de ferro e se curvar e dizer assim, esse aí é o senhor da Guerra, esse aí, eu consigo abstrair. [...] eu luto hoje pra não ter forma antropomórfica na minha mente, para eu cultuar um aspecto da natureza, um aspecto da vida cotidiana [...] Eu sempre tento ver Oxum como a correnteza, como a fertilidade, como a força do feminino. Eu tento já, sempre, tá puxando pra esse lado. Agora, por exemplo, eu tava vendo umas traduções, de alguns aduras, de orikis, é, as pessoas, na verdade, elas não são tão prontas pra muita coisa. Porque, por exemplo, olha, uma mulher dessa, que tem sessenta anos de idade, educada na igreja católica, mas, a família e ela pertenciam ao candomblé. Aí, imagina, que S. Jorge é Ogum e Ogum é S. Jorge, um cavaleiro, muito bonito, num cavalo, que salvou a donzela de um dragão. Isso é S. Jorge. Agora transfere todos esses sentimentos para Ogum. Aí eu traduzo assim: “Ogum mata a esquerda, Ogum mata a sua direita, Ogum mata, desenfreadamente, Ogum é aquela força que faz a criança, sem querer, cair em cima do ferro e o sangue jorrar na terra”. Isso pra ela seria assustador, entendeu. Eu entendo o que quer dizer esse oriki, que é a força bruta, às vezes, é o furor, não é a guerra ordenada, é a devastação. É um aspecto da vida. É um aspecto de Ogum. Mas, como é que uma pessoa que foi acostumada com S. Jorge não dá

¹⁰⁴ Haja vista, segundo Bastide (1971, v. 1, p. 105), o negro vir de uma sociedade baseada na matrilinearidade.

pra imaginar que o Deus que ela adora, é dono da cabeça dela, ela canta até isso em iorubá sem saber que tá cantando, que nem eu tô fazendo aqui. Isso na cabeça deles não seria legal. Ela nunca ia assimilar o orixá dela dessa forma. Um negro, nu, dentro da mata, todo enrolado com folha. Nunca, entendeu. [canta em língua iorubá]. Ogum não tem roupa, Ogum anda nu, só anda com folha de maruô. Mas, Ogum, pra ela, tem que vir com uma bota, um elmo, uma coisa bem romana, um cavalo, uma capa, uma espada, quer dizer, eu acho que o sincretismo facilita. Eu acho que faz as coisas serem mais compreensíveis, mais aceitáveis (Cf. Entrevista 5a, em Apêndice B).

Mas, no entanto, ele deixa claro que a concepção de orixá que deve existir ainda tardará a atingir toda a comunidade. Observamos, em primeiro lugar, que faz-se necessário abstrair toda e qualquer forma antropomórfica relacionado ao orixá. Seria um processo, na verdade, ao observar a fala deste entrevistado, de decomposição e recomposição da memória existente.

Para Juana Elbein dos Santos, ao apresentar o sistema religioso nagô, os orixás tem como característica a origem da criação.¹⁰⁵ Seu axé é proveniente de Olorum e estão associados a estrutura da natureza e do cosmos (SANTOS, 2002, p. 102). A partir das informações de Santos, expomos as observações do Iaô Martins, 42 anos, 23 de candomblé nagô em Recife, graduado em História e integrante de movimento social, ao ser questionado sobre a possibilidade de um orixá ser comparado a um santo católico. Segundo ele,

[...] um santo ele, no mínimo, tem 800, como São Francisco, Santo Antonio, se não me engano, 800 anos de existência. O orixá é de 4000, 5000 anos a.C., o culto do orixá. Então, partindo desse princípio, a gente destrói todo esse tipo de relação. Por si só esse simples argumento, já serve para plantar uma semente no juízo dessas pessoas para elas comecem a reorganizar a idéia, reorganizar a fé, o sentimento de fé porque, a partir da informação, o sentimento de fé vai sendo reorganizado. Então, de repente se tinha uma fé, se fazia uma oração pra um quadro de São Sebastião, mas a intenção não era São Sebastião, era Obaluaiê, então, com esse argumento e com tantos outros, você vai aos poucos desconstruindo isso. Isso é um longo caminho a ser percorrido. Mas, santo é santo, orixá é orixá (Cf. Entrevista 9a, em Apêndice B).

Compreendemos, desta forma, o caráter enfático dado pelo Iaô ao referir-se aos orixás e santos católicos. Tal postura corrobora com o que Bhabha afirma sobre a busca frenética pelo modelo ou contra o modelo ideal de ser humano – o do opressor. Aqui estamos diante de um discurso que busca diferenciar-se de um modelo que, na sua visão representaria um discurso introjetado a partir do modelo do opressor (Cf. BHABHA, 2007, p. 115-116). Ou

¹⁰⁵ “Se os pais e os antepassados são os genitores humanos, os orixá são os genitores divinos; um indivíduo será ‘descendente’ de um orixá que considerará seu ‘pai’ – Baba mi – ou sua mãe – Iyá mi – de cuja matéria simbólica – água, terra, árvore, fogo etc. – ele será um pedaço. Assim como nossos pais são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos ancestrais divinos. Assim cada família considerará um determinado orixá como o patriarca simbólico e divino de sua linhagem, sem o confundir com o seu ou seus egun, patriarcas e genitores humanos, cultuados em ‘assentos’, em datas e de formas bem diferenciadas” (SANTOS, 2002, p. 103-104).

seja, foram os novos quadros sociais que produziram, na memória dos africanos e afrodescendentes, esta associação.

O Babalaxé Alfredo admite, assim, que as pessoas mais velhas, integrantes dos candomblés, não possuem uma bagagem mítico-cultural dos orixás para realizarem tais distinções. Neste momento, ele se aproxima das conclusões a que chegam as signatárias das propostas anti-sincréticas, depositando sua confiança nos jovens religiosos que poderão reverter esse processo de associação orixá-santo católico (Cf. Parágrafo 5, em Anexo B). Alterar tais associações repentinamente seria, para ele, um desrespeito aos mais velhos.

Até porque, assim, a gente sabe que não tem nada a ver uma coisa com a outra. Isso, todo mundo já tá careca de saber. Houve muito barulho por causa daquele manifesto da Stella, não é, Iansã não é Santa Bárbara, mas, que foi coragem da parte dela, uma mulher muito corajosa de encabeçar um negócio desse. Mas, eu acho que não tem nada a ver não. Santo católico é santo católico, orixá é orixá. Eu acho que nenhum dos dois lucra com essa junção. Eu acho a Igreja católica muito manipuladora, é, tudo o que é ecumênico, na verdade, é submisso à católica, né? Ah!, um movimento ecumênico. Significa que o padre vai tá no meio e o resto vai tá em volta. Então, eu tenho muito medo dessa junção, sabe. A gente não tem nada a ganhar com isso não. Agora, assim, por exemplo, é, no terreiro do meu pai existem imagens católicas, porquê têm filhos de santo que são senhoras de oitenta anos de idade, que já cultuam daquela forma, então, eu acho que é até uma falta de respeito você suprimir essas imagens. Você pode até quebrar uma, sem querer, e não repõe (risos), mas, a gente tenta, assim, não demonstrar muito assim, não incentivar mais, entendeu, assim, que eu acho que a gente não pode chegar e dizer: “joga fora, quebra porque uma coisa não é a outra”, mas, ao mesmo tempo, a gente tem que deixar ali em respeito a essas pessoas, mas, a gente não pode incentivar essa geração nova, que tá entrando no candomblé, a continuar com isso (Cf. Entrevista 5b, em Apêndice B).

A fala dos nossos entrevistados, até o presente momento, corroboram com nossas observações acerca do *manifesto*. Assim, há uma clara demonstração de que o objetivo da dessincretização teria outra conotação, um algo a mais, como, de fato, podemos verificar nas palavras do Iaô Zelito, 28 anos de idade, integrante do candomblé jeje-nagô há 18, em Recife, integrante de movimentos sociais.

Eu reconheço que o cristianismo é uma religião que foi nociva à milhares de tradições no mundo inteiro. Até hoje dizima civilizações, na África em especial. A miséria existe por conta dessa invasão cristã européia, né? [...] também aconteceu com as civilizações africanas, com os índios, né?, que aqui no Brasil existe em maior número do que a América do Norte, mas, estão sob condição vergonhosa [...] Se você mantém-se naquele nível de entendimento, você não vai chegar a canto nenhum, você vai continuar sempre subjugado ao sistema. Eu não concordo não. Eu não gosto, na verdade, não gosto, é, não gosto (Cf. Entrevista 6a, em Apêndice B).

A Igreja representaria, por conseguinte, todo o sistema colonial e opressor negro.

Naquele período, segundo Dagoberto José Fonseca, ocorriam diversos debates entre juristas¹⁰⁶ e teólogos¹⁰⁷ acerca de uma possível arrematamento do indígena para o trabalho na empresa mercantilista portuguesa. Mas, os acalorados debates não poderiam impedir os negócios do reino. E, em 1455, é assinada a bula papal *Romanus Pontifex*, que autoriza, em caso de resistência, a escravização de “sarracenos, pagãos e outros inimigos de Cristo” (FONSECA, 2009, p. 31) e, por conseguinte, africanos.

As construções discursivas até aqui observadas inserem-se no que já havíamos nos referido, em outro momento, acerca da Memória Discursiva ou Interdiscurso. Observamos que, nas falas contrárias a experiência do sincretismo, manifesta um Interdiscurso, que revela um discurso anti-catolicismo, pois este representa, no imaginário dos entrevistados, a religião do opressor, ou seja, viver a experiência religiosa sincrética revelaria, até certo ponto, para eles, uma introjeção, por parte de alguns fiéis do candomblé, da própria religião do opressor. E tais conclusões podem ser observadas na fala do Iaô Zelito, quando indagado, depois de uma longa conversa sobre sua concepção de sincretismo e sobre sua afirmação a respeito de um sincretismo afro-indígena.

Quando eu falo de sincretismo, é o sincretismo cristão mesmo, sabe? Eu acho que minha intenção é permanecer... . O indígena é muito importante porque o entendimento teogônico dos indígenas é muito similar ao dos africanos, né? A relação com a natureza, com as divindades, também, da natureza. Existe toda uma correlação, é, importante e que eu acho que é legitimado, né? Tanto é que o candomblé, hoje, tem o índio, o índio como uma divindade importantíssima, né? A gente tem pessoas até que dizem..., até digo eu que o caboclo é o orixá do Brasil. É aquela divindade que tem tal importância, que ela transita, também, dentro desses orixás africanos, dentro dessas divindades africanas. É..., o que eu não acho interessante é tirar as tradições indígenas porque até, inclusive, são muito discretas dentro do culto, discretíssimas. Só vai perceber quem tem alguma teoria, alguma leitura profunda, algum entendimento maior que vai perceber a presença indígena dentro da tradição. E no mais, só vai perceber mesmo o cristianismo, que ainda existe o sincretismo com os santos católicos... (Cf. Entrevista 6d, em Apêndice B).

Como vimos nesta entrevista, os discursos revelam, em alguns casos, que a questão central não é o sincretismo mas, com qual sistema religioso se faz o sincretismo. Desta forma, podemos observar, nas falas dos entrevistados, que o catolicismo representa “destruição da fé dos afrodescendentes” (Ekedi Severina); “manipulação e submissão” (Babalaxé Alfredo);

¹⁰⁶ “Consideravam que os indígenas deveriam ser incorporados ao sistema mercantilistas como sujeitos a ser escravizados ou até dizimados em nome da civilização cristã-católica e dos interesses das coroas reais e dos Estados português e espanhol” (FONSECA, 2009, p. 27).

¹⁰⁷ “Entendiam que os indígenas deveriam ser conduzidos à catequese evangelizadora e levados a conhecer os desígnios de Deus e a viver conforme os ensinamentos legados por Jesus Cristo, por seus apóstolos e pela instituição que os representa na Terra, ou seja, a Igreja Católica” (*Ibid.*).

“mágoa e dizimação de culturas” (Iaô Zelito).

3.2 *A busca pelo princípio identitário afrodescendente*

A identidade afrodescendente vem sendo construída e discutida ao longo dos anos pelos inúmeros pesquisadores da cultura negra no país. O negro, assim, ficou impossibilitado de expressar sua identidade diante dos inúmeros discursos construídos por pesquisadores marcados por uma postura etnocêntrica e exterior à dinâmica da complexidade da cultura afrobrasileira.

Michel Agier, analisando as concepções de Fredrik Barth sobre identidade, distinguirá quatro momentos nos quais a identidade surgirá. São eles: os processos contextuais, relacionais, construtivistas e situacionais (Cf. AGIER, 2001, p. 9).

Na abordagem contextualizada, a identidade aparece mediante a relação com uma outra coisa ou fato.

A coisa em jogo pode ser, por exemplo, o acesso à terra (caso em que a identidade é produzida como fundamento das territorialidades), ao mercado de trabalho (quando as identificações têm um papel de exclusão, de integração ou de privilégio hierárquico) ou às regalias externas públicas ou privadas, turísticas ou humanitárias (e as identidades podem ser os fundamentos do reconhecimento das redes ou facções que tomam para si essas regalias) (AGIER, 2001, p. 9).

A identidade relacional tem como parâmetro de análise a interpretação de que somos sempre o “outro de um outro” (*Ibid.*). Para nos identificarmos, faz-se necessário que tomemos uma outra pessoa como parâmetro de diferenciação. Isto acarreta uma perda de identidade quando em seu determinado grupo cultural, pois, para Agier, “essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo” (*Ibid.*, p. 10). À medida que recorremos a padrões de diferenciação cultural, entende o autor, somos levados por alguns elementos integrantes destes padrões e apreendemos algo da outra cultura.

Neste momento o autor observa que identidade não é um abrigo virtual sem existência real. Para ele, ela é um “caldeirão de enunciados ou de declarações de identidade alimentado por suas relações com o alhures, o antes e os outros, que lhe transmitem feixes de informações heterogêneas, insuflando-lhe diversidade” (*Ibid.*). Interpretamos, assim, que ela está em permanente construção (Cf. AGIER, 2001, p. 10), conforme observaremos, também, em Hall.

Entra em cena o processo de construção identitária subjetiva. Há dois elementos que possibilitam esta construção – o primeiro deles é o da utilização de estudos realizados dentro do próprio grupo cultural e/ou relativos à região de origem, que possuem em alguns pesquisadores seus maiores incentivadores, tais como, por exemplo, Roger Bastide, Pierre Verger, para a cultura negra; o segundo é o da motivação, que deve ser observada pelo pesquisador e que atinge os integrantes dos grupos a proclamarem sua identidade.

Dois momentos podem ser distinguidos na análise: por um lado, a necessidade experimentada por alguns grupos, categorias ou indivíduos de edificar, nesse ou naquele contexto, fronteiras simbólicas (é o momento da identidade); por outro, o processo dessa edificação ela própria, ou seja, o momento da criação cultural, que se define sempre no quadro precedente (AGIER, 2001, p. 11).

Ou seja, a identidade será construída mediante algo que antecedeu ao grupo naquela sociedade. Segundo o autor, tais procedimentos representam o que Barth chamou de “construção social das diferenças culturais” (*Ibid.*). É importante salientarmos, ainda, que ela não fica imune aos fluxos informacionais. A pesquisa de Clyde Mitchell reflete esta interferência nos processos de construção identitária atuais.

[...] a etnicidade urbana não é o pálido reflexo de uma etnicidade originária, localizada no universo rural e mais ou menos bem transplantada para a cidade segundo um princípio de continuidade cultural, mas uma criação propriamente urbana, um modo de classificação social que hoje diríamos híbrido (*apud* AGIER, 2001, p. 12).

Desta forma, o que o autor pretende afirmar é que há uma relação direta entre a construção identitária e estudos acerca dos diversos grupos culturais existentes. Os movimentos identitários retiram conceitos para a legitimação de suas propostas de estudos relativos ao campo cultural (Cf. AGIER, 2001, p. 11).

Agier, assim, é contrário a uma concepção essencialista de identidade, concordando com Hall acerca do caráter dialógico que possui a identidade, acrescentando uma característica circunstancial de formação identitária, auxiliada, ainda, por pesquisas realizadas no interior do grupo cultural proponente de uma nova identidade.

Isto representa o que Clyde Mitchell chamou de “seleção situacional”, sob a qual “um indivíduo ou um mesmo grupo étnico podiam ter várias lógicas de julgamento e de ação de acordo com a situação” (*apud* AGIER, 2001, p. 12). De acordo com determinada situação há uma atuação e direcionamento das necessidades às conveniências do grupo ou indivíduo. O antissincretismo seria um bom exemplo disto. De acordo com as considerações realizadas por Agier podemos observar o antissincretismo como uma proposta criada a partir das necessidades do grupo, as quais estão vinculadas a um fator externo, social.

As discussões acerca de uma identidade também desembocam nas questões étnicas, que, segundo o autor, é o elo entre a cultura e os contextos sociais. O termo “retorno a etnia”, de acordo com Agier, não tem nada de apresentação de um modelo pré-existente. Para ele, este termo representa inovações culturais e identitárias (Cf. AGIER, 2001, p. 13) em observância ao contexto social.

O autor ainda alerta para a observação acerca das “declarações de identidade”. Algo, conforme nossa interpretação existe por trás disto e não são questões identitárias, propriamente ditas, que as impulsionam. Um exemplo disto é a ação afirmativa que os negros, na Bahia, empreendem, segundo o autor, embasados em autores como Roger Bastide, Pierre Verger, dentre outros enfatizando ser a Bahia um cadinho da cultura africana sendo, por isso, defendido por líderes religiosas baianas, as quais constroem, paulatinamente, este discurso através de cursos de língua iorubana, confecção de livros, exposições e outros (*Ibid.*, p.13-17). A construção deste discurso é embasada em pesquisas. Depois da criação da base cultural do novo grupo, eles, segundo Agier, apagam os elementos que a construíram e passam a afirmar a continuidade de uma tradição já presente no continente africano.

O caráter situacional e contextual, para Agier, é característico da identidade cultural pós-moderna, a qual tenta reconstruir, por sobre as narrativas existentes, as grandes narrativas de domínio europeu, sua história, e revelar sua identidade “verdadeira”. No entanto, as micro-narrativas não são uma transposição de elementos do passado ao presente. Elas devem ser feitas sob diálogo constante para que não se apresente fora do contexto social atual.

Em seus estudos sobre a identidade na pós-modernidade, Stuart Hall, apresenta algumas concepções de identidade que ao longo dos séculos predominaram o campo epistemológico: a concepção Iluminista, Sociológica e Pós-moderna (Cf. HALL, 2003, p. 10).

Enfataremos neste nosso estudo a concepção Iluminista da identidade, na qual, segundo Hall, o sujeito era dotado de um núcleo interior que afluía ao longo de um processo de desvelamento do sujeito, na medida em que ele se libertasse de tudo aquilo que impedisse o seu processo. O ser humano, como sujeito e senhor da história, iria revelando a sua identidade no devir da história. Esta idéia, segundo Hall (2003, p. 11), partia de uma concepção individualista e essencialista. Toda a carga identitária do indivíduo já existia nele. Suas ações decorriam de um núcleo interior que o impulsionava em direção a algo. O “eu” predominava e comandava as atitudes do ser humano. Diante das “incertezas” da modernidade, como nos informa Marx (*apud* HALL, 2003, p. 14), a identidade torna-se reflexiva (Cf. HALL, 2003, p. 15) e “caracterizada por um processo sem-fim de rupturas e fragmentações internas [...]” (HALL, 2003, p. 16).

Na discussão contemporânea a identidade não pode ser compreendida como algo fechado, ela não está pronta, acabada e permanecendo inalterada por toda a vida do ser humano, como marca a concepção essencialista. Esta perspectiva interpretativa caracteriza o que poderíamos denominar de fase não essencialista da questão identitária (Cf. HALL, 2000, p. 103). O conceito contemporâneo de identidade, para o autor, deve ser pensado sob o paradigma da rasura, pois, ele percebe que há uma concepção desconstrutivista sobre tal conceito.

O sinal de rasura (X) indica que eles não servem mais – não são mais “bons para pensar” – em sua forma original, não reconstruída. Mas, uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadoras e desconstruídas não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (HALL, 2000, p. 104).

Em concordância a essas análises está a fala do Babalorixá Josias. Questionado sobre as ações sincréticas agindo ou não nos jovens e/ou idosos nosso entrevistado afirma não saber o porquê destes indivíduos desenvolverem atos sincréticos ou anti-sincréticos.

Quer dizer, como se isso daí estivesse vinculado a faixa etária e não é. Entende-se que o idoso será mais arraigado a isso daí e se é, existem exceções. Eu não posso aqui afirmar que sim ou que não. Mas posso afirmar que já encontrei idosos que não aceitavam e encontrei pessoas mais novas do que eu na idade e que se perguntar de quem você gosta mais, se de N. Sra. do Carmo ou da Oxum, ela não consegue de forma nenhuma fazer a distinção porque não tem como. E não é porque é idosa ou porque não tem instrução não. Tem instrução também, mas não tem como fazer. Já eu encontrei outras pessoas de idade maior que a minha com um nível de instrução escolar menor que o meu e não Oxum é Oxum e N. Sra. do Carmos é N. Sra. do Carmo. Parece-me que não. Não está muito relacionado a faixa etária. Mas, eu também não posso afirmar por que eu não tenho nenhum dado sobre isso (Cf. Entrevista 3b, em Apêndice B).

Uma explicação para esta incerteza seria a de que as considerações acerca da identidade “tem a ver não tanto com as questões ‘quem nós somos’ ou ‘de onde nós viemos’, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e ‘como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios’” (HALL, 2000, p. 109). Pois, para Hall, a concepção identitária é formada tendo como mediadora sua diferença.

As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como pontos de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto (*Ibid.*, p. 110).

Mas, será que estas diferenças sincréticas ou anti-sincréticas são percebidas pelos

membros das inúmeras casas de matriz africana no Recife? Haveria um elemento diferenciador e visível no que tange aos cultos afrobrasileiros e que os caracterizariam e os definiriam como sincréticos e ou anti-sincréticos?

Hall, embasado em Ernest Laclau, vai afirmar que a identidade é, também, formada por um ato de poder. Entretanto, esse poder não é proveniente dos que constroem o “modelo” identitário anti-sincrético, no caso em questão, mas, sim dos processos estereotipadores a que foram expostos os negros. A identidade, segundo Laclau, é formada “por meio da representação daquilo que a ameaça” (*apud* HALL, 2000, p. 110). E continuando ele afirma:

Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os dois pólos resultantes – homem/mulher etc. Aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido – em oposição à essencialidade do primeiro – à função de um acidente. Ocorre a mesma coisa com a relação negro/branco, na qual o branco é obviamente equivalente a “ser humano”. “Mulher” e “negro” são, assim, “marcas” (isto é, termos marcados) em contraste com os termos não-marcados “homem” e “branco” (*Ibid.*).

Vemos que tais concepções estão em consonância com as conclusões as quais chegou Bhabha e que foram analisadas acima. Ou seja, a identidade é construída diante da proposta de homogeneização dos grupos subordinados. É uma forma de negar a imposição, porém, articulando circunstancialmente, junto à sociedade, as novas construções (Cf. HALL, 2000, p. 112).

Para Agier, a construção das micro-narrativas possuidoras de um conteúdo religioso, étnico ou regional, resulta de uma dificuldade presente nos grupos que a defendem. Segundo o autor, eles “têm dificuldades em fazer compreender a especificidade que reivindicam para si” (AGIER, 2001, p. 18). Tomamos como exemplo a fala do Babalorixá Josias. Como vimos acima, ele não sabe informar, e até mesmo os próprios integrantes do culto afrobrasileiro não saberiam, o motivo de pessoas jovens e idosas sincretizarem ou não. Dando ainda mais um exemplo podemos observar, acerca destas considerações, o impasse existente entre grupos sincréticos e grupos anti-sincréticos, observadas nos questionamentos do Babalorixá Abdias, visto anteriormente, quando em diálogo com mãe Stella, uma das signatárias do *manifesto*, e que expomos novamente para exemplificar esse impasse.

Eu sou baiano, pai-de-santo há trinta anos em São Paulo, e todo ano eu pratico aqui conforme as raízes baianas: sempre teve lá missa para Oxossi. Essa é uma tradição que existe na Bahia. Por que, depois de todos esses anos (...) nós temos que tirar essa missa quando se faz a procissão, depois da missa, e Oxóssi é recebido com clarins? (*apud* SILVA, 1995, p. 276-279).

O Babalorixá Alberto, 33 anos, há mais de 20 no candomblé nagô recifense, de

nível superior completo e não integrante de movimentos sociais embora afirme ser contra o sincretismo, apresenta-se contraditório em sua fala. Para ele, a cerimônia de iniciação no candomblé é tributária à Igreja católica.

[...] o sincretismo, dentro do candomblé, não existe. Existe na umbanda. A umbanda... por que se diferencia a umbanda de candomblé? Candomblé são nações. Você cultua as nações africanas, a cultura africana que seria os orixás. Eles não cultuam todos os orixás. Na umbanda não existe o sacrifício de animais. Ela é mais voltada para aquela coisa do santo católico aonde existe a questão do sincretismo a fundo. No entanto, nós precisamos da Igreja católica, também, para concluir algumas obrigações nossas não é. Um iniciado, na verdade, são os iaôs, quando eles saem, é, dali do terreiro, é preciso ser apresentado, também, ele à igreja católica. Então, tanto o cemitério quanto a igreja católica existem seus mistérios. Uma coisa tá ligada a outra. [...] Digamos que faz parte de uma tradição que foi criada aqui no Brasil, sabe? Na África não existe assim a esse ponto. Então, o candomblé, na verdade, foi se adequando aqui no Brasil à realidade do Brasil. Se você for pra África, não ter isso e não vai ter outras coisas que são feitas aqui (Cf. Entrevista 7a, em Apêndice B).

Notamos assim o que Agier pretendeu nos informar sobre a dificuldade em transmitir as reais intenções das propostas anti-sincréticas ao povo de candomblé. A, digamos assim, real intenção destas propostas, por conseguinte, ganham uma outra conotação quando nosso entrevistado é indagado sobre o que representaria esse movimento antissincretismo para ele:

Tudo que se envolve o povo se tem política. Quando você está varrendo uma casa, você está fazendo política. Então, não deixa de ser político. Mas, o intuito não é isso. O intuito, na verdade, é você resgatar suas verdadeiras raízes. Porquê? Porque várias casas antigas, é uma tradição também, existe muitas coisas fechadas, entendeu? Então, eles, na verdade, isso é pra você resgatar o que é realmente o candomblé. Então, assim, os pais de santo, os babalorixás antigos, não passavam muita coisa. Então, muitos foram embora com muitos segredos e os poucos que restaram, na verdade, estão passando e mostrando para que essas raízes não fiquem perdidas (Cf. Entrevista 7b, em Apêndice B).

Segundo Agier, o momento no qual foi construído esta proposta anti-sincrética e, por consequência, identitária de afirmação religiosa negra é fruto de um mundo globalizado onde há perda de referências locais. A criatividade cultural destes povos origina-se neste momento (Cf. AGIER, 2001, p. 17). Ainda de acordo com ele, isto é reflexo de um jogo de escalas¹⁰⁸. Neste jogo, os seus participantes, têm interesse de ocupar o espaço deixado pelas “grandes narrativas” em crise (missão cristã, destino das classes, projeção nacional) (AGIER, 2001, p. 18). É uma forma de desconstruir discursos até então vigentes e construir novos.

¹⁰⁸ “O jogo de escalas é, para as ciências sociais, a efetivação da relação dialética entre as situações e os contextos” (AGIER, 2001, p. 17).

O autor, por conseguinte, destaca uma perspectiva que se aproxima dos “estudos dos processos identitários, para além dos recortes geoculturais e disciplinares” (*Ibid.*). Ele observa que nesta “profissionalização identitária”, não há nada de ilusório, mas sim, é uma forma de seus proponentes manterem-se ativos na sociedade, bem como de se apropriar dos bens culturais e, com isto, posteriormente, obter o reconhecimento étnico, além da sua atribuição enquanto representante daquela cultura (Cf. AGIER, 2001, p. 18-19).

Essas competências fundam seu reconhecimento: um reconhecimento *social* no contexto local (onde sua atividade de mediador lhe proporciona *status* ou até mesmo renda suplementar) e um reconhecimento *étnico* no contexto global (onde são admitidos e legitimados enquanto representantes de uma diferença cultural entre outras) (AGIER, 2001, p. 19).

Os pontos de identificação e apego, vistos acima, bem como as competências e os reconhecimentos podem ser apreciados nas palavras da Ekeki Severina. De acordo com ela, ao falar sobre os maracatus, cocos, expressões da “multiculturalidade do povo negro”, nenhuma destas manifestações religiosas pode ser legítima se não saírem de um terreiro candomblé.

[...] poderíamos ser um povo revoltado, mal amado, violento e nós estamos vendo que, mesmo sem ter arrumado a bagagem, nós conseguimos toda uma história e mostrar que a cultura, quer seja religiosa, brincante, ela é minada de religiosidade. É por isso que não legitimamos os maracatus que não saem de terreiros. Não legitimamos afoxés que não saem de terreiros. Os cocos que não saem de terreiro. Porque todo esse sincretismo ele não aconteceu apenas com os santos da Igreja católica. Ele aconteceu, também, na cultura festiva. Então, quando o maracatu não surge de um terreiro, com todo o segredo da religiosidade, ele não pode se dizer nação. Quando o afoxé ele sai, porque hoje é moda ser negro, hoje é belo, é chique, então, toda a elite branca quer dançar maracatu. Ela quer montar o seu maracatu. Isso é um avanço? É um avanço histórico porque é uma coisa que era proibida. Hoje a elite quer tomar conta. Aí ela quer realmente tomar conta e é isso que não podemos permitir por que se... , quer fazer o seu maracatu? Tudo bem, faça. Mas, saiba todo o fundamento religioso pra que depois ele seja brincante e não apenas poder comprar os instrumentos, as roupas e fazer o maracatu. Porque o maracatu não é isso apenas. O que nós vemos nas ruas, o colorido e a festa, mas o religioso todo já aconteceu. Então, essa essência nós vamos perder! Porque senão, vai ser a coreografia da festa, o lúdico da festa, o prazeroso da festa. E o compromisso e o axé que cada maracatu traz, que cada calunga traz fica onde? Então, se nós queremos, realmente, resgatar para os vindouros, nós temos que preservar essa religião (Cf. Entrevista 4b, em Apêndice B).

Em um outro estudo Hall afirma que a identidade contemporânea é um projeto estratégico e posicional (Cf. HALL, 2000, p. 107). As identidades, desta forma, são “multiplamente construídas ao longo de discursos” (HALL, 2000, p. 108), determinando seu caráter variado. Mas, ela é também produto de um poder existente, conforme vimos, que estabelece uma diferença e, conseqüentemente, uma exclusão aos demais indivíduos (Cf.

HALL, 2000, p. 109).

Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” - pode ser construído (HALL, 2000, p. 110).

Este “Outro” a que se refere o autor é tomado como inferior, subordinado. Interpretada como um ato de poder, ela toma para si a iniciativa de arregimentar sujeitos mediante discursos que os fazem adotar posturas condizentes com aquela proposta (Cf. HALL, 2000, p. 112). Com isto, podemos observar que Hall gera um conceito denominado de “identidade interpelativa”, embora explicitamente não verificamos em seu estudo, a qual é construída por meio dos chamamentos dos produtores de discurso (*Ibid.*, p. 119-120).

Alguns autores, como Jean Malaurie, enfatizam que o antissincretismo, concebendo-o como um representante do retorno a uma África mítica, ocorreu em virtude de uma “lobotomização” cultural que apagou os “mitos metafóricos” tendo a ajuda da escola leiga (não religiosa), da evangelização mal compreendida dentre outros (*apud* AGIER, 2001, p. 19). O que estaria ocorrendo, neste momento, assim, como nos precedentes, era uma hibridização, *bricolage*, pois, não se tem indícios de que os elementos defendidos são pertencentes a uma determinada identidade.

A cultura, assim, e seus decorrentes são fabricados sociologicamente (Cf. AGIER, 2001, p. 19). Isto caracteriza o mundo globalizado. A tendência à criação de uma identidade possibilita que estes grupos sejam trazidos ao espetáculo mundial e, com isto, ganhem notoriedade. E a participação destes autores/atores identitários é fundamental. Vejamos o que nos diz ainda o Babalorixá Alfredo sobre esta notoriedade do candomblé em nossos dias.

[...] Hoje o candomblé ele tá tendo, é, uma oportunidade única que talvez não teve, não é, há muito tempo atrás, é, há anos atrás. Dentro da política, também, então é uma forma de você fazer política com o candomblé. Você levar pra rua, você mostrar que existe, se valorizar, um grito de guerra, não digo um grito de guerra, mas, mostrar o que é o candomblé porque as pessoas, às vezes, desconhece não é? O que é o preconceito? Preconceito é montar o conceito antes de conhecer. Então, precisa se mostrar o que é realmente o candomblé. É uma cultura. É a nossa cultura, você sendo branco ou descendente de negros (Cf. Entrevista 7c, em Apêndice B).

A identidade cultural pós-moderna, assim, tornou-se, como diz Agier, “lugar comum às novas formas do político, fonte de mobilização popular em zonas rurais e urbanas, como por exemplo, leis fundiárias, educativas e até mesmo constituições pluriétnicas promulgadas recentemente” (AGIER, 2001, p. 21).

As cidades são o seu lugar por excelência. Elas vêm nascer novas etnicidades, para as quais o espetáculo da diferença cultural se torna não somente um objeto identitário, mas também um recurso político ou econômico para indivíduos e redes à procura de um lugar na modernidade (*Ibid.*, 2001, p. 22).

Isto é provocado, conforme o autor, por conflitos políticos, fundiários ou urbanos, movimentos identitários que se inventam expondo sua “identidade cultural” legitimada. Ao serem construídos, eles a negam caracterizando-a como proprietária de uma “pureza”, pois, teria vindo do continente de origem, neste caso, o africano (Cf. AGIER, 2001, p. 22). Vemos, desta forma, a preocupação do autor pelas chamadas “declarações de identidade”, as quais, segundo ele, nas mãos de pessoas interessadas apenas no reconhecimento público de seu gerenciamento cultural não produz nenhum benefício aos integrantes de determinado grupo cultural (*Ibid.*, p. 22-24).

Segundo Adolfo N. de Oliveira Júnior, as atitudes criticadas pelo Iaô Zelito, vistas acima, de mágoa com relação a Igreja católica, expressam uma negação da “invisibilidade” imposta pelo Estado colonial e que predomina até os nossos dias, cujo sentido seria o de “obliterar a diversidade étnica de populações negras [...]” (OLIVEIRA JÚNIOR, 2007, p. 165), pois, conforme o autor, “historicamente, a sociedade colonial brasileira teria escamoteado diferenças entre práticas culturais de brancos e negros, como forma de retirar das mesmas sua virtualidade política, seu potencial como marca de alteridade” (*Ibid.*, p. 166).

A Iakekerê Lia Carvalho, 37 anos, há 18 integrando o candomblé nagô em Recife e integrante de movimentos sociais, quando questionada sobre o objetivo do Encontro da Rede de Mulheres de Terreiro, evento ocorrido em julho de 2009, no bairro de Peixinhos, corrobora, também, com as afirmações de Oliveira Júnior, ou seja, da negação da “invisibilidade”. A Rede de Mulheres, assim,

representa o fortalecimento do nosso axé, né? do candomblé. Não só como religião, mas, como espaço político, a conquista, né? A gente mostra que somos organizados, pois, as pessoas dizem que somos desorganizados (risos), mas, é pra gente se organizar e estamos nos organizando ainda mais. Esse foi o primeiro pontapé. Eu acho que a rede é um fiozinho, né? E outros vão se agregando pra gente fortalecer essa rede, né? que não é só de mulheres de terreiro é de povo de santo pra defender nossas causas, nossos interesses. Tanto nossos, do candomblé, como da comunidade em geral – o católico, o crente por que a partir do momento em que estamos defendendo políticas públicas é pro candomblé, pra comunidade em geral (Cf. Entrevista 8a, em Apêndice B).

A Rede de Mulheres, por conseguinte, bem como quaisquer outras ações

afirmativas ¹⁰⁹, de fortalecimento do povo de candomblé, são interpretadas por Oliveira Júnior como, “uma reação à ação invisibilizadora da sociedade nacional, que imporia aos negros uma auto-apreciação [...] de forma que quando estes constroem uma identidade auto-centrada, esta é estruturada enquanto identidade étnica, como uma forma de resistência à 'pressão classificatória' da sociedade nacional” (OLIVEIRA JÚNIOR, 2007, p. 166).

É público e notório o fato de que, há séculos, a sociedade brasileira exclui os negros da esfera política e social do país, através do preconceito racial, cuja negação acerca deste fato esbarra, segundo Jocélio Teles dos Santos, em uma idílica “democracia racial” (Cf. SANTOS, 2007, p. 221), que impede uma postura mais enérgica perante as ações discriminatórias.

Ao longo dos anos, vão surgindo mecanismos de camuflagem das reais condições por que passam estes grupos, tais como o de tolerância racial, que obrigou empresas, na década de 1968, manterem em seus quadros “20% de empregados de cor, outras 15%, outras 10%, conforme o ramo das suas atividades e o respectivo percentual de demanda” (*apud* SANTOS, 2007, p. 227). Políticas compensatórias, outro grande discurso governamental, tais como a implantação de cotas raciais, segundo o autor, são notícias exibidas pela imprensa como algo inédito, mas, ludibriando quem de fato poderia ganhar com isto.

Na mesma perspectiva de análise está Fonseca (2009, p. 93) afirmando uma “falta de vontade política” e desinteresse republicano “de permitir que os negros conquistem o mercado de trabalho e as universidades, e que possam ampliar seus direitos sociais, políticos e econômicos mediante políticas que visem à promoção da equidade e da isonomia social no país em curto e médio prazo”.

Concordando com as concepções até aqui expostas está o Ião Martins. Para ele, a questão identitária estaria inserida na “nacionalização do negro no país”,

[...] porque o Brasil também tem negro, né? Então, é desconstruir aquela história de moreno, pardo e dizer que, no Brasil, o negro é brasileiro. Ele não é africano. Logicamente, ele não tem a necessidade e a obrigação de ser do candomblé. Mas, ele tem a obrigação e o direito de se reconhecer e se descobrir enquanto negro, afrodescendente. (Cf. Entrevista 9d, em Apêndice B)

Observamos, assim, que o processo identitário dos integrantes de candomblé ultrapassa as questões sincréticas. Suas ações são reconhecidamente por inclusão social.

¹⁰⁹ Para Fonseca (2009, p. 11), “as ações afirmativas são políticas públicas destinadas a atender grupos sociais que encontram-se em condições de desvantagem ou vulnerabilidade social em decorrência de fatores históricos, culturais e econômicos. Seu objetivo é garantir igualdade de oportunidades individuais ao tornar crime a discriminação, e têm como principais beneficiários os membros de grupos que enfrentaram preconceitos”.

3.3 *O resgate da memória religiosa afrobrasileira como reinvenção de uma tradição*

Seqüestrado de seu continente de origem, o negro, foi obrigado a reconstruir sua estrutura religiosa em um novo território. Porém, diante das diversas dificuldades já conhecidas tais como, a mistura de diversas etnias num mesmo espaço físico, a contribuição da sociedade colonial na interiorização de uma nova cultura dentre outros são alguns dos agravantes que impossibilitaram a reconstrução da memória africana tal qual ela existia quando retirada de seu continente de origem, como informa seus defensores.

Segundo Bastide, toda a religião é caracterizada por um conjunto “estereotipado de imagens mentais, ritos e mitos respectivamente” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 333). A atuação devastadora do tráfico desencadeou a perda deste último elemento, pois, os indivíduos que os possuíam e os reproduziam foram, também, vítimas deste mesmo tráfico, ocorrendo o que ele chama de “descristalização [...] de toda a substância poética” encontrada nos mitos (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 334). Ainda segundo Bastide,

O mito retrata os acontecimentos de um passado misterioso, representa a estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 335).

Podemos afirmar, assim, que o mito representava uma sociedade que sob a dinâmica escravocrata não era mais possível sua sobrevivência. Desta forma, as representações coletivas africanas desestruturariam-se (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 335). Contudo, de acordo com Bastide, “o empobrecimento dos mitos africanos não foi devido a um verdadeiro esquecimento de natureza psicológica provocado pelo tempo destruidor, mas à falta de pontos de referência para ligar as lembranças” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 336). A esse respeito, Halbwachs nos informa, que

[...] quando algum acontecimento nos obriga também a nos transportarmos para um novo entorno material, antes de a ele nos adaptarmos, atravessamos um período de incerteza, como se houvéssemos deixado para trás toda a nossa personalidade, tanto é verdade que as imagens habituais do mundo exterior são inseparáveis do nosso eu (HALBWACHS, 1990, p. 131).

Posteriormente, o resultado disto é um processo de despersonalização e repersonalização que o ambiente provoca no indivíduo. O espaço, bem como os indivíduos, segundo Halbwachs, interagem, moldando-se (Cf. HALBWACHS, 1990, p. 133). Isto implica uma impossibilidade de resgatarmos por completo o que se perdeu pelo caminho, pois, para Halbwachs, “[...] todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar

ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 133).

As afirmações de Halbwachs podem ser interpretadas sob dois ângulos: o primeiro é o da perda da memória coletiva, pelo fato de um distanciamento do grupo, bem como do espaço no qual o indivíduo ou o grupo estava inserido. No novo espaço os grupos moldar-se-ão conforme as disponibilidades encontradas. Assim, vejamos o que nos informa o Babalorixá Euclides, 79 anos, há 51 à frente da casa Fanti-Achanti maranhense e não integrante de movimentos sociais, a esse respeito:

[...] quando a pessoa é de terreiro e frequenta a igreja católica eu acho isso muito viável, até porque os negros que vieram seqüestrados para o Brasil, quando eles aqui chegaram, o que foi imposto pra eles foi isso pelos tais senhores, donos de escravos que era os jesuítas, a questão do catolicismo e eles se adaptaram com isso. Então, vendo o que é que esses homens falavam, da idolatria, eles foi parando, essa força da energia do orixá ou do vodun e, então, eles falavam não, é, porque sou São Jorge... , é, um santo guerreiro. Analisavam santo guerreiro, lá na África, é Ogum. Ah, porque Santa Bárbara é do raio, então, é Oiá e por aí, sucessivamente, eles foram assimilando isso e usaram uma estratégia ta. Estratégia essa que tá sendo válida até os dias de hoje. Seria muita ignorância, como tá acontecendo a algumas mães de santo, a alguns pais de santo, não querer mais aceitar a idolatria. Eu jamais vou botar os meus quadros de santo, os meus ídolos fora, tá, por conta disso por que seria um desrespeito da minha parte por que eu tô fazendo o quê, eu tô venerando o nosso antepassado. Esses negros que sofreram tanto e nos deixaram um legado toda essa tradição e tal. Eu vou à missa, ouço o que o padre tá dizendo lá e tal e quando volto pro terreiro vou cultuar o meu orixá. [...] Não custa nada você ir lá, ouvir o que é que o padre diz, a maneira dele até, às vezes, a gente aproveita alguma palavra assim e tal e coloca na sopinha da gente também. Então não vejo nada de errado nisso (Cf. Entrevista 10a, em Apêndice B).

Nosso entrevistado apresenta-se consciente da nova personalidade que o candomblé construiu no novo território e, por conseguinte, ele não deveria afastar-se do catolicismo.

Eu não vejo nenhum mal a questão das religiões. Porque as religiões em si, propriamente dita, elas não brigam. Elas não entram em rivalidade. Então, nós, seres humanos, seja de que país for ou de que estado for, de que capital for, nós temos o direito e liberdade, né? pra opinar o que queremos, tá? (Cf. Entrevista 10b, em Apêndice B).

A memória coletiva é entendida como o primeiro ponto de referência para o resgate das representações coletivas africanas e a saída deste período de incertezas. Mas, não seria apenas a memória coletiva que configuraria o possível retorno dos mitos.

Os ritos religiosos não são oficiados por qualquer pessoa, mas por atores determinados que mudam segundo as cerimônias. Essas distinguem-se segundo as categorias sociais, as metades ou os clãs, os grupos de sexo e os

etários, os especialistas na manipulação do sagrado e os meros fiéis, os chefes de família e os chefes de comunidades, os camponeses e as diversas classes de artífices. Cada uma dessas categorias tem função específica a desempenhar que não se confunde com a de outras, se bem que sejam complementares e tenham em vista o bem-estar de toda a coletividade (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 339).

Podemos observar, desta forma, que a estrutura do grupo social negro também influencia no “resgate” da memória africana no Brasil. E os “atores complementares”, ou seja, os especialistas, representados aqui pelos sacerdotes, sacerdotisas e demais integrantes representam esta estruturação, pois, eles teriam, também, as “sementes de rememoração”, conforme afirma Halbwachs, “para que se transforme em uma massa consistente de lembranças” (HALBWACHS, 1990, p. 28) na medida que “nossa memória não é uma tabula rasa, e que nos sentimos capazes, por nossas próprias forças, de perceber, como um espelho turvo, alguns traços e alguns contornos (talvez ilusórios) que nos devolveriam a imagem do passado” (*Ibid.*).

Mas ainda falta um outro elemento que contribui para o resgate da memória africana, de acordo com Roger Bastide – o espaço geográfico, sob o qual a cidade tem uma grande responsabilidade por possibilitar “mais facilmente, senão a todos os atores, ao menos um grande número e, assim, a quase totalidade das lembranças” a serem reconstituídas (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 342). Como afirma Halbwachs, não é a cidade em si que determinará o resgate destas memórias, mas, os elementos integrantes dela (Cf. HALBWACHS, 1990, p. 156).

Como demonstrou Bastide, dois fatores urbanos foram fundamentais para a reestruturação da memória coletiva africana: por um lado, os escravos de ganho que passavam o dia oferecendo seus trabalhos nos grandes núcleos urbanos do Brasil tendo, assim, pelo espaço e liberdade de locomoção, uma maior possibilidade de intercâmbio e, conseqüentemente, de preservação e realimentação, devido ao intercâmbio dos portos com a África de preservação e reconstrução da memória; por outro lado, outro elemento decisivo neste processo foram as confrarias e irmandades religiosas que, segundo Bastide, serviram de nichos para a reestruturação das nações africanas no Brasil. Possibilitando, por conseguinte, um espaço de reconstrução e preservação da memória destas nações (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 346-358).

Um segundo ângulo de interpretação das concepções halbwachianas, dando continuidade ao que havíamos exposto anteriormente, é o da configuração coletiva às disponibilidades contemporâneas. Os espaços permitem aos grupos, como também permitiram

aos negros, em épocas anteriores, se apoiarem em objetos duráveis para que sua religião também perdure. E ele foi concretizado através das comunidades-terreiro, espaço religioso dentro das quais os negros conseguiam reestruturar sua religião de acordo com as disponibilidades da “nova casa”.¹¹⁰ Parafraseando Halbwachs, que utiliza os argumentos supracitados relacionando-os à Igreja, podemos dizer que

As comunidades-terreiro não são somente o lugar onde se reúnem os fiéis e o recinto no interior do qual não penetram mais as influências dos meios profanos. [...] ele se distingue de todos os outros lugares de reunião, de todos os outros recintos da vida coletiva. A distribuição e o arranjo de suas partes respondem às necessidades do culto e se inspiram em tradições e pensamentos do grupo religioso (HALBWACHS, 1990, p. 156).

As comunidades-terreiro tornaram-se o espaço no qual os negros resgatariam a África perdida. De acordo com nossas observações, tais elementos acima informados representam o que Bastide, embasado em Halbwachs, denomina de quadros sociais da religião afro-brasileira (Cf BASTIDE, 1971, v.1, p. 85-112). Assim, a memória não teria uma autonomia própria para recordar acontecimentos passados. Ela necessita de elementos externos que ativem sua capacidade de recordação, presentes no meio social.

[...] a condição necessária para voltarmos a pensar em algo aparentemente é uma sequência de percepções pelas quais só poderemos passar de novo refazendo o mesmo caminho, de modo a estar outra vez diante das mesmas casas, do mesmo rochedo etc. [...] Contudo, quando essa lembrança reaparece, não é consequência de um conjunto de reflexões, mas de uma aproximação de percepções determinada pela ordem em que se apresentam determinados objetos sensíveis, ordem essa resultante de sua posição no espaço (HALBWACHS, 2006, p. 53).

Segundo Halbwachs, não haveria necessidade de retornar ao local de origem para que a memória coletiva pudesse dar seus frutos, “mas a de pensar neles com intensidade suficiente para nos recordarmos de todos os detalhes” (*Ibid.*, p. 54) e a proposta anti-sincrética seria um caminho. Sobre estas informações, vejamos o que nos informa o casal Santos (1993, p. 43), já observado acima, porém, de relevância para que possamos expô-los novamente neste capítulo:

[...] todos os recursos devem ser mobilizados para o estreitamento e fortalecimento das alianças internas, particularmente quando se trata de grupos ameaçados de cooptação ou de repressão. Seus representantes devem reconhecer-se como sujeitos sociais pertencentes a uma comunidade capaz realmente de dizer-se a si mesma. O contexto colonial ou neocolonial se caracteriza pela fragmentação do pacto semântico, pelo seu esvaziamento e

¹¹⁰ Para Halbwachs, “quando o grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que lhe representam os objetos exteriores” (HALBWACHS, 1990, p. 136).

folclorização. A ação descolonizadora, ao contrário, restitui a identidade e os conteúdos próprios (*Ibid.*, p. 43).

Suas palavras refletem o que analisávamos, baseados em Halbwachs, acerca da proposta de um resgate da memória coletiva dos integrantes de candomblé. Segundo o pensamento dos representantes deste grupo,

[...] dança, ritmo, cor, objeto, conta, gesto, folha, penteado, som, texto [os quais] se articulam para significar o sagrado. Cânticos, invocações, louvações, recitados, textos míticos e oraculares, histórias, parábolas, sons são instrumentos de comunicação que, através de sua forma significativa, contribuem a manifestar e transmitir a complexa trama simbólica em cujo bojo o pacto semântico se realiza (*Ibid.*).

Ou seja, não é preciso ir ao continente africano buscar o que foi perdido. Corroborando com isto está a fala do Babalorixá Hamilton, 37 anos e 33 de candomblé nagô em Jaboatão dos Guararapes, de nível médio e integrante de movimento social, quando questionado sobre as mobilizações que vem ocorrendo em benefício de uma identidade afro-religiosa no país.

Eu sempre me vejo na trilha da Lei. Dentro da trilha da Lei e da obediência legal. Tem que haver obediência legal? Tem. O negócio não pode se tornar uma coisa meio xiita, meio arvorada não. Eu sou de candomblé e você tem que me aceitar, não. Você não tem que me aceitar. Você não é obrigado a me aceitar. Você tem que me respeitar. Eu respeito você, então, você tem que respeitar. Então, pra que as pessoas me respeitem eu tenho, primeiro, que me dá o respeito. Primeiro, me dar o respeito nas minhas posições, nas minhas convicções. Me comportar como tal pra poder ser beneficiário do respeito. Eu vejo muitas cabeças de pessoas que coordenam determinados grupos, sejam eles de etnia afro, afro-ameríndio, cafuzo até que eu falei, eu vejo até pessoas que tão ali na coordenação, extremamente radicais. E o radicalismo é uma coisa que ele não pode, de maneira nenhuma existir. [...] Como é que eu posso entrar na tua casa, invadir tua casa, dizer que tudo na tua casa tá errado. Eu tô lhe agredindo, certo? Então, muitas vezes, o que alguns coordenadores fazem é isso. Não é só no evangélico, não é só no catolicismo. Do nosso pessoal mesmo, certo, que não tem muitas vezes conduta moral para dirigir aqueles conselhos. Pra dirigir, pra coordenar aquelas equipes, que falam tanto de intolerância, mas, muitas vezes, são intolerantes. Não pense você que, dentro do grupo, que fazem essa coordenação, todos eles são pessoas que tem uma visão benevolente, uma visão docente, uma visão de, realmente, de valorização, não. E minha tristeza fica nisso (Cf. Entrevista 11a, em Apêndice B).

A entrevista deste sacerdote está permeada por um discurso onde prevalece o respeito às demais experiências religiosas. Na sua visão, tanto grupos sincréticos quanto grupos anti-sincréticos poderiam viver harmoniosamente, embora, apresente uma postura contrária a questão autoritária do processo no qual o sincretismo afrocatólico foi formado. Vejamos o que ele ainda nos informa a esse respeito.

O candomblé do Brasil, eu já falava com uma pessoa, vem africano e tal. Quem conhece o candomblé do Brasil é brasileiro. Não é o Babaxolá da África não. Porque você cultua o orixá na sua casa da forma que aprendeu. O candomblé é brasileiro. Não adiante ninguém querer levar... Ah, eu tenho que fazer assim porque na África... A África é lá. Eu tô cultuando aqui [...] Cada um tem suas tradições, suas formas litúrgicas de conduzir sua religiosidade (Cf. Entrevista 11b, em Apêndice B).

Ao longo do nosso estudo, nos deparamos, também, embora isso não reflita uma postura discriminatória sobre o fato, com um engajamento de inúmeros indivíduos brancos, além de negros, às propostas anti-sincréticas. O Iaô Zelito é um deles e o Babalorixá Alberto é outro exemplo. Conforme Oliveira Júnior, estas “auto-identificações” significam que estes indivíduos compartilham de um relacionamento junto à sociedade na mesma proporção que os negros. Assim, a identidade étnica ou memória cultural religiosa afro-brasileira, não estaria reduzida apenas aos negros, mas, àqueles que sofrem das mesmas agruras que a sociedade dominante lhes impõe (Cf. OLIVEIRA JÚNIOR, 2007, p. 168-169). Estes acontecimentos dizem respeito ao que Halbwachs denominou de “noções comuns”, já vistos anteriormente, as quais se resumem nas mesmas concepções presentes em diversos indivíduos e que os levam a lutarem para a efetivação de melhores condições para o grupo.

A memória coletiva ou cultural seria configurada, também, por estas mesmas noções comuns já existentes nos indivíduos que se associam a um dado grupo. Todavia, isto não quer dizer que todos tenham essa postura. Vemos que o *manifesto* critica as ialorixás que não se opuseram às matérias veiculadas pelos órgãos de imprensa baianos demonstrando, ainda, de acordo com o documento, a “atitude de escravo” por parte de alguns adeptos [...] representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas” (AO PÚBLICO E AO POVO DE CANDOMBLÉ, *apud* CONSORTE, 2006, p. 89).

Indagamos a esse respeito se estes grupos estariam interessados, realmente, no rompimento com o sincretismo, ou, se eles não teriam compreendido o sentido das propostas veiculadas pelo *manifesto*? Para suas signatárias, nenhuma coisa nem outra. Segundo as palavras contidas no *manifesto*, eles permaneciam subordinados à sociedade Contudo, o Iaô Martins, indagado sobre esta postura afirma:

Eu acho que essa duplicidade, ela, ela faz parte da cultura brasileira, né? Até mesmo eu fui batizado e fui crismado, cursei, fiz o curso de catequista e fui catequista durante mais de cinco anos na igreja de Santa Luzia, lá da Estância, fiz Teologia, não concluí, fiz Teologia no Instituto de Teologia de Recife e depois eu, mas, assim, de vez em quando, na última sexta-feira do ano, estava presente na benção de São Félix, lá na igreja da Penha, juntamente com aquele povo, assim, e sentindo aquele axé que circula. É outro tipo de axé, mas é o axé, a essência da energia que tá circulando ali daquelas pessoas que estão todas juntas com aquele pensamento, cada uma pedindo, suas histórias, né?

xmas, assim, é um axé que circula ali, né? mas, eu sei que aquele axé é diferente que circula, nem maior nem menor, mais, assim, a essência é praticamente a mesma (Cf. Entrevista 9b, em Apêndice B).

Suas palavras são reflexos das correntes de memória existentes quando de seu contato com um determinado grupo, por exemplo, o dos católicos. Este fato, para Jean Duvignaud, significa que “[...] a consciência não está jamais fechada sobre si mesma, nem vazia, nem solitária. Somos arrastados em múltiplas direções, como se a lembrança fosse um ponto de referência que os permitisse situar em meio à variação contínua dos quadros sociais e da experiência coletiva histórica” (*apud* HALBWACHS, 1990, p. 14). A “estabilidade” requerida pelos quadros sociais viria da memória cultural. Dito de outra forma, a reação dos integrantes de candomblés às reportagens sobre o rompimento com o sincretismo adviria de uma noção comum, não aflorada ainda, mas, presente nestes indivíduos.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (HALBWACHS, 1990, p. 34).

As correntes de memória, desta forma, existente em cada indivíduo que realiza o sincretismo afrocatólico, devem ser suplantadas ou preenchidas de forma que não possam se apresentar novamente, dentro de um dado grupo cultural, corroborada por um quadro social que sustente tais atitudes. Por isso a preocupação do documento, bem como de seus signatários em enfatizar as ações sincréticas como resultado do processo escravagista, configurando a materialidade discursiva e suas conseqüentes produções discursivas que levariam a não reprodução destas atitudes novamente. Ou seja, o discurso antissincretismo teria como elemento principal para sua produção, a escravidão, além de uma nova configuração social vislumbrada anteriormente nas palavras de mãe Stella.

Ademais, há, também, uma outra preocupação que é a da legitimação do discurso antissincretismo. Este deve ser apenas pronunciado pelos sacerdotes e sacerdotisas religiosos afrobrasileiros. Ao analisar o papel da mãe-de-santo, no candomblé, afirma Maria Salete Joaquim (2001, p. 143) que,

nada se faz no candomblé sem a licença expressa da mãe-de-santo. A sua vontade é lei, só ela poderá revogar ou modificar as normas e regras anteriormente estabelecidas. Todo o peso da autoridade moral da mãe-de-santo recai sobre os homens e mulheres, invadindo até mesmo o terreno particular e privado do cotidiano dos membros do candomblé.

Vemos, aos poucos, que há uma constante tentativa de normatização e,

consequentemente, legitimação da religião diante de sua comunidade religiosa, na medida em que o documento enfatiza a autoridade das mães de santo. Isto poderia ser visto como a devolução da memória nas mãos dos seus respectivos representantes.

No que se refere às signatárias do *manifesto*, vale a pena salientar, mesmo não sendo objeto do nosso estudo, a importância e a liderança intelectual da Ialorixá Stella, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá ¹¹¹, vista pelo Babalaxé Alfredo como dotada de uma intelectualidade inexistente entre as demais signatárias, e que, por respeito às demais, não enfatizou o processo quando elas ainda estavam vivas. Sendo hoje, ela e o seu terreiro, uma referência no processo de antissincretismo no Brasil.

Como nos informou o Babalaxé Alfredo, mãe Stella é dotada de uma intelectualidade, segundo ele, inexistente entre as demais signatárias e que, por respeito a elas, não enfatizou o processo de antissincretismo enquanto elas ainda estavam vivas.

Dona Olga de Alaketu, que também é signatária deste documento, ela diz que vai pra missa de São Bom Jesus dos Martírios, que é não sei quem que é Oxossi, completamente sincrética. Assinou porque, agora vamos olhar o perfil, não tem nada a ver com religião ou poder, viu, mas, vamos olhar o perfil intelectual de todas elas. A gente vê que D. Stella é muito à frente. Não tô falando em axé, nem poder, nada disso não, hierarquia não. Tô falando só da coisa mesmo da consciência, do intelecto, assim, erudito, talvez, da formação. Então, eu acho que até por questão de respeito, de tudo, porque dali, ela é a mais nova, também, tem isso. Todas aquelas, mãe Nicinha, mãe, porque as signatárias são, Nicinha, mãe Stella, mãe Menininha, mãe Olga, só essas, Stella é a mais nova de todas. Então, assim, as outras continuaram fazendo tudo igual e ela nunca poderia dizer nada. Como eu disse no começo, é praxe, na nossa religião, a gente não poder “peitar” o mais velho. Então, ficou nisso assim, foi bom na época, eu acho que foi um tumulto, mas, depois...(Cf. Entrevista 5c, em Apêndice B).

Diante desta perspectiva, nos utilizamos dos estudos produzidos por Rivera (2001), sobre transmissão religiosa e o relacionamos às atitudes vislumbradas, até então, acerca das propostas e ações anti-sincréticas. Por transmissão religiosa este autor entende ser “o conjunto de ações por meio das quais pessoas e instituições procuram manter viva a tradição fundadora”. Alguns fatores possibilitadores de uma religião, e conseqüente manutenção da tradição, devem estar presentes: os fatos fundadores (hierofânicos ou profético-religiosos), o evento fundador, construtor de uma utopia, um desenvolvimento institucional (RIVERA, 2001, p. 53).

Entretanto, nada disso poderia dar frutos caso não houvesse a participação dos demais integrantes do culto afrobrasileiro e que podemos denominar de leigos, pois, eles são os destinatários e mediadores entre o sacerdote e as novas gerações (Cf. RIVERA, 2001, p. 67).

¹¹¹ Este fato pode ser, também, observado diante das palavras desta Ialorixá quando participou do IV Congresso Afro-Brasileiro, visto anteriormente.

Segundo Rivera (2001, p. 68), “[...] todo grupo social que compartilha formas de pensamento e de ação tende a reproduzi-las através das gerações. A transmissão implica um problema temporal, dado a existência finita dos seres humanos, sujeitos desse processo”.

Podemos, assim, acompanhar o raciocínio e observar que a memória cultural é este compartilhamento de “formas de pensamento” ou de “noções comuns” com o intuito de reproduzir às próximas gerações uma cultura específica de um grupo. E neste caso, a cultura teria como elemento diacrítico, o antissincretismo. Reafricanizar ou buscar a “pureza religiosa” do candomblé estaria inserida neste caminhar em direção à transmissão religiosa, conforme palavras do Ião Martins.

[...] a reafrikanização, ela serve pra, de repente, eu acho que um culto a determinado orixá, que se tinha uma tradição de os mais velhos não contar muita coisa pros mais novos, né? por medo, por receios. Mas, assim, a reafrikanização, ela serve pra se elaborar, se reeditar, se reconstruir um culto a um determinado orixá, tipo orixá Olofin, né? Olofin foi o criador, o organizador de Ilê Ifé. Ele é o ancestral que foi divinizado, que ele foi fundador de Ifé. Então, a única região do país que cultua Olofin é Pernambuco, que é no Sítio de Pai Adão. E hoje este culto de Olofin está quase se acabando. Então, de repente, não pode acabar um culto desse. Esse culto tem que se injetar conhecimentos, buscar na África conhecimentos pra reorganizar, pra não deixar morrer isso porque, de repente, nossos ancestrais que trouxeram esse culto pra cá, que foi pela mão da Ipetebi Ti Ifá (sacerdotisa do babalaô) a fundadora do Sítio de Pai Adão. Então, de repente, ela tinha essa idéia de esconder, de não falar pra todo mundo, né? por conta da discriminação, da intolerância e tudo o mais. E morreu e foi muita coisa com ela. Mas, nada impede de... , é, Adão voltou pra África pra aprimora seus conhecimentos. Não renegando, como alguns já fizeram. Renegar todo o conhecimento adquirido daqui, muitos dele que já se perderam na África e apagar tudo e manter o da África, não. Eu acho que é traçar um equilíbrio a fim de preservar essas histórias (Cf. Entrevista 9c, em Apêndice B).

Essa perda de conhecimento do culto a Olofin, como podemos observar, também, está vinculada a um outro fator, que é o do distanciamento dos grupos. Os demais integrantes de candomblé poderiam não ter conhecimento dele por manterem-se afastados do local de onde ele era produzido – o Sítio de Pai Adão. O culto, assim, somente seria conhecido pelos freqüentadores daquela casa. Sobre este mesmo assunto, refere-se Rivera (2001, p. 69) que, “a proximidade física é determinante para a existência do grupo, que não existe sem seus componentes se conhecerem uns aos outros”.¹¹²

No entanto, e mais uma vez, caímos na questão das similaridades presentes nos indivíduos de um determinado grupo, eles, ao nascerem num mesmo período, “compartilham uma situação comum na dimensão histórica do processo social” (RIVERA, 2001, p. 69). O

¹¹² Torna-se pertinente informamos que Rivera caminha em paralelo com as concepções halbwachianas sobre memória.

processo social, assim, determina, também, o compartilhamento de noções comuns. Enquanto uma geração não estiver “ultrapassada”, as noções comuns permanecerão as mesmas. Por conseguinte, essa busca pela África não poderia ser efetuada conforme padrões ou necessidades antigas. A busca teria de partir de algum lugar no presente, marcando o caráter dialógico da memória. Para Rivera (2001, p. 72), “a assimilação da cultura pelas novas gerações se dá através de uma seleção, sendo o inventário cultural reavaliado e perdidas as possessões que não correspondem mais às necessidades presentes”.

Vejamos o que nos diz o Babalaxé Alfredo, contrário às propostas de busca das raízes perdidas no continente africano:

[...] a gente não vive na África. Eu sou completamente contra porque eu acho que isso e, vê bem, também, não tem nada a ver só com o sincretismo não. É de uma forma geral. É, as pessoas, assim, elas têm que entender que o que a gente cultua aqui é uma coisa que foi criada aqui, é nossa. Não é estaque porque ela não parou. Ela tá sempre mudando, mas, é nossa. Aquilo que veio lá foi massa, mas, foi. É claro que eu quero ter referências de onde eu vim. Eu não sou um alienado. Não sou um doido. Mas, assim, eu não me prendo a isso, mas, não. África, não. Na África era na África. Porque a gente faz um candomblé de Richelieu, não é? Então, assim, hoje a gente vê aquelas fotos de Verger (Pierre Verger), que, na verdade, é o pai da reafrikanização porque depois que aquele livro foi reeditado pela Corrupio todo mundo redescobriu a África, né? É, a gente vê assim: têm aldeias miseráveis, dez, quinze meninos catuladinhos e tal e você olha assim e diz – “ah!, ali teve dois bodes pra cada um”. Tem dez meninos teve vinte bodes. O quê menino, que conversa fiada! Se mataram dois foi muito. E aqui a gente pode. A gente pode fazer um sacrificio com quatorze, vinte animais pra uma pessoa só. O que é bonito é o que? O sacrificio existe porque é preciso existir, faz parte da tradição. O que vai para o santo é o mínimo. O que importa é o ágape depois. Certamente, todas aquelas pessoas comeram aquela carne. E hoje é o que a gente faz também. O sacrificio existe, ele é dado, é oferecido, mas, depois todo mundo participa daquilo. E partilham das duas formas – da forma social, que é sempre depois pegar um pouco da comida e comer e coisa e tal; como também da necessidade que a gente sabe que o terreiro tá sempre dentro da periferia. Tem muita gente pobre, muita gente que não tem o que comer mesmo, em casa. Então, pelo menos na casa de meu pai, aquelas carnes se dividem e mandam, olha, manda pra fulano, muitas vezes até pra comunidade mesmo, em torno, olha, vamos distribuir, tem muita galinha, tem muito bode e isso é maravilhoso, entendeu. Essa coisa de partilhar o alimento, eu acho algo fantástico, eu acho isso nota mil (Cf. Entrevista 5d, em Apêndice B).

O candomblé teria construído uma tradição, segundo as palavras do nosso entrevistado. Ao longo dos séculos, o candomblé, construiu um modo próprio de ser, de agir perante a sociedade e uma dessas referências seria, na opinião do Babalaxé Alfredo, as oferendas sacrificiais aos orixás em grande quantidade.

Mãe Stella, como já vimos em outro capítulo, também, se colocou contrária a esse retorno à África para que a religião de matriz africana resgatasse sua “dignidade”.

As raízes existem mas já estão tão velhas!... Eu estive na África, duas vezes, foi em Lagos e Benin, mas não essa coisa de buscar raízes porque eu sou descendente de africanos mas não sou africanista; então eu acho isso fanatismo sair para buscar raízes, não tem por que buscar raízes, pode ir até lá para ver se tem um lugar ainda que funcione as coisas pra aprender, que é bom aprender, mas as raízes estão conosco, nós somos galhos das raízes. Se as raízes morrem os galhos não resistem. Então nossas raízes estão aqui. É moda (ir à África), também (*apud* SILVA, 1995, p. 278).

Mas, o que entende-se por “tradição inventada”, haja vista as palavras do Babalaxé referirem-se a isto? Para Hobsbawm, ela é “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM, 2008, p. 9). Isso, segundo o autor, tem um motivo, a saber, o das transformações sociais ou a presença de novas situações, as quais geram, nos indivíduos, reações contrárias a tais mudanças (Cf. HOBSBAWM, 2008, p. 10). Assim, elas seriam uma forma de auto-proteção contra as mudanças sociais presentes.

As afirmações, assim, do entrevistado não estariam inseridas neste conceito. As distribuições alimentares efetuadas pelos terreiros estariam associadas a um costume existente e que de uma hora para outra poderia deixar de existir, embora, para Hobsbawm, eles, costume e tradição, andam juntos. Aquele “tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente” (HOBSBAWM, 2008, p. 10). Vemos, assim, que há uma tênue linha de separação entre os dois conceitos, pois, o costume reluta para que, não seja invariável o bastante, tampouco, apresente-se inovador a ponto de não poder ser comparado com o seu antecessor.

Conforme Hobsbawm, o costume está ligado a um equilíbrio de forças, a uma luta constante por reconhecimento social e pela legitimação da tradição. Quando há um arrefecimento dos costumes, como, por exemplo, nas mudanças sociais, a tradição, também, é abalada, pois, ela não tem onde se firmar para sobreviver. Vemos, desta forma, que o costume tem uma importante “função” para a cultura. É ele quem mantém viva a tradição. Como exemplo, podemos citar, o caso do sincretismo e antissincretismo. Era costume, na época, associar os orixás aos santos católicos diante de uma permissividade social ou repreensão social, como queiram interpretar. O sincretismo passou, assim, a costume. A tradição, tendo, como fato fundador e legitimador deste costume, a escravidão e a “mudança” de uma grande parcela de indivíduos do continente africano para o Brasil, corroborava com todas estas

atitudes.

Ao ocorrer uma transformação na sociedade, o sincretismo não é mais aceito, como costume, e passa a ser rejeitado por uma grande parcela da comunidade religiosa. Após este fato, a tradição, tem de ser ressignificada. Ela passará, posterior a ressignificação, a legitimar ações anti-sincréticas, que neguem as práticas sincréticas dos integrantes da religião, além de negar o próprio conceito de sincretismo associado a sua religião.¹¹³ Neste momento, as ações sincréticas passam a serem tomadas como algo nefasto para a religião (Cf. MARTINS, 2004, p.17) desenvolvendo-se, assim, um discurso enaltecendo resistência e continuidade do culto afrobrasileiro em detrimento de um estado de subordinação presente no sincretismo afrocatólico.

Quando a tradição é evocada, há uma grande probabilidade, de um novo costume ganhar espaço na sociedade porque ela é “essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM, 2008, p. 12). Para Hobsbawm, estas ocorrências, são um processo adaptativo, gerenciador do que deve ou não permanecer e que não pode ser considerado como maléfico.

Mas, no momento que grupos ditos tradicionais recorrem à restauração de uma tradição, eles mesmos apresentam-se contrários à tradição existente. É válido perguntar: quais os motivos dessa negação? É importante destacar, conforme nos informa Hobsbawm, que essa busca por tradições ou essas “tradições inventadas” são fruto de um vazio construído ou deixado pela ideologia liberal de transformação social. Porém, ele adverte que não devemos aceitar esse vazio como fruto de uma rejeição aos velhos costumes por estarem influenciando no progresso social (Cf. HOBSBWAM, 2008, p. 16). Tradição existe em qualquer época.

Na perspectiva do autor, as tradições podem ser resumidas em três categorias:

- a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de idéias, sistemas de valores e padrões de comportamento (HOBSBAWM, 2008, p. 17).

Para o autor, a categoria que ganhou notoriedade, foi a estabelecedora ou simbolizadora da coesão social. Segundo Hobsbawm, elas são constituídas por “sinais de

¹¹³ Hobsbawm afirma que a tradição ocorre com maior frequência, “quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as 'velhas' tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas” (HOBSBAWM, 2008, p. 12).

associação” que, no caso do candomblé, é representado pelo antissincretismo e suas exigências vistas já no *manifesto* (Cf. HOBBSAWM, 2008, p. 19). Ainda segundo o autor, a invenção das tradições são indícios de que algo está ocorrendo dentro de um determinado grupo social (*Ibid.*, p. 20). Suas transformações são sutis e, as respostas para elas, devem ser encontradas em modestas ações observadas no grupo. E elas são encontradas nas palavras de mãe Stella:

Religião é cultura. A religião estática perecerá. Daí a necessidade de palestras, debates, viagens e outros movimentos que “SACUDAM” o povo de Candomblé. Como sinal dos tempos, não é mais possível a prática da Crença no Orixá sem reflexões, estudos e entrosamentos. Não podemos ficar confinados no Axé. A tradição somente oral é difícil. Os Olórixás têm que se alfabetizar, adquirir instrução, para não passar pelo dissabor de dizer sim à própria sentença. A essência não se modifica, é o alicerce de tudo. Só pode passar o Axé quem o recebeu. Ninguém ignora a avalanche de livros sobre o jogo de búzios, receitas de ebó, iniciação e por aí adiante. Tiram-se fotografias de ètutu, Orixá manifestados e demais awo. Isso é profanação, involução, destruição da religião; o jogo do inimigo. E ponto final (SANTOS, 1995, p. 22) (sic).

Para a Ialorixá, o candomblé, precisaria mudar. Mas, não de qualquer modo. Era preciso haver debates, discussões para que as mudanças fossem realizadas, as quais poderiam estar vinculadas, no nosso entendimento, à questão do sincretismo. A exigência de um estudo aprofundado da religião pelos próprios integrantes é enfatizada, bem como a alfabetização de outros tantos. Nas palavras finais, percebemos, que toda esta explanação é fruto de uma recusa nas ações de alguns pesquisadores, profanadores do culto afrobrasileiro, em fotografar orixás manifestados e produzir estudos sem o aval das lideranças religiosas.

Mãe Stella estaria, assim, observando um enfraquecimento da tradição, explicado, segundo Rivera (2001, p. 76), pela “fragilização da consciência coletiva”, pois, “um estado coletivo tem força quando essa é aceita por todos como herança das gerações precedentes” (RIVERA, 2001, p. 77). Observamos tais considerações nas palavras do Iyaô Zelito.

Quando fui iniciado, existe um ritual dentro da iniciação, que o Iyaô tem de ir à igreja, é... , nesse ritual eu não fui à igreja. Não fui. Essa parte da tradição da minha religião eu não cumpri e jamais cumpriria. Foi uma briga, inclusive, com a minha Ialorixá, mas, ela compreendeu a importância e, depois de mim, ela não leva mais ninguém à igreja, né? [...] eu não acho legal, em hipótese alguma, hoje em dia, pelo menos agora no século XXI, a gente tá assimilando, juntando orixás a santos católicos. Eu acho que isso é ultrapassado, é..., *demodê*, é... , inclusive, incita à ignorância e é prejudicial ao entendimento de futuras gerações do candomblé [...] (Cf. Entrevista 6b, em Apêndice B).

A recorrência a uma alfabetização dos integrantes de candomblés, recomendada pela sacerdotisa, seria uma proposta de construção e fortalecimento de uma nova tradição ou neotradição. Esta, segundo Hobsbawm, apresenta-se como portadora de uma cidadania, até

então, inexistente e, conseqüentemente, integração social destes grupos.¹¹⁴

Por isso que as neotradições utilizam-se da história, como legitimadora das suas ações no presente, para demonstrar aos seus integrantes que ela não condiz com a verdade histórica de seu povo, “mas àquilo que foi selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo” (HOBSBAWM, 2008, p. 21). As neotradições, por conseguinte, deslegitimam as “falsas” tradições construídas pela sociedade dominante.

Para Hervieu-Léger, tradição é o “conjunto de representações, imagens, saberes teóricos e práticas, comportamentos, atitudes, etc que um grupo ou uma sociedade aceita em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 145). Esta ligação permite que o indivíduo não se perceba inserido em uma sociedade atípica. Ela dá plausibilidade ao homem em qualquer ocorrência que modifique a sociedade. Por conseguinte, afirma-nos ainda a autora que, tradição é um processo de adequamento cultural do passado ao presente (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 145). Assim, vejamos o que nos diz o Iyaô Martins quando indagado sobre a tradição no candomblé .

Eu não vejo o candomblé como uma instituição ou é uma instituição, mas, para satisfazer o sistema, né? Na verdade, são, é, vários, várias ilhas de África, vamos dizer, né? Várias ilhas, inúmeras ilhas de África aqui né? de reconstrução dessa, da África mítica aqui, né? [...], mas, assim, o candomblé é uma ilha de África por si porque ela tenta reconstruir as relações, né? e, esse dia-a-dia mesmo das coisas (Cf. Entrevista 9e, em Apêndice B).

O candomblé é vivência e busca constante de elementos perdidos com o tráfico negreiro. Todavia, isso não significa que qualquer elemento trazido do passado se torne em tradição no presente. Para a autora, é preciso que este elemento, no passado, tenha exercido certa autoridade naquele momento aos grupos para ser concebido como uma tradição na contemporaneidade. Há, ainda, um outro elemento adicional – as constantes reelaborações dos dados ao presente, embora elas não sejam exercidas por qualquer indivíduo, mas, somente por indivíduos que dispõem dos instrumentos de coerção física, ideológica e simbólica para esta empreitada caracterizando, desta forma, o processo hermenêutico” (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 145-147).

[Ela] deve ajustar-se à presença da desordem e ao perigo do imobilismo, e, neste caso, somente atua na medida em que é efetivamente portadora de um dinamismo que lhe permite a adaptação e confere a capacidade de tratar o acontecimento e tirar proveito de determinadas possibilidades alternativas

¹¹⁴ “O estudo das tradições inventadas não pode ser separado do contexto mais amplo da história da sociedade, e só avançará além da simples descoberta destas práticas se estiver integrado a um estudo mais amplo” (HOBSBAWM, 2008, p. 21).

(HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 147).

Mas a tradição na sociedade moderna possui outras características além daquela que dá apoio cultural e simbólico. Diante desta perspectiva, a autora afirma que ela estaria condenada, nestas sociedades, a um processo de folclorização, entendida como deslocamento e desintegração das comunidades nas quais a linguagem religiosa possuía legitimação diante de práticas e comportamentos cotidianos (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 149).

As “grandes religiões” podem proporcionar aos indivíduos um fermento unificador de sua experiência pessoal. Mas não são, ou são cada vez menos, capazes de constituir o princípio organizador da vida dos grupos sociais [...] (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 150).

Tais posicionamentos permitem observar que a religião na contemporaneidade passa a ser vista como um patrimônio cultural respeitada por seu “significado histórico e sua função emblemática, ao menos de maneira explícita, na produção atual dos significados coletivos” (*Ibid.*).

Diante do exposto será que a tradição teria capacidade de criar significados que correspondessem à solução de novos afrontamentos pela sociedade? Ela teria como proporcionar elementos para sobreviver no mundo moderno? Segundo Hervieu-Léger, a religião inseriu-se em novos quadros sociais, como por exemplo, estético, cultural e político. Desta forma, ela trabalharia em prol agora de algo mais - a identidade de um grupo.

A força criativa da utopia político-religiosa depende precisamente, de que seja ao mesmo tempo, não somente uma dinâmica imaginária mas também social, a qual ponha em discussão um universo de símbolos e interesses coletivos assumidos por grupos concretos (*Ibid.*, p. 153).

Enquanto muitos negam tais fatos, Hervieu-Léger afirma que, na atual conjuntura social, a religião atua como memória do grupo em benefício próprio. Isto é possível diante da incapacidade da modernidade em “responder de maneira concreta as aspirações que produziu” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 154). A modernidade, assim, para este procedimento, deixa sobreviver, segundo a autora, elementos pré-modernos, tais como a família. Mas, também, permite que desencadeie uma dialética complexa de valores opostos. A modernidade desenvolve uma ideia de liberdade aos indivíduos, porém, como salvaguarda social, permite que um sentimento de coletividade mantenha-se vivo (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 155-156).

Em uma sociedade que tem cada vez mais a atribuir a afirmação do indivíduo (sua “liberdade”) na reivindicação de sua “independência na vida privada”, a questão do sentido, tal como surge, e em particular nas situações limites da existência como são o sofrimento, a enfermidade e a morte, é cada vez menos

suscetível de receber uma resposta que não seja subjetiva, individualmente produzida (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 156-157).

A coletividade, para autora, deve legitimar as ações de um indivíduo (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 157). As instituições apropriadas a tal efeito, segundo Hervieu-Léger, além das existentes, como por exemplo, a escola, a igreja, o exército, partidos políticos, são a família e a comunidade local. Na perspectiva da autora, tais atitudes são fruto de uma incerteza diante da modernidade causadas

[pelos] efeitos da mobilidade, da desordem, da abstração das relações sociais que caracterizam de maneira geral a modernidade [os quais] se vêm incrementados na etapa mais recente do desenvolvimento das sociedades modernas razão do desaparecimento dos grandes dispositivos ideológicos que pretendiam deter o sentido para toda a sociedade e que também foram destruídos pela aceleração sem fim das trocas sociais, como também pela impotência para proporcionar os instrumentos que permitem orientar esta troca (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 158).

A linhagem ou inserção em um grupo cultural seria a busca pela estabilidade, reconhecidamente inexistente na modernidade, do grupo (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 161). Para a autora, “o espaço das produções religiosas da modernidade se constitui nos lugares onde a influência imaginária à tradição se cruza com as expressões modernas da necessidade do crer, vinculada a incerteza estrutural de uma sociedade em permanente troca” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 161).

Isto não significa que as discussões até aqui observadas sejam testemunhos de uma incompetência da modernidade ou outra coisa assim. É a sua lógica. Ou seja, para a autora, a modernidade permite esta volta ao religioso, como pudemos verificar, e, conseqüentemente, à tradição como suporte do grupo às intempéries da modernidade. Mas, tais considerações não estão necessariamente vinculadas a uma crença religiosa (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 163).

Para o Iyaô Zelito, há uma duplo sentido na busca das raízes afro-religiosas no continente brasileiro. Nessa busca incessante, os afrodescendentes deveriam empreender uma viagem à África e outra ao seu próprio interior quando questionado onde seria realizada esta busca pela memória religiosa.

Elas estão na África, ainda, e estão aqui no Brasil, porque, a presença do orixá, ela, naturalmente, ela traz essa ancestralidade com ela, né? Tem uma música do Ilê Aiê, que é lindíssima, né? é uma música do Ilê Aiê que ela fala, “Ilê Aiê tu és o, não, não, não é essa não, é, que ela fala de Xangô, é ela fala de Xangô, tenho que me lembrar dessa música. Ela diz, está escrito na minha memória, é, uma música do Ilê Aiê, que com a frase dessa música, você compreende exatamente o que eu tô querendo dizer, é como é, mas, em suma, ela diz que

está escrito em minha memória, uma ancestralidade escrita em minha memória e que eu não consigo entender, né? É como se ele tivesse falando da manifestação de um orixá na pessoa. É uma coisa tão ancestral que você não consegue, por mais estudo que você tenha, por mais conceito, por mais estrutura de formação que você tenha, você não consegue compreender. Mesmo você sendo um estudioso que recebe o orixá, você não tem dimensão daquilo que acontece, daquela, dessa relação com a espiritualidade. E é essa raiz, onde o orixá tá, essa raiz tá. Não tá só na África não. Tá onde os orixás estão. Onde há a manifestação, há o contato direto com essa, com esse mergulho profundo no seu eu e essa consciência de uma profundo, de um eu, da profundidade de você, do auto-reconhecimento, dessa coragem de você se enfrentar e de ceder também (Cf. Entrevista 6c, em Apêndice B).

Observamos, com isto, embasados em Halbwachs, que nossos entrevistados apresentam-se conscientes do papel da memória social do grupo em questão, o candomblé, para um possível resgate da memória religiosa. Para Hervieu-Léger, a religião mobiliza a memória cultural (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 202) e, conseqüentemente, constrói a sociedade (*Ibid.*, p. 204). A autora chega a estas conclusões ao afirmar que a sociedade moderna é caracterizada como uma “sociedade sem memória” (*Ibid.*, p. 201).

Enquanto memória cultural, a religião reativa as “‘correntes de pensamento’ que sobreviveram a experiências passadas, e que se atualizam de maneira nova nas experiências do presente” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 203). As propostas anti-sincréticas estariam inseridas no que a autora denomina de *anamnesis*, ou seja, o ato de fazer memória (Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 204), a qual tem como função “inscrever no desenvolvimento do tempo (e no desenvolvimento da vida de cada indivíduo incorporado à linhagem) a memória dos acontecimentos fundadores que permitiram que a linhagem se constituísse” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 204).

Estas propostas seriam vistas sob a ação de fazer memória por provocar uma normatização dos ritos religiosos, expressos através da recusa do sincretismo. No entanto, isto não aconteceria da noite para o dia. Segundo a autora, “a memória cultural [...] resulta da sobreposição e fusão de uma série de capas sucessivas e de séries de pensamentos coletivos” [...] (*Ibid.*, p. 206).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final do nosso trabalho faz-se necessário retomarmos alguns pontos importantes para o seu esclarecimento. Como informamos anteriormente, tivemos por objetivo principal, analisar as repercussões das propostas antissincréticas em alguns integrantes de candomblés do Recife e circunvizinhanças.

Para a sua realização, escolhemos como nosso referencial teórico, o conceito de “Interdiscurso” ou “Memória Discursiva”, presente na Análise de Discurso. Este dispositivo analítico é caracterizado como um discurso preexistente, mas não perceptível, que possibilita a elaboração de novos discursos. Assim, a fala dos nossos entrevistados, acerca do antissincretismo, seria, na nossa opinião, a ressignificação de um discurso já ocorrido.

Tivemos a oportunidade de observar que os motivos para a produção deste novo discurso – antissincrético – tem na busca da construção de novas identidades, memória e tradições da cultura afrodescendente a sua exterioridade produtora. Também, os Congressos Afrobrasileiros (CAB’s), que trouxeram novas discussões a respeito da temática, bem como as diversas viagens dos representantes das religiões de matriz africana e de pesquisadores em intercâmbio com o continente africano, influenciaram este discurso antissincrético.

As lutas anticolonialistas possuem também certa influência neste processo, haja vista a tentativa de desconstrução discursiva empreendida pelos seus líderes, cujo objetivo era resgatar a cultura africana anterior à ocupação e exploração do continente africano pelas nações européias propondo, conseqüentemente, a valorização daquela cultura, bem como apresentando ao mundo sua resistência à opressão.

Racismo, intolerância religiosa, discriminação, dentre outros, configuram o contexto nacional no qual são vítimas os afrobrasileiros. Por muito tempo os integrantes de religiões de matriz africana vivenciaram o que neste nosso estudo Homi Bhaba denominou de “fetichismo” o qual, em um primeiro momento, é caracterizado por um sentimento de inferioridade desenvolvendo nos grupos assim identificados a tentativa de ajustarem-se às exigências sociais.

Verificamos que, diante de fatores sociais existentes no território brasileiro, bem como de outros determinantes, os afrobrasileiros desenvolveram uma memória religiosa singular em comparação à existente no continente africano. A religião destes grupos, sincretizada, tornou-se memória, construída por estes indivíduos, como forma de inserção na nova sociedade. Definimos memória como a capacidade que um indivíduo tem de lembrar-se de algo. Contudo, fez-se necessário acrescentar que esta capacidade de lembrança está

associada a um meio exterior e propício para tal empreendimento. Assim, a memória é construída mediante necessidades de plausibilidade social provenientes do espaço no qual os grupos estão inseridos expondo assim seu caráter seletivo.

Analisamos ainda a concepção de “Memória Coletiva”. Para seu proponente, Maurice Halbwachs, ela é exclusiva dos grupos que a construíram e, como vimos, dá sentido a existência do grupo na sociedade. Sendo assim, assumir uma postura antissincrética representaria, para alguns, a desconstrução da sua estrutura de plausibilidade construída há séculos. O sincretismo afrocatólico, a partir do conceito de fetichismo de Bhabha, está inserido na primeira etapa do processo de fetichização, a qual é marcada pela descaracterização cultural (religiosa) dos grupos aqui reunidos.

Ao nos referirmos à estrutura de plausibilidade ou memória coletiva não podemos esquecer que elas representam uma tradição, entendida como prática ou representação construída socialmente e que se propõe a dar continuidade a um passado no presente. Semelhante à memória e identidade, tradição também é um processo decorrente da tentativa de reestruturação social no território.

O segundo momento da fetichização, segundo Bhabha, está representado pela proposta de afirmação identitária destes grupos em oposição à descaracterização sofrida culturalmente. Nesta perspectiva, o sincretismo afrocatólico seria desqualificado ou, como afirma Stuart Hall, colocado “sob rasura”, significando que o termo passa a ter outra conotação diferente da conhecida. Desta forma, como pudemos observar na análise das falas dos nossos entrevistados, o sincretismo seria prejudicial ao candomblé, em especial, por estar associado a um sistema religioso, o catolicismo, que por séculos reprimiu a referida religião. Enquanto para os grupos antissincréticos o candomblé é desvalorizado, na medida em que permite o sincretismo, as suas propostas antissincréticas, diante das nossas análises, percorrem o caminho inverso, de afirmação da sua singularidade.

Frente a este momento, pelo qual passa o candomblé, destacamos, em nosso estudo, duas propostas de valorização e construção da religião e, por conseguinte, identidade afrobrasileira: a capitaneada pelo grupo baiano, que enfatiza a busca pelos princípios religiosos africanos em cada integrante de candomblé existente no país, evidenciando a presença, em cada um destes indivíduos, de uma identidade que estaria encoberta por longos séculos de repressão; e a representada pelo grupo paulista, incentivando viagens de sacerdotes do candomblé à África na tentativa de resgatar o que foi perdido pelo caminho no continente africano.

Vimos, entretanto, que a questão identitária não se resume a uma “essência” preexistente nos indivíduos. Identidade é processo e como tal está sempre em construção

motivada por transformações sociais e deslocamentos territoriais. Com os grupos afrobrasileiros este processo de construção se desenvolveu, também, através da sincretização. Incapacitados de reorganizarem sua estrutura religiosa, conforme existente em seu território de origem, por motivos os mais diversos, tais como, a desestabilização familiar, espacial e geográfica, restou aos afrodescendentes construir com o que estava disponível no novo território uma nova identidade.

A memória e a identidade, como podemos verificar, estão intrinsecamente ligadas. A construção da identidade depende da capacidade que a memória tem de sistematizar referências em consonância com o espaço social no qual os grupos encontram-se inseridos. Mas, também constatamos que a tentativa de (re)construir esta identidade afrobrasileira dessincretizada é fruto de uma conscientização política gestada no interior de grupos defensores da participação negra na sociedade e que se tornam fonte de mobilização social. É através desta conscientização política ou proposta de participação social, segundo Michel Agier, que a identidade é construída. A partir das análises de Hall e Agier as propostas antissincréticas são frutos de jogos de interesses, que estão subjacentes às lutas por transformações sociais no contexto afrobrasileiro, que dão margem a outras interpretações na busca da construção de novas plausibilidades sociais a serviço dos interesses subjacentes a esses processos.

Há uma tentativa constante, proveniente destes grupos, em se diferenciarem dos demais que compõem a sociedade, a qual é concebida, conforme nossas observações das falas, como proponente de uma homogeneização cultural, embora os “grupos minoritários”, negros, indígenas, dentre outros, não tenham, com esta isonomia, seus direitos reconhecidos.

Diante das nossas constatações, as propostas antissincréticas não se resumem apenas a uma separação entre dois sistemas religiosos, a saber, catolicismo e candomblé. Elas significam algo mais, ou seja, representam uma proposta de participação na sociedade que por longos séculos tentou recalcar a religião e reprimir seus representantes. O manifesto antissincretismo, na nossa concepção, é um libelo acusatório dos inúmeros procedimentos repressivos empreendidos não somente contra o candomblé mas, também, contra a população afrobrasileira.

Como buscamos demonstrar nas análises realizadas nas falas dos nossos entrevistados, as propostas do manifesto antissincretismo repercutiram e repercutem em alguns integrantes de candomblés no Recife e regiões adjacentes, principalmente na parcela dessa população mais engajada nos movimentos sociais de afirmação identitária.

Como todo este “jogo” discursivo é um processo envolvendo indivíduos, compreendemos, ao longo da nossa pesquisa, que o discurso antissincretismo, assumido por

peças de terreiros de candomblé, principalmente entre aquelas mais envolvidas nos movimentos sociais, manifesta no seu interdiscurso um processo de construção e ressignificação de novas identidades, memórias e tradições. Onde estes processos chegarão é uma questão que deve marcar por muito tempo ainda a agenda dos estudos afrobrasileiros. Nossa proposta com esta pesquisa foi dar uma contribuição a este debate.

REFERÊNCIAS

1) Artigos de Periódicos

AGORA no front. Frei Boaventura ataca no reduto do candomblé. **Revista Veja**. Rio de Janeiro, n. 724, p. 72. jul. 1982. Semanal. ISSN 0100-7122.

JENSEN, Tina Gudrum. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de Estudos da Religião**. Ano 1, p. 1-21, 2001. ISBN 1677-1222.

MARÍZ, Cecília Loreto. De vuelta ao baile Del sincretismo: um diálogo com Pierre Sanchis. **Revista de Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre. Ano 7, n. 7, p. 189-201, set/2005. ISSN 1982-2650.

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e os problemas do sincretismo afro-brasileiro. **Revista Ciência & Trópico**. Recife. v. 3, n.2, p. 191-203, jul/dez, 1975. Semestral.

_____. O corpo e a religião no Xangô e na Umbanda. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Recife, ano 8, n. 1, p. 101-115, jan-jun 2009, ISSN 1679-5393.

O CISMA baiano: mães-de-santo propõem o fim do sincretismo. **Revista Veja**. Rio de Janeiro. n. 780, p. 87. ago. 1983. Semanal. ISSN 0100-7122.

PRANDI, Reginaldo. O povo negro. **Revista USP**. São Paulo. n. 28, p. 64-83, dez/fev, 1995/1996.

RISÉRIO, Antonio. O sincretismo é uma violência. **Revista Veja**. Rio de Janeiro, n. 782, p. 138. ago. 1983. Semanal. ISSN 0100-7122.

SANTOS, Deoscóredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. Dossiê Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 18, p. 41-51, jul.-ago, 1993.

SANTOS, Juana Elbein dos. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude *versus* sincretismo. **Revista de Cultura Vozes**. São Paulo, n. 7, v. 71, p. 23-34, set. 1977.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. O sincretismo afro-católico: solução ou problema? **Revista Symposium**. Recife. Ano 8, n.2, p. 28-36, jul/dez, 2004. ISSN 0039-7695.

2) Internet

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. Banco de Dados. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v7n2/a01v07n2.pdf>>. Acesso em 11/11/2009 às 12h08m.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 1, n.39, p. 1-35, janeiro-junho/2007. Banco de Dados. Disponível em <<http://www.virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/1401/753>>. Acesso em 02 de julho de 2009 às 13h30m.

AO PÚBLICO E AO POVO DE CANDOMBLÉ. Banco de Dados. Disponível em <<http://www.geocities.com/ileaxeopoafonja/page4.html>>. Acesso dia 10 de julho de 2008 às 23h40m.

ORLANDI, Eni de Lourdes P. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Revista Em Aberto**.

Brasília, Ano 14, n. 61, p. 53-59, jan/mar, 1994. Bancos de Dados. Disponível em <<http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/911/817>>. Acesso em 06/07/08 às 18h05m.

3) Livros

AULETE, Caldas. *Minidicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004. 896p. ISBN 85-209-1704-6.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 4. reimp. Trad. de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. 394p. ISBN 85-70411-56-1. (Coleção Humanitas).

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Introdução a história contemporânea**. 5 ed. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1987. 252p.

BARRETO, Vanda S. de Sá. Negro, eis o lugar que lhe reservaram... *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 2. p. 11-26. ISBN 85-7019-279-7 (Cursos e Conferências, 57).

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983. 384p.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. vol. 1 e 2. 566p.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003. 260p. (Coleção religião e pesquisa) ISBN 85-3262-915-6.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 8. ed. São Paulo: UNICAMP, 2002. 96p. (Coleção pesquisas). ISBN 85-2680-210-0.

MACHADO, Maria do Carmo T. B.; MOTTA, Roberto. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô. *In*: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Caminhos da alma** São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 49-87. (Coleção Memória afro-brasileira). ISBN 85-874-7808-7

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CANÊDO, Letícia Bicalho. **A descolonização da Ásia e da África**. 14 ed. São Paulo: Atual, 1994. 99p. ISBN 85-7056-520-4. (Discutindo a História).

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 376p. ISBN 85-347-0376-0.

CARDOSO, Levínia Coutinho; SANTOS, Suely M. B. dos. A cultura negra no Brasil: resistência ou afirmação. *In*: MENDONÇA, João Hélio (Org.). **Simbologia, tradição e mitos afro-brasileiros**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 3. p. 37-49. ISBN 85-7019-280-0 (Cursos e Conferências, 58).

CARNEIRO, Édison. Homenagem a Nina Rodrigues. *In*: **O negro no Brasil**. Trabalhos apresentados ao II Congresso Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 331-334. (Biblioteca de Divulgação Científica; vol. XX).

_____. **Candomblés da Bahia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967. 189p.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. Candomblé. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p.97-116. ISBN 978-85-87478-34-4. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.3).

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**. O discurso competente e outras falas. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997. 309p. ISBN 85-249-0138-1. (Biblioteca da educação. Serie 6. Filosofia;v.2).

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91. ISBN 85-347-0225-X.

COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê!** História e memória urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009. 220p. ISBN 85-7419-887-3.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O africano no Brasil entre a independência e o movimento abolicionista. *In*: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p. 28-35. ISBN 85-7019-082-4. (Cursos e Conferências, 19).

DANTAS, Raymundo de Souza. O negro no contexto político brasileiro. *In*: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p. 57-59. ISBN 85-7019-082-4. (Cursos e Conferências, 19).

EPEGA, Sandra Medeiros. A volta à África: na contramão do orixá. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 159-169. ISBN 85-347-0225-X.

FERREIRA, Sylvio. O negro no contexto político brasileiro. *In*: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p. 59-60. ISBN 85-7019-082-4. (Cursos e Conferências, 19).

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995. 234p. ISBN 85-314-0289-1.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 113-130. ISBN 85-347-0225-X.

FONSECA, Dagoberto José. **Políticas públicas e ações afirmativas**. São Paulo: Selo negro, 2009. 140p. ISBN 85.87478.39-9. (Consciência em Debate).

GUALTIERI, Regina Cândida Ellero. O evolucionismo na produção científica do Museu Nacional do Rio de Janeiro (1876-1915). *In*: DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol *et al.* **A recepção do Darwinismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. p. 45-96. ISBN 85-7541-032-6. (Coleção História e Saúde).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990. 189 p. ISBN 85-7115-038-9.

_____. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 224p. ISBN 85-88208-74-2.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tadeu Tomaz da *et al.* **Identidade e diferença.** A perspectiva dos estudos culturais. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133. ISBN 85.326.2413-8. (Coleção Educação pós-crítica).

_____. **A identidade cultural na Pós-modernidade.** Trad.de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 102p. ISBN 85-7490-154-7.

HAMENOO, Michel. A África na ordem mundial. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo.** São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 109-131. ISBN 978-85-87478-32-0. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v. 1).

HASENBALG, Carlos. Estudos afro-negros no Brasil. *In*: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros.** Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p. 48-50. ISBN 85-7019-082-4. (Cursos e Conferências, 19).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de la memoria.** Trad. de Maite Solani. Barcelona: Herder Editorial, 2005. 300p. ISBN 84-254-2299-X.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião:** abordagens clássicas. Trad. de Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias&Letras, 2009. 315p. ISBN 85-769-8032-2. (Coleção Sujeitos e Sociedades).

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios: 1875-1914.** 9. ed. Trad. de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rev. Técnica de Maria Celia Paoli. São Paulo: Paz e terra, 2005. 546p. ISBN 85-219-0181-X.

_____. A invenção das tradições. *In*: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições.** 6. ed. Trad. de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 9-23. ISBN 85-775-3060-1. (Coleção Pensamento Crítico, v. 55).

IANNI, Octávio. **Escravidão e racismo.** 2. ed. revista e aumentada. São Paulo: HUCITEC, 1988. 190p. ISBN 85-271-0049-5.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001. 188p. ISBN85-347-0247-0.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein. Trad. de Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. 172p. ISBN85-347-0399-X.

LEITE, Ilka Boaventura. O lugar do não cidadão e da não-identidade. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro:** identidade e cidadania. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 2. p. 53-60. ISBN 85-7019-279-7 (Cursos e Conferências, 57).

LINHARES, Maria Yedda Leite. Descolonização e lutas de libertação nacional. *In*: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. **O século XX:** o tempo das dúvidas. Do declínio das utopias às globalizações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. v.3. p. 35-64. ISBN 85-200-0529-2.

LIPKE, Ana Maria Cantalice. Ação para a igualdade, o desenvolvimento e a paz. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra:** preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 1. p. 90-116. ISBN 85-7019-278-9 (Cursos e Conferências, 56).

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exin:** memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de

Janeiro: Pallas, 2002. 248p. ISBN 85-347-0166-0.

_____. A tradição dos orixás, continuidade transatlântica. *In*: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso: o ritual afro**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 4. p.155-162. ISBN 85-7019-281-9 (Cursos e Conferências, 59).

MARTINS, Cléo. **Lineamento da religião dos orixás**. Salvador: Alaiandê Xirê; Gráfica OESP, 2004. 130p.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis**. A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP; Centro de Pesquisas em História Social da Cultura, 1999. 417p. ISBN 85-268-0462-6. (Coleção Várias Histórias).

MOORE, Carlos. **Racismo & sociedade**. Novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007. 344p. ISBN 978-85-7160-429-2.

_____. Abdias do Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 233-247. ISBN 978-85-87478-32-0. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.1).

_____. Apresentação à nova edição. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 9-11. ISBN 978-85-87478-32-0. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.1).

MOTTA, Roberto. **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. 160 p. ISBN 85-7019-082-4. (Cursos e Conferências, 19).

_____. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo. *In*: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004. v. 3. p. 487-523. ISBN 85-7315-306-7

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 2. p. 66-75. ISBN 85-7019-279-7 (Cursos e Conferências, 57).

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Lutas africanas no mundo e nas Américas. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 141-182. ISBN 978-85-87478-32-0. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.1).

_____. O movimento social afro-brasileiro no século XX: um esboço sucinto. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Cultura em movimento**. Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 93-178. ISBN 978-85-87478-33-7. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.2).

_____. Sankofa: significado e intenções. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p.29-54. ISBN 978-85-87478-32-0. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.1).

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. *In*: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil republicano**. O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 13-44. ISBN 85-200-0622-1.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves. A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre

negros e índios: uma comparação. *In*: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos. **Brasil: um país de negros?** 2. ed. 1. reimp. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2007. p. 165-174. ISBN 85.347.0215-7.

ORLANDI, Eni de Lourdes P. **Interpretação:** autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Vozes, 1996. 150p. ISBN 85-326-1606-2.

_____. **Análise de discurso:** princípios & procedimentos. 3. ed. São Paulo: Pontes, 2005. 100p. ISBN 85-711-3131-6.

_____. **As formas do silêncio.** 6. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. 181p. ISBN 978-85-268-0755-6.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328p. ISBN 85-359-0627-4.

_____. Referenciais sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira.** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas;Salvador: CEAO, 2006. p. 93-111. ISBN 85-347-0225-X.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. Mulheres negras, educação e mercado de trabalho. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra:** preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 1. p. 34-40. ISBN 85-7019-278-9 (Cursos e Conferências, 56).

QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra:** preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 1. 198p. ISBN 85-7019-278-9 (Cursos e Conferências, 56).

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo.** 4.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979. 248p. (Brasiliana; v. 249).

_____. **O negro brasileiro.** 5. ed. 1. reimp. Rio de Janeiro: Graphia, 2003. v.1. 342p. ISBN 85-85277-33-5. (Série Memória brasileira; 5).

REIS, José Carlos. **História & teoria.** Historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. 248p. ISBN 85-225-0424-5.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife:** um estudo de ajustamento social. 2. ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. 162p. (Série Estudos e Pesquisas, 7).

_____. **Antropologia da religião e outros estudos.** Recife: Editora Massangana, 1982. 312p. (Coleção Estudos e Pesquisa; 21).

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa.** Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho D'Água, 2001. 299p. ISBN 85-85428-76-7.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Madras, 2008. 254p. ISBN 978-85-370-0366-4.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006. 140p. ISBN 85-333-0445-5.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Dilemas nada atuais das políticas para os afro-brasileiros: ação afirmativa

no Brasil dos anos 60. *In*: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos. **Brasil: um país de negros?** 2. ed. 1. reimp. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2007. p. 221-233. ISBN 85.347.0215-7.

SANTOS, Juana Elbein. **Os nãgô e a morte.** Pãde, àsèsè e co culto Egun na Bahia. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 264p. ISBN 85.326.0923-6.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros na Bahia. *In*: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso: o ritual afro.** Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 4. p.134-136. ISBN 85-7019-281-9 (Cursos e Conferências, 59).

_____. **Meu tempo é agora.** 2. ed. São Paulo: Editora Odudwa, 1995. 123p.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças.** Cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. 6. reimp. 287p. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. ISBN 85-7164-329-6.

_____. O espetáculo da miscigenação. *In*: DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol *et al.* **A recepção do Darwinismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. p. 165-180. ISBN 85-7541-032-6. (Coleção História e Saúde).

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995. 325p. ISBN 85-326-1517-1.

_____. Reafricanização e sincretismo. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira.** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 149-157. ISBN 85-347-0225-X.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida.** 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 214p. ISBN 85-265-0102-X.

SOUZA, Edileuza Penha. Mulher negra: sua sexualidade e seus mitos. *In*: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário.** Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995. v. 1. p. 117-124. ISBN 85-7019-278-9 (Cursos e Conferências, 56).

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (re)invenção de tradições. *In*: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira.** religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 131-140. ISBN 85-347-0225-X.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2008. p.65-84. ISBN 978-85-87478-34-4. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; v.3).

TRINDADE-SERRA, Ordep. **Águas do rei.** Petrópolis: Vozes; Koinonia, 1995. 325p. ISBN 85-326-1517-1.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** 2.ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília, INL, 1976. 120p. (Brasiliana; v. 280)

VIANA, Paulo. A comunidade negro-mulata e a luta contra o preconceito racial. **Os afro-brasileiros.** Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p. 141-143. ISBN 85-7019-082-4. (Cursos e Conferências, 19).

4) Dissertações e Teses

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. **Para além da nagocracia:** a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo. 2007. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco. **Xangôs tradicionais e Xangôs umbandizados do Recife:** organização econômica. 1986. 204f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

CRUZ, Robson Rogério. “**Branco não tem santo**”: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé. 2008. 205f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. **Em busca do próprio poço:** o sincretismo afro-católico como desafio à inculturação. 1999. 268f. Tese (Doutorado em Teologia). Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, 1999.

APÊNDICE A

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

- 1) Primeiros contatos com a religião, iniciação;
- 2) O Significado do candomblé;
- 3) Representação dos Orixás;
- 4) Possibilidade de comparação entre Orixá e Santo católico;
- 5) Opinar acerca do trânsito religioso entre Igreja católica e Candomblé, realizado por integrantes de terreiros.

APÊNDICE B

SÍNTESE DAS ENTREVISTAS

ENTREVISTA 1: BABALORIXÁ DOMINGUES (18 de novembro de 2008):

a. “Eu vou dar, primeiro, meu depoimento pessoal. Eu era um radical, assim, quanto a essa relação sincrética. Não assinei o manifesto, daquela vez ali, em 83, mas, tava naquele evento, em Salvador, e eu fiquei ajudando no apaziguamento das relações, que ficaram bastante tensas e isto desencadeou outros processos e que você não tem até hoje os anais daquele Congresso porque, as pessoas pegaram o tema do sincretismo e começaram a detonar outros processos de... se diz que o, eu esqueci o nome dele, saiu com o material em baixo do braço, Edvaldo Brito, saiu com o material debaixo do braço e não deu pro grupo de relatoria fazer o relatório final dos anais. Ele levou tudo. Então, eu tinha, né? essa visão radical. Agora, compreendia que o sincretismo funcionava como uma forma de suporte. [...] Inicialmente, de pertencimento mesmo, é, primeiro por falta de conhecimento da estrutura de visão do mundo das religiões afro. Essa é uma história. E aquela visão mais clássica, mais comum de que o negro fazia o jogo duplo para manter suas tradições”.

b. “o que eu acho é que as pessoas tinham que ter um conhecimento racional desse processo. Disso ali. E, quando eu digo isso, é quanto, porque, tem algumas pessoas, que tão sincréticas, que são incomodadas por isso e que elas não têm defesa contra isso, entendeu, pra dizer sim ou não porque não etc e tal e são importunadas, né?”.

c. “[...] dá gancho, detona uma série de articulações, de redes e tem ali um reforço, porque foi um momento de mobilização aquilo ali, foi um negócio que mobilizou todo mundo ali, né? e até porque tinha um medo ali que as pessoas não sabiam bem o que aquele manifesto traria, ou seja, ele gerou uma insegurança muito grande, né? as pessoas diziam “e agora pra onde é que a gente vai?”. “Onde é que a gente vai se ancorar?”. Esse foi um, agora, de um modo geral, aquele manifesto, propiciou uma revitalização da tradição religiosa, de origem africana no Brasil”.

ENTREVISTA 2: IALORIXÁ LUÍZA DE IEMANJÁ (19 de novembro de 2008):

a. “Politicamente, pro candomblé, foi importantíssimo, claro, porque, mesmo que equivocado, mesmo que com um monte de retalhos que tenha que haver em relação ao sincretismo, não-sincretismo, eu acho que foi de uma importância, nossa, genial, entendeu? [...] por que o povo de santo mostrou que pensava.”.

b. “Isso daí eu acredito que exista sim. Na verdade ninguém tem essa intensa vivência de igreja católica. É uma vivência mais afetiva, você entende? Tipo assim, por exemplo, você é mãe de santo famosa, a tua filha vai casar na igreja, tranquilo, vai se batizar na igreja, vai fazer primeira comunhão, é aquele catolicismo como a maioria dos brasileiros, aquele catolicismo social. Agora, existem pessoas que vão mais além do que isso eu acredito. Mas poucas que eu

conheço, principalmente, da irmandade do rosário dos pretos, assim mesmo, que tem essa questão da dupla pertença com intensidade nas duas tradições”.

ENTREVISTA 3: BABALORIXÁ JOSIAS (18 de fevereiro de 2009):

a. “É houve, houve. Ficou muito arraigada essa situação de opressão, de não poder fazer aquilo que as pessoas queriam. Ficou muito arraigado até hoje. Eu nunca pesquisei o que eu vou dizer agora, mas, até hoje, eu entendo que o brasileiro, quer dizer, o brasileiro dessas região que eu não conheço o brasileiro das outras regiões do Brasil, costuma dizer: “Eu mandei fazer”, “Eu mando fazer”. Quer dizer, todo mundo manda. Ninguém pede. Porque será que se diz assim, por que será que quando se abre uma casa comercial se coloca assim “o rei disso”, o “rei daquilo”, “o rei da batata”, “o rei da cadeira”? Por quê todo mundo quer ser rei? Porque essas pessoas saíram de uma sociedade que oprimia e que agora, com a democracia, paulatinamente, está se instalando, na minha..., é a visão que eu tenho. Então, eu entendo que isso daí ficou muito forte. Isso contribui pra que essas pessoas, até hoje, pratiquem o sincretismo”.

b. “Quer dizer como se isso daí estivesse vinculado a faixa etária e não é. Entende-se que o idoso será mais arraigado a isso daí e se é, existem exceções. Eu não posso aqui afirmar que sim ou que não. Mas posso afirmar que já encontrei idosos que não aceitavam e encontrei pessoas mais novas do que eu na idade e que se perguntar de quem você gosta mais se de N. Sra. do Carmo ou da Oxum ela não consegue de forma nenhuma fazer a distinção porque não tem como. E não é porque é idosa ou porque não tem instrução não. Tem instrução também, mas não tem como fazer. Já eu encontrei outras pessoas de idade maior que a minha com um nível de instrução escolar menor que o meu e não Oxum é Oxum e N. Sra. do Carmos é N. Sra. do Carmo. Parece-me que não. Não está muito relacionado a faixa etária. Mas, eu também não posso afirmar por que eu não tenho nenhum dado sobre isso”.

ENTREVISTA 4: EKEDI SEVERINA (24 de julho de 2009):

a. “Nós não viemos para o Brasil, fomos sequestrados. O holocausto brasileiro aconteceu com a escravidão negra. Então, se eles não tivessem feito o sincretismo, talvez hoje, nós não estivéssemos cultuando o candomblé, mesmo dessa forma mística, é, sincretizada, não tivesse nem acontecido. Então, eu louvo a sapiência deles terem feito o sincretismo. Hoje, não comungo, porque, compreendo que a Igreja católica, enquanto instituição, ela fez e faz tudo pra destruir a fé dos afrodescendentes. Mas, a sapiência e o axé, axé, leia-se, a energia que todos nós carregamos, o Deus que habita em mim ou a Deusa que habita em você, ela teve esse lado positivo porque não tiveram como trazer os orixás de África”.

b. “[...] poderíamos ser um povo revoltado, mal amado, violento e nós estamos vendo que, mesmo sem ter arrumado a bagagem, nós conseguimos toda uma história e mostrar que a cultura, quer seja religiosa, brincante, ela é minada de religiosidade. É por isso que não legitimamos os maracatus que não saem de terreiros. Não legitimamos afoxés que não saem de terreiros. Os cocos que não saem de terreiro. Porque todo esse sincretismo ele não aconteceu apenas com os santos da Igreja católica. Ele aconteceu, também, na cultura festiva. Então, quando o maracatu não surge de um terreiro com todo o segredo da religiosidade, ele não pode se dizer nação. Quando o afoxé ele sai, porque hoje é moda ser negro, hoje é belo, é chique, então, toda a elite branca quer dançar maracatu. Ela quer montar o seu maracatu. Isso é um avanço? É um avanço histórico porque é uma coisa que era proibida. Hoje a elite quer tomar conta. Aí ela quer realmente tomar conta e é isso que não podemos permitir por que se... , quer fazer o seu maracatu? Tudo bem, faça. Mas, saiba todo o fundamento religioso pra que depois ele seja brincante e não apenas poder comprar os instrumentos, as roupas e fazer o maracatu. Porque o maracatu não é isso apenas. O que nós vemos nas ruas, o colorido e a festa, mas o religioso todo já aconteceu. Então, essa essência nós vamos perder! Porque senão, vai ser a coreografia da festa, o lúdico da festa, o prazeroso da festa. E o compromisso e o axé que cada maracatu traz, que cada calunga traz fica onde? Então, se nós queremos, realmente, resgatar para os vindouros, nós temos que preservar essa religião”.

ENTREVISTA 5: BABALAXÉ ALFREDO (11 de setembro de 2009):

a. “Como a gente vem do culto católico, a gente vem de um culto à imagem mesmo, por que a gente não venera a imagem, o católico tem isso pró-forma, a gente adora a imagem. [...] então, essas pessoas que têm a dupla pertença, elas precisam, dentro do candomblé, também, ter isso, essa figura antropomórfica. [...] e, eu acho complicado por que não é todo mundo que vai olhar pra um pedaço de ferro e se curvar e dizer assim, esse aí é o senhor da Guerra, esse aí, eu consigo abstrair. [...] eu luto hoje pra não ter forma antropomórfica na minha mente, para eu cultuar um aspecto da natureza, um aspecto da vida cotidiana [...] Eu sempre tento ver Oxum como a correnteza, como a fertilidade, como a força do feminino. Eu tento já, sempre, tá puxando pra esse lado. Agora, por exemplo, eu tava vendo umas traduções, de alguns aduras, de orikis, é, as pessoas, na verdade, elas não tão prontas pra muita coisa. Porque, por exemplo, olha, uma mulher dessa, que tem sessenta anos de idade, educada na igreja católica, mas, a família e ela pertenciam ao candomblé. Aí, imagina, que S. Jorge é Ogum e Ogum é S. Jorge, um cavaleiro, muito bonito, num cavalo, que salvou a donzela de um dragão. Isso é S. Jorge. Agora transfere todos esses sentimentos para Ogum. Aí eu traduzo assim: “Ogum mata a esquerda, Ogum mata a sua direita, Ogum mata, desenfreadamente, Ogum é aquela força que faz a criança, sem querer, cair em cima do ferro e o sangue jorrar na terra”. Isso pra ela seria assustador, entendeu. Eu entendo o que quer dizer esse oriki, que é a força bruta, às vezes, é o furor, não é a guerra ordenada, é a devastação. É um aspecto da vida. É um aspecto de Ogum. Mas, como é que uma pessoa que foi acostumada com S. Jorge não dá pra imaginar que o Deus que ela adora, é dono da cabeça dela, ela canta até isso em iorubá sem saber que tá cantando, que nem eu tô fazendo aqui. Isso na cabeça deles não seria legal. Ela nunca ia assimilar o orixá dela dessa forma. Um negro, nu, dentro da mata, todo enrolado com folha. Nunca, entendeu. [canta em língua iorubá]. Ogum não tem roupa, Ogum anda nu, só anda com folha de marudô. Mas, Ogum, pra ela, tem que vir com uma bota, um elmo, uma coisa bem romana, um cavalo, uma capa, uma espada, quer dizer, eu acho que o sincretismo facilita. Eu acho que faz as coisas serem mais compreensíveis, mais aceitáveis”.

b. “Até porque, assim, a gente sabe que não tem nada a ver uma coisa com a outra. Isso, todo

mundo já tá careca de saber. Houve muito barulho por causa daquele manifesto da Stella, não é, Iansã não é Santa Bárbara, mas, que foi coragem da parte dela, uma mulher muito corajosa de encabeçar um negócio desse. Mas, eu acho que não tem nada a ver não. Santo católico é santo católico, orixá é orixá. Eu acho que nenhum dos dois lucra com essa junção. Eu acho a Igreja católica muito manipuladora, é, tudo o que é ecumênico, na verdade, é submisso à católica, né? Ah!, um movimento ecumênico. Significa que o padre vai tá no meio e o resto vai tá em volta. Então, eu tenho muito medo dessa junção, sabe. A gente não tem nada a ganhar com isso não. Agora, assim, por exemplo, é, no terreiro do meu pai existem imagens católicas, porquê têm filhos de santo que são senhoras de oitenta anos de idade, que já cultuam daquela forma, então, eu acho que é até uma falta de respeito você suprimir essas imagens. Você pode até quebrar uma, sem querer, e não repõe (risos), mas, a gente tenta, assim, não demonstrar muito assim, não incentivar mais, entendeu, assim, que eu acho que a gente não pode chegar e dizer: “joga fora, quebra porque uma coisa não é a outra”, mas, ao mesmo tempo, a gente tem que deixar ali em respeito a essas pessoas, mas, a gente não pode incentivar essa geração nova, que tá entrando no candomblé, a continuar com isso”.

c. “Dona Olga de Alaketu, que também é signatária deste documento, ela diz que vai pra missa de São Bom Jesus dos Martírios, que é não sei quem que é Oxossi, completamente sincrética. Assinou porque, agora vamos olhar o perfil, não tem nada a ver com religião ou poder, viu, mas, vamos olhar o perfil intelectual de todas elas. A gente vê que D. Stella é muito à frente. Não tô falando em axé, nem poder, nada disso não, hierarquia não. Tô falando só da coisa mesmo da consciência, do intelecto, assim, erudito, talvez, da formação. Então, eu acho que até por questão de respeito, de tudo, porque dali, ela é a mais nova, também, tem isso. Todas aquelas mãe Nicinha, mãe, porque as signatárias são, Nicinha, mãe Stella, mãe Menininha, mãe Olga, só essas, Stella é a mais nova de todas. Então, assim, as outras continuaram fazendo tudo igual e ela nunca poderia dizer nada. Como eu disse no começo, é praxe, na nossa religião, a gente não poder “peitar” o mais velho. Então, ficou nisso assim, foi bom na época, eu acho que foi um tumulto, mas, depois...”

d. “[...] a gente não vive na África. Eu sou completamente porque eu acho que isso e, vê bem, também, não tem nada a ver só com o sincretismo não. É de uma forma geral. É, as pessoas, assim, elas têm que entender que o que a gente cultua aqui é uma coisa que foi criada aqui, é nossa. Não é estanque porque ela não parou. Ela tá sempre mudando, mas, é nossa. Aquilo que veio lá foi massa, mas, foi. É claro que eu quero ter referências de onde eu vim. Eu não sou um alienado. Não sou um doido. Mas, assim, eu não me prendo a isso, mas, não África não. Na África era na África. Porque a gente faz um candomblé de Richelieu, não é? Então, assim, hoje a gente vê aquelas fotos de Verger (Pierre Verger), que, na verdade, é o pai da reafricanização porque depois que aquele livro foi reeditado pela Corrupio todo mundo redescobriu a África, né? É, a gente vê assim: têm aldeias miseráveis, dez, quinze meninos catuladinhos e tal e você olha assim e diz – “ah!, ali teve dois bodes pra cada um”. Tem dez meninos teve vinte bodes. O quê menino, que conversa fiada! Se mataram dois foi muito. E aqui a gente pode. A gente pode fazer uma sacrificio com quatorze, vinte animais pra uma pessoa só. O que é bonito é o que? O sacrificio existe porque é preciso existir, faz parte da tradição. O que vai para o santo é o mínimo. O que importa é o ágape depois. Certamente todas aquelas pessoas comeram aquela carne. E hoje é o que a gente faz também. O sacrificio existe, ele é dado, é oferecido, mas, depois todo mundo participa daquilo. E partilham das duas formas – da forma social, que é sempre depois pegar um pouco da comida e comer e coisa e tal; como também da necessidade que a gente sabe que o terreiro ta sempre dentro da periferia, tem muita gente pobre, gente que não tem o que comer mesmo, em casa, então, pelo menos na casa de meu pai, aquelas carnes se dividem e mandem, olha, manda pra fulano, muitas vezes até pra comunidade mesmo, em

torno, olha, vamos distribuir, tem muita galinha, tem muito bode e isso é maravilhoso, entendeu. Essa coisa de partilhar o alimento, eu acho algo fantástico, eu acho isso nota mil”.

ENTREVISTA 6: IAÔ ZELITO (10 de março de 2009):

a. “Eu reconheço que o cristianismo é uma religião que foi nociva à milhares de tradições no mundo inteiro. Até hoje dizima civilizações, na África em especial. A miséria existe por conta dessa invasão cristã européia, né? [...] também aconteceu com as civilizações africanas, com os índios, né? que aqui no Brasil existe em maior número do que a América do Norte, mas, estão sob condição vergonhosa. [...] Se você mantém-se naquele nível de entendimento, você não vai chegar a canto nenhum, você vai continuar sempre subjugado ao sistema. Eu não concordo não. Eu não gosto, na verdade, não gosto, é, não gosto”.

b. “Quando fui iniciado, existe um ritual dentro da iniciação, que o Iyaô ele tem que ir à igreja, é... , nesse ritual eu não fui à igreja. Não fui. Essa parte da tradição da minha religião eu não cumpri e jamais cumpriria. Foi uma briga, inclusive, com a minha ialorixá, mas, ela compreendeu a importância e, depois de mim, ela não leva mais ninguém à igreja, né? [...] eu não acho legal, em hipótese alguma, hoje em dia, pelo menos agora no século XXI, a gente tá assimilando, juntando orixás a santos católicos. Eu acho que isso é ultrapassado, é... , *démodé*, é... , inclusive incita à ignorância e é prejudicial ao entendimento de futuras gerações do candomblé [...]”.

c. “Elas estão na África, ainda, e estão aqui no Brasil, porque, a presença do orixá, ela, naturalmente, ela traz essa ancestralidade com ela, né? Tem uma música do Ilê Aiê, que é lindíssima, né? é uma música do Ilê Aiê que ela fala, ‘Ilê Aiê tu és o’, não, não, não é essa não, é, que ela fala de Xangô, é ela fala de Xangô, tenho que me lembrar dessa música. Ela diz, está escrito na minha memória, é, uma música do Ilê Aiê, que com a frase dessa música, você compreende exatamente o que eu to querendo dizer, é como é, mas, em suma, ela diz que está escrito em minha memória, uma ancestralidade escrita em minha memória e que eu não consigo entender, né? É como se ele tivesse falando da manifestação de um orixá na pessoa. É uma coisa tão ancestral que você não consegue, por mais estudo que você tenha, por mais conceito, por mais estrutura de formação que você tenha, você não consegue compreender. Mesmo você sendo um estudioso que recebe o orixá, você não tem dimensão daquilo que acontece, daquela, dessa relação com a espiritualidade. E é essa raiz, onde o orixá tá, essa raiz tá. Não tá só na África não. Tá onde os orixás estão. Onde há a manifestação há o contato direto com essa, com esse mergulho profundo no seu eu e essa consciência de uma profundo, de um eu, da profundidade de você, do auto-reconhecimento, dessa coragem de você se enfrentar e de ceder também”.

d. “Quando eu falo de sincretismo, é o sincretismo cristão mesmo, sabe? Eu acho que minha intenção é permanecer... . O indígena é muito importante porque o entendimento teogônico dos indígenas é muito similar ao dos africanos, né? A relação com a natureza, com as divindades, também, da natureza. Existe toda uma correlação, é, importante e que eu acho que é legitimado, né? Tanto é que o candomblé, hoje, tem o índio, o índio como uma divindade importantíssima, né? A gente tem pessoas até que dizem..., até digo eu que o caboclo é o orixá do Brasil. É aquela divindade que tem tal importância, que ela transita, também, dentro desses orixás africanos, dentro dessas divindades africanas. É..., o que eu não acho interessante é tirar as tradições indígenas porque até, inclusive, são muito discretas dentro do culto, discretíssimas. Só vai perceber quem tem alguma teoria, alguma leitura profunda, algum entendimento maior que

vai perceber a presença indígena dentro da tradição. E no mais, só vai perceber mesmo o cristianismo, que ainda existe o sincretismo com os santos católicos...”

ENTREVISTA 7: BABALORIXÁ ALBERTO (14 de março de 2009):

a. “[...] o sincretismo, dentro do candomblé, não existe. Existe na umbanda. A umbanda... por que se diferencia a umbanda de candomblé? Candomblé são nações. Você cultua as nações africanas, a cultura africana que seria os orixás. Eles não cultuam todos os orixás. Na umbanda não existe o sacrifício de animais. Ela é mais voltada para aquela coisa do santo católico aonde existe a questão do sincretismo a fundo. No entanto, nós precisamos da Igreja católica, também, para concluir algumas obrigações nossas não é. Um iniciado, na verdade, são os iaôs, quando eles saem, é, dali do terreiro, é preciso ser apresentado, também, ele à igreja católica. Então, tanto o cemitério quanto a igreja católica existem seus mistérios. Uma coisa ta ligada a outra. [...] Digamos que faz parte de uma tradição que foi criada aqui no Brasil, sabe? Na África não existe assim a esse ponto. Então, o candomblé, na verdade, foi se adequando aqui no Brasil à realidade do Brasil. Se você for pra África, não ter isso e não vai ter outras coisas que são feitas aqui”.

b. “Tudo que se envolve o povo se tem política. Quando você está varrendo uma casa, você está fazendo política. Então, não deixa de ser político. Mas, o intuito não é isso. O intuito, na verdade, é você resgatar suas verdadeiras raízes. Porquê? Porque várias casas antigas, é uma tradição também, existe muitas coisas fechadas, entendeu? Então, eles, na verdade, isso é pra você resgatar o que é realmente o candomblé. Então, assim, os pais de santo, os babalorixás antigos, não passavam muita coisa. Então, muitos foram embora com muitos segredos e os poucos que restaram, na verdade, estão passando e mostrando para que essas raízes não fiquem perdidas”.

c. “[...] Hoje o candomblé ele ta tendo , é, uma oportunidade única que talvez não teve, não é, há muito tempo atrás, é, há anos atrás. Dentro da política, também, então é uma forma de você fazer política com o candomblé. Você levar pra rua, você mostrar que existe, se valorizar, um grito de guerra, não digo um grito de guerra, mas, mostrar o que é o candomblé porque as pessoas, às vezes, desconhece não é? O que é o preconceito? Preconceito é montar o conceito antes de conhecer. Então, precisa se mostrar o que é realmente o candomblé. É uma cultura. É a nossa cultura, você sendo branco ou descendente de negros”.

ENTREVISTA 8: IAKEKERÊ LIA CARVALHO (24 de julho de 2009):

a. “representa o fortalecimento do nosso axé, né? do candomblé. Não só como religião, mas, como espaço político, a conquista, né? a gente mostra que somos organizados, pois, as pessoas dizem que somos desorganizados (risos), mas, é pra gente se organizar e estamos nos organizando ainda mais. Esse foi o primeiro pontapé. Eu acho que a rede é um fiozinho, né? e outros vão se agregando pra gente fortalecer essa rede, né? que não é só de mulheres de terreiro é de povo de santo pra defender nossas causas, nossos interesses. Tanto nossos, do candomblé, como da comunidade em geral – o católico, o crente por que a partir do momento em que estamos defendendo políticas públicas é pro candomblé, pra comunidade em geral”.

ENTREVISTA 9: IAÔ MARTINS (11 de fevereiro de 2009):

a. “[...] um santo ele, no mínimo, tem 800, como São Francisco, Santo Antonio, se não me engano, 800 anos de existência. O orixá é de 4000, 5000 anos a.C., o culto do orixá. Então, partindo desse princípio, a gente destrói todo esse tipo de relação. Por si som esse simples argumento, já serve para plantar uma semente no juízo dessas pessoas para elas começarem a reorganizar a idéia, reorganizar a fé, o sentimento de fé porque, a partir da informação, o sentimento de fé vai sendo reorganizado. Então, de repente se tinha uma fé, se fazia uma oração pra um quadro de São Sebastião, mas a intenção não era São Sebastião, era Obaluaiê, então, com esse argumento e com tantos outros, você vai aos poucos desconstruindo isso. Isso é um longo caminho a ser percorrido. Mas, santo é santo, orixá é orixá”.

b. “Eu acho que essa duplicidade, ela, ela faz parte da cultura brasileira, né? Até mesmo eu fui batizado e fui crismado, cursei, fiz o curso de catequista e fui catequista durante mais de cinco anos na igreja de Santa Luzia, lá da Estância, fiz Teologia, não concluí, fiz Teologia no Instituto de Teologia de Recife e depois eu, mas, assim, de vez em quando, na última sexta-feira do ano, estava presente na benção de São Félix, lá na igreja da Penha, juntamente com aquele povo, assim, e sentindo aquele axé que circula. É outro tipo de axé, mas é o axé, a essência da energia que tá circulando ali daquelas pessoas que estão todas juntas com aquele pensamento, cada uma pedindo, suas histórias, né? mas, assim, é um axé que circula ali, né? mas, eu sei que aquele axé é diferente que circula, nem maior nem menor, mais, assim, a essência é praticamente a mesma”.

c. “[...] a reafrikanização, ela serve pra, de repente, eu acho que um culto a determinado orixá, que se tinha uma tradição de os mais velhos não contar muita coisa pros mais novos, né? por medo, por receios. Mas, assim, a reafrikanização, ela serve pra se elaborar, se reeditar, se reconstruir um culto a um determinado orixá, tipo orixá Olofin, né? Olofin foi o criador, o organizador de Ilê Ifê. Ele é o ancestral que foi divinizado, que ele foi fundador de Ifê. Então, a única região do país que cultua Olofin é Pernambuco, que é no Sítio de Pai Adão. E hoje este culto de Olofin está quase se acabando. Então, de repente, não pode acabar um culto desse. Esse culto tem que se injetar conhecimentos, buscar na África, conhecimentos pra reorganizar, pra não deixar morrer isso porque, de repente, nossos ancestrais que trouxeram esse culto pra cá, que foi pela mão da Ipetebi de Ifá (sacerdotisa do Babalaô) a fundadora do Sítio de Pai Adão. Então, de repente, ela tinha essa idéia de esconder, de não falar pra todo mundo, né? por conta da discriminação, da intolerância e tudo o mais. E morreu e foi muita coisa com ela. Mas, nada impede de, é, Adão voltou pra África pra aprimora seus conhecimentos. Não renegando, como alguns já fizeram. Renegar todo o conhecimento adquirido daqui, muitos dele que já se perderam na África e apagar tudo e manter o da África, não. Eu acho que é traçar um equilíbrio a fim de preservar essas histórias”.

d. “[...] porque o Brasil também tem negro, né? Então, é desconstruir aquela história de moreno, pardo e dizer que, no Brasil, o negro é brasileiro. Ele não é africano. Logicamente, ele não tem a necessidade e a obrigação de ser do candomblé. Mas, ele tem a obrigação e o direito de se reconhecer e se descobrir enquanto negro, afrodescendente”.

e. “Eu não vejo o candomblé como uma instituição ou é uma instituição, mas, para satisfazer o sistema, né? Na verdade, são, é, vários, várias ilhas de África, vamos né? Várias ilhas, inúmeras ilhas de África aqui né? de reconstrução dessa, da África mítica aqui, né? [...] mas, assim, o candomblé é uma ilha de África por si por que ela tenta reconstruir as relações, né? e, esse dia-dia mesmo das coisas”.

ENTREVISTA 10: BABALORIXÁ EUCLIDES (28 de março de 2009).

a. “[...] quando a pessoa é de terreiro e frequenta a igreja católica eu acho isso muito viável, até porque os negros que vieram sequestrados para o Brasil, quando eles aqui chegaram, o que foi imposto pra eles foi isso pelos tais senhores, donos de escravos que era os jesuítas, a questão do catolicismo e eles se adaptaram com isso. Então, vendo o que é que esses homens falavam, da idolatria, eles foi parando, essa força da energia do orixá ou do vodun e, então, eles falavam não, é, porque sou São Jorge... , é, um santo guerreiro. Analisavam santo guerreiro, lá na África, é Ogum. Ah, porque Santa Bárbara é do raio, então, é Oiá e por aí, sucessivamente, eles foram assimilando isso e usaram uma estratégia ta. Estratégia essa que tá sendo válida até os dias de hoje. Seria muita ignorância, como tá acontecendo a algumas mães de santo, a alguns pais de santo, não querer mais aceitar a idolatria. Eu jamais vou botar os meus quadros de santo, os meus ídolos fora, tá, por conta disso por que seria um desrespeito da minha parte por que eu tô fazendo o quê, eu tô venerando o nosso antepassado. Esses negros que sofreram tanto e nos deixaram um legado toda essa tradição e tal. Eu vou à missa, ouço o que o padre tá dizendo lá e tal e quando volto pro terreiro vou cultivar o meu orixá. [...]Não custa nada você ir lá, ouvir o que é que o padre diz, a maneira dele até, às vezes, a gente aproveita alguma palavra assim e tal e coloca na sopinha da gente também. Então não vejo nada de errado nisso”.

b. “Eu não vejo nenhum mal a questão das religiões. Porque as religiões em si, propriamente dita, elas não brigam. Elas não entram em rivalidade. Então, nós, seres humanos, seja de que país for ou de que estado for, de que capital for, nós temos o direito e liberdade, né? pra opinar o que queremos, tá?”.

ENTREVISTA 11: BABALORIXÁ HAMILTON (14 de agosto de 2009).

a. “Eu sempre me vejo na trilha da Lei. Dentro da trilha da Lei e da obediência legal. Tem que haver obediência legal? Tem. O negócio não pode se tornar uma coisa meio xiita, meio arvorada não. Eu sou de candomblé e você tem que me aceitar, não. Você não tem que me aceitar. Você não é obrigado a me aceitar. Você tem que me respeitar. Eu respeito você, então, você tem que respeitar. Então, pra que as pessoas me respeitem eu tenho, primeiro, que me dá o respeito. Primeiro, me dar o respeito nas minhas posições, nas minhas convicções. Me comportar como tal pra poder ser beneficiário do respeito. Eu vejo muitas cabeças de pessoas que coordenam determinados grupos, sejam eles de etnia afro, afro-ameríndio, cafuzo até que eu falei, eu vejo até pessoas que tão ali na coordenação, extremamente radicais. E o radicalismo é uma coisa que ele não pode, de maneira nenhuma existir. [...] Como é que eu posso entrar na tua casa, invadir tua casa, dizer que tudo na tua casa tá errado. Eu tô lhe agredindo, certo? Então, muitas vezes, o que alguns coordenadores fazem é isso. Não é só no evangélico, não é só no catolicismo. Do nosso pessoal mesmo, certo, que não tem muitas vezes conduta moral para dirigir aqueles conselhos. Pra dirigir, pra coordenar aquelas equipes, que falam tanto de intolerância, mas, muitas vezes, são intolerantes. Não pense você que, dentro do grupo, que fazem essa coordenação, todos eles são pessoas que tem uma visão benevolente, uma visão docente, uma visão de, realmente, de valorização, não. E minha tristeza fica nisso”.

b. “O candomblé do Brasil, eu já falava com uma pessoa, vem africano e tal. Quem conhece o candomblé do Brasil é brasileiro. Não é o Babaxolá da África não. Porque você cultua o orixá na sua casa da forma que aprendeu. O candomblé é brasileiro. Não adiante ninguém querer

levar... . Ah, eu tenho que fazer assim porque na África... . A África é lá. Eu tô cultuando aqui [...] Cada um tem suas tradições, suas formas litúrgicas de conduzir sua religiosidade”.

ANEXO A**Ao Público e ao Povo de Candomblé
(1º Manifesto Antissincretismo – 27 de julho de 1983)**

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa.

ANEXO B

**Ao Público e ao Povo de Candomblé
(2º Manifesto Antissincretismo – 12 de agosto 1983)**

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adianta pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar.

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens

nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta à África e não a escravidão.

Esperamos que todo povo de candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião.

