REVISTA Calundu

Gira Epistemológica



Vol.1 Núm.1
Jan-Jun 2017
ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

http://calundu.org/revista

GIRA EPISTEMOLÓGICA

Volume 1, Número 1, Jan-Jun 2017

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar. A coordenação da comissão editorial é horizontal – todos os pesquisadores do grupo fazem parte, sem diferenciação hierárquica. Seus membros (em ordem alfabética) são os seguintes:

- Adélia Mathias (Literatura)
- Andréa Carvalho Guimarães (Direito)
- Ariadne Basílio (Direitos Humanos)
- Clara Jane Costa Adad (Direitos Humanos)
- Gerlaine Martini (Antropologia)
- Guilherme Dantas Nogueira (Sociologia)
- Hans Carrillo Guach (Sociologia)
- Iyaromi Feitosa Ahualli (Antropologia)
- Luís Augusto Ferreira Saraiva (Filosofia)
- Nathália Vince Esgalha Fernandes (Ciências Sociais)
- Phelipe Cunha Paz (História)
- Tânia Mara Campos de Almeida (Sociologia)

Autor corporativo: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras. Departamento de Sociologia da UnB; Campus Universitario Darcy Ribeiro – Instituto de Ciencias Sociais – CEP: 70910-900
http://calundu.org

Créditos da ilustração da capa: Lumena Costa Adad
Editoração: Guilherme Dantas Nogueira
Revisão ortográfica: Gerlaine Martini

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.
http://calundu.org/revista

Nossa linha editorial

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados a no máximo 3 anos) ou antigos (públicos há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-brasileiras, cujo fenômeno social hodierno se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado no Brasil. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Grupo Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. Segato, 1986, Silveira, 2005, Santos, 2006), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

Há espaço, contudo, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

Ainda em fase de concepção/formação, sendo seus dois primeiros números reservados à publicação de textos do Grupo Calundu, a Revista Calundu busca com o terceiro grupo de trabalhos publicáveis (textos livres de caráter extensionista) dar voz à comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

GIRA EPISTEMOLÓGICA

Volume 1, Número 1, Jan-Jun 2017

SUMÁRIO

Apresentação 1
Tânia Mara Campos de Almeida

Artigos

De vodum a caboclo: trajetória de legbá no terreiro de Tambor de Mina e Terecô 7
Luís Augusto Ferreira Saraiva
Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade 21
Wanderson Flor do Nascimento
Faxinando com a Vodunsi 37
Guilherme Dantas Nogueira
Caminho das águas: confluências entre literatura e religiões afro-brasileiras 51
Adélia Mathias
Apontamentos sobre o campo das religiões afro-brasileiras e seus autores revisitados 71
Gerlaine Martini
Do "só o espaço" ao lugar de memória: preservação de bens culturais de matriz africana uma questão de "lugar"? 93
Francisco Phelipe Cunha Paz
A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana 117
Nathália Vince Esgalha Fernandes

Textos livres

Silêncio também é axé 137
Iyaromi Feitosa Ahualli
A experiência de falar sobre as religiões afro-brasileiras… 142
Ariadne Moreira Basílio

APRESENTAÇÃO

Tânia Mara Campos de Almeida[1]

Uma das vivências mais ricas no dia-a-dia de uma universidade é o momento que estudantes e pesquisadoras/es, movidas/os pelo interesse comum em conhecer e refletir sobre um tema, decidem se reunir espontânea e regularmente, sem preocupações burocráticas com produtividade, com as normas institucionais para atividades formais ou com a verticalização das posições hierárquicas. A mobilização geral é eficiente: um local físico e acessível é identificado, dias e horários são acordados, bem como referências bibliográficas e outros materiais são buscados e disponibilizados para subsidiar os encontros. Pouco a pouco, um grupo vai se constituindo e ganhando espaço, especialmente quando esse grupo também possui afinidades existenciais e começa a desenvolver vínculos de apoio mútuo e afeto entre suas/seus integrantes. Os projetos que o norteiam tomam corpo e se consolidam rapidamente pelo sentido que lhes fazem individual e coletivamente e, por conseguinte, pelo estímulo que apresentam entre si na sua dedicação e realização cotidianas.

Ver o Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras – dar seus primeiros passos tem sido, para mim, um desses momentos preciosos da vida acadêmica, de grande satisfação e aprendizado. As reuniões, os debates, as discussões de textos, obras e filmes, as trocas de mensagens.... Enfim, o grupo nasce de um agitado fluxo de decisões e ações compartilhadas no primeiro semestre de 2016. Algumas pessoas já se conheciam, tinham sido colegas de cursos; outras pessoas foram apresentadas por terceiras/os às/aos fundadoras/es. Todos/as são vinculados/as à Universidade de Brasília (UnB), em diferentes graus de formação, oriundos/as de distintas áreas de conhecimento e inserções na instituição. Outro vínculo entre elas é o fato de terem circulação em comunidades religiosas afro-brasileiras, quer seja de pertencimento iniciático e familiar quer seja de simples público assistente dos rituais.

Calundu, portanto, é a nomeação auto atribuída ao grupo. Em uma homenagem aos cultos religiosos de referência africana no período Colonial brasileiro, o grupo se constituiu e vem se consolidando em movimentações que reeditam e atualizam traços desse passado. Ou seja, a junção de uma rede de pessoas com notáveis saberes

[1] Professora Adjunta III do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB).

intelectuais, dedicação aos estudos e forte comprometimento com suas crenças e origens religiosas, socioeconômicas e raciais emerge como possibilidade de transformação construtiva do ambiente acadêmico, que se declara democrático nos princípios da inclusão meritocrática das/os aspirantes por formação superior de ensino, mas altamente excludente nas atitudes e representações que dizem respeito às mulheres, aos negros, aos indígenas e às camadas economicamente desfavorecidas da população, bem como aos modos de entendimento e vivência que não sejam padronizados pela racionalidade dita moderna.

Desdizendo a noção do senso comum a respeito do significado da palavra calundu, que seria tristeza, cansaço e mal humor sem motivo aparente, o grupo a relança com nova semântica, apoiada justamente em recentes registros histórico-antropológicos sobre os primeiros Calundus. Estes, marcados pela resistência à escravização, pela troca intensa de informações e sabedorias entre os grupos africanos para este chão trazidos e, também pela troca com os ameríndios, igualmente desrespeitados e oprimidos pelo colonizador. Palavra que aponta, assim, para lado antagônico daquele do senso comum, ou seja, indica superação de tamanha adversidade e de inúmeros sofrimentos decorrentes do processo de colonização. Aponta para a alegria do verdadeiro encontro humano, capaz de recriar a humanidade em meio aos horrores e perversidades em um tempo de longa duração, o qual se estende até hoje pelo processo de colonialidade ainda em curso. Calundu é sobrevivência subterrânea e intencional da trajetória de pessoas potentes, lutadoras e dignas, que se uniram e se fizeram existir nos meandros dos discursos oficiais e das narrativas que tentaram apaga-las da memória coletiva e dos legítimos fios da história desejada, empreendida e vivida.

Em consonância com essa acepção, o Calundu esteve à frente do Encontro Afrorreligiosos, inserido na programação da Semana Universitária da UnB, em outubro de 2016. Foram realizadas duas mesas de debate: uma sobre solidariedade e religião afro-brasileira e outra sobre intolerância religiosa no Brasil, com a participação, na condição de expositoras/es, de acadêmicas/os e lideranças religiosas, sendo estas mães e pais de santo do Distrito Federal. O profícuo diálogo entre as/os expositoras/es e, destas/es, com as pessoas que lotaram o auditório do Instituto de Ciências Sociais (ICS) mostrou a importância de seguirmos discutindo e aprofundando os apontamentos levantados a partir da pluralidade de vozes aí presentes. A diversidade epistêmica entre os pontos de vista, ao apresentarem e analisarem os temas propostos, foi extremamente gratificante, em particular por oxigenar a expressão monolíngue da ciência, trazer-lhe maior densidade e

enraizamento em experiências da nossa complexa realidade social. O monopólio da linguagem dita exclusivamente objetiva, neutra e fragmentada do ambiente acadêmico, que muitas vezes cai no fundamentalismo inóspito e que se pretende moralmente superior às demais linguagens, foi desestabilizado e ampliado com perspectivas mais integradas, respeitosas às diferenças e situadas em práticas e elaborações de mundo que perpassam outras matrizes conceituais e interpretativas.

Concomitantemente à organização desse Encontro, que demandou claramente continuidade de seus resultados, desenhava-se a ideia de sistematização e divulgação dos estudos desenvolvidos nas reuniões regulares do grupo e das pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, com a perspectiva de abertura para o desenvolvimento do caráter extensionista de interação entre a UnB, comunidades afrorreligiosas e a sociedade em geral. A criação de uma revista eletrônica, de cunho acadêmico e publicação semestral, então, mostrou-se como possibilidade de verter e fazer circular pensamentos, saberes, pessoas e redes de contatos por meio de suas páginas. A ideia cresceu e eis a aqui: a Revista Calundu!

Carinhosa e generosamente, o grupo, que é autônomo, coletivista e vem exercendo o protagonismo em todo esse processo, me convidou para apresenta-la em seu número inaugural. Tarefa difícil e desafiante, que a tomo no sentido maussiano da dádiva, com grande honra e afeto. Embora não tenha uma participação direta nas atividades rotineiras do grupo, tenho estado por perto, apoiando, dispondo-me a ser um canal de comunicação com a instituição e interessando-me por suas movimentações e, principalmente, pelas pessoas e seus envolvimentos nelas. Neste momento, não me vejo exatamente uma integrante do grupo, *stricto sensu*. Por isso, diante do gesto acolhedor do grupo que me remete ao viés característico da inclusão da diferença das religiões afro-brasileiras, aprendo uma vez mais sobre o lugar central que a diversidade aí possui e o sentimento propulsor de agregação e empatia frente à alteridade presente na sua perspectiva ética.

"Gira Epistemológica" é o lindo e sugestivo título deste primeiro número do periódico, que também carrega em si outro ensinamento. Inspirado nos cultos afro-brasileiros, que recebem o nome de "gira" e proporcionam um deslocamento dos papéis, das identidades sociais e das marcas comportamentais habituais dos/as médiuns, este conjunto de textos promove um outro estado de reflexão e entendimento sobre o tema pilar da revista. O título chega a ser poético ao fazer referência ao ambiente psíquico-social-religioso-físico que se revela em uma gira quando há a passagem, o transe e a incorporação ritual de entidades transcendentes, que oferecem novos prismas para

aflições mundanas, novas corporalidades, novas sensibilidades, novas temporalidades, novas geografias e novas humanidades, retirando as pessoas da restrição cotidiana e objetificante que as diversas opressões macro e micro estruturais nos impõem. Ao trazer essa referência religiosa ao campo acadêmico, nos deparamos então com a possibilidade de um mergulho em novas formas de conhecimento do mundo, trazendo-nos um alento e uma grito de resistência à formatação hegemônica e reducionista da ciência colonizadora de mentes, corações, tempos, lugares e corpos a que estamos historicamente submetidas/os.

Composta por duas seções, uma dedicada a artigos acadêmicos e outra composta por textos livres, "Gira Epistemológica" revela pelo intermédio desse material e dos seus/suas respectivos/as autores/as o próprio grupo Calundu, uma vez que a grande maioria das assinaturas é de seus/suas integrantes. A ordem dos sete artigos e a seção final, dos textos livres, segue um paralelo com acontecimentos e elementos dos cultos e do mundo afrorreligioso, a qual foi traduzida em suas sutilezas e particularidades por um dos seus organizadores, Guilherme Dantas Nogueira, e retomada a seguir por mim nas frases entre aspas.

O artigo *DE VODUM À CABOCLO: TRAJETÓRIA DE LEGBÁ NO TERREIRO DE TAMBOR DE MINA E TERECÔ* "abre a Gira com Legba, o primeiro a ser saudado e quem nos permite falar". Para tratar as especificidades do Vodum Legbá, de culto jeje no Maranhão, e de suas semelhanças com o Caboclo Légua Boji Bua, existente nos terreiros de Terecô (Codó – MA), Luís Augusto Ferreira Saraiva empreende reconstrução histórica da Casa das Minas e da forte influência de entidades singulares no Terecô.

Na sequência da Gira, emerge o "sincretismo, elemento formador das religiões afro-brasileiras hodiernas", nas reflexões de Wanderson Flor do Nascimento: *OLHARES SOBRE OS CANDOMBLÉS NA ENCRUZILHADA: SINCRETISMO, PUREZA E FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE.* Seu objetivo é levantar interconexões da crítica ao sincretismo, iniciada por lideranças do Candomblé no final do século XX, com discursos acadêmicos e religiosos sobre a pureza e o fortalecimento dos candomblés. Além disso, o autor estabelece a distinção entre um sincretismo *estratégico* e um sincretismo *interno*, que dê margem para a crítica ao sincretismo e a busca por identidade por meio de um retorno à África.

O terceiro artigo, *FAXINANDO COM A VODUNSI*, de Guilherme Dantas Nogueira, "dá passagem para as mães dos terreiros, as grandes líderes de todo o processo" afrorreligioso e dos seus cultos. Através de uma faxina na casa do autor, pensamentos e

sentimentos a respeito da autoridade de uma mãe candomblecista angoleira o levam a analisar, em perspectiva teórica decolonial e da sua própria condição de ogan, dinâmicas dessa destacada interação social e religiosa.

A Gira continua a rodar, "dando a palavra ao povo preto e de santo, que povoa as comunidades de terreiro". *CAMINHO DAS ÁGUAS: CONFLUÊNCIAS ENTRE LITERATURA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS*, escrito por Adélia Mathias, mostra interconexões entre religião e literatura afro-brasileiras por meio da apresentação e análise de dois contos dos "Cadernos Negros". A autora mostra ainda uma literatura distante do sistema eurocentrado de produção e recepção literária.

APONTAMENTOS SOBRE O CAMPO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SEUS AUTORES REVISITADOS, assinado por Gerlaine Martini, é o quinto artigo, o qual "permite a entrada na Gira aos/ás pesquisadores/as, sempre balizados/as por seus/suas informantes". Trata-se de revisão e análise sobre autores e autoras pioneiros/as em participações nos rituais afro-brasileiros, como isso interferiu em seus estudos e como a visão das pessoas religiosas colaborou para a o recorte de pesquisas e perspectivas teóricas.

Francisco Phelipe Cunha Paz tem a autoria de: *DO "SÓ O ESPAÇO" AO LUGAR DE MEMÓRIA: PRESERVAÇÃO DE BENS CULTURAIS DE MATRIZ AFRICANA UMA QUESTÃO DE "LUGAR"?* A Gira, aqui, "transcende e chega ao Estado, problematizando com instituições e com o próprio pensamento latino-americano", uma vez que aborda o debate do reconhecimento de bens culturais de matriz africana, por parte do Estado, como patrimônio cultural brasileiro. Em linhas gerais, recupera uma linha histórica de como este moderno/colonial Estado-Nação atuou diretamente para a invisibilização de aspectos culturais das comunidades negras e de heranças africanas na elaboração de uma memória nacional até os anos 1980. Somente sob pressões da sociedade civil, um novo olhar patrimonial e um novo lugar para esses bens culturais têm emergido.

Do mesmo modo em que a Gira transcende seu ambiente de terreiro no texto anterior, no trabalho de Nathalia Vince Esgalha Fernandes, *A RAIZ DO PENSAMENTO COLONIAL NA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA*, ela alcança suas acusações externas por meio de aprofundar o debate sobre discriminação, criminalização e intolerância religiosas em perspectiva histórica. Estes atos atuais contra os/as praticantes podem ser caracterizados enquanto racismo religioso e podem ser compreendidos em sua formação a partir do pensamento colonial.

Na última seção da Gira, esta ainda se mostra praticamente "inesgotável, pois se confunde com a experiência humana e se mistura a relatos e palavras de estudantes iniciadas". Ou seja, dois textos livres e fortemente marcados pela pessoalidade das autoras se juntam aos sete artigos anteriores: *SILÊNCIO TAMBÉM É AXÉ*, por Iyaromi Feitosa Ahualli, e *A EXPERIÊNCIA DE FALAR SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA ACADEMIA...*, por Ariadne Moreira Basílio.

Embora encerrada aqui a Gira, sua reverberação realmente não cessa. Suas páginas terminam, mas as trocas e os conhecimentos partilhados com o público leitor seguem em seus benéficos efeitos. Ensinamentos de diversas ordens atuarão nas consciências individuais e na memória coletiva, trazendo e enxertando várias possibilidades de expansão dos entendimentos e dos sentidos habitualmente dados às religiões e comunidades afro-brasileiras.

Que as próximas Giras cheguem logo! Vida longa à Revista Calundu!

Brasília, 05 de julho de 2017.

DE VODUM A CABOCLO: TRAJETÓRIA DE LEGBÁ NO TERREIRO DE TAMBOR DE MINA E TERECÔ

Luís Augusto Ferreira Saraiva[1]

Resumo: O presente artigo traz como cenário de discussão as especificidades atreladas ao Vodum Legbá no Terreiro de Tambor de Mina com destaque para a Casa das Minas, a primeira casa de culto jeje no Maranhão, e suas semelhanças com o Caboclo Légua Boji Bua presente nos terreiros de Terecô da cidade de Codó no mesmo estado. Das narrativas presentes sobre a dinâmica dos terreiros de Tambor de Mina, Legbá não teria encontrado um lugar de culto e sua alternativa foi ter se transformado em uma entidade das matas. O seguinte trabalho consiste em duas partes: na primeira elaboramos um breve histórico da Casa das Minas e em seguida falamos da forte influência de outras entidades diferentes de Orixás e Voduns que são presentes no Terecô.

Palavra-Chave: Caboclo; Légua; Legbá; Tambor de Mina; Terecô; Vodum

> *"Até ali os tambores da Casa das Minas tinham seguido seus passos, ele via ainda os três tamboeiros, no canto esquerdo da varanda, rufando fortes seus instrumentos rituais, com o acompanhamento dos ogãs e das cabaças, enquanto a nochê Andreza Maria deixava cair o xale para os antebraços, recebendo Toi-Zamadone, o dono do lugar." (Josué Montello)*

O começo do Toque

Ao toque do ferro, da cabaça e dos tambores. Sons que ecoam na Rua São Pantaleão, localizada na cidade de São Luís, ali encontramos o Tambor de Mina, uma herança africana no Brasil. Religião que se originou no Maranhão nos meados do século XIX tendo como destaque a Casa das Minas que cultuavam especificamente os Voduns de origem Jeje e a Casa de Nagô onde se reverenciava Orixás, Voduns, Caboclos e Encantados, ao passo em que sua estrutura é fortemente evidenciada pela liderança de mulheres na organização do culto. Essa religião guarda elementos ancestrais como apresenta Flor do Nascimento: "[...] nas religiões brasileiras de matrizes africanas que, mais que religiões, são modos de vida orientados, em sua quase totalidade, por valores herdados das sociedades tradicionais africanas, que legaram suas compreensões do mundo." (FLOR DO NASCIMENTO, 2015, p.65). E é sobre estas compreensões de mundo que a Casa das Minas estabeleceu modos vida estritamente particulares na

[1]Mestrando em Metafísica pela Universidade de Brasília, orientado pelo Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento. Membro do Calundu – Grupo de Estudos Sobre Religiões Afro-Brasileiras. luisferrarafilos@gmail.com

dedicação e no cuidado com os Voduns. A Casa das Minas serviu de matriz para diversas outras casas de Tambor de Mina no Maranhão, muito embora não tenha filiado outra casa em seu fundamento. Ainda se tratando das diversas perspectivas de mundo que se desdobram em "Áfricas" e "Brasis", é que a Casa das Minas, o Querebentã de Zomadônu, preservou durante toda época em que funcionou a memória, os segredos e os fundamentos das famílias do Abomé[2]. Nesta saga de resistência é que consideramos o Tambor de Mina como um modo de vida e como uma forma de compreensão de mundo composta por epistemologias que fogem do eurocentrismo e que estabelecem primazias ontológicas, na qual a complexidade de saberes é extraída a partir de suas práticas ritualísticas. De tal aspecto, as *Vodunsi*, termo de origem *Fon* que designa toda aquela que recebe a força do Vodum, eram as responsáveis pela ordem do culto Jeje. Atualmente, a Casa das Minas não possui mais nenhuma Vodunsi em atividade, sua última sacerdotisa fora Dona Deni Prata Jardim, falecida em 2015, aos 89 anos, Dona Deni recebia o Vodum Lepon. Mas, o que podemos perceber é a prática do saber oral da tradição Jeje que é também encontrada em outras casas de Tambor de Mina no Maranhão, na medida em que a ancestralidade está presente no corpo, na música e principalmente na fala. É a transição do conhecimento por meio da oralidade, logo a categoria *ancestral* é o fio condutor entre o corpo, a memória e a palavra enquanto ação. "Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados" (HAMPÂTÉ BÁ, 2010, p.169), o mundo africano não se divide em projeções binárias, pois é dentro da fala que o ritual se faz presente, a oralidade significa a permanência do saber africano. Isto significa que no Tambor de Mina as relações mantidas com os ancestrais e com os espaços de temporalidade que vivenciam os terreiros são fruto de uma cosmologia filosófico-imagética das narrativas orais feitas por antigas sacerdotisas.

No cenário das religiões afro-brasileiras, o Tambor de Mina possui características específicas que se diferenciam dos Candomblés da Bahia, dos Batuques do Rio Grande do Sul, e da Umbanda do Rio de Janeiro. Em sua composição ritualística prevalecem as relações entre os Voduns Jeje e os Orixás Nagôs, onde estes últimos também são chamados de Voduns Nagôs, o que favoreceu a estreita relação entre a Casa das Minas e a Casa de Nagô (Nagon Abioton), como também a forte sincretização com

[2]"Em agosto de 1948, o fotografo francês Pierre Verger obteve de mãe Andressa, a máxima responsável pelo culto naquele momento, uma lista dos voduns venerados no Templo. Em dezembro do mesmo ano, em entrevista com Mivede, em Abomé, Verger confirmou que a maioria dos voduns das famílias reais de Davince e Savaluno, em São Luís, eram nomes de Ancestrais divinizados da família real do Abomé (PARÉS, 2016, p.248).

os santos da Igreja Católica, sem deixar de mencionar a presença indígena que abriga o Tambor de Mina. É ainda muito recorrente nos terreiros de Tambor de Mina a presença de manifestações culturais que estão atreladas aos desejos dos Voduns, como o Tambor de Crioula[3] dedicado a Toy Averequete e o Bumba Boi[4] dedicado ao Vodum Nochê Naé; essas veias populares são influenciadas pela religião dos Voduns do Maranhão.

Assim, no decorrer deste texto faremos uma breve trajetória sobre a chegada de um Vodum bastante especifico da Casa das Minas que não ganhou um culto organizado com os outros demais Voduns; falaremos do Vodum Legbá, o Exu dos iorubanos. E, ao mesmo tempo, apresentaremos suas semelhanças com a entidade de destaque que se apresenta nos terreiros de Terecô[5]: Légua Boji Buá. Sendo assim, abordaremos um questionamento inicial, a saber, se Legbá, por não ter ganhado nenhum culto específico na Casa das Minas, teria ido para outras localidades do interior do Maranhão e teria se transformando na entidade Légua. Seria Légua o Legbá esquecido no Querebentã? Este questionamento é por vezes respondido em forma de silêncio para os iniciados do culto. Nos terreiros de Mina pouco se costuma falar de Exu, entretanto todos sabem de sua existência.

A presença silenciosa no Querebentã

Das origens daomeanas, no Brasil, o Querebentã de Zomadônu registra o culto à memória dos antigos reinados do Daomé, que estaria estruturado, segundo Ferreti, em "três panteões principais – também chamados famílias ou pelotões -, a saber: o Davince, o de Dambirá e o de Quevioço, e de dois secundários: o de Savaluno e o de Aladá." (FERRETTI, 2009, p.100). Essas famílias de Voduns, como aqui chamaremos, são semelhantes ao conceito de família encontrado em África como citado por Gbadegesin: "Os integrantes da unidade doméstica completa de várias famílias extensas e pertencentes a um antepassado comum habitam em um amplo recinto[6]" (GBADEGESIN, 2005. p.36). Isto nos faz compreender que, para a Casa das Minas, os Voduns pertencentes a cada família não necessariamente possuem laços de parentesco

[3] Ver FERRETTI, S. 2002.
[4] Ver BORRALHO, T. 2015
[5] "Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó [...]. É também conhecido por Encantaria de Barba Soêra (ou Santa Barbara Soeira), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata (possivelmente em alusão à sua origem rural)" (FERRETTI, 2012, p.296).
[6] "Los integrantes de la unidad doméstica completa varias famílias extensas emparentadas y pertenecientes a un antepassado común habitan en un amplio recinto." (Texto Original)

unilateral, mas sim apresentam uma concepção de família mais estendida, que para além dos Voduns Jejes estariam também associados os Voduns Nagôs como integrantes da grande família que abriga a Casa das Minas. Essa extensão no conceito de família ainda é percebida na própria dinâmica das sacerdotisas que, por vezes, moravam no lugar, eram mães e esposas de tocadores como também eram mães, primas e filhas entre si. Neste sentido, levantamos a hipótese de que a Casa das Minas desde sua fundação funcionava como uma espécie de irmandade, tal como apresenta Reis:

> "A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros __ em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua __ construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto." (REIS, 1992, p.4).

Concebemos, assim, a Casa das Minas como uma família ritual, uma espécie de irmandade religiosa autônoma e resistente, e toda sua organização e direção dos rituais festivos e fúnebres que lá aconteciam era realizada de maneira coletiva, sendo que todas as suas Vodunsis estavam comprometidas com a vida em comunidade. Ao ponto em que os Voduns não eram classificados como alheios a essa realidade, mas também faziam parte de uma mesma família; na sequência, falar de um Vodum é, às vezes, ao mesmo tempo, falar de sua devota. É importante ressaltar aqui que, durante todo seu funcionamento, a Casa das Minas não possuiu uma cosmogonia que narrasse a origem dos Voduns, cosmogonia esta muito presente nos Candomblés. Na Casa era comum, quando se tratava da lembrança histórica de um Vodum, tal narrativa estar atrelada à história de vida da Vodunsi que o carregava. Os Voduns, nesse sentido, também eram membros da própria irmandade. Posto isso, as famílias de Voduns se apresentam na tabela abaixo:

Famílias de Voduns da Casa das Minas[7]

Davince	Dambirá	Quevioço/ Alada	Savaluno
Nochê Naé	Acossi Sapatá	Nanã	Agongono
Arronoviçaná	Azili	Naité	Zacá
Nochê Naedona	Azonce	Vó Missã	Tôpa
Dadarrô	Lepon	Nochê Sobô	Jotim
Acoicinacaba	Poliboji	Ajautó de Aladá	Solenvive
Daco-Donú	Boruntói	Badé	Omacuibe
Nochê Sepazim	Alogue	Liça	-
Doçú	Bôça	Loco	-
Bedigá	Boçucó	Ajanutoe	-
Nochê Nanin	Eowa	Averequete	-
Zomadônu	Roeju	Abê	-
Daco	Aboju	Avrejó	-
Doçupe	Açoabeb	Whweobe	-
Nochê Decé	Sanievive	Agamavi	-
Nochê Acuevi	Ulolôbe	Assadolebe	-
Apojevó	Sandolebe		-
Toçá	-	-	-
Tocé	-	-	-
Jogoroboçu	-	-	-
Apoji	-	-	-
Agon	-	-	-
Revive	-	-	-
Afovive	-	-	-
Dagebe	-	-	-
Trotobe	-	-	-
Agodovi	-	-	-
Nanombeb	-	-	-

[7]FERRETI (2009) e BARRETO (1977).

Aqui, podemos perceber como se organizam as famílias de Voduns presentes na Casa das Minas, sendo as famílias do Davince e Dambirá de linha Jeje, e as famílias de Quevioço, Alada e Savalu de linha Nagô. Como apresentado acima não encontramos um lugar em que esteja situado o Vodum Legbá. Como esclarece Barreto: "não há nessas famílias que englobam todos os Voduns cultuados, nenhuma menção a Legbá que exerce importância no culto gege de origem." (BARRETO, 1977, p.71). É peculiar pensarmos o que faz com que o culto a Legbá não estivesse presente na Casa nas Minas, tendo em vista este mesmo Vodum ser possuidor de um grau de extrema importância dentro dos cultos praticados no reino do antigo Daomé. Para isso, busquemos a compreensão do filosofo Aguessy sobre a presença de Legbá na dinâmica arquitetônica do Voduns do Antigo Reino já citado. Para Aguessy, Legbá seria a divindade que representaria a dupla fase de ações que estão para além do bem e do mal, seria ele o responsável por estar presente na criação e mantê-la. O anunciador da criação. Pelo visto, se tudo está criado, tudo tem uma parte de Legbá, e cada parte do todo também possui Legbá. Ainda, a presença de Legbá no Daomé, segundo Aguessy, ocupa um posicionamento complexo dentro da estrutura organizacional dos Voduns; seria ele o mensageiro dentre os Voduns e os seres humanamente criados:

> [...] nenhuma comunicação pode existir entre o Criador e tal ou qual vodun sem sua intervenção. Cabe a ele assegurar a permanência das relações entre o Criador e os voduns, cada um deles gerindo um domínio particular. Isto significa que legbá assegura o controle e o domínio das vias de comunicações no mundo divino (AGUESSY, 1970, p.30).

Entretanto, este papel de comunicador, de o mensageiro que está atrelado a tal Vodum não se faz presente na Casa das Minas, esta função estaria diretamente relacionada aos toquéns, que são Voduns mais novos responsáveis por comunicar a línguas dos Voduns às suas filhas; sendo assim, para cada família de Vodun encontrada na Casa das Minas há seus toquéns. Tais como Averequete e como os gêmeos Toca e Tocé, que seriam os responsáveis pela devida comunicação. Entretanto, que fato teria ocorrido na Casa das Minas para que Legbá tenha sua presença silenciada? Segundo informações levantadas por Ferretti:

> "As filhas dizem que Legba significa guerra e confusão e que Zomadônu não o quis lá, pois as fundadoras já vieram da África sacrificadas. Por isso, Legba não vem a casa das minas e não é mensageiro dos Voduns. Dizem que os mensageiros da Casa são os Toquéns. Quem abre as portas é Zomadônu e quem abrem o culto são os Toquéns, chefiados por Nagono Toçá. Dona Deni diz que Legba toma todas as formas, de anjo, de cachorro, de porco, de gato

> etc. Ele não tem chifres e foi criado como um anjo. É um anjo mau. Deus lhe deus poderes para administrar o universo. Ele se envaideceu e se considerou melhor que Deus. Quem o adora "não vai para lugar nenhum". Ele tem a aparência de uma pessoa boa e nobre, mas não é. Na Casa das Minas seu culto é proibido, pois Legba equivale a satanás. [...] o rei do Daomé, Adandozã. Em 1804, em correspondência a Dom João de Portugal, afirmava que Legba era seu grande deus. Se, de fato, membros da família real do Abomey foram vendidos como escravos por Adandozã (Verger, 1952), e se alguns desses membros fundaram a Casa das Minas, compreende-se que fosse proibido na Casa o Culto de Legba, que era um grande deus para o Rei Adandozã"(FERRETTI, P.124-125).

Legbá, então, aquele que detém o poder da comunicação entre os Voduns, estaria silenciado na Casa das Minas, com seu nome quase que impronunciável; assim Legbá não falaria e sua função como citado acima foi destinada aos Toquéns. Na memória viva da Casa das Minas, Legbá era o deus do rei Adanzan[8], estaria atrelado ao caos, à confusão, mas ao mesmo tempo também estaria relacionado à harmonia, pois a não menção de seu nome faria com que tudo ocorresse bem dentro do Querebentã. Outro detalhe que podemos perceber nos estudos feitos por Ferretti é que, ao este colher informações de Dona Deni sobre Legbá, a mesma afirma que ele estava próximo a Deus, próximo à criação. E que também teria o poder de se transformar e aparecer na forma de animais. Assim, podemos inferir que Legbá, mesmo diante dos fatos históricos, estaria sim presente na Casa das Minas, mas a não menção de seu nome confirmaria o seu silenciamento com o intuído de não reviver a travessia forçada do Daomé ao Maranhão.

Sendo assim, não podemos negar a existência de Legbá na Casa das Minas; o fato é que há um silêncio, espécie de mistério sobre sua presença durante os toques de tambor, como também este próprio Vodum não era recebido por nenhuma Vodunsi. Do mesmo modo, não se sabe ao certo se eram feitos procedimentos específicos em seu nome dentro do comé[9], mas este Vodum teria uma função misteriosa na Casa das Minas, o que sustentaria outra fase da cosmogonia do Tambor de Mina do Maranhão, a

[8]"Adanzan deveria ser o rei de Daomé; no entanto, seu caráter sanguinário faz com que seu pai, Agonglo, consulte *Fa* para saber se algum outro de seus filhos não dirigiria melhor o país. *Fa* designa Ghezo, ainda uma criança. Agonglo decide apresentar Ghezo como seu sucessor e confiá-lo a Adanzan, visto que seu fim estava próximo. Adanzan permaneceu no poder, como regente, durante 22 anos e Ghezo teve de lhe tomar o trono a força. Durante o período de regência, Adanzan, que era filho de uma outra mulher de Agonglo, não hesitou em vender a mãe de Ghezo e uma parte de sua família aos mercadores de escravos. Quando Ghezo, depois de assumir o trono tenta reencontrar sua mãe, a rainha Agotimé, encarrega dessa missão Dossu Yevoo, por suas qualidades de fidelidade e ainda por conhecer a língua portuguesa, Migan Atindebacu o acompanhará. Ghezo, antes da partida, estabelece com eles um pacto, tornando-os seus irmãos, portanto filhos da rainha que eles deviam procurar" (BARRETO,1977.p.56).

[9]Nome do quarto secreto da Casa das Minas onde se alimentavam os Voduns, possivelmente uma corruptela de Damoé.

sua abertura para a Encantaria[10], onde muitas entidades, que também são chamadas de invisíveis, apresentam-se em formas de animais. Aqui, talvez nas entrelinhas do poder de transformação, de ser o conhecedor dos princípios da criação e de deter a língua dos Voduns, é que Legbá teria encontrado na Mata sua forma de reinar.

A fuga para a Mata

Como citou Jorge Amado em seu livro *Terras do Sem Fim,* a mata é o passado do mundo, o princípio do mundo (AMADO, 1971, p.49). A mata pode ser entendida enquanto um ente, uma força na qual se entrecruzam diversos seres; um mundo que em si é a própria divindade. Há na mata os segredos da cura e os saberes da morte, o lugar em que primeiro pisou o antepassado, o lugar de onde vem a água que alimenta os Voduns e de onde se extrai as suas folhas; onde se abrigam o medo e a segurança, por vezes parece sustentar o céu. É lá que caminhos são abertos, e quando perdidos estamos, ali nos achamos em trilhas.

E foi justamente dentro da mata, especificamente dentro do interior do Maranhão, na cidade de Codó, que o toque acelerado dos tambores, tocado por diversas etnias negras presentes no Maranhão (dentre elas estavam os jejes, cambindas e nagôs) dali teria originado o Terecô, ou Tambor da Mata como também é conhecido. Segundo Centriny, este termo teria se constituído devido aos primeiros toques de Terecô serem feitos dentro da mata fechada (CENTRINY, 2015, p.31). A mata neste caso teria sido um lugar de agregamento dos diferentes grupos étnicos negros recém-chegados do continente africano. E nesta confusão de línguas é que a figura de Légua Boji Buá teria surgido, e com grande reverência a esta entidade. Légua é um dos fundamentos centrais na religião do Terecô. Mas, falar de Tambor de Mina é também mencionar o Tambor de Mata devido às suas proximidades, tendo em vista a presença de uma grande parcela de Voduns jeje a ser também cultuada nos terreiros de Terecô. Outra proximidade bastante relevante é que muitas das Vodunsis da Casa das Minas eram originárias da cidade de Codó, e isto reflete o fato de que muitos ensinamentos estiveram sempre em transição.

[10] "Assim, quando falamos em "encantaria maranhense" não estamos nos referindo a voduns e orixás, divindades africanas amplamente conhecidas. Estamos nos referindo a outras entidades espirituais recebidas no Maranhão em terreiros fundado por africanos ou por seus descendentes: nobres europeus associados a orixás e/ ou a santos católicos (como Dom Luís, Rei de França), entidades caboclas de origem nobre (como Rei da Turquia e Antônio Luís, o "Corre Beirada") ou representante de camadas populares e indígenas (como o controvertido Légua Bogi e Caboclo Velho) e também a seres não inteiramente humanos (como as mães d'água, os Surrupiras [...]". (FERRETTI, 2003.p.120)

Ainda, no Terecô há a predominância maior de Caboclos, Encantados e Boiadeiros do que a presença de Voduns, os quais juntos compõem toda a liturgia dos tambores de Codó, sendo o comando dessas energias destinado ao Caboclo Légua.

Assim como no Tambor de Mina, o Terecô também possui suas entidades organizadas em famílias, fato este aprendido com a aproximação da Casa das Minas, ao mesmo tempo em que os terecozeiros também tratavam suas entidades (caboclos, boiadeiros e encantados) como membros de suas próprias famílias de sangue. Dentre estes membros de famílias espirituais, Légua Boji Buá é um dos mais importantes dentro do Terecô, tendo seu aspecto de brincalhão, de bagunceiro, e sendo aquele que também ajuda aos seus filhos. Segundo Mundicarmo Ferretti:

> "No Terecô de Codó, a entidade espiritual que chefia a "linha da mata" – Légua Boji Buá da Triandade – é apresentada por muitos como tendo "uma banda branca e outra preta", um lado para o bem e outro para o mal. Essa característica, associada a seu caráter vingativo, brincalhão e irreverente e ao seu gosto por bebida alcoólica, tem levado a sua identificação com Légba, entidade africana que, como Exu foi encarada no passado por missionários católicos, como o demônio e que continuava sendo na Casa das Minas (jeje) como demoníaca." (FERRETTI, 2012.p.303)

A colocação da professora Mundicarmo nos faz refletir sobre as semelhanças entre o Caboclo Légua Boji Bua e o Vodum Legbá, fazendo surgir a hipótese que Legbá teria se embrenhado nas matas de Codó e se camuflado em uma espécie de "Vodum da Mata", conhecedor de todas as trilhas. Ainda, Légua assemelha-se a Legbá por ser definido com aquele que conhece sempre os dois lados; sua semelhança ainda é muito peculiar quando estiver atrelado à festa, ao divertimento. Légua enquanto um caboclo pode se transformar, se esconder e aparecer, tendo o domínio dos segredos dos entes que habitam nas matas. Légua pode ser entendido como o próprio caminho da mata que abriu espaço para outras entidades se fazerem presentes no Terecô; com ele também aparecem outros Voduns que também eram cultuados na Casa das Minas e de Nagô, tais como Averequete, Sobô e Ewa. Assim, Légua é o comunicador dos olhos e das vozes da mata, em grande parte de suas doutrinas, Légua tem o domínio dos elementos da natureza e dos animais.

Em cima daquela serra[11]
Eu vi o mar relampejar
Em cima daquela serra
Eu vi o mar relampejar
Era o sinal do meu pai
Légua Boji bua!
Era o sinal do meu pai
Légua Boji Bua!

Légua pode ainda ser entendido como o caboclo de intermédio entre os seres humanos, a natureza e as outras entidades que preenchem o Terecô, sendo a Mata a morada natural dos seres. Assim, Legbá teria fugido para a Mata e teria constituído sua própria família. Aqui, no Terecô, as entidades também fazem parte da família de seus iniciados, tal como no Tambor de Mina. Isto nos faz crer em uma ausência de princípios cartesianos que está presente nas religiões afro-brasileiras de um modo geral, as divindades vivem com os humanos, que fazem parte de um único mundo. O caboclo não necessita de uma ordem estabelecida, desta forma recorremos novamente a Aguessy quando se trata do Vodum Legbá:

> *"Legbá* que não conhece nenhuma restrição e não receia nenhum tabu, se é verdade que não respeita nenhuma ordem estabelecida, não põe, entretanto, em dúvida a exigência da ordem como tal. Ele a submete apenas às necessidades da mobilidade e da manipulação. Graças a ele toda obra concluída é sempre reiniciada e retrabalhada" (AGUESSY, 1970.p.32).

Esta semelhança entre o Caboclo Légua Boji Bua e o Vodum Legbá se torna ainda mais evidente ao ponto de aceitarmos que o Légua também se recusa a aceitar qualquer ordem, tendo em vista o seu próprio modo de atuação. Esta entidade das matas possui uma dinâmica de controle tanto sobre o caos quanto a harmonia, na perspectiva em que Légua possui vários nomes, se apresenta em várias formas, está em vários lugares, não há em Légua uma unidade particular que o impeça de ser o que quer ser, ele é aquele que se alimenta do que lhe entregam na Mata. Assim, este Caboclo, originário (?) de um Vodum possui uma esfera metafísica que nos aproxima da ancestralidade ligada à Mata; neste ponto inferimos que tanto os terecozeiros quanto os

[11]Doutrina fortemente cantada nos terreiros de Terecô.

mineiros[12] fazem parte da Mata, assim como a Mata faz parte deles. Légua é a festa, a pura brincadeira, tal como apresenta Centriny:

> A figura de mais controvertida do Terecô, pois dizem que não existe terecô sem Légua; nem Légua sem Terecô. Dono de uma família numerosa, geralmente não se faz referência às mães de seus inúmeros filhos porque eles geralmente não são filhos da mesma mãe, ficando assim impressas e destacadas apenas as características gerais do próprio Légua. Costuma-se cantar: *A família de Légua tá toda na eira, bebendo cachaça e falando besteira.* Entidade carismática e de comportamento extravagante, beberrão e farrista costuma aparecer no Terecô desestruturando todo o andamento do terreiro, o qual ele não dirige ou não é assentado. Esbraveja, cospe no chão e chama muito "palavrões", pois geralmente quase não tem tempo para dançar porque o assédio é muito grande em busca de suas consultas e seus feitiços. [...] Ficando difícil traçar um perfil completo sobre sua existência. Desconfia-se de que ele faz questão de não esclarecer essas posturas contraditórias; diverte-se bastante diante dessa situação toda. É um coringa dentro do Terecô, pois, apesar dessa falta de responsabilidades aparentes, ele exerce todas as funções dentro de um terreiro, principalmente a de chefia, inclusive nos terreiros de Terecô; onde ele tem assentamento ele é quem faz todos os rituais, inclusive do "tambor de choro". (CENTRINY, 2015.p.238-239)

Légua está presente em tudo. Légua é tudo, é o Caboclo que comanda a Mata, sobre a descrição acima feita por Cicero Centriny, demonstra a faceta de divertimento que Légua possui, ele se depara com o espaço do contraditório. Légua é ao mesmo tempo a expressão do medo e da coragem. Dessa forma, talvez, por Legbá não ter encontrado um culto especifico dentro da Casa das Minas, o mesmo teria fugido e se transformado na figura de Légua e feito da própria Mata sua moradia.

Desta forma, as semelhanças entre Légua e Legbá só tendem a crescer. Por meio de aparições tanto nos terreiros de Terecô, quanto nos terreiros de Tambor de Mina (exceção da Casa das Minas), estas duas entidades, que por vezes aparecem apenas em uma parcela da multiplicidade das narrativas encontradas nos terreiros, têm a capacidade de narrar aquilo que querem narrar, e não aquilo que se é pedido.

O conhecimento da Mata nos revela outra característica importante das relações entre o tambor de Mina e o Terecô: tanto o Caboclo Légua Boji Bua, e o Vodum Legbá, aparentemente esquecido, são forças responsáveis pela aproximação entre estas duas religiões, na qual também aproximam ancestralidades quase que equidistantes, a indígena e a africana. Isto nos revela um conceito ainda em construção que se trata de uma *cosmoencantaria* pensada a partir da experiência dentro dos rituais do Terecô e do Tambor de Mina, em que seus iniciados costumam falar de "Encruzamento", entrecruzando saberes africanos e saberes desta terra que já estava habitada.

[12]Expressão usada para designar os iniciados no Tambor de Mina.

Considerações finais, mas não guardando os Tambores

O Vodum Legbá e Caboclo Légua, embora distintos, são estritamente parecidos em suas ações, e na base de seus comportamentos. As contradições entre os pesquisadores são inúmeras para saber se o Caboclo Légua da mata realmente é Legbá, o que faz necessário que, dentro dos novos estudos sobre religiões afro-brasileiras, tenha-se um olhar mais apurado sobre as práticas que são exercidas nos eixos já conhecidos - tendo em vista que os nomes como Tambor de Mina e Terecô ainda são pouco comentados.

Na perspectiva de traçar uma trajetória sobre o Vodum Legbá e seu desdobramento na espécie de "Vodum das Matas", vimos um breve histórico conceptual sobre a Casa das Minas que serviu como modelo para várias outras casas de Tambor de Mina, e sobre as proximidades entres as Vodunsis com a cidade de Codó. A Casa das Minas preservou a memória viva das antigas famílias do Daomé, os Voduns podem estar atrelados como elementos da natureza, ou como ancestrais divinizados. Muito embora não se possa mais hoje ter acesso às vozes que preencheram o Querebentã de Zomandônu, a não ser pelas etnografias e pesquisas que já foram desenvolvidas, temos, agora, o recuso da busca pela memória que é viva, investigada através das entrelinhas das narrativas deixas por aquelas Vodunsis. Seria, atualmente, este o dever de Legbá?

A presença e ao mesmo tempo a ausência de Legbá na Casa das Minas, fora mantida em segredo, a hipótese que levantamos é a sua transmutação em uma entidade da Mata. Isso nos esclarece a forte relação do Tambor de Mina com as entidades que aqui já eram cultuadas antes mesmo da chegada de povos africanos, na intenção de esclarecer que a terra aqui na chegada já era preenchida por entidades, e estas se encontraram com outras e isto deu origem a uma memória estritamente complexa e de difícil alcance. Outra característica que identificamos em nossa análise é a dimensão do segredo e da fala, o não falar é ao mesmo tempo deixar-se falar pelos olhares, e principalmente pelo toque do tambor.

Assim, propomos que novas trajetórias sejam feitas não mais a partir dos olhos, mas com os ouvidos e pela pele, sentidos atentos aos detalhes que apresentam as religiões afro-brasileiras. Nesta ideia investigativa, Légua pode ser sim o Legbá

esquecido do Querebentã, mas assumindo outra forma de mensageiro das entidades, forças e energias dessas terras, ele apenas as reconheceu e as colocou dentro do Tambor de Mina e do Terecô.

Referências

AGUESSY, Honorat. *Legbá e a dinâmica do panteão vodun no daomé*. In: *Revista Afro-Ásia.* ISSN: 191941-1411 Nª 10-11. Disponível em: https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/issue/view/1443/showToc

AMADO, Jorge. *Terras do sem fim*. São Paulo: Editora Martins, 1971.

BARRETO, Maria Amália Pereira. *Os voduns do Maranhão*. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1977.

BORRALHO, Tácito Freire. *Elementos Animados do Bumba-meu-boi do Maranhão*. São Luís: Editora UEMA, 2015.

CENTRINY, Cícero. *Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta*. São Luís: Zona V Fotografias, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura popular afro-brasileira*. In: NUNES, Izaurinda de Azevedo (Org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão maranhense de folclore, 2003.

_____, Mundicarmo. *Religiões Afro-brasileiras terecô, tambor da Mata e Encantaria de barba Soiera.* In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; FERRETTI, Sergio Figueiredo; SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.). *Missa, culto e tambor: os espaços da religião no Brasil*. São Luís: EDUFMA/FAPEMA, 2012.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Tambor de Crioula e espetáculo*. São Luís: Comissão Maranhense de folclore, 2002.

_____, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnologia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano*. In: *Revista Das Questões,* 2015, p. 62 a 74.

GBADEGESIN, Segun. *Filosofía yoruba: individualidade, comunidad y el orden moral***.** In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). *Pensamiento africano*. Vol. 10. Barcelona: Edicons Bellaterra, 2002.

HAMPATÉ Bâ, AMADOU. *A TRADIÇÃO Viva*. In: Ki-Zerbo, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-2012.

MONTELLO, Josué. *Os Tambores de São Luís*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

PARÉS, Luís Nicolau. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental.* São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

REIS, José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão.* In: *Revista Tempo,* Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996, p. 7-33. Disponível em http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf.

OLHARES SOBRE OS CANDOMBLÉS NA ENCRUZILHADA: SINCRETISMO, PUREZA E FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE

wanderson flor do nascimento[1]

Resumo: As pesquisas sobre as comunidades de terreiro têm colocado uma série de desafios tanto para o contexto acadêmico da investigação, quanto para a apropriação que candomblecistas tem feito dos estudos produzidos nas academias. Este texto buscará traçar um plano desde o qual se possa verificar as interconexões entre a crítica ao sincretismo iniciada de maneira bastante particular por um conjunto de lideranças do Candomblé no final do século passado e estruturações de discursos acadêmicos e religiosos em torno da problemática da pureza e do fortalecimento, dando outros contornos para a as abordagens acadêmicas já colocadas nos estudos sobre os candomblés. Propõe-se, ainda, a distinção entre um sincretismo *estratégico* e um sincretismo *interno*, que sirva para situar as relações entre a crítica ao sincretismo e a busca por um fortalecimento da identidade calçado na pureza entendida como um retorno à África.
Palavras-chave: Candomblés; Sincretismo; Identidades; Pureza; Estudos acadêmicos.

Começando uma conversa...

É inegável que os candomblés e as demais tradições de matrizes africanas e afro-ameríndias tornaram-se frutíferos objetos de investigação por parte das ciências humanas e sociais. Seus valores, sistemas de crenças, conhecimentos, práticas, linguagens, processos educativos e lugares políticos vêm sendo sistematicamente pesquisados desde o início do século passado de modo incisivo.

Esse interesse científico pelas tradições brasileiras de matrizes africanas, entretanto, não apenas resultou em registros, descrições e análises destas tradições: é possível afirmar que o processo de pesquisar, de algum modo, influenciou os modos como as próprias tradições veem a si mesmas e suas relações com as pesquisas. Há mais de mais vinte anos as interações entre as tradições de matrizes africanas e as investigações científicas sobre candomblés têm sido já alvo de reflexões acadêmicas, que assinalam influências das pesquisas sobre as comunidades de terreiro, embora não seja pacífico, entre as/os pesquisadoras/es, que os candomblés *simplesmente* tenham se

[1] Professor de Filosofia e Bioética da Universidade de Brasília (UnB). Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/CEAM-UnB). Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (UFRPE/UnB/CNPq). E-mail: wandersonflor@unb.br

transformado em função *apenas* das pesquisas realizadas (DANTAS, 1988; SERRA, 1995; SILVA, 1995, 2006; FERRETTI, 2006; HOFBAUER, 2011).

No cenário das transformações ocorridas em torno das identidades afirmadas nos candomblés, algumas tensões se instalaram nas relações estabelecidas no interior das tradições e também nas relações internas e externas entre elas. Sobre esse cenário, as dúvidas que trago para a discussão estão conectadas com três importantes ideias que emergem no contexto das pesquisas sobre as tradições brasileiras de matrizes africanas – e aqui me restringirei especificamente ao caso dos candomblés – e que se articulam, por vezes, como se fossem demandas dessas tradições: a busca da *pureza*, a problemática do *sincretismo* e o contexto do fortalecimento da identidade.

Ao tentar conectar essas questões com a história dos candomblés encontramos, algumas vezes, demandas da própria comunidade de terreiro e, outras vezes, demandas que vêm da própria academia ao pesquisar – em que pese o fato de que, ao menos nos últimos vinte e cinco anos, uma parte das/os pesquisadoras/es sobre as religiões de matrizes africanas é advinda das próprias comunidades de terreiro ou adentra nas mesmas em função das pesquisas. Os vários contextos nos quais as pesquisas sobre as origens das componentes africanas dos candomblés, as funções e impactos dos sincretismos e o elemento político de resistência constitutivo das identidades dos candomblés são encontrados, sem dúvidas, como interesses das comunidades de terreiro. A questão fundamental se instala em torno do modo como essas problemáticas são tratadas academicamente em função das demandas das tradições de matrizes africanas no Brasil e em que medida são transformadas nas relações com as pesquisas...

A problemática do Sincretismo

A discussão sobre o sincretismo religioso vem sendo desenvolvida praticamente durante toda a história da pesquisa sobre os candomblés. Entretanto, é apenas no início da década de 1980 que vem, radicalmente, à tona a discussão pública nas comunidades de terreiro, com a publicação de um manifesto assinado por cinco importantes lideranças religiosas de Salvador (as ialorixás Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum), recusando o sincretismo entre as divindades dos candomblés e os santos da

igreja católica, o chamado *sincretismo afro-católico* ou afro-cristão. Este manifesto, profusamente explorado pela mídia baiana, provocou uma longa controvérsia, tanto nas comunidades de terreiro, quanto entre especialistas acadêmicos sobre as tradições brasileiras de matrizes africanas (CONSORTE, 2006).

O manifesto foi assinado como o nome "Ao público e ao povo do Candomblé", no dia 27 de julho de 1983. Embora bastante discutido, nunca fora publicado. Só temos acesso a ele, por meio de fotocópias mantidas por integrantes dos terreiros aos quais pertenciam as cinco lideranças religiosas. O núcleo de conteúdo afirma o seguinte:

> As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá 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 pais, 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.

Devido à repercussão do manifesto, as ialorixás e a doné escreveram um segundo documento, em 12 de agosto de 1983, elucidando pontos que apenas foram aludidos no primeiro e respondendo a críticas. O original deste documento pode ser visualizado no Museu *Ohun Láilái*, localizado no Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador e está transcrito como apêndice do artigo de Josildeth Consorte (2006, p. 88-90):

> 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; consequentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da 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 polo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos 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 desgarra dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam 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 a 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 a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do 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 ideia 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 de nossa religião.

Observando esta segunda carta, visualizamos a forte crítica à folclorização em nome do sincretismo, assim como a suas vantagens econômicas. Embora o impacto desta segunda carta na imprensa tenha sido bastante menor, a discussão sobre o sincretismo continuaria, nas mídias e nas pesquisas. Mas de que maneira o sincretismo era tratado nas abordagens acadêmicas e como ele foi abordado no manifesto das cinco lideranças das comunidades de terreiro? É o mesmo discurso? Têm o mesmo interesse? De um modo geral, o que estamos chamando de sincretismo aqui? Que formas assume? Que impactos para os candomblés ele tem?

Embora haja uma vasta e diversificada teorização acerca da noção de sincretismo religioso, podemos dizer que para o cenário desta discussão e, dito de modo geral, o fenômeno sincrético é entendido, academicamente, como uma fusão, junção, articulação ou reunião de símbolos, crenças e práticas de diferentes matrizes religiosas em alguma outra, como "resultado de grandes sínteses integrando elementos de diversas procedências que formam um novo todo" (FERRETTI, 2006, p. 114).

Nitidamente, as ialorixás e a doné se referiam à junção das divindades africanas cultuadas nos candomblés aos santos da igreja católica, e sua recusa se dava no âmbito do reconhecimento de que esse sincretismo se originara no contexto escravista, como signo de uma postura frente à colonização e à exploração, como tática para que as crenças africanas não se perdessem no Brasil. E elas explicitam a recusa *desse* sincretismo exatamente em função de uma imagem que afirma *essa* sincretização como um fruto dos próprios candomblés, como se esse tivesse sido seu caminho natural, como se esse fosse um elemento incontornável, como se não fosse possível um desligamento entre as divindades africanas e os santos católicos. Parece, então, que há uma insurgência contra um contexto, muito mais do que contra a ideia geral de sincretismo: o problemático seria o *como* o sincretismo é ainda utilizado em outro contexto, diferente daquele que levou a sua adoção.

E é absolutamente fundamental lembrar que essa discussão, nas comunidades de terreiro, se dá em função de algumas lideranças identificarem uma folclorização dos

candomblés e que parte dessa atitude se daria em função do sincretismo com os santos católicos. E é nesse contexto que as lideranças signatárias do manifesto observaram e enfrentaram uma espécie de inferiorização das tradições de matrizes africanas brasileiras em razão das imagens difundidas e, contra essas, como aponta Josildeth Consorte, traziam "a afirmação do candomblé como uma religião independente da católica e não uma seita, um animismo primitivo" (2006, p. 72). Essa autora enfatiza ainda que a recusa do sincretismo é muito mais uma decorrência desse embate contra a identificação do candomblé com uma seita animista, contra sua folclorização – inclusive explorada pelo turismo – do que seu motivo ou "móvel maior" (CONSORTE, 2006, p. 73).

Já os discursos acadêmicos, sobretudo os brasileiros, pensam por outros caminhos. Embora reconhecendo o caráter político do sincretismo entre as divindades dos candomblés e os santos da igreja católica, tais discursos, não raramente, o encaram como parte do núcleo identitário que constitui os candomblés (por exemplo: BASTIDE, 2008; PRANDI, 2000; RHEBEIN, 1985) e, raramente, conseguem visualizar outros lugares e especificidades do sincretismo para tais práticas tradicionais.

É curioso, por exemplo, que os discursos acadêmicos não acentuem – com raras exceções –, nas discussões sobre esse alardeado 'sincretismo religioso', um outro tipo de sincretismo, este sim, constitutivo dos candomblés. É aquele sincretismo que se deve à história da constituição dos cultos que agrupou divindades no Brasil, quando estas eram, normalmente, cultuadas de modo separado e em regiões distintas, no continente africano – formando aqui uma espécie de *panteão geral*, tradicionalmente inexistente em qualquer lugar do Velho Continente Negro. Chamo a esse fenômeno de *sincretismo interno*, pois não envolveu elementos religiosos articuladores externos às culturas e práticas africanas em seu conjunto (embora a motivação para a construção desse panteão geral venha de fatores externos aos grupamentos originários e suas vontades deliberadas). E todos esses elementos são fundamentais para a constituição dos candomblés.

Quando muito, encontramos referências a junções de práticas, símbolos e divindades que eram advindas de grupamentos diferentes: vemos, por exemplo, práticas originariamente Jejes (dos grupamentos de língua ewé-fon) presentes em candomblés das mais variadas nações, o mesmo acontecendo com práticas Angola/Congo (dos grupamentos de línguas bantas) ou Ketu, Efon ou Ijexá (dos grupamentos iorubás), que são encontradas disseminadas nos candomblés, gerando além das "nações" originais,

outras possibilidades como *Nagô-Vodum, Jeje-Ijexá*, *Angola-Ketu*, entre outras, conforme podemos observar no Mapeamento dos Terreiros de Salvador[2].

E aqui é essencial frisar que toda e qualquer religião é fruto de sincretismos entre práticas e crenças anteriores (FERRETTI, 2006; 2013). Não há religião que nasça "do nada", com todos os seus elementos radicalmente novos, sem herança de elementos antes constituídos em outras práticas ou sistemas de crença. E nesse sentido, isso que chamamos de "sincretismo religioso" – ao nos referirmos à ligação entre uma divindade africana e um santo da igreja católica – é menos religioso que estratégico, embora tenha efeitos religiosos nas práticas tradicionais de matrizes africanas no Brasil.

Tal prática sincrética foi muito mais produto de uma tática de sobrevivência dos sistemas de crenças africanos que um estabelecimento de um elo espiritual entre um santo cristão e uma divindade africana. Poderíamos chamar esse fenômeno de "sincretismo estratégico", muito embora, como frisam as lideranças no manifesto de 1983, não haja uma incompatibilidade em cultuar as divindades africanas e ser devoto de um determinado santo cristão, sabendo-se da diferença entre tais práticas religiosas. E convém lembrar, como frisa Ferretti (2006, p. 120), que este modo de sincretizar foi já trazido pelos africanos escravizados "como estratégia de sobrevivência e adaptação" que já tinham a prática de adotar divindades de outras comunidades sem, com isso, desmantelar seus cultos tradicionais.

Cheikh Anta Diop (2014, p. 173) afirma que entre os elementos que se apresentam como parte daquilo que ele denominou como uma "unidade cultural da África Negra" do berço meridional do continente africano está a *xenofilia*, que é a tendência em não ver o estrangeiro como ameaça e, por isso, acolhê-lo sem, por esta razão, desvirtuar as crenças hospedeiras em favor das crenças hospedadas. Podemos pensar que esse elemento teria sido trazido ao Brasil e mantido nos candomblés, de modo que uma acolhimento estratégico das crenças cristãs não estariam em desacordo com estilos de vida africanos tradicionais, podendo ter sido acionados como forma de resistência, em consonância com as percepções tradicionais negro-africanas das relações.

Também os interesses dos discursos me parecem diversos. As ialorixás buscavam um fortalecimento da religiosidade através do reconhecimento de não haver mais a necessidade do vínculo com o catolicismo como determinante para a existência

[2] Pode ser visualizado no endereço eletrônico: http://www.terreiros.ceao.ufba.br/ (acessado em 12/05/2017).

do culto às divindades africanas nos candomblés, desarticulando a imagem dos candomblés como seitas, que os inferiorizava em uma política do reconhecimento. Aqui, é eminentemente político o discurso sobre o sincretismo. Ao passo que os discursos acadêmicos, em diversos lugares, atribuem um lugar identitário e significador ao sincretismo, tornando-o uma categoria empírica a ser utilizada nas análises e que muito raramente é articulado de modo político para fortalecer os candomblés, em sua tarefa de manutenção dos modos de vida e crenças africanas em nosso país.

Desta maneira, podemos ver que o sincretismo teve um papel importante para a constituição dos candomblés, na medida em que ele ocupou uma posição estratégica para que os cultos às divindades africanas continuassem no Brasil, mas de forma alguma ele significou uma sobreposição entre dois sistemas de crença. E, como acentuam as cinco lideranças de candomblé no manifesto de 1983, se ele é utilizado como parte de um sistema de folclorização do imaginário sobre os candomblés, deve ser denunciado, recusado, embora as múltiplas e complexas relações entre candomblecistas e as crenças cristãs não se comprometam com essa recusa e essa denúncia, o que se evidencia com o fato de que a maioria dos terreiros sigam com práticas sincréticas com o catolicismo (FERRETTI, 2006, DANTAS, 1988, HOFBAUER, 2011).

A distinção entre um sincretismo *estratégico* e um sincretismo *interno* parece importante, pois sem essa distinção, findamos por fazer uma recusa de um sincretismo *em geral*, o que abre espaço para nossa segunda discussão, a problemática da pureza. Se junto do sincretismo estratégico abandonarmos as intersecções que foram forjadas na constituição dos candomblés, a tendência é "devolver" tudo o que fora sincretizado na formação do culto: não apenas os elementos cristãos, mas também aqueles elementos advindos de diversos povos africanos que foram articulados no interior das comunidades de terreiros.

Assim nasceria, pela primeira vez, a ideia de um candomblé *puro Ketu*, de um *puro Angola,* de um *puro Jeje*, ignorando que mesmo cada uma destas nações articulam elementos diversos seja de outras nações, seja de diversos grupamentos dos povos de línguas iorubás, bantas e ewé-fon, respectivamente. E de povos ameríndios, com quem africanos dividiram cativeiro no Brasil durante a escravidão – algo pouco admitido e raramente falado. E, mais que evidenciar que o "puro" é já sincrético, essa percepção

nos leva a notar as estratégias que hierarquizariam os cultos em torno de um "puro" e um impuro, misturado, *milongado*[3].

Em que pese que as próprias lideranças de candomblé, na segunda carta, mencionem duas vezes as palavras pureza e puro, elas não o fazem em decorrência do abandono do sincretismo *interno*, mas do sincretismo *estratégico*. Uma pureza, em relação ao sincretismo *interno* não nos levaria mais a um candomblé vivido, senão a uma ficção de um candomblé "africano" puro, sem elementos interconectados e articulados.[4]

A pureza e o fortalecimento da identidade em questão

Conforme já afirmado, como uma consequência direta da discussão sobre o sincretismo, observamos o crescimento do interesse sobre a *pureza* dos cultos nas tradições de matrizes africanas. Em função dessa imagem identitária que o sincretismo ocupou, sobretudo em discursos acadêmicos, elaborou-se uma espécie de sentimento de contaminação dos candomblés pela presença dos santos católicos sincretizados. E, cada vez mais, um discurso sobre a "reafricanização" se fortaleceu, tanto entre acadêmicos quanto entre candomblecistas.

A reafricanização começa a aparecer como sinônimo de pureza: tanto mais puro é um candomblé, quanto mais ligado com suas raízes "africanas". Se durante um determinado ponto e período da história dos candomblés, essa ligação com as raízes estruturais – e, portanto, com a "pureza" de uma determinada tradição candomblecista – se ancorava nas primeiras casas de candomblé, as chamadas *casas matrizes*; agora vemos que a vinculação com a pureza começou a fazer sentido na busca de uma herança africana nos candomblés. Não bastava mais uma fidelidade às casas matrizes: devemos buscar nosso legado no Continente Negro (CAPONE, 2005).

Entretanto, esse processo findou por encontrar uma "África mítica" inexistente de modo concreto, embora idealizada de modo performativo. Esses processos de busca pelas "raízes africanas" dos candomblés, muitas vezes saltam por sobre a existência do

[3] O adjetivo "milongado" deriva do substantivo quimbundo *milonga*, plural do substantivo *mulonga*, que significa, mistério, atrito, questão. No Brasil, é um termo muito utilizado nos candomblés de Angola para indicar misturas, amálgamas.

[4] Nunca é demais lembrar que os candomblés *não são* religiões africanas, mas um sistema brasileiro que organiza práticas, espiritualidades, valores, crenças e saberes em torno de matrizes africanas. (SILVEIRA, 2006; FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

sincretismo interno, e deixam lacunas e dúvidas nos terreiros que buscam tal reafricanização. Ser um puro terreiro Ketu, por exemplo, na medida em que se buscam os fundamentos africanos para esse culto, esbarra na presença de elementos advindos de outros grupamentos africanos[5]. E aí também se inicia um *outro* processo de "purificação": tão mais puro será um terreiro Ketu, quanto mais ele não utilizar elementos de outras "nações". Nesse cenário, salta-se da purificação de elementos católicos, para uma purificação geral no tocante, ainda, de outros elementos também originariamente 'africanos'.

Mas, segundo Matory (2005), também na própria Nigéria, o processo de reconstrução da "Tradição", é recente e ideologicamente estruturado. Muito da tradição que hoje se encontra na busca pelas "raízes originárias" dos candomblés, sobretudo o de ascendência iorubá, foi reconstruído a partir da experiência atravessada pelo cristianismo, por missionários nigerianos cristãos no final do século XIX e início do século XX: "Matory mostra que foram eles (sobretudo pastores negros com experiência diaspórica) os primeiros a fazer registros da história, da língua e das tradições locais, além de terem elaborado as primeiras traduções da Bíblia" (HOFBAUER, 2011, p. 9).

Assim, para evitar o sincretismo interno, tem-se que conviver – muitas vezes de modo desavisado – com uma nova (e, não raro, invisível) influência das leituras cristãs das tradições iorubás. Isso é, no mínimo, inusitado, já que a recusa do sincretismo interno é uma derivação, em contextos de busca da "pureza", da recusa do sincretismo afro-cristão. Embora sejam pessoas nigerianas a fazerem essa sistematização da "tradição" iorubá, não deixam de ter uma perspectiva externa a essa mesma tradição, de modo que elas são também partícipes da construção dessa "África mítica" que é também buscada aqui em nossas terras.

Essa pureza almejada – em grande parte em função da procura de um processo de reafricanização – que parece se fundar por um conjunto de leituras que estão relacionadas com um determinado modo, o acadêmico, de abordar as questões que dizem respeito às tradições brasileiras de matrizes africanas e seus impactos nas leituras pelo povo de terreiro, tendeu a desembocar no fato de que "certas práticas e conceitos

[5] Em tese, um terreiro Ketu teria sua ascendência do reino de Ketou, no atual Benin, reconhecido por cultuar, principalmente, o orixá Oxóssi. Entretanto, orixás que são também advindos de povos iorubás, mas de outros reinos, como Efon, Egba, Abomei, Oyó deveriam ainda ser cultuados num terreiro Ketu? O orixá Oxumarê, por exemplo, deveria ter seu culto extirpado de um terreiro *Ketu puro*, já que seu culto é originário de outro reino, de outra nação, não Ketu?

que se verificam hoje, no candomblé, parecem ter-se formado em virtude do maior acesso e interesse dos religiosos pela literatura científica" (SILVA, 2006, p. 149).

Todo esse arcabouço crítico sobre o sincretismo findou por ter consequências inesperadas, inclusive para as casas tradicionais que criticavam, como já dissemos, um aspecto contextual no qual o sincretismo afro-cristão, estratégico, esteve envolvido. Mesmo a mais radicalmente crítica ao sincretismo estratégico afro-católico das ialorixás que assinaram o manifesto de 1983, Mãe Stella de Oxóssi, vê com desconfiança a reafricanização, entendida como a busca das raízes dos candomblés no continente africano e uma espécie de desprezo pela tradição construída no Brasil (SILVA, 1995, p. 278).

Se o sincretismo interno é elemento fundamental da identidade dos candomblés – diferentemente do sincretismo estratégico, que podemos, do ponto de vista do culto, classificar como periférico ou secundário – um processo de "purificação" de elementos de outras "nações", pode resultar na criação de novas religiões *e não de candomblés mais puros*. Essa é uma possibilidade que deve ser avaliada com cuidado, tanto por perspectivas eminentemente advinda das tradições de matrizes africanas, quanto pelas acadêmicas.

O discurso sobre a identidade nos candomblés é bastante recente. Como normalmente os candomblecistas não se veem *prioritariamente* como pertencentes a uma religião, mas como praticantes de um modo de vida – que contém em seu interior práticas rituais de culto à ancestralidade e à natureza – até pouco tempo era pouco comum um discurso sobre fortalecer a identidade, sobretudo em contextos religiosos, dos candomblés. Também é relativamente recente a ideia de pensar o candomblé como uma *religião*. Na história das pesquisas, ele foi pensando ora como uma prática animista fetichista que se instalava numa seita, ora como um processo alucinatório coletivo, ora como prática de povos primitivos desconhecedores da "religião". É exatamente no momento em que os candomblés passam a ser vistos como "religião", que o problema da identidade se instala de modo fundamental.

A disputa sobre qual é a "nação" mais pura, as "acusações" à nação "Congo/Angola" como sendo uma "Umbanda melhorada"[6] (LIMA & ALVES, 2015, p. 589; MACIEL, 2016, p. 143) e mesmo as decorrências da leitura que Edison Carneiro,

[6] Esta afirmação aponta para uma dupla discriminação: discrimina-se o candomblé da nação de Angola e, ao mesmo tempo, discrimina-se a Umbanda, que é outra religião; ambas colocadas em uma espécie de degrau hierárquico inferior frente aos candomblés de origem iorubá, entendidos como "mais puros", mais africanos.

na esteira de Nina Rodrigues, fazia de algumas nações como "desprovidas de um panteão próprio", compuseram um cenário no qual tanto o sincretismo estratégico, quanto o sincretismo interno fossem problematizados no mesmo bojo, em um primeiro momento por acadêmicos e, em seguida, pela própria comunidade candomblecista.

É exatamente essa busca por uma raiz africana para os candomblés que incita o discurso sobre a pureza, que historicamente foi estranho às práticas dos candomblés. A dificuldade (ou impossibilidade) de encontrar a "África mítica" – em detrimento ao continente africano real – que desse origem ao complexo conjunto de sentidos experienciados nos candomblés compele a uma construção forçada de uma ideia de pureza relacionada aos candomblés.

Minha suspeita é que essa necessidade da pureza é mais acadêmica que candomblecista. O que tenho visto em minha própria experiência e nas muitas casas que conheci ao longo da vida é o acolhimento de diversas perspectivas africanas nas práticas dos candomblés, um elemento que indicaria essa abordagem da xenofilia que apontei antes. É no encontro com esses discursos acadêmicos que pretendem descrever o vivenciado pelo "povo de santo", que essa busca pela pureza ingressa nos terreiros de candomblé, muitas vezes apontando para uma xenofobia, estranha aos contextos tradicionais dos povos africanos que constituíram os candomblés.

Considerações indicativas, mas não finais...

Um desafio interessante para contornar essa primazia acadêmica dos discursos sobre a identidade e seu fortalecimento por parte da comunidade candomblecista seria tentar entender os modos como o próprio candomblé e seus praticantes entendem a noção de identidade e seu fortalecimento. E, sem pesquisar especificamente sobre essa questão, já ouvi diversos relatos que poderiam ser pistas para pensar: falas que vão desde "fortalecer a identidade seria recuperar o que nossos mais velhos foram obrigados a abandonar seja pela repressão policial, pela vida na cidade ou pelas contingências da vida" até "fortalecer a identidade consiste em modernizar nossos cultos adequando-os à realidade cotidiana, já que não vivemos mais na escravidão".

Que rumos essa discussão pode tomar é algo que ainda temos de pensar coletivamente. E minha sugestão é que não se tente impor um modo acadêmico de pensar às comunidades de terreiro. Talvez tenhamos de criar um modo de pesquisar que

não seja responsabilizável por introduzir valores novos àquilo que tentamos entender. Quem sabe tenhamos de buscar maneiras de pensar a pureza que não "contamine" o próprio sentido do culto, que provavelmente pensa que o puro não é o isento de encontros, fusões, criações desde o que já temos – ideia, aliás, já apresentada por Mary Douglas (1998) em seu clássico sobre Pureza e Impureza ritual. Talvez tenhamos de lidar com outras imagens de tradição, sincretismos e mesmo de pesquisa para acompanhar o modo como esses processos se dão nos candomblés.

Parece nítido que o objetivo dos estudos acadêmicos não foi o de reconstruir ou lançar novas bases para os candomblés. Mas é interessante que nos ocupemos de pensar de que maneira nossas pesquisas impactem o menos possível a rotina das comunidades de terreiro. É imperativo que estejamos preocupados em buscar prever de que modo as categorias que utilizamos para ler as experiências dos candomblés não remetam o próprio candomblé para outro campo de experiência distinto daquele que já se experimenta – pelo menos não em função das possíveis leituras que se possam fazer, por parte do povo de santo (já que sabemos que hoje é um "público consumidor ávido" do que se produz na academia).

Enquanto prática, os candomblés surgem enquanto uma busca/reconstrução de uma identidade arrancada durante o período do tráfico e da escravização. Talvez seu sentido religioso, na medida em que entendemos a religião (no sentido de *religiare*) como uma religação, seja exatamente este: uma reconexão buscada com uma identidade perdida a ser ressignificada na tradição, que constantemente reconstruímos, na forma de novas maneiras de procurar o que nos fora usurpado pelas práticas e crenças racistas/escravistas (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Quem sabe o fortalecimento da identidade, na relação com as pesquisas sobre as tradições de matrizes africanas, possa se dar exatamente na possibilidade de encontro com uma tradição que em vez de pensar em uma pureza – calçada em critérios de exclusão que tendem a negar a própria dinâmica de constituição dos candomblés – possa assumir o caráter constitutivo do sincretismo interno, mesmo que problematizando-o quando necessário. Tomar uma decisão – politicamente engajada com as próprias comunidades de terreiro – diante dos caminhos por onde seguir quando nos colocamos em meio à encruzilhada da "tradição": eis um desafio interessante para lidar com a problemática do sincretismo e da pureza diante da questão do fortalecimento da identidade.

Obviamente isso não significa desprezar a história dos estudos acadêmicos, nem subordiná-los à lógica da produção de saber dos candomblés. Não se pode, ainda,

ignorar que o sincretismo e a pureza já vem sendo criticados por diversas perspectivas teóricas acadêmicas e que as teorias da identidade pululam para todos os gostos, no presente. Trata-se mais de buscar uma conversa profícua com os terreiros, lembrando que não se produz ciência (sobretudo as humanas e sociais) apenas para os públicos intra-acadêmicos – se é que esse, algum dia, tenha sido o seu objetivo primeiro. Buscar entender o impacto que o prestígio que as pesquisas "científicas" têm sobre as intenções que as comunidades em torno das quais pesquisamos têm para si mesmas é uma necessidade. Não porque as comunidades sejam incompetentes ou não tenham seus próprios intelectuais. Estes existem desde os inícios dos candomblés. A questão é que a distribuição deste prestígio e o modo como o Ocidente valoriza alguns "tipos" de intelectuais em detrimento de outros passa pela dimensão ainda eivada pela colonialidade e por sua sombra racista constitutiva.

Referências

BASTILDE, Roger. *O Candomblé da Bahia.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CAPONE, Stefania. Le candomblé au Brésil ou l'Afrique réinventée. In: TESTOT, Laurent; DORTIER, Jean-François (Orgs.). *La Religion: unité et diversité.* Paris: Sciences Humaines Éditions, 2005, p. 225-231.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo.* Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, 1998.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 71-91.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra.* Luanda/Ramada: Mulemba/Pedago, 2014.

FERRETI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 113-130.

____. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/Arché, 2013.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, v. 13, p. 153-170, 2016.

HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização. In: *Anais do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des)Igualdades*. Salvador: UFBA, 2011.

LIMA, Ari; ALVES, Nana Luanda M. Relações Raciais, Racismo e Identidade Negra no Candomblé Baiano de Alagoinhas. *Educere et Educare*, v. 10, n. 20, p. 585-598, 2015.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo.* Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RHEBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação*. São Paulo: Loyola, 1985.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole.* Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson

(orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira.* Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 149-157.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.* Salvador: Maianga, 2006.

FAXINANDO COM A VODUNSI[1]

Guilherme Dantas Nogueira[2]

Resumo: Objetivo com este artigo mostrar que a autoridade de uma mulher candomblecista é construída a partir de uma lógica vivencial, em que posições hierarquicamente mais elevadas são alcançadas a partir de seu tempo de iniciação e da partilha em papeis comunitários e religiosos variados, pelos quais todas devem passar. Isso é parte do longo caminho iniciático candomblecista, que envolve, dentre outros diversos elementos, solidariedade, abraços, rezas e faxinas. Este caminho é debatido no texto e reflexões são apresentadas em caráter decolonial. Como ponto central do debate, narro uma experiência de faxina que vivenciei com uma mãe candomblecista angoleira velha de santo. Alguns elementos e sentimentos presentes nesta interação são apresentados e analisados. O grande respeito e a autoridade que aquela mãe me suscitava, aliado a meu lugar de fala como ogan, deram o tom da interação. O caráter feminino, subversivo e nada ascético do Candomblé complementa o conjunto de observações e considerações tecidas no texto.

Palavras-chave: Candomblé; mãe candomblecista; ogan; gênero; faxina.

Introdução

Este texto nasce de uma experiência e de um constrangimento que experimentei em janeiro de 2017, durante uma mudança de casa. Como parte do trabalho de esvaziar o apartamento em que morava e levar minhas coisas para a casa nova, precisei contratar um trabalho profissional de limpeza. Para tanto, aceitei a recomendação de uma faxineira indicada por uma amiga, a vodunsi Dandinha, religiosa de cargo alto em um terreiro de Candomblé de Brasília/DF. Para a minha surpresa, a faxineira indicada era uma candomblecista de autoridade ainda maior, àquele momento com 46 anos de santo[3], chamada mãe Sinhá.

A interação daquele dia de faxina, aliada ao meu sentimento de profundo respeito por aquela senhora, motivaram-me a escrever este artigo. Proponho aqui, assim,

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil. Texto versa sobre questões em pesquisa pelo autor como parte de sua tese de doutorado.

[2] Doutorando em Sociologia, pela Universidade de Brasília, orientado pela professora doutora Tânia Mara Campos de Almeida. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. guidantasnog@gmail.com.

[3] A expressão "anos de santo" se refere ao tempo como iniciada que uma pessoa tem no Candomblé. Conforme antiga expressão angoleira, no Candomblé, "antiguidade é posto". Ou seja, quanto mais velha de santo for uma pessoa, mas distinta será.

narrar e refletir sociologicamente sobre a experiência da faxina com mãe Sinhá. Objetivo mostrar que a autoridade de uma candomblecista é construída a partir de uma lógica vivencial, em que posições hierarquicamente mais elevadas são alcançadas a partir de seu tempo de iniciação e da partilha em papeis comunitários e religiosos variados, pelos quais todas devem passar. Este caminhar junto ao grupo traz senioridade e respeito, mesmo para religiosas que, para fora dos muros dos terreiros, sejam marginalizadas socialmente e jamais possam alcançar posições de autoridade na lógica e hierarquia social da colonial modernidade brasileira.

Dividi o texto em dois itens principais: no primeiro, apresento uma exposição sócio-antropológica sobre o papel e a importância das mulheres no Candomblé, e seu contraste com a posição social dessas mesmas na colonial modernidade brasileira. Esta exposição é o marco teórico que me auxilia a situar as reflexões que busco fazer. No segundo item, narro a experiência da faxina indicada e apresento as reflexões que o episódio me suscitou.

Para seguir com o debate, faz-se necessário que, antes de mais nada, seja exposto meu lugar de fala, que é o de um pesquisador da Sociologia e, ao mesmo tempo, de um candomblecista iniciado na nação religiosa Angola, especificamente na tradição conhecida como Moxicongo, nascida com a fundação do terreiro do Bate Folha, em Salvador/BA. Por ser meu relato uma interação vivida por mim e por mãe Sinhá, minha filiação religiosa é determinante para os resultados deste artigo.

Como candomblecista, sou ogan, papel e cargo religioso diferente daquele mais comumente conhecido como rodante. Ogans são os candomblecistas responsáveis – dentre outras variadas e complexas atividades internas e externas – pela condução da orquestra dos terreiros. Devem, além disso, vivenciar todos os rituais com os olhos abertos, ou seja, sem entrar em transe religioso. Rodantes, por sua vez, como mãe Sinhá, são as/os candomblecistas que entram em transe e incorporam inquices[4].

No Candomblé do Bate Folha e em suas "casas filhas" – como a minha própria, que é uma "casa neta" – rodantes são também chamados de vodunsis – termo apropriado do culto aos voduns, da nação religiosa Jeje e suas tradições. Esta apropriação terminológica carrega um contexto de época: o Candomblé do Bate Folha foi oficialmente inaugurado no ano de 1916, época em que religiosos soteropolitanos, a exemplo do que também ocorria em séculos anteriores, vivenciavam a religiosidade de

[4] No Candomblé, inquices são as divindades cultuadas pela nação religiosa Angola, a exemplo dos orixás, cultuados pela nação Ketu, e voduns, cultuados pela nação Jeje.

seus terreiros e se esforçavam por tomar parte na vida religiosa de outras comunidades candomblecistas. Este comportamento dinamizava uma rede de solidariedade, em que informações, bens físicos e conhecimentos religiosos eram trocados entre adeptos e fortaleciam as diferentes comunidades e o povo negro como um todo (SILVEIRA, 2006; SANTOS, 2009).

Embora menos visível e menor, as redes de solidariedade entre religiosos e suas comunidades de terreiro ainda existem. Foi devido a elas que optei por contratar uma faxineira indicada por uma candomblecista. Ainda que não soubesse que mãe Sinhá era "do santo", sabia que, seguindo a indicação, trabalharia com uma pessoa relacionada/próxima ao terreiro da vodunsi Dandinha.

Por cuidado com as personagens reais aqui citadas, utilizei neste trabalho pseudônimos, que foram escolhidos por dizerem algo sobre as pessoas reais: Dandinha (e Danda, que virá logo abaixo) se remete a Dandalunda, ou Dangualunda, divindade da cachoeira para o Candomblé Angola, também conhecida no Brasil pelo nome Oxum (que é a divindade com a qual Dandalunda se sincretiza nos Candomblés que usam como língua ritual o iorubá), que acompanha a vodunsi Dandinha. E Sinhá se refere à senhora da casa grande colonial, a quem todos deviam respeito – que, na experiência que narro é muito mais devido à mãe Sinhá. A princípio não haveria problemas em citar os nomes reais, mesmo porque nada de calamitoso é aqui exposto. Pseudônimos, não obstante, evitam outras situações de constrangimento e não interferem no desenrolar do texto. Suprimi também da versão aqui narrada da história da minha interação com mãe Sinhá algumas passagens secundárias e personagens terceiras, que não alteram meus argumentos, mas são dispensáveis - e se tornariam morosas - para o contar dos fatos. A história da faxina está, portanto, resumida, mas não por isso menos rica.

As vodunsis e o trabalho doméstico

Similarmente ao fato de que ogans são exclusivamente homens, vodunsis candomblecistas[5] eram até a primeira metade do século XX quase exclusivamente mulheres (LANDES, 1947/1994). Com efeito, em alguns terreiros da nação religiosa Ketu, como a "casa mãe" Ilê Axé Iyá Nassô Oká, ainda no presente apenas mulheres

[5] Pode parecer um pleonasmo falar "vodunsis candomblecistas", mas ogans e rodantes não são uma exclusividade do Candomblé. Pelo contrário, embora as denominações, gêneros, e detalhes dos papeis possam variar, em todas as religiões afro-brasileiras é possível encontrar religiosos/as responsáveis pela orquestra dos terreiros – que geralmente mantém seus olhos abertos – e outros/as que entram em transe.

podem ser iniciadas como rodantes, consequentemente a líder religiosa será sempre uma mulher. No Bate Folha, por sua vez, homens podem ser vodunsis, mas em geral e em grande maioria serão as mulheres que serão iniciadas para este papel. Em um universo em que papeis religiosos (e não sociais e de forma alguma preferências sexuais) ditam as regras do sistema, o sexo biológico é central para que os mesmos sejam distribuídos entre pessoas (SEGATO, 1986/2005).

Esta prática de se iniciar mormente mulheres como rodantes se confunde com o contexto da fundação do Candomblé na Bahia. E, antes deste, com a forma como historicamente foram construídas, ao longo de três séculos, as estruturas dos Calundus coloniais – primeiro construto afro-ameríndio-religioso no Brasil, que serviu como base para todas as denominações afrorreligiosas hodiernas.

Comunidades candomblecistas foram, historicamente, e permanecem no presente estruturadas sob a lógica do espaço doméstico. Ao passo que mulheres (sempre se tratando de sexo biológico) e homens podem ser empossados como mães ou pais de santo, ou seja, como os líderes máximos, a comunidade religiosa será estruturada exclusivamente sob o domínio do feminino, da organização doméstica do trabalho e da família de santo (BIRMAN, 1995; SILVA, 2013; NOGUEIRA, 2016). Considerando isso, a antropóloga Patrícia Birman (1995) indica ser possível que Candomblés sejam fundados e funcionem perfeitamente sem homens, com todas as atividades internas sendo executadas por mulheres. Para aquelas tarefas em que é indispensável a presença dos ogans, os mesmos podem ser contratados de outras comunidades e remunerados, voltando às suas casas de origem após executarem-nas. O contrário, todavia, não é possível e nem imaginável – não há terreiros de Candomblé sem mulheres (BIRMAN, 1995).

A exposição de Birman (1995) traz implícita a assumpção da autora – e antes dela da antropóloga Ruth Landes (1947/1994) e do sociólogo Edison Carneiro (1961) – de que o sentido de existir das comunidades candomblecistas é o transe afrorreligioso. Não partilho desta visão e defendo, junto à educadora Denise Botelho e ao filósofo Wanderson Nascimento (2010), que a motivação de existência destas comunidades é a perpetuação e reprodução de suas tradições e modo de vida afro-comunitário-religioso. Ainda assim, Birman (1995) nos ajuda a dimensionar a importância das vodunsis – e das mulheres candomblecistas como um todo – em oposição aos homens, sejam ogans ou rodantes. Esses – e particularmente os ogans – são indispensáveis para a contínua existência do Candomblé. Mas não possuem papel estruturador nas comunidades

religiosas, razão pela qual podem ser tratados e remunerados como ajudantes externos.

São como pilares de suas comunidades de terreiro que as vodunsis – e junto a elas as makotas (mulheres que não entram em transe e possuem como principal papel religioso, "com os olhos abertos", a assistência aos inquices em suas necessidades) – devem ser vistas. Efetivamente, o minucioso, estratégico e contra-hegemônico trabalho de preservação e reprodução de seus cultos e de estruturação de suas comunidades vem sendo empreendido por religiosas, em colaboração umas com as outras em ampla resistência aos intentos violentos da Colônia, Império e Estado brasileiro – e valendo-se de conhecimentos e habilidades acumulados tanto na África quanto no Brasil – desde os tempos da escravidão (SEGATO, 1986/2005). Foi devido a esta ação político-social empreendida por essas mulheres e liderada pelas mães de santo que a afrorreligiosidade se preservou no Brasil (SCHUMAHER e BRAZIL, 2013).

Dentro dessa estrutura, o trabalho doméstico[6] se torna parte integrante do processo iniciático de rodantes e makotas no Candomblé. Desde os primeiros momentos em que estas/es religiosas/os aderem aos terreiros (alguns/mas na infância) e dão seus primeiros passos iniciáticos, entram em um longo caminho de participação em faxinas, cozinhas, arrumações, etc., necessárias para o funcionamento das casas religiosas e que, combinadas com atividades religiosas específicas, devem ser divididas entre todas/os. Há aqui uma pedagogia própria, construída a partir de heranças africanas que são reproduzidas e repassadas em terreiros, em que todas/os tomam parte e que possibilitam a reprodução do modo de vida afrorreligioso brasileiro (BOTELHO e NASCIMENTO, 2010) e que não encontra paralelo na colonial modernidade.

Birman (1995) – a partir de ampla pesquisa de campo – observa que esta lógica será mais marcante para as atividades não religiosas das mulheres, posto que os homens vodunsis, tal como os ogans, terminarão por receber com mais frequência trabalhos externos ao terreiro, como ir às compras. E – sempre se tratando de atividades não religiosas – executarão, igualmente, trabalhos não domésticos, como eventuais serviços de pintura ou manutenção/reformas dos terreiros. Para a autora, a lógica da divisão do trabalho não religioso favorece que, seguindo a socialmente estabelecida divisão de espaços domésticos e públicos, mulheres se especializem nas atividades domésticas e

[6] O trabalho doméstico pode ser dividido em dois grupos: trabalho feito com rezas – envolve todo o trabalho realizado nos terreiros que depende de conhecimento ritual, como cozinhar para o santo ou faxinas espirituais; e trabalho feito sem rezas – envolve todo o trabalho que pode ser realizado sem conhecimento ritual prévio. Ambos os grupos são importantes e sagrados, pois, para a cosmopercepção afrorreligiosa, tudo é sagrado (o profano não existe).

homens nas outras.

Esta exposição de Birman (1995) sobre a divisão gendrada do trabalho não religioso nas comunidades candomblecistas reitera e sustenta o argumento que venho buscando defender: a realização de variados trabalhos domésticos é parte do caminho iniciático de makotas e mulheres vodunsis no Candomblé. A senioridade nesta religião é, portanto, alcançada com idade de santo e também com a colaboração na divisão dos trabalhos, necessária para a manutenção da casa e da comunidade religiosa.

Dentre todos os trabalhos domésticos, destaco neste texto a faxina. No próximo item, dedico-me a descrever a experiência da faxina que vivenciei com mãe Sinhá e a tecer reflexões sobre a mesma. Por se tratar de uma experiência que coloca em cena – para valer-me aqui, por empréstimo, de expressões da metáfora do teatro – uma vodunsi e um ogan, e sustentado pela observação de Birman (1995) de que o caminho iniciático de uma mulher rodante será, pelos trabalhos realizados, diferente ao de um homem rodante, passarei a referir-me sempre a vodunsis no feminino. São as experiências, finalmente, da vodunsi mãe Sinhá e a minha própria que interagem na experiência empírica aqui narrada. Papeis religiosos constroem o palco do drama, mas o gênero faz parte dos bastidores deste enredo.

A faxina

A faxina com mãe Sinhá começou logo pela manhã. O apartamento em questão já estava vago e fui encontrá-la na porta – a vodunsi Dandinha a dirigiu até meu endereço – para, juntos, fazermos a limpeza. Foi neste momento, inclusive, que mãe Sinhá me foi apresentada como religiosa. Até aquele momento Dandinha e eu apenas nos referíamos a ela como "faxineira", ou seja, por seu ofício.

A apresentação foi rápida e terminou por me exaltar. Como ogan, sou tratado com algumas deferências no Candomblé, como aquela de ser visto como um protetor dos terreiros e ser tratado por vodunsis como "pai", um candomblecista a quem todas devem pedir bênçãos. De minha parte, não tinha certeza sobre a filiação candomblecista e tampouco a idade de santo de mãe Sinhá, e respondi à saudação religiosa automaticamente, dando-lhe a benção sem maiores cuidados. Em seguida, subimos o elevador para o apartamento, sem muito conversar.

Ao chegarmos à casa e iniciarmos a faxina, questionei mãe Sinhá sobre sua

história e se devia lhe chamar de mãe (no sentido de mãe de santo e/ou de vodunsi muito antiga, possivelmente com filhas/os iniciados no Candomblé, ainda que não seja a responsável por uma comunidade de terreiro) ou apenas de Sinhá. Ela me respondeu ser baiana de Salvador, ter àquele momento 60 anos de idade e 46 anos de santo, e que ficava por minha preferência chamar-lhe de mãe ou não. Havia se mudado para Brasília poucas semanas antes, deixando em Salvador seu marido – de quem não depende para nada – e filhos – estes, já adultos e também independentes. Veio para Brasília porque queria mudar de ares e entendeu que seria uma boa ideia se hospedar no terreiro de sua irmã de santo, a mameto[7] Danda.

Começou neste ponto o meu constrangimento. Mesmo sendo ogan, aprendi desde sempre que, no Candomblé, "antiguidade é posto". Mais adiante, mãe Sinhá é mais velha de santo do que sou de idade biológica, possui filhas iniciadas e um cargo alto em seu terreiro e, ainda que não seja a mãe de santo da casa, poderia perfeitamente herdá-la de seu pai de santo em caso de seu falecimento. Efetivamente, mãe Sinhá possui os atributos religiosos e comunitários para pertencer à linha de sucessão e se tornar a mameto da casa. Optei, assim, por chamá-la de mãe, da mesma forma que ela me chamava de pai com similar respeito.

Acrescento aqui que o termo mãe é eivado de sentido no contexto candomblecista. Mães – mesmo sem ter terreiros abertos – são lideranças religiosas, sempre assim reconhecidas por quem lhes chama desta maneira, ainda que eventualmente sejam vodunsis não tão velhas de santo quanto mãe Sinhá. Assumem, ademais, proximidade pessoal com as/os filhas/os. Dão-lhes, além de bênçãos, comida, conselhos, cuidados e afeto maternais. Ou seja, não se relacionam com elas/eles de maneira ascética ou burocrática, como por vezes pode sugerir o termo sacerdotisa, mais bem aplicado ao universo religioso cristão – conforme sustentou a makota Valdina em palestra proferida no terreiro de Candomblé Kupapa Unsaba, do Rio de Janeiro/RJ, por ocasião do aniversário de 70 anos de santo de sua líder, a mãe de santo Mabeji[8].

O fato de Sinhá ser uma mãe candomblecista certamente não a impede de fazer faxina. Pelo contrário, com 46 anos de iniciada ela não apenas trabalhou em várias faxinas em seu terreiro, quanto ainda auxilia/coordena outras tantas. E, como mulher

[7] No Candomblé Angola a palavra mameto designa mãe de santo.

[8] Faço aqui referência a um argumento oral, mas saliento que a oralidade – e não a escrita – é estruturante em comunidades de terreiro. Ademais, a palestrante makota Valdina é nacionalmente reconhecida como grande liderança no movimento social afrorreligioso e negro, tendo sido por isso convidada a palestrar sobre o "povo banto", em 20 de abril de 2017, no terreiro Kupapa Unsaba na ocasião da celebração pública do aniversário de 70 anos de santo da mãe Mabeji.

negra, pobre, oriunda da periferia de Salvador/BA, ser faxineira foi uma das mais viáveis opções de carreira que teve em sua vida. Não é acidental que tenha optado pela mesma. Além disso, embora marginalizada e tida como subemprego, a faxina não é uma ocupação menos válida do que nenhuma outra, pelo que ser faxineira não é um ofício vergonhoso para mãe Sinhá – e nem para nenhuma outra pessoa. Sendo assim, qual foi a razão de meu constrangimento?

A resposta aqui não é moderna/colonial, mas propriamente candomblecista. Ogans, a não ser por opção pessoal, não fazem e nem ajudam nas faxinas em terreiros de Candomblé – ou pelo menos não tradicionalmente. E mães velhas de santo tampouco se ocupam demasiadamente com as mesmas. Estas senhoras alcançaram, por sua idade de santo, um lugar de autoridade em que seu papel religioso e comunitário é muito mais o de orientar as gerações mais novas, distribuir bênçãos, realizar atividades religiosas complexas e comandar o funcionamento de seus templos, do que propriamente limpá-los, ou executar qualquer outra tarefa passível de cumprimento pelas gerações mais novas de santo. E, ao dizer isto, não postulo que a faxina seja menos importante que a liderança da casa ou que a iniciação de filhas/os de santo. Pelo contrário, busco indicar que a faxina, o cozinhar para as/os mais velhas/os (de idade ou santo), a lavagem de pratos e/ou de banheiros são passos para a senioridade de santo. São etapas cumpridas por todas as vodunsis em seu caminhar para se tornarem mametos ou para, como mãe Sinhá, merecerem similar respeito, como mães candomblecistas a quem todos – inclusive ogans – devemos pedir bênçãos.

A casa da qual me mudava, esclareço, não era um terreiro e, como tal, não era vista por mãe Sinhá como um local em que sua senioridade candomblecista importasse, ou mesmo minha condição de ogan. Tratava-se de uma casa que necessitava de serviços profissionais de faxina e cujo dono havia contratado a profissional Sinhá como faxineira. O ponto de inflexão, portanto, não era a casa ser limpa ou não, mas minha relação com aquela mãe candomblecista. Nós não deixamos de ser afrorreligiosos e de respeitarmo-nos mutuamente por estarmos fora de um terreiro. Nosso vínculo "de santo" permanecia existente e, com ele, suas ritualísticas deferências e sociais solidariedades, além de nossas visões de mundo que trazem um sentido de irmandade e destino no encontro de candomblecistas e dos inquices que lhes acompanham. Transformava a relação em algo muito maior e mais significativo do que um contrato de trabalho burguês, mediado e (mal) significado pela moeda e sua troca comercial e financeira. Mãe Sinhá, cabe dizer, é vodunsi filha do inquice da prosperidade e, também

pela idade de sua divindade[9], sua visita à minha casa – sobretudo em um contexto de mudança – é percebida como bom presságio em minha cosmopercepção de ogan.

Constrangia-me, portanto, que mãe Sinhá estivesse faxinando minha casa, não porque não devesse, como trabalhadora, ter a faxina como ofício. Mas porque, como tão distinta mãe candomblecista, mesmo embora minha casa não seja um terreiro, não deveria mais fazer faxinas. Sua presença em minha casa significava para mim a visita de uma senhora de grande autoridade e presença espiritual. Gostaria, assim, de ter faxinado minha casa para recebê-la, e não de tê-la fazendo este trabalho para mim.

***

A lógica moderna/colonial, com sua desequilibrada e desigual economia de mercado, classifica pessoas a partir de sua raça e gênero, reservando os ofícios mais pesados e desgastantes, menos glamourosos e mais mal pagos a pessoas na base da hierarquia. Não há aprendizado comunitário ou esforço coletivo – como em comunidades candomblecistas – para se alcançar um bem comum. Com efeito, a ideia de bem comum possui pouco ou nenhum significado. Há, por outro lado, privilégios, abusos e violências, que tendem a manter e reproduzir o sistema ao longo do tempo (QUIJANO, 2005; SEGATO, 2007).

Mulheres candomblecistas, mormente negras e pobres, por regra tendem a receber nessa colonial modernidade os piores trabalhos, os mais subalternizados disponíveis. Igualmente, vivem suas vidas em periferias urbanas, distantes economicamente – e muitas vezes em quilômetros também – da variedade de bens físicos e serviços (privados e públicos) que os centros privilegiados oferecem. A hierarquização social lhes reserva as piores condições de vida, em todos os sentidos economicamente mensuráveis (HITA, 2014).

Essas mulheres não sofrem esta sistemática marginalização, contudo, em suas comunidades de terreiro. Erigidos da violência da escravidão brasileira, da experiência *sui generis* dos Calundus coloniais, Candomblés operam sob a lógica da idade de santo. A hierarquização não é aqui construída por privilégios ou violências, mas por um caminho iniciático, que todos devem passar, que envolve compromisso e dedicação às

[9] A iniciação de um/a candomblecista implica no que é entendido como o nascimento de seu inquice – ritual/momento em que este se vincula mais proximamente à pessoa iniciada. Assim, contar os anos de santo de uma pessoa (salvo raras e casuísticas exceções) é também contar os anos de idade do inquice que a acompanha.

comunidades de terreiro, às mães que lhes formam e que, com os anos, com a senioridade, trazem autoridade.

Há ainda mais do que isso. O Candomblé envolve respeito ritualístico e deferência às lideranças, mas envolve também contato humano. Comunidades de terreiro são, portanto, ricas em imagens visuais, bênçãos e cargos de autoridade, mas também em cheiros, toques, abraços, ritmos, sons, etc. É preciso estarmos integrados a tal modo de vida para internalizarmos a reverência que uma mãe inspira. Estas mulheres foram, finalmente, criadas comunitariamente neste pluriverso tão vivo e nada ascético, e é do âmago do mesmo que emanam suas senioridades. São feitas de idade e experiência, o que necessariamente acumula sempre mais *nguzo*[10].

Do dia da faxina, um outro exemplo ilustra bem esse processo de construção de autoridade/senioridade: ao final do dia e dos trabalhos, chegou em minha casa a mameto Danda, para buscar sua irmã de santo mãe Sinhá. Neste momento, parei de trabalhar com esta na faxina, pois estava sentada em meu sofá uma autoridade religiosa que, mesmo sem demandar, merecia a exclusividade de minha atenção. Não é o caminho de todas as vodunsis, como conclusão de seu percurso iniciático, tornarem-se mães de santo. Mas aquelas que se tornam, recebem tratamento régio. Com efeito, são rainhas para suas comunidades.

Ogans, cabe dizer, também devem passar por um processo iniciático e também adquirem mais autoridade conforme mais velhos de santo. O fato de serem merecedores de pedidos de bênçãos de vodunsis e de tradicionalmente não serem responsabilizados pelas faxinas e outros serviços domésticos não implica que não possuam seu próprio caminhar para e pela senioridade, junto a outros ogans e demais religiosos da comunidade. Com efeito, o que difere o caminho do ogan e o da vodunsi são os papeis sociais e ritualísticos esperados de cada um, construídos sobre a longeva e complexa lógica religiosa afro-brasileira. Neste sentido, inclusive, makota Valdina indicou, em conversa logo após a mesma palestra supracitada, que ogans – que já nascem pais – devem buscar experienciar um período de filhos (*muzenza*, na linguagem angoleira), em que efetivamente acumularão as vivências necessárias para se tornarem os pais que nasceram para ser. Cargo é, assim, uma vez mais, deferência e vivência acumulada. Essas andam necessariamente juntas.

[10] A palavra *nguzo* significa, grosso modo (não existe tradução literal ou abrangente ao português), energia existencial. Aproxima-se do *mana* dos polinésios, ou do *prana* dos hindus. É mais amplamente conhecida no Brasil por sua tradução ao iorubá, aportuguesada via música baiana e pelos ritos afro-brasileiros, sobretudo da umbanda: axé.

Reflexões finais

Busquei com este artigo mostrar que a autoridade de uma mulher (sexo biológico) candomblecista é construída a partir de uma lógica vivencial, em que posições hierarquicamente mais elevadas dentro da religião são alcançadas a partir de seu tempo de iniciação e da partilha de papeis comunitários e ritualísticos variados. Essa história de "vida no santo" (vida no Candomblé) lhes proporciona, além disso, acumulo de *ngunzo*, conceito de difícil tradução linguística, mas sentido por todos os religiosos.

Busquei deixar explícito ao longo do texto que, na lógica da colonial modernidade, valores êmicos candomblecistas, que dão a essas mulheres notoriedade perante o grupo, não dizem nada. Pelo contrário, a classificação de pessoas iniciada com a colonização do Brasil legou às/aos africanas/os para cá forçosamente trazidas/os, como escravas/os, via tráfico negreiro, os piores trabalhos existentes. Os mais penosos fisicamente e mais desvalorizados. Seus descendentes hodiernos – as/os negras/os brasileiras/os – ainda sofrem com a mesma sina, mesmo que (geralmente) remuneradas/os. Não obstante, o Brasil – as Américas como um todo – tenha sido construído sob sangue escravo negro e indígena, o violento sistema de exploração e subordinação de pessoas baseado em sua cor de pele e origem geográfica nunca foi alterado. Não postulo que deveria tê-lo sido a partir da lógica afrorreligiosa, mas esta claramente – e isto busquei mostrar – é mais justa, inclusiva e abrangente.

Mães candomblecistas, devo dizer, diferentemente de mãe Sinhá, não carecem de ser negras. Embora o componente da cor da pele esteja incluído em minha argumentação, a religiosidade e mesmo a senioridade candomblecista não se estabelecem a partir da cor de pele. Estabelecem-se, sim, por inquice na cabeça, que todos temos – por crença, todas e todos nascem com um inquice que lhes acompanha ao longo de suas vidas e vive, fisicamente, em suas cabeças. É por isso que pessoas brancas também podem ser iniciadas e mesmo se tornarem mametos – ou tatetos, no caso de serem homens. O Candomblé, não obstante, é negro em sua essência – os inquices, orixás e voduns são antropomorfizados como deusas/es negras/os e/ou forças da natureza que se remetem a uma paisagem africana – assim como é feminino, e o lugar de uma mãe candomblecista será sempre racializado como negro, assim como sua indumentária de baiana, seus fios de conta, seus gestos, sua linguagem religiosa, etc. O racismo religioso, portanto, também enegrece pessoas e opera estruturalmente na lógica

da colonial modernidade.

Mãe Sinhá, por sua vez, intersecciona diversas características consideradas subalternas no Brasil: mulher, negra, pobre, faxineira, separada e macumbeira. Talvez outras mais existam que desconheço. É, portanto, uma grande autoridade candomblecista, ao mesmo tempo em que está longe de possuir algum poder moderno/colonial. Há um choque de realidades aqui, portanto, que ela articula em sua vida. E, posto que a colonial modernidade é hegemônica, é possível afirmar que o Candomblé – religiões afro-brasileiras como um todo – é subversivo, afirmação esta já feita anteriormente, dentre outras, por Segato (1986/2005) e Birman (1995).

A harmoniosa lógica subversiva de construção de autoridades candomblecista não deve, por outro lado, ser entendida como um processo livre de conflitos. Pelo contrário, não é raro percebermos brigas de egos e desentendimentos graves entre religiosas/os – filhas/os de uma mesma mãe de santo ou ainda biológica – de uma dada comunidade de terreiro, o que algumas vezes leva a rupturas em uma família de santo, que se divide e funda novos terreiros. A discórdia, com efeito, foi o que levou as descendentes religiosas da dinastia nagô Arô a se dividirem entre dois terreiros calunduzeiros oitocentistas soteropolitanos, que são hoje considerados os terreiros de Candomblé mais antigos do país: a Casa Branca e o Alaketu, ambos da nação Ketu. Por outro lado, discórdias pessoais não impedem candomblecistas de reconhecerem a senioridade de uma mãe candomblecista. Ainda que seus mandos ou os caminhos a que lidera possam não ser queridos, sua autoridade – e com ela o inquice que habita em sua cabeça – jamais será questionada. Uma mãe – mameto ou não – será sempre uma autoridade no Candomblé e sempre será respeitada – mesmo que criticada – como tal.

Valores de respeito à vivência, à experiência de vida, das pessoas mais velhas podem ser absorvidos do modo de vida candomblecista por outros grupos sociais. Com ou sem discórdias, as comunidades de terreiro vêm resistindo ao racismo religioso que sofrem desde que os primeiros africanos organizaram Calundus no Brasil. E todas as suas mães, com maior ou menor sofrimento em suas vidas pessoais, vêm liderando esta resistência. Sua empresa pode ser difícil, mas é incrivelmente vitoriosa. E isso é dizer muito na violenta colonial modernidade brasileira.

Referências bibliográficas

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Ed. UERG, 1995.

BOTELHO, Denise; NASCIMENTO, Wanderson. "Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos Candomblés". *Participação: a revista do decanato de extensão da Universidade de Brasília*, vol. 17, 2010, pp. 74-82.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia.* Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint Gráfica, 1961.

HITA, Maria Gabriela. *A casa das mulheres n'outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador-BA.* Salvador: Ed. UFBA, 2014.

LANDES, Ruth. *The city of women.* Albuquerque: 1st University of New Mexico Press, 1994. Republicação do original de 1947.

NOGUEIRA, Guilherme. "Mães do axé e da resistência: o papel de liderança das mães de santo nas comunidades de terreiro." In: *Anais do 2º Simpósio Internacional de História das Religiões – XV Simpósio Nacional de História das Religiões.* Florianópolis: UFSC, 2016. Disponível em: http://www.simposio.abhr.org.br/resources/anais/6/1461881328_ARQUIVO_artigo_UFSC_vfinal.pdf.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005, Colección Sur Sur, set., pp. 227-278.

SANTOS, Edmar. *O Poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia.* Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

SCHUMAHER, Shuma, BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras do Brasil*. Edição condensada. Rio de Janeiro, SENAC Nacional, 2013.

SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.*Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones.* Brasília: Editora UnB, 2005.

SILVA, S. "Mulheres de Axé: Matrizes de afetividade e empoderamento constantes." In: REZENDE, M. (org.) *Mulheres de Axé.* Salvador: Ed. Kawo-Kabiyesile, 2013.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto.* Salvador: Edições Maianga, 2006.

CAMINHO DAS ÁGUAS: CONFLUÊNCIAS ENTRE LITERATURA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Adélia Mathias[1]

Resumo: Religiões e Literatura Afro-Brasileiras compartilham entre si, não apenas os sujeitos escravizados e explorados à exaustão e seus descendentes; compartilham tradição, ancestralidade, cultura e *reexistência*. Apresento neste artigo o que a literatura brasileira – *tout court* – tem adotado como teoria para balizar, hierarquizar e valorizar nas produções narrativas; a contraproposta realizada por autores/as negros/as e sistematizada por Eduardo de Assis Duarte com o nome de Literatura Afro-Brasileira; e finalmente os Cadernos Negros, assim como a ideia de sua concepção, para, em seguida, realizar uma análise de dois contos dessa antologia, nos quais a religiosidade é o tema principal. Entre análises e teoria literária traço as confluências e diálogos entre literatura e religião dos sujeitos racializados, assim como evidencio um sistema independente do sistema eurocentrado de produção e recepção literária.

Palavras-chave: Literatura Afro-Brasileira; religiões afro-brasileiras; ancestralidade; cultura.

> *Histórias importam. Muitas histórias importam. Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida.*
>
> *Chimamanda Adichie (2009)*

Introdução

A crítica literária ocidental tem uma historiografia oficial bem construída e Eagleton (2006) faz um apanhado sobre ela: reflete, realiza apontamentos positivos e negativos das correntes mais influentes e utilizadas, apresenta ao público leitor o momento em que se encontra o trabalho da crítica e quais são as possibilidades de análise literária, segundo as possibilidades do que está a mão de pesquisadoras/es.

Fenomenologia, hermenêutica, teorias da recepção, estruturalismo, semiótica, pós-estruturalismo, psicanálise e crítica política são as correntes de atuação deste campo

[1]Doutoranda em Literatura e Práticas Sociais pela Universidade de Brasília, orientada pela profª Drª Cristina Stevens. Membro do Grupo de Estudos Calundu, sobre Religiões Afro-Brasileiras e do Grupo de Pesquisa Vozes Femininas UnB/CNPq. E-mail: adeliamathias@gmail.com.

descritas por ele. Todas elas eurocentradas, ligadas fortemente ao discurso da colonização sob o ponto de vista do povo colonizador, suas guerras, problemas sociais e tentativas de escapar das questões sociais por meio da literatura.

Enquanto a fenomenologia e a hermenêutica se voltavam para uma linguagem que se apartasse do mundo real (no contexto do desenvolvimento dessas perspectivas o continente europeu encarava a devastação da Primeira Guerra Mundial e as subsequentes revoluções sociais) como tentativa de tentar manter a literatura e seus estudos imaculados da barbárie humana - o que em última instância indica o esforço para manter a esperança de uma beleza ideal impossível de ser destruída, ainda que os sujeitos capazes de produzi-la sejam eles próprios o exemplo da destruição mais devastadora -, a psicanálise se debruçava sobre os efeitos subjetivos, intrapessoais e interpessoais que o contexto histórico causa nos indivíduos, e a crítica que a incorporou como possibilidade de estudo do texto literário também se interessava prioritariamente nos efeitos dessa dimensão nos sujeitos do processo: autoras/es, público leitor, editoras/es, críticas/os, revisoras/es, tradutoras/es, etc.

Há nessas correntes um escrutínio qualificado para dar conta de diferentes dimensões do que a literatura pode ser e causar, isso porque a definição de literatura é tão volátil e imprecisa que o modo de produção de saber ocidental, que por sua vez precisa descrever e enquadrar para valorizar e hierarquizar; tem necessidade de delimitar seu conceito para que ele dê o mínimo de segurança para esse discurso colaborar como reforço do sistema capitalista e das relações sociais dentro dele.

O panorama revisitado por Eagleton de forma bastante complexa deixa evidente também a compreensão da força impositiva dos colonizadores. Retrata como se tais teorias fossem a descrição imparcial e universal da história da humanidade e não a produção sob a perspectiva dos povos dominadores. Embora seja um trabalho precioso sobre a crítica literária, falta nele o reconhecimento de teorias de resistência, concorrentes/coexistentes com as maiores.

Por mais heterogêneo que fosse o que se compreende como mundo ocidental e os sujeitos que dele fazem parte, somente quando o autor trata dos Estudos Culturais e da crítica política, a partir dos anos de 1960, esses sujeitos aparecem com força suficiente para se fazerem ser ouvidos com respeito no nível macro, apagando suas contribuições e contrapostas existentes desde o contato entre as diferentes culturas misturadas nas Américas.

A provocação que faço agora diz respeito a um desconforto pessoal que repasso: Se é possível existir correntes teóricas capazes de negociar tanto com a estrutura social quanto com a esfera pessoal dos sujeitos homens, brancos e colonizadores, porque não foi possível a contraparte da apresentação do que formulavam os povos colonizados, racializados e oprimidos?

Essa é obviamente uma pergunta retórica. Sabemos, ou todos/as deveríamos saber, que enquanto a capacidade de os colonizados produzirem conhecimento nunca foi questionada, às minorias, especialmente aos povos afro-ameríndios, a possibilidade de produzir conhecimento sofria e ainda sofre violenta repressão, destruição e/ou tem sua legitimidade colocada em dúvida. Ou seja, a estrutura social é racista, é sexista, é misógina, é eurocentrada, é capitalista.

Embora esse não seja o objetivo desse artigo, é importante questionar quais fatores fazem silenciar as culturas e produções literárias construídas por esses povos, como se apenas a partir dos Estudos Culturais é que elas se tornassem academicamente expressivas. Igualmente importante é pensar quais processos sociais foram determinantes para que finalmente as vozes sempre existentes e até então silenciadas se fizessem finalmente ouvidas o bastante para figurarem como grande vertente teórica.

Apresentar o sistema dominante na produção e nos estudos literários é essencial para evidenciar em qual campo está situado o objeto deste artigo, a Literatura Afro-Brasileira.

A Literatura Afro-Brasileira cresceu em um campo extremamente conservador e foi relegada à literatura de menor valor (quando reconhecida como literatura autônoma) por apresentar um sistema diferenciado do canônico. Ela traz em seu cerne o selo da resistência, a incompreensão de seu valor estético por quem não compartilha da mesma linguagem subentendida e do não dito que fala mais do que estruturas linguísticas sofisticadamente trabalhadas pela literatura tradicional/dominante. A potência dessa literatura muitas vezes é usurpada e adequada por grupos não racializados e por eles patenteadas. Isso faz com que a perspectiva de experienciar de forma completamente distinta o conceito de arte em relação à visão eurocêntrica também fique comprometida, o que, por sua vez, faz com que boa parte da riqueza da produção cultural afro-brasileira se perca.

Obviamente, impregnada pela vivência dos povos afro-ameríndios no Brasil, essa literatura apresenta valores distintos que só contemporaneamente têm sido apresentados ao público mais amplo, estudados com maior comprometimento por

pesquisadoras/es, com formulações complexas sobre o que ela vem a ser, como se diferencia, quais valores não cabem na estrutura já existente e com o que pode colaborar para a democratização do saber, para a multiplicidade das existências e para o respeito pelas diferenças.

O objetivo desse artigo é mostrar como a Literatura Afro-Brasileira trata o tema da ancestralidade por meio da religiosidade experienciada/praticada pelo povo de santo[2]. Para isso, primeiro delineio o que compreendo que seja essa literatura e apresento o coletivo de onde retiro os contos utilizados em minhas análises. Depois faço análise de duas narrativas, procurando demonstrar a influência das religiões na estrutura estética, na composição ideológica e/ou nos efeitos dessa combinação – com alguns instrumentos tradicionais da crítica eurocêntrica e com outros que Eduardo de Assis Duarte nos apresenta como específicos da Literatura Afro-Brasileira. Para finalizar o artigo, teço considerações sobre as contribuições dessa literatura, sobre a importância da religião na composição da estética literária e sobre o quanto a religiosidade influencia nessas narrativas.

Literatura Afro-Brasileira e os *Cadernos Negros*[3]

Há tempos pesquisadoras/es de literatura têm atentado para a consolidação de uma literatura racializada, isto é, produzida por pessoas não brancas, principalmente afro-ameríndias/os.

Luiza Lobo fez um compilado de seus artigos/estudos sobre alteridade. Dentre as categorias que ela acredita merecer atenção dos estudos literários está o que ela chama ora de literatura negra, ora de literatura afro-brasileira.

> A produção contemporânea de literatura negra no Brasil se constituiu quase que exclusivamente de publicações independentes, mas não foi incluída nos estudos sobre produção marginal dos anos 1970 [...] Desde o início ficou bem nítido, através de uma entrevista com autores negros no CEAA [Centro de Estudos Afro-Asiáticos] que: ou você está a favor da autonomia da cultura negra, mas se coloca de fora das suas discussões intrínsecas, ou você adota uma atitude pseudo-acadêmica, científica, objetiva e finge que está por dentro: mas aí cai na armadilha do paternalismo. Não tem meio-termo. É preciso ser

[2] Adeptos iniciados ou em processo de iniciação em religiões afro-brasileiras.
[3] A partir deste momento posso alternar a referência aos *Cadernos Negros* como *Cadernos* e *CNs* para facilitar a fluidez do texto.

> convidado para romper o cerco que os negros se criaram para pensarem sua identidade (1993, p. 161-162).

Esse texto – originalmente escrito em 1987 e publicado na Revista de Estudos Afro-Asiáticos – já aponta para alguns problemas na autoria negra e na validação das obras desses/as autores/as pela academia brasileira. Assim como a alfabetização e o letramento da maioria da população negra se deu de forma autônoma, contando principalmente com grupos culturais como o Teatro Experimental do Negro e as irmandades negras, ou até mesmo alguns terreiros (GONÇALVES; SILVA, 2000), a literatura produzida por essa população não fazia parte do interesse hegemônico e por isso percorria caminhos outros, para além do circuito tradicional.

Entretanto é preciso notar que mesmo a Literatura Marginal dos anos de 1970, que sugere uma circulação em um mercado paralelo, também não abarcou a literatura de autoria negra.

Para além da constatação de que escritoras/es negras/os não acreditavam na parceria de qualquer pesquisador não-negro com a literatura que produziam, do modo de circulação das obras literárias e do público leitor diferenciado, Lobo também consegue captar algumas características que mais tarde Duarte (2008) considera como próprias da Literatura Afro-Brasileira, como o logocentrismo, e se atentar para diferenças conceituais que separam obras com autoria negra de obras cujo o tema é o negro, ou ainda de obras de autoria negra que não têm como perspectiva a experiência de ser sujeito negro no mundo.

Zila Bernd (2011) e Maria Nazareth Fonseca (2006) também contribuíram para o debate sobre como se chamaria essa literatura diferenciada da tradicional, que se queria resistência (quilombo) segundo autoras/es afro-brasileiras/os e não alijamento (gueto) como as instituições hegemônicas brancas, inclusive a crítica literária e a academia, insistiam em colocá-la. Mas foi Eduardo Duarte quem melhor conseguiu captar as características da Literatura Afro-Brasileira enquanto sistema diferenciado da literatura brasileira como um todo.

Para Duarte, cinco são as características que melhor definem a Literatura Afro-Brasileira:

> Em primeiro lugar, a *temática*: "o negro é o tema principal da literatura negra", afirma Octavio Ianni, que vê o sujeito afrodescendente não apenas no plano do indivíduo, mas como "universo humano, social, cultural e artístico de que se nutre essa

> literatura". Em segundo lugar, a *autoria*. Ou seja, uma escrita proveniente de autor afro-brasileiro, e, neste caso, há que se atentar para a abertura implícita ao sentido da expressão, a fim de abarcar as individualidades muitas vezes fraturadas oriundas do processo miscigenador. Complementando esse segundo elemento, logo se impõe um terceiro, qual seja, o *ponto de vista*. Com efeito, não basta ser afrodescendente ou simplesmente utilizar-se do tema. É necessária a assunção de uma perspectiva e, mesmo, de uma visão de mundo identificada à história, à cultura, logo a toda problemática inerente à vida desse importante segmento da população. Nas palavras de Zilá Bernd, essa literatura apresenta um sujeito de enunciação que se afirma e se quer negro. Um quarto componente situa-se no âmbito da *linguagem*, fundado na constituição de uma discursividade específica, marcada pela expressão de ritmos e significados novos e, mesmo, de um vocabulário pertencente às práticas lingüísticas oriundas de África e inseridas no processo transculturador em curso no Brasil. E um quinto componente aponta para a formação de um *público leitor* afrodescendente como fator de intencionalidade próprio a essa literatura e, portanto, ausente do projeto que nortearia a literatura brasileira em geral. Impõe-se destacar, todavia, que nenhum desses elementos isolados propicia o pertencimento à Literatura Afro-brasileira, mas sim a sua interação. Isoladamente, tanto o tema, como a linguagem e, mesmo, a autoria, o ponto de vista, e até o direcionamento recepcional são insuficientes (DUARTE, 2008, p. 12, grifos do autor).

Ainda trabalhando sob essa literatura ser um conceito em construção, além de fazer um apanhado de características possíveis de identificar e diferenciar a Literatura Afro-Brasileira como um campo diferenciado, Duarte consegue também demonstrar como existe um sistema complexo e sensível no sentido de que é preciso equilíbrio entre elas.

Uma ou duas das características elencadas por ele como essenciais não podem ser entendidas como todo o sistema afro-brasileiro de literatura. É preciso que todas essas características sejam detectadas no texto, pois do mesmo modo que não basta nascer negra/o, mas é preciso *Tornar-se negro* (SOUSA, 1983), também é preciso reivindicar essa alteridade na literatura. Não basta a autoria ser negra, mas não tratar da perspectiva negra no mundo, também não se pode ter o negro como personagem principal de uma narrativa literária quando o autor da obra é um sujeito não-negro.

Esses casos são analisados em outro momento por Duarte (2014) com maior cautela. Entretanto, embora ambos existam, não podem ser compreendidos, nem tratados como sinônimos de Literatura Afro-Brasileira. São denominados na história literária como literatura abolicionista, literatura do negro, literatura sobre o negro e diversas outras nomenclaturas que no campo literário impedem que haja uma

apropriação do sistema descrito pelo autor sob outra denominação que não o de Literatura Afro-Brasileira.

Na mesma obra, Duarte aponta que os *Cadernos Negros* foram essenciais para que a elaboração desse sistema singular de literatura fosse captada por pesquisadoras/es, e tanto ele quanto Lobo reconhecem a importância desse coletivo de autores negros.

Não é para menos, na história da literatura brasileira nenhuma iniciativa coletiva de literatura, independente da raça e etnia de seus autores, conseguiu publicar ininterruptamente por tanto tempo. Os *Cadernos Negros* publicam poesias e contos de autoria exclusivamente negra há 39 anos.

O nome dessa antologia literária viva é uma homenagem aos cadernos escritos por Carolina Maria de Jesus, uma das escritoras brasileiras mais traduzidas em todo mundo. Carolina só foi ultrapassada em vendas internacionais por Paulo Coelho, algumas décadas depois, todavia, ainda hoje sua obra é deslegitimada por agentes brancos no campo literário.

O professor Ivan Cavalcanti Proença, em um evento de homenagem à escritora, causou constrangimento e revolta nas pessoas presentes ao afirmar que apesar do evento ser na Academia de Letras do Rio de Janeiro, *Quarto de despejo*, obra da autora que será cobrada no vestibular da UNICAMP, "é o relato natural e espontâneo de uma pessoa que não tinha condições de existir por completo". Para reivindicar seu poder conferido por sua branquitude, o professor completa sua a fala deslegitimadora com a seguinte frase "Ouvi de muitos intelectuais paulistas: 'Se essa mulher escreve, qualquer um pode escrever'"[4].

Casos como esse não ocorrem isoladamente e a resistência ao racismo literário também é sistemática. Sendo assim, um dos papeis da única antologia literária coletiva viva no Brasil é descrito na orelha do volume 20 dos *Cadernos*, por Aroldo Macedo:

> Na verdade, o que há por trás dos contos e poesias publicados pelos Cadernos Negros é o olhar negro sobre a palavra. Sobre a vida. Você vai encontrar em cada página a visão humana de situações cotidianas sob a ótica negra. Parece simples. E realmente é. Porém, num país como o Brasil, riquíssimo, mas onde contraditoriamente as dificuldades de educação são imensas, Cadernos Negros passa a ser um "quilombo da literatura" (MACEDO, 2008, p. 293).

[4] Disponível em: http://www.revistaforum.com.br/2017/04/20/professor-branco-diz-que-obra-de-carolina-maria-de-jesus-nao-e-literatura-e-provoca-embate-no-rj/. Acessado em 25/05/2017.

Pensar nos *Cadernos* como um quilombo da literatura me parece bem apropriado para a identificação de uma literatura produzida pelo povo afrodescendente no Brasil, pois assim como essa população resistiu à escravização com a criação de espaços de resistências – os quilombos, principais responsáveis pelas insurgências negras – ela resiste até hoje às tentativas de cooptação e assimilação culturais da população branca.

No campo literário, escritoras e escritores resistem às diversas tentativas de silenciamento, produzindo seus textos literários de diferentes gêneros para falarem sobre si e sobre o modo como enxergam o mundo, textos que têm papel relevante nas esferas literária e na política. O caráter de *reexistência* – espaço onde se resiste ao mesmo tempo em que se cria uma nova possibilidade de existir no mundo – dos quilombos chama atenção para essa associação, pois é propositadamente que autoras/es desse coletivo reivindicam sua alteridade.

De modo semelhante ao campo literário, as Comunidades de Terreiro têm sido sistematicamente atacadas com o que denomino como racismo religioso e também prontamente resistem às investidas da hegemonia branca.

Não por acaso, a religiosidade e a ancestralidade são temas recorrentes nos contos dos *Cadernos Negros*. A seguir, farei uma breve análise qualitativa de contos que demonstram o diálogo cultural entre literatura e religiões afro-brasileiras. Diálogo este que muitas vezes é ignorado por pesquisadoras/es não negras/os, uma vez que toda cultura afro-ameríndia tem sido obliterada deliberadamente da cultura oficial brasileira.

Todavia, no que os instrumentos analíticos tradicionais falham por desconhecerem o valor dessa literatura - enquanto tentavam negar sua existência - a chegada de pesquisadoras/es negras/os na universidade legitima a existência da Literatura Afro-Brasileira nos moldes descritos por Eduardo Duarte, e traz propostas interessantes capazes de compreender a grandeza da contribuição dessas narrativas.

Senhoras das águas: Oxum e Nanã em contos dos *Cadernos Negros*

Dentre as várias possibilidades de se analisar criticamente um texto é possível utilizar todas as alternativas citadas na introdução deste artigo; também se pode olhar para as características do sistema de Literatura Afro-Brasileira para se inspirar na crítica. Entretanto, ainda há muito trabalho a fazer, pois descrever um sistema pode até deixar pistas de como proceder para entendê-lo da maneira mais adequada, contudo, não

implica necessariamente em munir leitores/as, críticos/as, pesquisadores/as de instrumentos adequados.

Diante das possibilidades já existentes, das leituras transversais sobre religiões afro-brasileiras proporcionadas pelo Grupo de Estudos Calundu do qual faço parte e do que ainda não foi conceituado na literatura, teço minhas críticas aos contos em que a religiosidade é tema essencial para a compreensão e valoração das narrativas.

Oxum e o ensinamento da mãe amorosa

No conto chamado "As águas" de Aline Soares Negríndia (2015), Vivaldo é o protagonista. Essa personagem é um homem negro que sente um vazio em sua vida, uma sensação de desencontro e infelicidade; ele está em uma crise existencial, mas não sabe exatamente por qual motivo. Sem saber de que ordem é seu problema, Vivaldo decide passar um tempo consigo mesmo pescando num rio.

Enquanto espera o peixe cair em sua isca, o tempo se passa, o rapaz cochila, o barco é levado para algum lugar que ele não reconhece e uma linda mulher negra toda vestida de amarelo com uma rosa amarela atrás da orelha conversa com ele.

A conversa de ambos faz Vivaldo voltar para casa como quem finalmente tem uma epifania e se sente diferente diante das atitudes do passado e disposto a mudar suas atitudes no futuro.

A narrativa é simples, não há o uso de grandes artifícios linguísticos o que descarta correntes estruturalistas, pós-estruturalistas e um pouco da semiótica; a fenomenologia também não dá conta de analisar um conto como esse.

A corrente crítica, e oficialmente reconhecida, de interpretação literária mais adequada para esse conto é a psicanálise, primeiro porque ele é intimista, trabalha com uma questão atemporal, não demonstra muitos elementos que deem para interpretar um determinado contexto. Também se mostra como a leitura mais adequada porque, quando se fala do onírico - e Vivaldo adormece antes de encontrar a bela mulher negra -, já se remete a todo trabalho da psicologia sobre a prática de decifrar sonhos.

De fato, essa é uma linha interessante de seguir e a mulher de amarelo poderia significar o sol que dá o norte que a personagem deseja e certamente essa é a interpretação de quem não conhece as religiões afro-brasileiras, por aí se seguiria para uma interpretação possível, coerente, mas que não dá conta de explicar uma cultura

valorosa e uma prática importante nas narrativas africanas e afro-brasileiras que é a parábola.

O nome Vivaldo remete à vida, e independente da confusão em que se encontra a personagem, toda a angústia dela se baseia na vontade de viver bem. O que leva o/a leitor/a a já criar expectativas diante de como é apresentada a personagem.

Adormecer, encher o rio, o barco ser levado para um lugar que ele não reconhecia e o encontrar com uma linda mulher: "toda vestida de amarelo [...] forte, bonita, negra, com uma rosa amarela atrás da orelha, sorriso alvo, rosto arredondado, bochechas fartas e olhos redondos repuxados" (NEGRÍNDIA, 2015, p. 30) que desparece de suas vistas quando ele chega perto e reaparece dentro de seu barco, são construções narrativas que revelam para quem conhece minimamente a mitologia dos Orixás de que a personagem com quem Vivaldo compartilha a experiência é Oxum, a personagem não nomeada no conto.

Essa escolha, por descrever uma personagem sem dizer diretamente quem ela é, é artifício rotineiro na estética literária; entretanto, este conto traz o extra textual que grande parte das/os pesquisadoras/es acadêmicas/os da literatura desconhece, o panteão das divindades africanas e afro-brasileiras.

Se as religiões afro-brasileiras ainda não são devidamente respeitadas e amplamente difundidas fora dos terreiros como ocorre com a naturalização da qual religiões cristãs gozam, quando a autora utiliza a metonímia para descrever uma divindade, ela decide, por um código específico em que somente o público leitor idealizado - detentor da compreensão deste repertório enquanto leitores/as perfeitos/as – é capaz de compreender, a quem destina sua estética e criatividade literária. Essa é a característica da intenção de que o texto seja lido por um público ideal afrodescendente do qual fala Duarte.

Oxum é, para o Candomblé, a deusa das fontes e dos regatos (CARNEIRO, 1991) e conforme Rita Segato, no livro que retrata o Xangô de Recife, Oxum é quem cuida do bem estar dos outros, promove conforto das pessoas que estão ao seu lado, "é caridosa, compadecida e efetiva em sua ajuda" (1995, p. 402) e também ama o ouro.

De fato, Oxum resolve o problema de Vivaldo no conto. Vivaldo vai atrás da bela mulher que desaparece de sua frente e reaparece em seu barco; quando se atenta para o fato de que a mulher é uma divindade, implora socorro, ajoelha-se no chão, baixa a cabeça no chão enlameado em reverência à bela divindade ao que ela responde:

> Ela abaixou-se no barco de Vivaldo, pegou-o pelo queixo e lhe ergueu a cabeça, fazendo-o olhar em seus olhos... Ele fixou seus olhos nos dela e assistiu a sua vida.
> Aquela mulher fez ver, dentro de seus olhos, quantas semelhantes a ela Vivaldo deixou daquele jeito, à deriva, desesperadas, sem sossego, querendo saber onde estava e ele simplesmente saía, com seu barco, suas iscas, com o não-dito, com seu silêncio (NEGRÍNDIA, 2015, p. 31).

Quando viu a raiz de seus problemas, o pescador então pergunta à divindade o que fazer para não mais se sentir perdido, não mais se sentir só, como não confundir mais liberdade com solidão, solidão em que deixara inúmeras mulheres. "Aquela mulher sorriu, sorriu leve, sorriu solto, soltou cheiro de flor em seus lábios, secou suas lágrimas, encostou-o em seus fartos seios e sussurrou: 'Volte de onde você se perdeu, nem que para isso você tenha que andar pela lama e empurrar o barco'" (NEGRÍNDIA, 2015, p. 32).

Oxum é efetiva em sua ajuda a Vivaldo, com seu simples olhar, mostra todos os erros que levaram o rapaz a chegar à situação confusa e solitária em que se encontra, e bondosa, como seu arquétipo prediz, ajuda-o metaforicamente a encontrar seu caminho de volta, mas não sem antes alertar que será preciso trabalho da parte dele.

Vivaldo é homem negro, Oxum é divindade afro-brasileira, as mulheres a quem Oxum faz Vivaldo relembrar são "as melhores pretas em sua vida" (NEGRÍNDIA, 2015, p. 31), o ritmo do conto segue com a dor, a leveza, beleza e o amor com os quais são entoadas no Xirê as cantigas a Oxum, outra experiência que remete às tradições de religiões afro-brasileiras. Essas características mostram o quanto a experiência da leitura é afrocentrada, com a perspectiva completamente voltada para ela, outra das características definidas por Duarte, anteriormente.

Um ponto de possibilidade múltipla de interpretação é o fato de Vivaldo dormir; se ele apenas dorme, a corrente psicanalítica poderia dar conta de uma interpretação convincente, mas para quem conhece religiões afro-brasileiras, o sono dele é permeado pelo transe no qual Oxum conversa e o aconselha a ter atitudes melhores. Do campo do transe e da mítica afro-brasileira, a psicanálise não é capaz de dar conta, isso porque esta é uma corrente eurocentrada.

Outro ponto importante a ressaltar é o caráter de leitura de fruição (BARTHES, 1987). O conto dialoga com o/a leitor/a comum, sem maiores aprofundamentos nas estéticas literárias, assim como dialoga com especialistas da literatura. Se para estas/es muitas vezes uma narrativa da Literatura Afro-Brasileira não diz muito esteticamente,

ou se trata apenas de uma construção textual próxima à de uma crônica; para aquelas/es remete às práticas da literatura oral – ancestralmente exercida pelas/os *griots*, para as comunidades de terreiro das quais participam enquanto membros ou mesmo em condições de visitantes - às experiências afrocentradas e ao reconhecimento de si na representação literária.

Se há algo de livre, autônomo e emancipatório na literatura, com certeza a leitura de fruição o traz embutido em si, pois depende, *a priori*, do arcabouço cognitivo de cada leitor/a:

> Ficção de um indivíduo (algum Sr. Teste às avessas) que abolisse nele as barreiras, as classes, as exclusões, não por sincretismo, mas por simples remoção desse velho espectro: a contradição lógica; que misturasse todas as linguagens, ainda que fossem consideradas incompatíveis; que suportasse, mudo, todas as acusações de ilogismo, de infidelidade; que permanecesse impassível diante da ironia socrática (levar o outro ao supremo opróbrio: contradizer-se) e o terror legal (quantas provas penais baseadas numa psicologia da unidade!). Este homem seria a abjeção de nossa sociedade: os tribunais, a escola, o asilo, a conversação, convertê-lo-iam em um estrangeiro: quem suporta sem nenhuma vergonha a contradição? Ora este contra-herói existe: é o leitor de texto; no momento em que se entrega a seu prazer (BARTHES, 1987, p. 6-7).

É nessa leitura, onde o conceito de saber se mostra relativo, que a população afro-brasileira encontra muitas vezes o valor não reconhecido por estudiosos/as da literatura.

Nota-se a possibilidade da leitura em camadas. No conto de Negríndia, a qualidade da interpretação vai variar muito de acordo com o que se (re)conhece da vivência religiosa afro-brasileira. Uma pessoa que não tem o menor contato com ela lerá o conto sem a experiência sensorial com a qual fará um/a frequentador/a de comunidades de terreiro, que por sua vez terá uma experiência completamente diferenciada da de uma pessoa rodante cujo orixá que incorpora seja Oxum e assim as particularidades vão se configurando.

Obviamente não defendo aqui que estudiosas/os não possam conhecer tais relações ou fazerem parte da vida das comunidades de terreiro, evidencio apenas que há uma carência na leitura de Literatura Afro-Brasileira, e consequentemente nas publicações, que reivindique o valor estético embutido em narrativas inicialmente lidas como simples, mas que ignoram a mitologia afro-brasileira e o valor da ancestralidade para as/os afro-brasileiras/os.

Como vimos na interpretação voltada exclusivamente para a religiosidade presente no conto "As águas", é muito mais complexo se analisar o que abarca um texto literário com inspiração afrorreligiosa do que somente uma leitura nas estruturas linguísticas. É preciso se analisar contexto, produção e recepção literária, a inaptidão ou a aptidão limitada que ainda hoje prevalece na academia e as implicações que uma narrativa como essa gera no público leitor completamente distinto do público alvo na literatura canônica.

Naña e o barro que molda o retorno da vida

Em "O retorno de Tatiana" (ALVES, 1999), temos um conto mais elaborado do ponto de vista da estética oficialmente legitimada na literatura tradicional. Em uma narrativa mais densa, Miriam Alves narra questões muito relevantes para as mulheres negras contemporâneas: a interrupção da gravidez realizada por mulheres negras, que por diversos motivos querem ou precisam fazê-la, e o acolhimento delas nas comunidades de terreiro, o que envolve também o tema de saúde da mulher.

Tatiana é mulher negra independente que ascendeu profissionalmente dentro da mesma empresa. Começou como balconista de uma papelaria, subiu de cargo para caixa, mais uma vez ascendeu como controladora de estoque e estava no auge da carreira depois de fazer curso técnico de contabilidade e assumir a área de toda a rede de lojas matriz e filiais. Descobriu-se grávida de seu namorado que desapareceu e decidiu pelo aborto, prática ilegal no Brasil, e lidou sozinha com as consequências psicológicas de tal decisão.

Diante da situação traumática e de ficar internada por causa do processo mal sucedido, Tatiana começou a dar sinais de estresse pós-traumático ou transtorno psicológico. Lau, irmã de Tati foi morar com ela para lhe dar apoio e cuidado. No desenvolvimento dos fatos externos e na subjetividade de Tati o/a leitor/a descobre que a personagem está passando por um processo de resgate espiritual que se concretiza em um terreiro de Candomblé. Tati começa a ter delírios, desmaios, psicografar coisas sem sentido, até que ouve cânticos para "Nanã Naburoke" em um terreiro e por lá fica. É então iniciada na religião como filha do orixá Nanã.

Esse é um conto especialmente difícil para quem não conhece o mínimo sobre a iniciação nas religiões afro-brasileiras e/ou não passa/ou pelos sintomas experienciados

pela personagem. Não há bibliografia escrita que descreva os acontecimentos pessoais de quem é iniciado/a em uma religião afro-brasileira por motivo de saúde, o que parece ser o caso da personagem. Miriam Alves utiliza a verossimilhança de uma experiência afrocentrada, pelo menos no imaginário coletivo, e não representada pela literatura tradicional com a sensibilidade e respeito devido à cultura afro-brasileira.

Também não é prática recorrente publicizar ritos específicos nas religiões afro-brasileiras, muitos são segredos de "roncó". O que é compreensível porque a cultura africana que influenciou a prática das religiões afro-brasileiras era/é baseada no logocentrismo e na performance única da cultura oral (ZUMTHOR, 2007).

Cabe ressaltar que o texto é uma narrativa ficcional e, por mais que tenha elementos religiosos como mote, não se trata da descrição de um fato *ipsis litteris*, mas da projeção de um poder ser, típico da literatura, que cria discursos imaginários, virtuais, sobre o mundo, uma história do possível (OLIVEIRA, 2006).

Para entender o motivo da personagem Tatiana ter como orixá de cabeça Nanã, segundo o conto, apresento uma das muitas histórias sobre Nanã.

Nanã é associada à lama e ao barro que faz os seres vivos. Reina no fundo dos rios calmos e dos lagos, é uma divindade lenta e muito poderosa. Na lenda iorubana ela é mãe do orixá Obaluaê, a quem abandonou para morrer na praia por ser um bebê repleto de chagas. Obaluaê é criado por Iemanjá e tem suas feridas curadas por Iansã que as transforma em pipocas; mais tarde ele perdoa sua mãe Nanã (PRANDI, 2001).

Ler que a personagem Tati é uma mulher que opta pelo aborto, e a culpa que sente após tal decisão chega a lhe incapacitar de exercer sua profissão e pensar com clareza, nos remete ao significado da escolha da autora para ela ser filha de Nanã, mãe que abandona o filho e depois é perdoada por ele.

Perceber que assim como foi perdoada por seu filho, Nanã se mostra compreensiva com Tati por sua decisão traumática, perdoando-a e levando-a de volta a terra simbolicamente para que renasça para uma nova vida no santo.

Mostra também a abordagem de uma questão muito importante para mulheres afro-brasileiras que é a interrupção da gravidez indesejada, um problema de saúde das mulheres no que o Estado brasileiro sob a ideologia machista se recusa a avançar como em outros países; obviamente mulheres pobres, e muitas negras brasileiras o são, não têm condições de pagar pelo aborto seguro e por isso são as maiores vítimas de sequelas ou morte por utilizarem métodos mais arriscados e/ou clínicas menos preocupadas com suas vidas.

No conto, Tati faz oferendas a Oxum com o intuito de acalmar-lhe a fúria, pois Oxum é a deusa da fertilidade que se mostra descontente fazendo com que no período fértil para reprodução Tati tenha delírios, visões e sofrimento ao se lembrar do aborto.

Outro ponto importante é a sororidade entre mulheres: Tati ajuda a irmã Lau, que por sua vez a ajuda de volta e as mulheres do terreiro acolhem Tati sem sequer saberem quem ela é. O que remete à tradição de se acolher para a família de santo quem precisa de ajuda independente de laços sanguíneos (NOGUEIRA, 2016).

O conto contém poesias, anotações pessoais e psicografias de Tati, por isso é cheio de figuras de linguagem como metáfora, elipse, metonímia, sinestesia, eufemismo eprosopopeia, cujos objetivos principais são falar indiretamente que a personagem sofre pelo aborto feito, deseja perdão e que os orixás estão a acompanhando nesse processo.

Desde o início do conto sabemos que Tatiana é praticante de religião afro-brasileira, pois ela faz oferenda para Oxum, toma banhos de folhas maceradas (ALVES, 1999, p. 72).

Os lugares para onde Tati saía para pensar e normalmente aconteciam seus delírios também eram sempre junto à natureza, na pedra de Xangô junto ao mar de Iemanjá ela escrevia suas anotações, Iansã também aparece no conto:

> O vento fez festa de sons, uivos de lobos. Assobios intermitentes e entrecortados. O ronco, som do mar revoltando as ondas. O vento brincava com os sons, como o grande ventríloquo da natureza. Balançou os coqueiros. Bateu nas janelas com as areias que ele arrancava da praia. [...]
> Na tempestade da noite, o vento havia trazido sons de atabaques. Atabaques e cantorias de um terreiro: "Nanã Naburoke, Nanã ê. Nanã Naburoke, Nanã ê" (p. 78).

É mister ressaltar que no Candomblé, os orixás são a personificação da própria natureza e, por isso, a figura de linguagem que dá conta desse fenômeno é a prosopopeia, que atribui significados racionais a elementos irracionais, uma vez que na cosmovisão do Candomblé os seres são compreendidos com "a noção de humanidade a todos os elementos da natureza, embora hierarquizando o modo como a noção se aplica a animais humanos, não humanos e seres que chamamos no vocabulário ocidental de 'inanimados'"(NASCIMENTO, 2016).

Não conhecedores das religiões afro-brasileiras podem também se perder na parte final do conto - como já aconteceu - isso porque Tati vai para o terreiro e pensa: "Talvez seja esse o meu último destino... Retornar à terra-mãe... seca, sem procriar. Sou

só um instante, instinto... num lugar que não sei o nome... retornar... à terra... à mãe" (ALVES, 1999, p. 77). O ambiente em que está tem "velas de várias cores, colocadas nos quatro cantos da sala, e várias velas brancas acesas numa espécie de altar" (*Idem*, p.79) e Lau vê a irmã "deitada sobre uma esteira forrada com folhas. A irmã dormia com folhas e terra até o pescoço [...] a mãe de santo pediu-lhe que retornasse dali a quarenta dias" (ALVES, 1999, p. 80).

Esse trecho mostra com bastante clareza que Tatiana está sendo iniciada no santo como filha de Nanã, entretanto, quem não conhece ritos das religiões afro-brasileiras chegou a afirmar que a personagem morrera[5]. Exemplo bastante interessante sobre a necessidade de que o público leitor partilhe dos mesmos códigos da autoria para que seja possível entender acertadamente do que se trata o conto, assim como assimilar o máximo de informações que ele pode produzir, para que se possa chegar a uma valoração eficaz da produção literária.

Muito da colaboração de narrativas como essa se perde pela falta de conhecimento de cultura afro-brasileira de quem as analisa e pela falta de instrumentos teóricos que deem conta, no mínimo adequadamente, de compreender subentendidos, inferências e pressupostos dentro das obras. Mais do que isso: escrita é símbolo e a transmissão de símbolos é a base da cultura. É natural, assim, que intérpretes que desconheçam as culturas afrorreligiosas não possam interpretar seus contos.

Nanã, tal qual modela a vida e cobra o retorno dos seres humanos na morte (LINARES; TRINDADE, 1987), é responsável pela morte e pelo renascimento simbólico de Tatiana, que desde a interrupção de sua gravidez escrevia em seus momentos de transe:

> A mãe terra aguarda-me parida. Como quem suspende no ar a si mesmo. A terra-mãe. A mãe terra estende sua mão, acaricia-me. Tenho o pulsar da vida. O meu pulsar. A verdade ainda está escondida. Não posso nem pensar. Tenho de manter o pulsar da terra aqui dentro. Apalpo o coração com a ponta dos dedos. Apalpo-me com a faísca do olhar. Caminho. Caminho a não poder. Falta-me o olhar, paro. O olhar azul do céu olha-me. Faíscas e relâmpagos percorrem-me. Ah! Ainda tenho vida. Ah! Tenho vida! (ALVES, 1999, p. 72).

[5] Experiência real acontecida no grupo de leitura voltado a analisar os *Cadernos Negros*. Estudantes na fase final da graduação leram o conto e consideraram que a personagem tinha morrido e o rito das velas era um velório.

Esse excerto mostra o chamado de Nanã por sua filha, revela que, ao contrário de Oxum, que não aceita as oferendas de Tati, Nanã a está resgatando de sua culpa, de seus delírios e da vida que não lhe cabia mais.

Considerações Finais

Existe um mundo cultural em pleno funcionamento no Brasil, existem histórias (re) passadas de geração para geração, existem pessoas que acreditam nessas histórias e as utilizam como modelos simbólicos para alimentar o imaginário coletivo. Elas, histórias e pessoas, são constantemente obliteradas para que a cultura colonizadora se sobreponha e seja considerada a única possível.

Esse processo parece bem sucedido, mas deixa rasuras, rastros de uma história mal apagada, deixando evidente sua metáfora à de palimpsestos religiosos. Se pessoas resolverem olhar com maior cuidado, encontram vestígios do que foi apagado propositadamente e podem modificar suas percepções do que entendem como um determinado campo, ou mesmo do mundo.

As religiões africanas vieram para o Brasil junto com os povos escravizados do continente africano e é do contato deles com os povos ameríndios, e da resistência aos colonizadores, que as religiões afro-brasileiras se criaram e se fortaleceram enquanto importantes modos culturais de *reexistência*.

Reconhecidas como práticas calunduzeiras num primeiro momento (SILVEIRA, 2006), e transformadas com o passar do tempo nas diferentes regiões do Brasil, as religiões afro-brasileiras têm muitas/os adeptas/os e sobrevivem a despeito do racismo religioso que tenta a qualquer custo apagá-las. Esse traço de resistência cultural certamente influenciou e ainda influencia o processo de escrita de negras/os no Brasil.

Enquanto formas diferentes de resistência, religião e literatura afro-brasileiras dialogam entre si, colaboram para a promoção da pluralidade, diversidade e convivência com as diferenças dos sujeitos sociais e suas práticas.

Religiões e seus ensinamentos narrativos, por meio da mitologia dos orixás, inquices e/ou voduns, têm sido fonte de inspiração para a literatura, ora nas estruturas formais e estéticas, ora nos temas e significados mais profundos e escondidos nas entrelinhas textuais.

Questões sobre (auto)representação e compartilhamento de saberes entre autoria e recepção literária – estranhos ao/à leitor/a legitimado/a a emitir opinião valorativa e consequentemente a atribuir valor ao capital simbólico literário – são muito caras à Literatura Afro-Brasileira. Traços orais encontrados nas narrativas, personagens e suas sinas, o ritmo dado às histórias, temas que por ela são abordados e o desconhecimento de muitas das suas inspirações estão diretamente ligados às vivências subjetivas de experiências de quem no mínimo tem contato com religiões afro-brasileiras.

Utilizei esses dois contos para exemplificar a presença das religiões dentro dos *Cadernos Negros* porque elas remetem mais do que à prática de uma comunhão entre deuses e seres humanos, remetem ao conceito de ancestralidade, palavra-resgate da história violentamente silenciada de povos afro-ameríndios.

A ancestralidade é o meio pelo qual esses povos conseguem se reconectar com o passado histórico e construírem o presente de olho em um futuro diferente. É uma categoria de quem não pode encontrar nos livros ou na memória oficial do Estado todo um discurso sobre grandes feitos, revoltas, resistências, assim como a relações de afeto e união que se perdem no outono da vida de quem vai e leva consigo o que não pôde ser catalogado.

Com várias narrativas de histórias do possível, a Literatura Afro-Brasileira utiliza uma das características desse discurso-arte para remontar, através de construções subjetivas, histórias de aprendizagens, compartilhamentos, acolhimentos e uma série de experiências positivas que a opressão costumeira tem como premissa apagar.

Ela acaba então exercendo a importante função de resgatar e registrar nos moldes do colonizador – a saber, a escrita fonêmica – experiências positivas, ternura que a luta de resistência não consegue suprimir, sentimentos que a vida dura pela sobrevivência e pelo mínimo de dignidade não consegue abafar.

Trazer para esse dossiê a interface entre literatura e religiosidade, é trazer também o processo de ensino e aprendizagem por outra ótica, é mostrar o valor de uma cultura rica que não está escondida, pelo contrário, está latente, ferve, é produzida e experienciada por grupos cada vez maiores que se preocupam menos com o discurso legitimador e se incumbem apenas de vivê-la, com tudo o que o poder hegemônico deixa escapar.

Como o epílogo desse artigo, reitero que histórias importam, muitas histórias importam e elas fazem diferença na vida de quem tem olhos e ouvidos sintonizados, para vê-las, ouvi-las, compreendê-las e aproveitar o que há de melhor nelas. Se há um

cânone, uma elite e/ou uma hegemonia com a função de apagar suas existências, há por outro lado quem delas se apodera e vive plenamente alheio/a ao que regras tentam impor, fracassam as imposições porque não é possível controlar a vida individual de cada pessoa.

Os sujeitos cientes de que não pertencem ao grupo hegemônico vêm criando seus próprios espaços com outras regras. Esses sujeitos vivem livres e distantes das amarras da subjugação. Exercem outros papeis, criam outros sistemas e outras lógicas nas quais não se submetem ao escrutínio limitador de descendentes dos colonizadores.

Referências Bibliográficas

ALVES, Miriam. "O retorno de Tatiana". In: BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org.). *Cadernos Negros volume 22: contos afro-brasileiros.* São Paulo, Quilombhoje, 1999.

BARTHES, Roland. Trad. J. Guinsburg. *O prazer do texto.*São Paulo, Editora Perspectiva, 1987.

BERND, Zilá. *Poesia Afro-Brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte, Mazza, 2011.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa.* 3ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.

DUARTE, Eduardo de Assis. "Literatura afro-brasileira: um conceito em construção". In:*Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 11-23.

_____ (coord.). *Literatura Afro-Brasileira: 100 autores do século XVIII ao XXI.* Rio de Janeiro, Pallas, 2014.

EAGLETON, Terry. Trad.Waltensir Dutra. *Teoria da Literatura: uma introdução.* São Paulo, Martins Fontes, 2006.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. "Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica?". In SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazareth (orgs). *Literatura afro-brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

LINARES, Ronaldo Antônio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Nanã Buruquê e Abaluaiê.* São Paulo, Distrisul, 1987.

LOBO, Luiza. *Crítica sem juízo.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1993.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. "Movimento negro e educação". In: *Revista Brasileira de Educação* [online]. n.15, 2000. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n15/n15a09.pdf. Acessado em: 24/05/2017.

MACEDO, Aroldo. "Aroldo Macedo" In: RIBEIRO, Esmeralda (org.): *Cadernos Negros: três décadas – ensaios, poemas contos.* São Paulo, Quilombhoje, 2008.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. "Sobre candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis". In: *Ensaios Filosóficos.* Volume XIII – Rio de Janeiro, Agosto/2016.

NEGRÍNDIA, Aline Soares, "As águas" In: In: BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org.). *Cadernos Negros volume 38: contos afro-brasileiros.* São Paulo, Quilombhoje, 2015.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. "Mães do axé e da resistência: o papel de liderança das mães de santo nas comunidades de terreiro". In: *2º Simpósio Internacional de História das Religiões XV Simpósio Nacional de História das Religiões ABHR*, 2016.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o "Império" Inca*. 2006. 231 f. Tese. Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SEGATO, Rita. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.* Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1995.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu.* Salvador, Edições Maianga, 2006.

SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura.* Trad. FERREIRA, Jerusa Pires; FENERICH, Suely. São Paulo, Cosac Naify, 2007.

APONTAMENTOS SOBRE O CAMPO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SEUS AUTORES REVISITADOS

Gerlaine Martini[1]

Resumo: Trata-se de reflexão baseada na revisão de autores e autoras pesquisadores pioneiros em um recorte que ressalta sua inserção no campo religioso afro-brasileiro, com enfoque em seu nível de participação nos rituais e em como isso interferiu em seus estudos e obra, e com a análise de como a visão dos religiosos informantes contribuiu para delinear linhas de pesquisa informais e perspectivas teóricas inclusive as mais abrangentes.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; observação participante; iniciação; ogã; equede.

Introdução

A principal motivação para esse artigo foi o encontro que aconteceu recentemente, em meados de 2016, no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília, em meio ao clima ainda vigente das reviravoltas políticas no país, entre diversos acadêmicos da área de Ciências Humanas interessados em estudar e em debater autores que tenham escrito sobre as religiões afro-brasileiras[2], nas suas diversas modalidades – candomblé, terecô, tambor de mina, xangô, umbanda, batuque, cabula e tantas outras que constituem esse campo que passamos carinhosamente a denominar como "calundu", de forma a abarcar essa pluralidade.

O termo "calundu" não apenas carrega o significado que remete às raízes coloniais dessas manifestações como foi historicamente usado para se referir ao conjunto das práticas religiosas fora da ortodoxia católica, principalmente as de caráter afro-ameríndio (SOUZA, 2000)[3]. Esse caráter afro-ameríndio por sua vez está também fundado na memória da origem de seus elementos entre vários e diferentes povos africanos e indígenas, até hoje preservada em algumas das modalidades mencionadas.

[1]Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Integrante do Calundu (Grupo de Estudo sobre Religiões Afro-Brasileiras).

[2]Depois veio se juntar ao nosso grupo um acadêmico cubano ligado a uma religião afro-cubana, ampliando ainda mais essa perspectiva.

[3]Segundo Vivaldo da Costa Lima (1984: 21), "calundu" é sinônimo de inquice, portanto, de orixá e de vodum.

Retomar o termo "calundu" nesse novo contexto - conforme o consenso produzido pelo encontro de nosso grupo - coloca ênfase nessa diversidade e na abertura que reúne as diversas tradições e comunidades religiosas numa convivência positiva, nesses tempos em que o combate à intolerância religiosa é o que mobiliza encontros e atuações mais imediatas.

Nosso interesse enquanto grupo pelas religiões afro-brasileiras, e pelo estudo de autores que pensaram e pesquisaram nesse campo, logo se revelou para além da academia. Cada integrante tinha uma história que o ligava às comunidades religiosas de maneira muito pessoal, alguns tendo nascido e se criado nessa ambiência, outros tendo sentido uma conversão ao longo de seu contato ou trabalho com essas comunidades. Assim, fomos entendendo que essa nossa especificidade nos fazia buscar revisitar e rever os estudos afro-brasileiros, juntando dois mundos em um só. Esse artigo visa começar a refletir sobre essa busca da revisão autoral mediada pelos vários níveis de pertencimento às tradições religiosas afro-brasileiras.

Os primeiros estudiosos e sua participação ritual

As religiões afro-brasileiras têm sido um campo bastante explorado pela pesquisa em ciências sociais e na abordagem histórica. Creio que, ao tocar as representações e imaginários de povos que se encontraram neste território, numa longa história de inteirações duradouras, esse campo atravessa pontos cruciais ou nodais. Dentre estes, o comentário de forma concentrada das questões raciais no país, que são transversais aos segmentos, classes e categorias sociais, somando-se este comentário às visões alternativas de gênero baseadas em valores de origem não europeia. Esse campo também expressa algo que, embora pareça não nos deixar ser completamente "modernos"[4], relaciona-se, pela mesma atuação, à resistência secular dos setores oprimidos pela dominação colonial.

Esse não foi um campo que se constituiu de maneira homogênea. Conforme nos indica Vagner Gonçalves da Silva (2000) - declaradamente um adepto do candomblé que pesquisou especificamente o trabalho de campo e o texto etnográfico das pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras - muitos dos autores clássicos em estudos afro-brasileiros não eram especificamente cientistas sociais, apesar de os procedimentos

[4]Refiro-me ao conceito de Bruno Latour (2009).

de campo, por eles adotados, terminarem se consolidando como forma de atuação dos pesquisadores dessa área.

Deste modo, o pioneiro Nina Rodrigues, falando a partir do final do século XIX, era médico. Manuel Querino fez parte do movimento social como abolicionista, líder operário e professor de arte. Arthur Ramos foi um médico que pretendia dar continuação ao trabalho de Nina Rodrigues com o universo religioso afro-brasileiro nos anos 30 – embora tivesse se tornado posteriormente professor de antropologia da Faculdade Nacional de Filosofia. Édison Carneiro, na mesma década, era formado em direito e atuava como jornalista e folclorista. Pierre Verger era fotógrafo francês – um ofício que não está totalmente apartado do próprio ato da observação participante[5]. E as mulheres pesquisadoras formaram um caso à parte.

Porém, mesmo partindo de outras áreas, de uma forma ou de outra, em sua maior parte, os estudiosos terminaram se aproximando da abordagem antropológica. Os procedimentos adotados por esses autores clássicos e que se consolidaram foram em grande medida "justapostos à técnica da observação participante, reivindicada como método por excelência da antropologia, em períodos mais recentes, por autores comprometidos com a legitimação e profissionalização dessa disciplina" (SILVA, op. cit.: 16). E foi assim que as religiões afro-brasileiras vieram se conformando como um dos mais explorados objetos de nossa antropologia.

Na época da produção desses estudos clássicos[6], num ambiente menos definitivo institucionalmente, outros fatores interferiram na constituição de objetos etnográficos de maior relevância. Determinados confrontos acabaram por emoldurar essa área de pesquisa, muito próximos das próprias rivalidades e disputas que despontavam entre as diferentes vertentes das tradições afro-religiosas em pauta e que não deixavam de possuir um sabor de regionalismo – que também definiria determinados "centrismos", muito criticados posteriormente, em relação ao recorte e à seleção de campos para o trabalho da pesquisa.

Nesse sentido, Mariza Corrêa (2003) identifica dois grupos, um deles de *baianos* (incluindo estudiosos de outros estados que fizeram suas carreiras na Bahia), "intelectuais de província" que teriam se mudado para a o Rio de Janeiro, capital do país nesse período, onde atuaram conjuntamente numa espécie de "operação de guerrilha

[5]Aqui são mencionados autores que trabalharam com comunidades religiosas afro-baianas, e esse recorte se relaciona com o pioneirismo e a uma configuração regional de intelectuais como veremos adiante.
[6]Estamos falando num período inicial que abrange o final do século XIX e a primeira metade do século XX.

cujo objetivo parecia ser destronar a posição, que começava a ganhar foros de hegemonia, de Gilberto Freyre, no campo do estudo das relações raciais" (op. cit.: 167). A outra vertente seria, portanto, a dos pernambucanos, e argumentos estratégicos foram contrapostos pelos *baianos* a esta vertente com o objetivo mais imediato de questionar a artificialidade de sua teoria da "mestiçagem":

> Três elementos pareciam se constituir, assim, nos signos de diferenciação entre baianos e pernambucanos: a primazia no estudo das relações raciais, atribuída pelos primeiros ao médico Nina Rodrigues; a evidente ênfase dos baianos numa atuação política; e, o que foi a marca do seu trabalho nessa época, a "africanização" da Bahia, com tudo o que isso implicava – a começar pela eleição de certos centros de culto como "puros", por oposição aos cultos "híbridos" (CORRÊA, 2003: 167).

Não podemos ignorar que essa configuração reverberou, de maneiras talvez inesperadas, até o cenário contemporâneo dos estudos afro-brasileiros e que a visibilidade da questão racial viria atrelada ao que mais tarde passou a ser caracterizado pejorativamente como uma postura teórica "nagocêntrica". As posições teóricas iniciais desposadas por ambas vertentes carregavam em si ideias equivocadas sobre a miscigenação da população vista ou como biologicamente degenerativa ou como uma solução de "melhoramento racial" (o que viria a ser discutido como "branqueamento"). Abandonados os determinismos e as naturalizações, a discussão se manteve com o conceito de raça como categoria social em ação e com consequências ainda atuais, o que hoje se reconhece no repertório jurídico, por exemplo, que define a discriminação racial como tipo penal.

Porém, enquanto ainda grassavam mentalidades que naturalizavam categorias raciais, a divisão regional entre "baianos" e "pernambucanos", relativa a posicionamentos teóricos que se pretendiam mais abrangentes, provavelmente era reforçada pelas diferenças regionais entre comunidades afro-baianas e afro-pernambucanas.

Coincidentemente, a rivalidade entre as comunidades religiosas de Pernambuco e da Bahia acontecia nesse período, pelo menos conforme notou Pierre Verger, que fotografou etnograficamente os xangôs de Recife no final da década de 40, antes de focar mais estritamente o universo afro-baiano e antes de se aproximar da academia. Em solo baiano, na casa de um sacerdote que tinha vindo de Recife e foi um de seus principais informantes (Pai Cosme), Verger tirou uma foto polêmica, mostrando detalhes cruentos de cerimônias fechadas, com a permissão deste oficiante, no intento

de provar aos candomblés baianos que em Recife existiam sacerdotes capazes de realizar os mesmos rituais que aconteciam no território soteropolitano (VERGER, 1991:176).

Esse assunto tão específico levantado por Pierre Verger toca na questão de "pureza" dos cultos e seu maior nível de "africanidade", supramencionados na citação[7], pois as comunidades de casas de Salvador e Recife pareciam estar disputando em relação à detenção do saber de práticas rituais autenticamente "nagôs" (especialidades religiosas africanas dos iorubas do Benim), o que seria uma categoria, portanto, local.

Assim, essa não é simplesmente uma visão exterior do fotógrafo francês, interferindo em seu campo de pesquisa, quando este ainda nem se considerava pesquisador[8]. É uma predisposição já interior às comunidades, que pode ser conferida pelo posicionamento de um dos principais informantes soteropolitanos desses primeiros autores, Martiniano do Bomfim, conforme veremos adiante; e como nos relata sobre ele Donald Pierson (1942: 33): "Conhece tão bem as 'coisas africanas' que é ocasionalmente chamado a Pernambuco (...) para executar ritos especiais que os membros do culto nessa cidade são incapazes de realizar".[9]

Mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos, 1869-1938), fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, de quem Martiniano era amigo e consultor, expressa claramente esse valor dado a uma autenticidade "nagô" (PIERSON, op. cit.:28; NÓBREGA, 2000, explicitando a autoria de Aninha): *D. Aninha afirmava com orgulho: "*Minha seita é nagô puro como (no) Engenho Velho[10]. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido".

Constatada a transposição dessa perspectiva de alguns terreiros para um plano teórico abrangente, fica a indagação sobre em que medida um campo (o acadêmico) de algum modo refletia, com seus filtros, o outro (as comunidades afro-religiosas), através das redes de relações que se formavam. Essa relação tão intrincada fica mais em evidência ainda ao se comprovar a constante participação religiosa, em algum nível, de

[7]Definições em grande parte superadas no âmbito acadêmico. Em relação à "pureza" ver discussão de Beatriz Góis Dantas (1988) e seus desenvolvimentos.

[8]Posteriormente foi sugerida a relação de Verger com "resíduos coloniais" (SANTOS, 1982). Verger recebeu bolsas do *Institut Français D'Afrique Noir* (IFAN) para realizar a pesquisa comparativa com o Brasil, numa época em que o regime político francês já começava a enfrentar o processo de independência de países africanos em relação ao seu domínio.

[9]A disputa no caso não se constrói sobre a representação da origem (nagô em relação ao congo-angola ou ao caboclo), mas sim sobre a deficiência regional brasileira de um culto que seria da mesma origem africana.

[10]Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iya Nassô Oká), matriz do Terreiro Opô Afonjá. Lima (op. cit.: 19) observa que Aninha falava da origem deste, já que ela era descendente de grunces do norte de Gana.

estudiosos nos terreiros afro-brasileiros. Lisa Earl Castillo (2008) faz relato minucioso sobre essa situação, no caso baiano, de quem me valho substancialmente para essa breve descrição, ainda que incompleta, sobre a integração dos primeiros etnógrafos às comunidades.

De modo talvez surpreendente, parece que a Faculdade de Medicina da Bahia em Salvador tinha relações muito próximas com o Terreiro do Gantois (Ilê Iya Omi Axé Iyamassê) e que Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) inaugurou uma regra na relação entre várias gerações de pesquisadores ligados à faculdade e o terreiro: professor maranhense na Faculdade de Medicina, Rodrigues foi *suspenso* ogã[11] do Gantois.

Também teve acesso ao peji pessoal de Martiniano do Bomfim (segundo o próprio Martiniano) - um quarto de santo[12] residencial com os assentamentos (objetos de culto) herdados dos próprios pais consanguíneos do religioso - que é sinal de certa consideração por parte deste respeitado e referido babalaô. Pode-se perceber como o posicionamento teórico de Nina Rodrigues[13] não impedia que sua atuação preservacionista (fruto do conservadorismo equivocado) fosse relativamente interessante perante os terreiros.

Martiniano Elyseu do Bomfim (1859-1943), nascido no Brasil e filho de pais africanos (origem ijexá e egbá), foi o jovem auxiliar de pesquisas de Nina Rodrigues, justamente por ser letrado em inglês e na ortografia das palavras iorubanas, além de falar português, e de trazer consigo as experiências vividas na cidade de Lagos (atual Nigéria) quando lá morou durante onze anos. Ele continuará sendo um dos principais informantes entre duas gerações de pesquisadores e sua perspectiva centrada em determinadas origens - que eram as das tradições familiares que lhe antecediam - das práticas religiosas africanas no Brasil será filtrada para as pesquisas.

O sacerdote e antropólogo Julio Braga (1999: 48-9) classifica Nina Rodrigues como um *ogã de fora*, não escolhido na malha interna da comunidade, mas como alguém que prestava um precioso auxílio, humanizando assim as ações do médico, que não eram totalmente incoerentes com a mentalidade que este partilhava com teorias em voga na época, pela qual foi criticado posteriormente:

---

[11]Um posto masculino e de prestígio na hierarquia religiosa, o que será discutido mais adiante.

[12]Um santuário, conforme classificavam etnograficamente os primeiros autores, que podemos considerar um altar, mas não exatamente um altar com imagens antropomórficas elevadas.

[13]Evolucionismo (darwinismo social, naturalização de desigualdades sociais) e patologismo, "marca de todos os autores da época" (Monique Augras, 1983: 44).

> Nina Rodrigues terminou por ser escolhido como ogã de um dos mais prestigiosos terreiros da época, o do Gantois. Ressalte-se o caráter humanístico de Nina Rodrigues, que provavelmente não se recusava a intermediar interesses de pessoas dos candomblés dentro da sociedade mais ampla, tampouco deixar de atender como médico um negro doente e prescrever-lhe algum tratamento, ou encontrar, com a ajuda de seus colegas de profissão, um apoio qualquer para atender a gente pobre de Salvador, aviando uma receita, facilitando um internamento na incipiente rede hospitalar da época.

Julio Braga (op. cit.: 58; SILVA, 2000: 94; 2006: 290) ainda comenta que Nina Rodrigues não foi simplesmente um *ogã de fora* e um ogã *suspenso* (conforme CASTILLO). *Suspenso* (tirado) significa apenas escolhido para ser ogã, o que é demonstrado numa cerimônia pública pelo ato simbólico de ser levantado numa cadeira e nela carregado, porém que precisa ainda ser confirmada, realizando-se rituais na casa onde foi escolhido. Ele se confirmou como ogã do orixá Oxalá no Terreiro do Gantois por Mãe Pulquéria (Pulchéria Maria da Conceição Nazareth, 1841-1918), filha brasileira da fundadora da casa (africana que Rodrigues chegou a conhecer[14]):

> Embora seja difícil acreditar que Nina Rodrigues comungasse da experiência religiosa afro-brasileira, tornou-se, pelo fato de ser pesquisador e, por força disto, frequentador assíduo do candomblé, um de seus aliados políticos que podia, de certa maneira, tomar posições públicas contra as perseguições policiais. Isso lhe deu crédito na comunidade religiosa, que findou por estabelecer com ele laços mais sólidos de participação no contexto dos rituais (BRAGA: 58).

Ou seja, o médico parece ter se submetido aos devidos rituais, que o próprio Julio Braga (op. cit.: 62; cf. 74-5) conclui serem rituais de iniciação próprios dessa categoria nos candomblés tradicionalmente: "Caso não se submeta a essa iniciação, permanecerá na categoria de ogã suspenso, sem merecer os benefícios e o tratamento que têm aqueles que assim procederam".

Nessa perspectiva, Nina Rodrigues teria sido iniciado, embora não comungasse da experiência religiosa por causa de sua postura intelectual. Mas se a participação nesses rituais puder ser pensada de maneira integral e corporificada, a suposta "falta de comunhão" seria restringida à sua consciência mental do que ele declarava ser um animismo de forma exterior fetichista (RODRIGUES, 1988: 163). De alguma forma, o médico *passou pela gamela do feitiço* (termo usado por Braga, que também pode definir a imersão em ritual reservado).

Gonçalves da Silva (2006: 294) discorre sobre essa posição ambígua do pesquisador do mundo das religiões afro-brasileiras em relação à fé religiosa, levando a

[14]Maria Julia da Conceição Nazareth (1800-1910).

conflitos entre éticas religiosas ou a uma aceitação dos valores da religião "sem uma adesão subjetiva a eles", e afirma que, nesse campo específico, não se exigem provas de uma conversão internalizada:

> Principalmente nas categorias de ogã e equede, que não prescrevem a necessidade do transe, e para as quais os antropólogos são geralmente requisitados, a crença íntima raramente é questionada. (...) Muitos pesquisadores que, frequentemente, se filiam aos terreiros, aderem muito mais a um estilo de vida e a um grupo de referência afetiva do que à religião propriamente dita.

José Bizerril (2005, 2015) toca nesta dimensão ao discutir a implicação prática da corporeidade do pesquisador como lócus de aprendizado cultural, ou seja, através da presença e da experiência vivida no corpo, uma tradição cultural exótica transforma-se em experiência vivida corporificada e plena de sentido. Transpondo este conceito para nosso tema, a confirmação de Nina Rodrigues como ogã, embora sem transe e a princípio isenta de sentimento religioso, torna-se ainda mais intrigante.

Se Rodrigues aceitou que práticas rituais fossem realizadas em seu corpo[15], mesmo que incredulamente, aquilo que este assim experimentou acrescentou muito à sua percepção, o que provavelmente transbordou em seu posicionamento perante a totalidade do tema[16]. Portanto, Nina Rodrigues inaugura uma corrente de pesquisa central sobre as religiões afro-brasileiras com o que se poderia chamar de observação altamente participante onde ser ogã era um procedimento de campo. Essa postura foi sendo repetida pelos autores que se seguiram, com fechamentos e aberturas cíclicos.

Manuel Raimundo Querino (1851-1923), que era natural de Santo Amaro da Purificação, também contatou e descreveu os cultos no mesmo período de Nina Rodrigues. Monique Augras (1983) o vê como "sob todos os aspectos, o oposto de Nina Rodrigues. É negro e pobre (...) participa ativamente da vida política de Salvador, defendendo os humildes, os artesãos, os operários de tal maneira que acaba sendo aposentado sumariamente".

Este autor também tinha sua cota de participação nas comunidades religiosas, tendo morado num bairro (Matatu de Brotas) com muitos terreiros que ele conhecia, inclusive o Terreiro de Procópio do Ogunjá, e tendo pertencido à irmandade negra *Sociedade Protetora dos Desvalidos*. Assim, por sua origem, haveria uma identificação

[15]Lembrando que ele conheceu Maria Júlia e foi suspenso antes de ser confirmado mais tarde por Pulchéria e que sua obra menciona a ambas frequentemente, ainda que de passagem (CASTILLO, op. cit.: 106). Ou seja, poderia haver um processo de inteiração e "conversão" em continuidade.

[16]Incluo aqui os desenvolvimentos (de forma indireta) que Dantas (1988:242) define como a transformação da "pureza nagô" de categoria "nativa" em analítica pelos antropólogos.

maior de Querino com as comunidades de terreiro, embora não se retratasse, enquanto narrador, como parte delas. Parece que foi ogã do Gantois[17] e sua própria filha também se tornou adepta deste terreiro (CASTILLO, op. cit.: 109).

Augras (op. cit.: 35) menciona com destaque que "as mais antigas fotografias que possuímos de um terreiro foram tiradas no Gantois por Manuel Querino, que destaca a beleza e a nobreza do porte de Pulquéria". Porém, Querino não fotografou propriamente Pulquéria e sua mãe Maria Júlia, mas teve acesso aos retratos destas e os publicou, o que demonstra interlocução com o Terreiro do Gantois, acrescida do atestado contato com Martiniano do Bomfim (CASTILLO, op. cit.: 110-12), assim como tinha ocorrido com Nina Rodrigues.

Mas essa proximidade via origem não transpareceu tanto em sua obra, mais propriamente descritiva, embora as descrições de pormenores litúrgicos[18] denotem o que poderíamos chamar de uma observação "bem" participante, focalizada no cotidiano da Bahia. Augras (op. cit.: 45) define este trabalho:

> Seus livros demonstram o empenho em retratar as artes da Bahia, desde as Belas-Artes até a arte culinária, mas se dedicam sobretudo a defender os homens de cor, sublinhando a importância da contribuição dos negros e mulatos na cultura brasileira. (...) quando tenta explicar as coisas que viu, no entanto, mostra-se legítimo representante do fim do século XIX. (...) Como se vê, em Querino, a inferioridade natural da mulher justifica aquilo que Nina Rodrigues explicava pela inferioridade natural do negro.

Ou seja, Querino naturaliza uma categoria cultural dos candomblés de seu campo, o transe predominantemente feminino, numa interpretação distorcida, mas que demonstra um nível mais sensível de seu conhecimento sobre o que acontece nestes terreiros. E, no entanto, para Julio Braga (op. cit.: 60-1), a descrição feita por Querino sobre o prestígio do ogã (embora também tenha relatado práticas rituais de suspensão e de confirmação), tende a reduzir e simplificar a dimensão religiosa do trabalho interno à comunidade feito pelo ogã (que Querino também o era), dimensão que Braga pretende resgatar com seu texto.

Apenas o autor Padre Étienne Ignace Brazil (1911), recentemente lido e debatido por nosso grupo, mostra-se então como uma das poucas exceções[19] do início desse período clássico de estudo, por ser um padre e, portanto, não ter sido suspenso ogã.

[17]Pierson (op. cit.: 24) identifica-o como ogã do Gantois.

[18]Por exemplo, a referência a "favas brancas" como oferenda em *A Festa de Mãe-D'Água* (1938), texto que foi lido e debatido pelo Grupo Calundu.

[19]João do Rio (2015), apesar de uma rica fonte histórica de cinco matérias pioneiras publicadas na *Gazeta de Notícias* no início de 1904, não se coloca como um pesquisador, mas como repórter que beira a ficção.

Percebemos como provavelmente obteve suas informações de maneira menos comprometida que os outros autores (que se tornaram, ao menos, ogãs suspensos) através de suas próprias recomendações (op. cit.: 195):

> Visitem os hospitaes, interroguem os velhinhos do Asylo de Mendicidade da Bahia, penetrem nos casebres e terreiros dos africanos, finalmente consultem os babalaos, e averiguarão que a cabala negra é profusamente espalhada entre os homens de côr. (...) Animado pelo favorável veredictum dos competentes, pesquizámos novos dados, mórmente na Capital Federal, onde estudámos a collecção africana do Museu Nacional.

Em parte do trecho citado, são referidas como "dados novos" as imagens reproduzidas, no texto, dos objetos da denominada *coleção africana do Museu Nacional* - como machados, abanadores e outras ferramentas rituais. Tais imagens remetem à perseguição policial sofrida pelos candomblés (criminalizados até o fim da década de 70) expropriados de seus instrumentos litúrgicos, mas que o padre acredita serem objetos de "fetichismo", "tolerado pelos poderes públicos".

E o não comprometimento de Étienne Brazil é tão explícito que ele classifica as práticas dos candomblés como "nojentas". O seu preconceito e rejeição, soando às vezes num tom inquisitorial, que denota sua exterioridade em relação às comunidades religiosas, fazem-no adotar uma atitude mais cínica sobre a transparência e a indução do discurso dos religiosos (em contraponto aos estudiosos ogãs suspensos):

> É mister interrogar centenas de crentes para extrahir uma restea de luz desse mar de treva. Além disso, o Africano apparece desconfiado ante o homem culto. Por isso nem de leve se póde crêr em seus assertos.
>
> Não podendo oppôr o silencio em descaminho de nossas pesquizas, valem-se do embuste. Para elles, a desconfiança é mãe da segurança; pelo que cuidadosamente occultam seus Manipanços, e vedam aos profanos o ingresso em seus Pejis (sanctuarios) e celebram seus candomblés nos terreiros isolados e inacessíveis aos menos iniciados. Perguntados acerca de suas crendices, não raro se furtam por meio de respostas evasivas e ambigüas. O único meio de se lhes desvendar os segredos – é o dinheiro (BRAZIL, op. cit.: 202-3).

Tais palavras revelam as dificuldades com que o padre deve ter se deparado e provavelmente os subterfúgios que deve ter tentado usar, acreditando que alguma coisa substancial poderia ser revelada ao se pagar pela informação[20] (sem a compreensão do próprio repertório de onde ela vem), quando o principal critério para um entendimento maior do que se passava nas tradições afro-brasileiras já se revelava ser, até mesmo através de Nina Rodrigues, um comprometimento além do exercício intelectual.

[20]Nilma Lino Gomes (2006: 235-6) menciona este percalço no campo de Ruth Landes e o analisa.

Elas também ressaltam o valor do acesso ao peji, mencionado anteriormente, e das cerimônias iniciatórias como propiciadoras de abertura para o vislumbre dos rituais internos e genuínos nas casas. Apesar do esforço esboçado, são exibidos dados muito desencontrados em seu texto (veja o quadro comparativo de BRAZIL, op. cit.: 209). E ele é criticado por Arthur Ramos (2001: 62, nota 82) que fala de seu trabalho como "eivado de senões", inclusive em função de uma leitura apressada de Nina Rodrigues e de João do Rio, "sem cotejar os dados com observações diretas".

Mais adiante no tempo, Ignace Brazil ainda se destaca como exceção, visto que seu crítico Arthur Ramos (1903-1949), alagoano também ligado à Faculdade de Medicina da Bahia, (da geração logo após Nina Rodrigues) foi do mesmo modo suspenso ogã do Terreiro do Gantois, conforme o costume, fato que o próprio autor descreve:

> Neste ponto, as observações de Nina Rodrigues e Manuel Querino foram confirmadas pelas minhas próprias, pois, para fins de pesquisa científica nos submetemos, eu e meu prezado amigo, o Dr Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, a cerimônias de iniciação de ogãs no Terreiro do Gantois (RAMOS, op. cit.: 62).

Logo em seguida, este mesmo autor continua descrevendo, na terceira pessoa, uma cerimônia de *suspensão,* que Julio Braga, ao citar esse excerto, sugere ser a sua própria suspensão como ogã. Assim, Arthur Ramos se autodescreve como ogã suspenso com a finalidade científica de pesquisar as comunidades religiosas afro-brasileiras, e continua a descrição falando rapidamente da necessidade de confirmação posterior.Vemos aqui um menor comprometimento, mas ainda uma boa proximidade do terreiro[21].

Ao longo da obra, Arthur Ramos abandona as naturalizações anteriores de raça e se dedica a categorias agora consideradas culturais – em relação ao pensamento de gênero não faz tantos avanços. Será a partir dele que os "baianos" vão formar o grupo acima mencionado, o qual desde o princípio tinha fortes ligações com o universo dos terreiros afro-baianos.

Édison Carneiro (1912-1972), nessa época, fazia parte da "escola" de Arthur Ramos, com quem tinha uma relação assimétrica ao representar "o jovem mulato baiano procurando o apoio do professor de medicina, branco, já consagrado" (CORRÊA, op. cit.: 173). Esta se configurava como uma relação com direito a provocações de Ramos,

[21]Embora Ruth Landes, após a convivência com as comunidades religiosas de Salvador, duvidasse que Arthur Ramos fizesse trabalho de campo (CORREA, op. cit.: 245, nota 29).

seja nas avaliações desaprovadoras à publicação do pai de Édison Carneiro sobre mitos africanos no Brasil, seja nas ameaças de pesar a mão da crítica sobre o trabalho de Ruth Landes, a pesquisadora estrangeira com quem Carneiro teve uma relação amorosa (OLIVEIRA; LIMA, 1987: 31; CORRÊA, op. cit.: 169; 241: nota 13; GOMES 2006: 251: nota 4) – antropóloga à qual o próprio Ramos havia indicado Carneiro como guia.

Como era já de costume, Carneiro foi suspenso ogã (do orixá Xangô), só que desta vez no terreiro da então proeminente líder Mãe Aninha, o Ilê Axé Opô Afonjá, que irá se destacar no mesmo papel que o Terreiro do Gantois cumpriu anteriormente. Porém, Carneiro não se confirmou, o que lhe dava certa vantagem ao ser disputado por outros dois terreiros que também o suspenderam (ou seja, o indicaram para confirmação) - a casa matriz do Ilê Axé Iya Nassô Oká (Terreiro do Engenho Velho) e o Terreiro do Ogunjá de Pai Procópio, conforme o próprio Édison Carneiro em uma nota do livro de Ruth Landes (2002: 197: nota 31): "Eu era então disputado como ogã pelo Engenho Velho e pelos candomblés de Aninha e de Procópio, mas não me 'confirmei' em nenhum". Julio Braga (op. cit.: 55) descreve como funcionava essa situação:

> Se, por um lado, a situação de ogã suspenso limitava sua participação no interior do candomblé, por outro este status certamente facilitou suas andanças, pesquisas e estudos na Bahia. No caso em apreço, é possível que a situação de ogã apenas suspenso lhe permitisse transitar de um candomblé para outro, sem despertar as naturais reações de ciúme tão comuns, especialmente em se tratando de uma pessoa como Édison Carneiro, que se tornou um dos mais combativos defensores da religião do negro na Bahia.

Foi assim combativo que este participou do trabalho de divulgação positiva dos candomblés[22] a partir do II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia em 1937 (posterior ao I Congresso Afro-Brasileiro em Pernambuco, e fruto da frente de atuação "baiana") onde tornou possível a apresentação inédita de textos de autoria de religiosos dos terreiros (fato muito interessante): *Notas sobre Comestíveis Africanos* **(**Mãe Aninha); *Ligeira Explicação sobre a Nação Congo* (Manoel Bernardino da Paixão do Terreiro Bate Folha)*; O Mundo Religioso do Negro na Bahia* **(**Manuel Vitorino dos Santos, o *Manuel Falefá da Formiga*) e *Os Ministros de Xangô*, uma contribuição posterior de Martiniano do Bomfim (LIMA; OLIVEIRA, op. cit.: 29).

Carneiro chegou a fundar, no mesmo ano deste congresso, a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, tendo como primeiro presidente Martiniano do Bomfim

[22]Reticentes em relação às exposições, principalmente na imprensa, por causada perseguição policial acirrada desde a década de 20 e da extorsão através de licenças para realizar cerimônias públicas.

(LIMA; OLIVEIRA, op. cit.: 30) que, como se pode perceber, mantinha relações com sucessivas gerações de estudiosos. Isto se refletiu até nos escritos dos estudiosos sobre as contribuições não iorubas, como a dos congos e angoleiros, para as comunidades religiosas de terreiro, segundo explica Castillo (op. cit.) e como vínhamos discutindo. Desta contribuição, Manuel Querino havia falado pioneira e isoladamente sobre candomblés de caboclo[23], enquanto Édison Carneiro ensaiava escrever a respeito de comunidades declaradamente preservadoras das tradições religiosas da região africana Congo-Angola - que tinham aportado ao território brasileiro havia longo tempo - mas da perspectiva tendenciosa do seu informante babalaô.

Aliás, em relação aos primeiros escritos de religiosos, o autor maranhense Manoel Nunes Pereira (1892-1985) redigiu, ainda em 1942, *A Casa das Minas*. Segundo Augras (op. cit.: 48) esta obra:

> (...) constitui o primeiro testemunho de observador que pertença à cultura do objeto de estudo. Nunes Pereira é mestiço e sua mãe era sacerdotisa em templo vodu de São Luís do Maranhão. Ele é o primeiro a dar testemunho de uma verdade interior, que pertence ao seu patrimônio pessoal (...). Consagrado desde pequeno a Badé, da família de Keviosso, o equivalente Gege de Xangô – é-lhe difícil levar a sério as interpretações euro-americanas. Nega que haja sincretismo com os santos católicos.

De modo semelhante a Manuel Querino, Nunes Pereira é alguém "de dentro", cujas práticas rituais sempre foram parte do cotidiano, tentando legitimar sua religião de origem para "fora", ao descrevê-la. Sobre os primeiros autores das religiões afro-brasileiras, alguns já mencionados até aqui, Julio Braga (op. cit.: 51) faz um arremate: "Os principais estudiosos do candomblé e da cultura negro-africana de maneira geral foram ou são ogãs e têm prestado relevantes serviços à preservação e valorização do aludido universo sociocultural".

Isso pode ser afirmado mesmo sobre os pesquisadores estrangeiros, que começaram a chegar desde meados da década de 30, franceses e estadunidenses, interessados nas populações de origem africana no Brasil. Dentre os pioneiros, temos Donald Pierson (op. cit.: 7) que se autodeclara *ogan*. Aliás, Corrêa (op. cit.: 174) ressalta Franklin Frazier como o *único pesquisador negro* norte-americano do grupo que veio ao Brasil e que era "não por acaso, o **único** dos pesquisadores sobre a situação do negro brasileiro que **não** se tornou ogã de nenhum terreiro da Bahia" (grifos meus).

[23]Num pequeno artigo de 1919 (CASTILLO, op. cit.: 110).

Dos franceses, Roger Bastide (1898-1974), já professor de sociologia em São Paulo, conheceu pela primeira vez os terreiros de Salvador em 1944 e assistiu diferentes tipos de cerimônias, ainda sem dominar bem o português. Em sua segunda breve estadia soteropolitana (1949), pelo interesse em estudar a adivinhação, teria jogado búzios, sendo considerado filho de Xangô Ogodô (LÜHNING, 2002). Foi em 1951 que uma "lavagem de contas" no Opô Afonjá[24]deve tê-lo tocado profundamente a ponto de afirmar, a partir desse contexto, "*africanus sum"* (BASTIDE, 1971: 44) no prefácio de sua tese sobre o candomblé, defendida em 1958, quando volta a residir na França. É bom lembrar que, nas suas observações pontuais, o autor afirma ter presenciado aparições em culto com invocação de espíritos de antepassados ilustres (SILVA, 2006: 303), literalmente fazendo um encontro etnográfico com o extraordinário, tema discutido por José Jorge de Carvalho (1993).

O viés africanista permanecia, mas Bastide já usava conceitualmente metáforas de situações de sua vivência interna ao terreiro em seus escritos, tais como a de uma cultura penetrando pelos poros ou a do alimento preparado ritualmente sendo portador do sabor e do saber. Contatos rituais esporádicos e profundos na vida agitada entre São Paulo, Salvador, Brasil e França definem o campo deste autor.

Pierre Fatumbi Verger (1902-1996), por sua mediação contínua com determinadas regiões na África (valorizando a "africanização"), reeditou aquela relação de abertura ao ritual da parte dos estudiosos para com as comunidades afro-brasileiras, instaurada antes por Nina Rodrigues, que ficava mais tênue ao se evitar a *confirmação*, conforme circunstâncias. E o fotógrafo fez isso buscando iniciações *também* na África.

Ele não era um pesquisador convencional e não se restringiu ao papel de um ogã suspenso. Foi com Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo, 1890-1967) a então líder do Opô Afonjá, que Verger realizou sua inserção ao terreiro em 1948, antes mesmo de iniciar seu percurso mais estritamente acadêmico: "Quando cheguei à África, Dona Senhora já tinha feito o bori sobre minha cabeça" (VERGER, 1995). Uma coincidência poderia ter motivado este vínculo religioso: Verger fazia aniversário muito próximo da data de iniciação de Mãe Senhora[25]. Em 1949, o autor partiu para pesquisar

[24]Michel Dion (2002: 129: n. 16) cita Bastide afirmando que uma cerimônia de bori só poderia ser feita após sete anos da lavagem (a qual o tornava apenas um "membro periférico"), e que ele o faria retornando ao Brasil - mas nessa data, em 1958, vai à África com Verger. Silva (2006: 290) declara que Bastide assentou seu santo no Opô Afonjá.

[25] Cf. Nóbrega (op. cit.: 14), embora as datas anuais do nascimento e da iniciação de Mãe Senhora estivessem sendo revistas.

o Daomé e usou seu "colar de Xangô" como passaporte ritual ao atingir regiões nagôs-iorubas.[26] (VERGER, 1991: 173; LÜHNING, op. cit.: 47).

Verger ainda obteve iniciações na região de Ketu e na cidade de Saketê (atual Benim), entre 1952-53, inclusive como babalaô, recebendo um nome iniciático (Fatumbi) e adotando uma postura assumida de adepto (embora também um estudioso), por acreditar que isso lhe daria permissão para ter maior acesso e poder de preservação da liturgia à qual tinha sido iniciado no Brasil (VERGER 1982: 256): "O fato de ter-me tornado babalaô dava-me o direito e dever de aprender de meus confrades as histórias simbólicas sobre as quais repousa a adivinhação pelo Ifá e cujo conjunto representa a soma dos conhecimentos orais dos Iorubás". A função de babalaô se tornava, para Verger, como o equivalente tradicional africano-ocidental do estudioso e do pesquisador, um detentor de saberes. Por isso, declarava estar tomando, a princípio, notas para mostrá-las a seus amigos do candomblé mais do que qualquer outra coisa (VERGER op. cit.: 255).

A região africana onde se deram as iniciações foi escolhida por ser um lugar mais próximo das origens da comunidade baiana à qual se via pertencente (LE BOULER, 1994: 157). Depois, Verger adquiriu o cargo de *oju obá* (olho do rei) no Opô Afonjá; também foi indicado para ogã na Casa Branca (SILVA, op. cit.: 292).

Verger levou às últimas consequências a visão de uma origem africana muito local e específica à qual se deveria retornar, que teria sido elegida por casas que terminaram, devido a condições históricas, direcionando o campo de pesquisa em seus primórdios. Lima (1984: 22) define essa visão do fotógrafo como uma predisposição valorizadora da cultura nagô[27] de Ketu: "Muita gente, Arthur Ramos, recentemente Roger Bastide e Pierre Verger, repetem essa forma etnocêntrica, esse pequeno desvio metodológico e teórico de considerar a teologia nagô mais desenvolvida (...)" (cf. LIMA 2003: 54). O fotógrafo também encontrou uma categoria local que acreditava definir o papel de pesquisador nessa região específica: o babalaô – justamente a profissão de Martiniano do Bomfim.

[26] Ao que parece, Verger (naquele momento) se situaria dentro da categoria masculina de ogã, por não conseguir se deixar entrar em transe, como declarava publicamente (o que ele atribuía à sua "mente cartesiana"). A categoria ogã abrange diferentes segmentos dentro dos candomblés, como ogã de sala, ogã alabê (tocador), etc. (BRAGA 1999).
[27] Os iorubas do Benim.

A Cadeira das Equedes

Edison Carneiro (1969: 45) mencionou a cadeira das ekédis do Terreiro do Engenho Velho, e Arthur Ramos (op. cit.: 63) declarou: **"**As mulheres também podem ser sócias dos candomblés, como notou Édison Carneiro e se chamam ekédi". Mais recentemente, Augras (op. cit.: 200) descreve equedes já consagradas fazendo uma "cadeirinha" com seus braços cruzados para carregar uma mulher da assistência eleita pelo orixá para ser nova equede, de modo semelhante à suspensão masculina[28]. Porém, em relação às pesquisadoras, essa associação específica não foi tão marcante como no caso dos ogãs.

Temos três casos emblemáticos sobre pesquisadoras pioneiras das comunidades de terreiro afro-brasileiras, estrangeiras que se envolveram de modo diverso. Ruth Landes (1908-1991), antropóloga estadunidense na Bahia, é descrita como alguém que experimentou emoções despertadas pelas cerimônias de candomblé, o que lhe fez entender o trabalho de campo como uma *filosofia de vida*, enquanto realizava uma "quebra do predomínio masculino na intelectualidade que escrevia sobre o candomblé nas décadas de 30 e 40" (GOMES, op. cit.: 232; 240). Assim, por ter deixado transparecer sua subjetividade como pesquisadora, num relato coloquial das várias vozes de seu campo, e por procurar entender o que pesquisava a partir de uma ótica das relações de gênero num recorte incomum à época, Landes foi recuperada no final da década de 80 por antropólogas feministas (CORRÊA, op. cit.: 241: nota 12; GOMES, op. cit.: 233), quando tinha seu trabalho sido muito criticado desde sua pesquisa em 1938:

> As análises até agora feitas a respeito da perseguição que Ruth Landes sofreu por parte de Arthur Ramos e Melville Herskovits parecem assentar-se sobre três pontos: primeiro, em sua atuação como pesquisadora, isto é, tanto pelo fato de ser uma mulher entrando num campo dominado por homens, quanto pela sua relação amorosa com Édison Carneiro, seu guia no mundo dos candomblés; segundo, por sua ênfase nas relações raciais, num momento em que a antropologia passava a dar ênfase a explicações culturais[29]; e terceiro, por sua descrição, destoante das descrições canônicas, a respeito da importância que as mulheres tinham nos terreiros de candomblé (CORRÊA, op. cit.: 169).

[28]Vivaldo da Costa Lima (2003: 88) vê as equedes como funcionalmente distintas dos ogãs, com deveres de "caráter muito mais pessoal".
[29]Para Gomes (op. cit.: 243), Landes tem uma visão idílica das relações raciais no Brasil por causa mesmo de um viés culturalista e pela insistência na comparação apressada com os EUA.

Mesmo partilhando da mentalidade em voga com perspectiva convencional de gênero, e mesmo ainda em concordância com a maioria dos pesquisadores na época (e com seu informante Martiniano) na tendência a valorizar "pureza" e "africanização", Landes destoa das descrições de estudos anteriores por conseguir enxergar um princípio de feminilidade que ia além dos sujeitos da situação observada:

> (...) ao colocar as mulheres no topo e os homens na base, Landes invertia a classificação simbólica da relação masculino/feminina da sociedade na qual esses cultos se inscreviam. Assim, o princípio feminino – ainda que parte dele corporificado em homens – é que dominaria o conjunto do campo das religiões afro-brasileiras na Bahia, com a marginalização do princípio masculino (CORRÊA, op. cit.: 171).

A interpretação de Ruth Landes dá um salto qualitativo em relação ao que Querino já havia percebido anteriormente sobre o transe feminino (cf. supra). Curiosamente, como Nina Rodrigues, Ruth Landes também teve acesso ao peji de Martiniano do Bomfim (já bem mais velho), por ela descrito como um cômodo sem janelas com estatuetas de deuses em estilo africano ("tão preciosos para os estudiosos"), "pedras-fetiche" e oferendas (LANDES, op. cit.: 277-8). A autora não parece se incluir entre os estudiosos que menciona, mas declara em seu relato a certa altura (op. cit.: 260): "Senti que me tornara africana nos meus preconceitos, tão africana quanto Martiniano, Menininha e Luzia". Sobre isso, Gomes (op. cit.: 242) observa "'A contaminação da antropóloga' pela cultura afro-brasileira e sua relação pessoal com o culto do candomblé são também críticas dirigidas à autora e sua obra".

As políticas de gênero da academia somadas a sua condição numa sociedade onde as mulheres que circulavam sozinhas eram encaradas com suspeita demonstra em grande parte porque Landes não inaugurou uma linhagem tão coesa como a que vimos se delinear com os pesquisadores que foram sendo suspensos ogãs, apesar dela possuir atributos para tanto. Não é improvável que, para além deste contexto, o princípio feminino dominante que a própria autora descobriu estivesse em ação, colocando as mulheres preferencialmente não como "sócias do candomblé", mas como a parte central - apesar de não exatamente evidente - que busca alianças e associações periféricas.

Este pode ter sido o caso atípico de Gisèle Omindarewá Cossard (1924-2016). Sua pesquisa aconteceu quase em decorrência de sua iniciação, não como equede, por entrar em transe, o que radicalizou sua inserção na religião e no campo. O processo de sua iniciação meio repentina com Joãzinho da Goméia (João Alves Torres Filho, oriundo da Bahia, 1914-1971) numa tradição angola em 1959, a se desenrolar no Rio de

Janeiro, tornou Gisèle uma figura única. Porém, bem antes de chegar ao Brasil como esposa do conselheiro cultural da embaixada da França, era familiarizada com diferentes mundos africanos e já havia conhecido boa parte da África, tendo vivido alguns anos no continente e tendo inclusive nascido no Marrocos, quando sua família francesa ali morou.

Gisèle se tornou uma estudiosa realizando um percurso paralelo ao seu amadurecimento dentro dos rituais afro-brasileiros, sempre enfrentando problemas de permanência no Brasil. Alguns anos após sua iniciação, ainda noviça, ela passou a escrever artigos sobre temas das religiões afro-brasileiras, como a música ou o comportamento da filha de santo, com enfoque no condicionamento do estado de transe e em seu caráter não patológico, até obter seu doutorado na França:

> Ela entra em contato com Roger Bastide e se inscreve para uma tese de doutorado de terceiro ciclo em sociologia. Ela não tem uma formação nem diploma de sociologia, mas Roger Bastide confia nela e a orienta em suas leituras básicas. Também lhe deixa a livre escolha quanto ao conteúdo de sua pesquisa. No primeiro encontro, ele apenas lhe disse: "A senhora sabe muito mais do que eu, escreva!" (DION, op. cit.: 73)

Anos depois, em 1970, defendeu sua tese baseada no ritual angola ao qual ela tinha sido iniciada, mas tendo descrito na realidade uma mistura de tradições iorubá e angola (DION, op. cit.: 75) e neste mesmo ano recebeu o grau ritual para se tornar uma mãe de santo (sacerdotisa zeladora), fato que se consolidou apenas em 1976, após fundar seu próprio terreiro em Duque de Caxias (Baixada Fluminense). Foi deste modo que terminou acessando uma parte central da religião (que mencionamos acima como a área do "feminino dominante") ao mesmo tempo em que possuía, então, qualificação acadêmica. Preocupada em traduzir e legitimar aquilo que vivenciava, colocando a religião em primeiro plano, não deixou de, por vezes, usar sua tese como um álibi para explicar suas relações com o candomblé em ambientes preconceituosos (op. cit.: 81). Como pesquisadora, manteve-se em temas discutidos por Landes, ao falar sobre o transe em geral vivido por uma mulher (AUGRAS, op. cit.: 76-7) e ao tentar abordar o papel da mulher negra nas religiões afro-brasileiras num artigo em 1974 (DION, op. cit.: 95).

Nas décadas seguintes, seguiu sendo "a francesa da Goméia", enquanto estudiosos e religiosos atravessavam processos de mudança, até que reescreveu suas descrições do candomblé num livro que foi lançado em 2006, corrigindo o que considerava um ponto fraco em sua tese (op. cit.: 75) ao abordar explicitamente as três

tradições que compõem o candomblé em cada componente litúrgico: tradição congo-angola, tradição jeje e tradição ketu, sobre o que ela conclui (COSSARD 2014: 13):

> Anteriormente o candomblé era visto como um mundo oculto, para iniciados. Aos poucos, pesquisadores, especialistas e até sacerdotes começaram a divulgar este conhecimento de forma fragmentada. Acredito que, na verdade, tudo já tenha sido dito, mas de forma dispersa e muitas vezes com interpretações intelectuais, que reconstroem uma visão fora da realidade do candomblé.

O saber que Bastide atribuiu a Omindarewá - visão e experiência dentro da realidade do candomblé - foi descrito como método por mais uma pesquisadora pioneira das religiões afro-brasileiras. Juana Elbein dos Santos, de origem argentina, que primeiro estudou medicina e passou à psicanálise (AUGRAS, op. cit.: 52), antes de se dedicar à antropologia, reúne características das duas mulheres anteriores. Foi casada com um religioso e artista plástico, Deoscoredes Maximiliano dos Santos (1917-2013) do Terreiro Opô Afonjá que, similarmente a Querino, transcreveu as tradições de seu povo (op. cit.: 52), enquanto a tarefa de interpretar o material coube mais à sua esposa. O acesso ao que Gomes (op. cit.: 248-9) chama de "capital de campo" (familiaridade via relações interpessoais) proporcionou a Juana Elbein base para sua interpretação teórica:

> Com a publicação de *Os nagô e a morte*, livro de Juana Elbein dos Santos apresentado como tese de doutorado em etnologia na Sorbonne, pela primeira vez, numa etnografia acadêmica, defendeu-se a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante (SILVA 2006: 293).

Ou seja, a iniciação foi proclamada como garantia na precisão dos dados relatados na tese, defendida em 1972: uma reconstrução do "sistema nagô" que, no entanto, Verger questionou usando como critério sua própria vivência e obtenção de dados diferenciada (SILVA 2000: 131-2). Mesmo com esta polêmica, a obra de Juana Elbein seguiu sendo uma referência. A descrição poética da sua iniciação gerou reflexões interessantes por parte de Juana Elbein, no que diz respeito ao que pode ser considerado, segundo Carvalho (op. cit.: 99), uma gnose extraída da observação participante:

> A transmissão e apreensão do conhecimento não se adquirem por leitura, por raciocínio lógico, não apenas a nível consciente e intelectual. A transmissão se realiza de modo ativo, dinâmico e interpessoal carregando a experiência, o hálito, a história pessoal e grupal, os gestos, a respiração dos mais antigos aos mais novos, de geração em geração, assegurando a corrente "consanguínea" entre os iniciados, entre passado, presente e futuro, renovando o pacto (SANTOS; NOBREGA, op. cit.: 41-3).

O saber iniciático descrito como método fecha um círculo, ao retornar à vocação professada por Martiniano do Bomfim, de babalaô e de guardião do conhecimento e das histórias de sua tradição e, por que não dizer, de sua co-autoria na abordagem acadêmica dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, somada às contribuições das/os líderes dos terreiros nas diversas tradições. Pode-se concluir sobre este resumido panorama de alguns dos primeiros estudiosos que há uma tendência que reforça o que vem sendo discutido sobre as equivalências entre trabalho de campo e iniciação, como caminhos entrelaçados com pontos em comum, com questões intrigantes que merecem aprofundamento. Mas isso já fica pra outra história...

Referências Bibliográficas

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BIZERRIL, José. "Espiritualidades asiáticas, experiencias meditativas y subjetividades corporificadas". In: CITRO, S.; BIZERRIL, J.; MENNELLI, Y. (orgs). *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas*. Buenos Aires: Biblos, 2015, p. 259-272.

_____ "Mestres do Tao: Tradição, Experiência e Etnografia". In: *Horizontes Antropológicos*, vol. 24 Antropologia e Performance, Porto Alegre, PPGAS UFRGS, ano 11, p. 87-105, jul./dez. 2005.

BRAGA, Julio. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BRAZIL, Étienne Ignace. "O Fetichismo dos Negros do Brazil". In: *Revista do IHGB*. Rio de Janeiro: IHGB, T. 74, v. 124, 1911, p. 193-160.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia.* Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

CARVALHO, José Jorge. "Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática". In: *ANUÁRIO Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 91-107.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CORRÊA, Mariza. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DION, Michel. *Omindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GOMES, Nilma Lino. "Caminhando com Ruth Landes pela *Cidade das Mulheres*". In:FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LATOUR, Bruno. *Nunca fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2009.

LE BOULER, Jean P. (org.). *Alfred Métraux & Pierre Verger: le pied à l'étrier – Correspondance 1946-1963*. Paris: Jean Michel Place, 1994.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
_____ "Nações-de-candomblé". In: *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá; CEAO; UFBA, 1984.
LIMA, Vivaldo da Costa; OLIVEIRA,Waldir Freitas (orgs). *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

LÜHNING, Angela (org.). *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

NÓBREGA, Cida da; SANTOS, José Félix dos(orgs). *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio, 2000.

PIERSON, Donald. *O Candomblé da Baía*. Curitiba: Editora Guaíra Limitada, 1942.

QUERINO, Manuel. "A Festa de Mãe D'Água". In: *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1938, p.: 60.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1993.
_____ "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o 'outro' fragmentado". In: *Religião e Sociedade.* São Paulo:CER/ISER, n. 8, 1982, pp.11-14.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Observação Participante e Escrita Etnográfica". In:FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____ *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o Calundu*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. "Uma vida na contramão". In: *Revista Marie Claire.* São Paulo, n. 55, 1995.
_____ "Entretien avec Emmanuel Garrigues". In: *L'Ethnographie*. Paris: Société d'Etnographie, n. 109, 1991, pp. 167-178.
_____ *50 Anos de Fotografia*. Salvador: Corrupio, 1982.

DO "SÓ O ESPAÇO" AO LUGAR DE MEMÓRIA: PRESERVAÇÃO DE BENS CULTURAIS DE MATRIZ AFRICANA UMA QUESTÃO DE "LUGAR"?

Francisco Phelipe Cunha Paz[1]

Resumo: Este texto tem por objetivo abordar alguns aspectos do debate a respeito do reconhecimento por parte do Estado brasileiro de bens culturais de matriz africana como patrimônio cultural brasileiro. Além de apresentar uma breve digressão histórica sobre as práticas de preservação no Brasil e a relação institucional entre o Estado e os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, este trabalho procura ainda demonstrar como este moderno/colonial Estado-Nação brasileiro por intermédio do seu "Serviço do patrimônio" elaborou até a década de 1980 uma narrativa histórica sobre a memória nacional invisibilizando aspectos culturais ligados à população negra e às heranças africanas no Brasil. Concluímos assim que pensar políticas públicas de preservação é pensar as relações raciais no Brasil e por isso a importância de sabermos o "lugar" dos bens culturais de matriz africana no rol dos bens elencados como representativos da memória nacional. Somente após o tombamento do Terreiro de Casa Branca, e as pressões da sociedade civil, principalmente os movimentos sociais e culturais negros e de matriz africana, que o Iphan vem tentando construir um novo "olhar patrimonial" e um novo lugar institucional para os bens culturais ligados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Palavras-Chave: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Patrimônio Cultural; Políticas Públicas; Relações Étnico-Raciais.

> *"Belo é abrir o barracão, o amanhecer, a aurora, o cheiro da terra molhada do orvalho, a Casa de Sàngó recebendo os primeiros raios de sol nascendo na soleira de sua porta; com Èsú, em sua casa atento a entrada, montando guarda para que tudo ocorra bem, vigiando aquelas que estão indo embora, e zelando-os lá fora para que possam voltar" (Fábio Velâme, 2006).*

Não é pretensão deste *paper* chegar à conclusão de qual a melhor maneira, ou a mais eficiente, pensando em termos de eficiência das políticas públicas, da forma e dos instrumentos das políticas de preservação e patrimonialização dos bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.[2] Entendendo, primeiro, que não seria possível neste curto espaço e segundo, por entendermos que a noção de eficiência

[1] Historiador, Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural - IPHAN (2013), Mestrando em Desenvolvimento Sociedade e Cooperação Internacional - UNB (2017) e Membro do Grupo de Estudos sobre religiões afro-brasileiras – CALUNDU.

[2] A escolha pela denominação "povos e comunidades tradicionais de matriz africana" vem antes de tudo não por uma concordância teórica, mas para poder alinhar com a denominação mais comum, utilizada pelo Estado brasileiro e construída pela SEPPIR e representantes dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

reduz em demasia o universo das políticas públicas, levando-as a um complexo emaranhado de limitações.

O Iphan e (in)visibilidade de um Brasil negro

Antes de tudo, é pertinente retomarmos a trajetória das políticas públicas de patrimônio e o momento em que as manifestações culturais dos povos e comunidades de matriz africana foram entendidas como bens culturais. E tentar entender como esses bens culturais construíram-se como alvo de uma política pública cultural específica e como vem ocorrendo o processo de formulação dessa política, em especial, no que tange as políticas públicas de cultura para a proteção, preservação e salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro.

De forma sucinta, poderíamos afirmar que a criação do Decreto-Lei 25 de 1937 que "organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional", conforme epígrafe do texto original, elaborado em pleno regime do Estado Novo, é sim, o grande marco das políticas públicas, ou de Estado, para a preservação do patrimônio no Brasil. Não obstante, as práticas de preservação ou patrimonialização, pensando na ação do Estado, não se resumem ao decreto, muitas são anteriores a ele e ao seu anteprojeto produzido por Mario de Andrade e Rodrigo Melo Franco de Andrade.

O destaque do Decreto 25/37 se dá por três razões. É sem sombra de dúvida a primeira norma jurídica que dispõem objetivamente da proteção do patrimônio **(1)**, cria o instituto do tombamento **(2)**, principal instrumento das políticas de preservação até hoje, **(3)** e institui a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, hoje IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Assim, a lei, o instrumento e o Sphan surgem para dar ao Estado-nação brasileiro o direito de proceder ao tombamento e, desta forma, a preservação de bens de particulares, cuja conservação seja de interesse público quer seja por seu valor histórico, artístico, arqueológico, arquitetônico ou etnográfico.[3]

[3] O debate em torno da limitação administrativa do direito à propriedade relacionada ao Decreto-Lei 22 é longo e complexo e não será objeto de nossa atenção neste momento; para saber mais a respeito deste tema indico CASTRO, Sônia Rabelo. *O Estado na preservação de bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

O objeto de nossa atenção aqui são as políticas públicas de preservação que dizem respeito ao conceito de patrimônio adotado pelo Estado brasileiro e como os critérios e valores foram sofrendo transformações ao longo dos anos.

No começo do século XX, o Estado Novo varguista se autoproclamava o guardião - ao passo que os fabricava - dos bens culturais representativos da identidade nacional. A intelectualidade brasileira também buscava fundamentos que pudessem dar conta dessa especificidade da brasilidade. Mario de Andrade como um dos expoentes do movimento modernista é quem primeiro sistematiza uma preocupação com a conservação de bens culturais da identidade cultural do Brasil.

Cabe outro destaque em relação a Mario de Andrade e o anteprojeto do decreto. Nos anteprojetos que antecederam ao decreto-lei 25/37 - e que contribuíram para a sua construção – como o de Luís Cedro (1923) e Jair Lins (1925), já havia o esforço de estabelecer outros instrumentos de proteção, que não o tombamento, que respectivamente propunham classificação e catalogação como instrumentos jurídicos. De fato, só no anteprojeto de Mário de Andrade que surge o termo e a noção de tombamento[4]. De certo é que ainda é muito difícil precisar porque o poeta teria usado esse termo para se referir ao instrumento de proteção do patrimônio histórico e artístico. Apesar da etimologia do termo nos ajudar a compreender os seus usos, o histórico de construção do decreto-lei 25 não nos dá pista da escolha de Mário (TELLES, 2010).

E, sobre as finalidades do tombamento, o que devemos destacar é que o mesmo busca conservar a integridade do bem cultural pela qual houvesse um pretenso interesse público. O que lhe proporciona um caráter ambivalente, por um lado, busca a conservação do bem, por outro, reconhece e atribui valor. Trataremos mais do segundo aspecto e a assim das práticas de preservação.

Após a criação do "Serviço do patrimônio", em 1937, ocorreu um longo e extenso processo de seleção e busca de bens culturais representativos da identidade nacional em respeito a alguns critérios do que se entendia como a tradição artística brasileira. Esses primeiros anos e as primeiras experiências de patrimonialização do Sphan serviram para a institucionalização de critérios técnicos, estéticos e artísticos. Um discurso comum à época afirmava que a notada ausência de exemplares negros e indígenas nesta seleção se dava pela não sobrevivência de testemunhos materiais dessas matrizes civilizatórias, o

[4] Tombar significa, claramente, classificar, inscrever, próximo à ideia de arquivar, de conservar, reter na memória.

que hoje e mesmo à época era facilmente desconstruído. A narrativa oficial defendia ainda que "a existência de apenas um instrumento jurídico e [com] foco na materialidade do patrimônio também contribuíram para que vestígios materiais vinculados ao universo cultural negro e indígena não fossem valorizados a ponto de fazerem parte do conjunto de bens culturais" (LIMA, 2012, p.40-41).

Não que fosse necessário, mas o Sphan, quando recorre ao status de academia, enquanto *locus* de produção de conhecimento, cria condições institucionais de produção do discurso sobre a nacionalidade e sobre os exemplares a serem conservados como correspondentes à memória e à história do País. Dito isso, poderíamos pensar na existência de uma "operação patrimoniográfica", isto é, um "saber-dizer" oficial, hegemônico, sobre os bens culturais que comporiam o patrimônio nacional. Não podemos analisar as políticas públicas de preservação no Brasil pensando numa separação entre ciência e Estado, pois a relação entre a produção acadêmica de saberes e a construção de políticas está posta desde a formação do Estado-nação moderno.

Entendemos que tanto os exemplos que fulguram nos livros de tombo, quanto os que foram esquecidos, não são frutos de escolhas ingênuas ou mesmo fruto de limitações técnicas ou jurídicas, trata-se de um conflito de memórias e do projeto de nação elaborado pelo Estado-nação moderno/colonial que não apenas não abarcava como previa eliminar a forte presença negra.

É importante destacar que o modelo de sociedade patrocinada pelo Estado que surgiu em terras brasileiras pós-1822 reconhecia que existiam indivíduos, inclusive nascidos no Brasil, que não eram cidadãos, mas propriedade de outros, estes sim, cidadãos. Isto, por si só, impedia a existência efetiva de uma comunidade nacional. Essa estrutura se perpetua durante todo o século XIX, mesmo com o Estado Imperial reconhecendo, ainda que fragilmente, a cidadania a alguns indivíduos – não-brancos – nascidos no Brasil.

O surgimento do candomblé, e a construção de uma corte ligada a povos e a uma religiosidade africana, reverenciando a outros deuses, reis e rainhas, mesmo que não em contraponto deliberado, nos permite pensar que se constituiria assim o candomblé uma contraproposta de "comunidade nacional", só de negros, os excluídos do projeto imperial? Este pode ser tema de uma outra reflexão futura.

Retomemos. Na década de 30 do século XX, a cultura mestiça é alçada ao status de representação oficial da nação. Cabe destacar que, não menos diferente de outras

partes do mundo colonizado, aqui no Brasil os movimentos nacionalistas vieram acompanhados da criação de inúmeros esforços de produção de símbolos nacionais e é neste contexto que surge o Sphan/Iphan e o Decreto Lei-25, nossos objetivos mais específicos nessa primeira parte. Havia a necessidade da criação ou da legitimação dessa comunidade nacional imaginada (ANDERSON, 1991) e, para tal, era imprescindível a construção de elementos essenciais como a ideia de passado e de povo, ou melhor, uma proposta/modelo almejado de passado e povo. Elementos estes que junto a outros artefatos, como a história e tradição, iriam compor a narrativa oficial de unidade que, ao passo que era construída, suplantava todas as diversidades existentes.

Diante disso, é importante perceber qual o lugar nessa narrativa destinado ao bens culturais negros, da cultura afro-brasileira, do candomblé e de outros povos tradicionais de matriz não-hegemônica. Até o efetivo reconhecimento patrimonial por parte do Iphan dos bens dessas referidas matrizes culturais, a instituição passou por grandes mudanças teóricas, conceituais e políticas, mas que não necessariamente foram acompanhadas de uma renovação de seu marco legal, e de seus instrumentos de proteção, o que acabou por não gerar, até bem recentemente, uma política específica para a patrimonialização de bens não-hegemônicos.

A ideia de patrimônio, isto é, aquilo que é dito e definido como patrimônio, é construída em relação à sociedade que o mesmo pretensamente pretende representar, e é assim mais um elemento na consolidação da nação. Pela sua dinâmica que é própria, desde a pesquisa, a escrita e a seleção, seu processo de atribuir significados e valores aos bens culturais é também uma ação de construção e desconstrução de memórias.

O reconhecimento de matrizes não-hegemônicas, já podemos adiantar, é fruto de uma pressão externa, de comunidades organizadas, de movimentos sociais e bem menos parte de um processo de reelaboração dos paradigmas de representação da nacionalidade por vias oficiais. É a tentativa e a resposta às cobranças sociais de uma listagem do patrimônio cultural brasileiro que representasse de forma mais fidedigna a diversidade formadora da sociedade brasileira.

Essa reelaboração é notada principalmente a partir dos tombamentos de terreiros, ações a partir das quais podemos tentar compreender o "lugar" destinado aos negros na composição da nação, desvendando valores e conceitos utilizados para o reconhecimento e valoração dos seus bens culturais.

Este artigo soma-se a outros esforços de desvelar a formação do campo do "Patrimônio Cultural Afro-brasileiro", entendido aqui como toda e qualquer expressão cultural que evoca como espaço de elaboração as experiências da diáspora, da escravidão, as resistências, as fugas, o dia a dia do trabalho, dos castigos, ou mesmo quando estes elementos se fundem num mito de origem onde os signos e significados remetam à ancestralidade africana e à África (LIMA, 2012).

O Iphan [ainda Sphan] surge junto com uma série de políticas culturais empreendidas pelo Estado brasileiro, pensadas por intelectuais e ligadas ao poder público. Se o Iphan surge com o intuito de reconhecer a mestiçagem como a verdadeira nacionalidade, como ela identificou os povos e comunidades de matriz africana?

Antes é importante destacar que pensar as políticas culturais de patrimônio, a sua formação, e o seu desenvolvimento, é pensar os estudos culturais no Brasil. Freyre é um dos principais interlocutores e pensadores do Sphan em seus primeiros anos, o que nos ajuda a entender as ações empreendidas desde 1937. Um dos pensamentos basilares das políticas patrimoniais no Brasil, e muito tem do pensamento freiriano, é a de que todo brasileiro e por isso, os bens culturais por eles produzidos, traz inevitavelmente "na alma e no corpo" traços indígenas e negros. A mestiçagem aparece em Freyre como uma questão de ordem geral. A construção do discurso e do pensamento social do mestiço como "o nacional", é acompanhada de um processo de "desafricanização" de vários elementos culturais, simbolicamente clareados [em certa medida o é até hoje].

O século XIX é, sem sombra de dúvida, o marco nos estudos brasileiros sobre o negro no Brasil e a formação social da nação. Há de ser um consenso entre os pesquisadores do pensamento social brasileiro que os estudos sobre o negro estão inseridos num contexto de construção discursiva da identidade nacional. O contexto ao qual nos referimos é o da pós-abolição, implantação e consolidação da república e seu ideal de cidadão, e o mais amplo contato com o pensamento determinista que tomava conta da Europa.

A historiografia mostra que a literatura se dividia em dois grandes caminhos, o primeiro seria a "busca" por uma identidade nacional e as consequentes tentativas de diminuir ou amenizar as interferências, supostamente negativas, da forte herança africana que ainda se praticava. E segundo, a ideia de que no imaginário republicano de um Brasil civilizado e em desenvolvimento, o negro, agora livre e em grande

contingente, passou a ser tido como problema social e é neste contexto que os negros começam a receber mais atenção no pensamento social e racial brasileiro.

Mais importante do que nominalmente dedicar a iniciativa a algum pensador, ou mesmo um grupo bem definido, creio ser mais importante para nós sabermos que os primeiros estudos se ancoravam em uma perspectiva colonialista e racista em função das teorias raciais europeias que dominavam as ciências sociais e humanas. Os intelectuais defendiam veementemente a inferioridade inata aos homens de cor e a sua inutilidade frente ao projeto de nação que o país elaborava no início do século XX. As teorias raciais, de forma geral, defendiam uma coesão e homogeneidade das estratificações sociais e culturais a partir da noção de raça.

Podemos destacar que o debate racial assume grande importância em espaços institucionais e que os intelectuais serão peças fundamentais nos diferentes campos que pensavam o negro no contexto brasileiro. Fato é que o negro não aparecia como "objeto" para além do interesse folclórico e do "problema social". Diante de um projeto de república e de cidadania aos moldes do Estado-nação moderno/colonial, a forte presença negra nos aspectos sociais e culturais da nação necessitava ser diminuída, absorvida ou quiçá, apagada, e foi isso que se viu nos anos seguintes.

São exemplos o samba ["de dança de negros à canção brasileira para exportação"], a capoeira e o próprio candomblé. No ano de 1938, o candomblé passa a ser permitido sem interferência policial e, em 1939, Getúlio institui o dia da Raça, 30 de maio. Destacaríamos ainda a padroeira dos católicos, Nossa Senhora Aparecida[5], que é um Macunaíma às avessas. Esses e outros exemplos pairam em torno dessa hipótese de nacionalidade que tem na troca livre de traços culturais, modelos harmônicos de convivência racial, um forte objetivo.

Retomemos o conceito de memória como reconstrução do passado, "memória como trabalho" segundo Ecléa Bosi (1987). É a memória coletiva que dá suporte para um sentido de continuidade na história, perpassando a ideia de tempo vivido, uma vez que a memória coletiva vai além do tempo de vida de quem lembra e de quem narra. A memória precisa ser entendida como uma construção social onde está sempre se relacionando presente e passado e, de certa forma, conjecturando o futuro. Benjamim (1940) nos ajuda, ao dizer que "a memória é mais efeito de esquecer do que de

[5] O II Congresso Mariano, realizado em setembro de 1929, sugeria a proclamação de Nossa Senhora Aparecida para o padroado, com o lema "União indissolúvel entre Religião e Pátria. Nossa Senhora Aparecida e Brasil – Unidade Nacional" via www.vidapastoral.com. Último acesso em 05/06/2017.

lembrar", o que reforça a importância de pensar o "lugar" dos bens culturais afro-brasileiros no panteão do patrimônio nacional.

Pensando na patrimonialização dos bens afros e no Terreiro da Casa Branca como o ato inaugural, recorremos ao pensamento de Lilia Schwarcz (2013) em "Nem preto e nem branco", onde a autora coloca a memória como uma xamã do tempo: capaz de trazer seus mistérios, dá continuidade ao descontínuo e ao disruptivo. É pensar a memória como responsável em trazer, ao presente, histórias e experiências e ensinamentos do passado, assim, as oralidades, os "lugares de memória", estão próximos de um "fazer lembrar".

O que é lembrado tem um sentido, nada é lembrado ou esquecido de forma inocente. As memórias são construções sociais e, a todo momento, de forma consciente e tendenciosa, ora são construídas, ora são revisitadas, além de potencialmente serem uma ferramenta para se construir identidade. As memórias [coletivas e individuais] são frequentemente acionadas nos discursos, nos filmes, na literatura ou nas políticas públicas. Sempre se recorre às memórias para poder mostrar a qual lugar esses grupos pertencem, quais as referências que os identificam, seja enquanto negro, enquanto povos tradicionais, isto é, o que os diferencia dos outros grupos. Nesse ponto, o de construção de uma identidade coletiva, a memória torna-se uma ferramenta fundamental.

E cientes disso, os movimentos sociais e culturais negros sempre cobraram do Estado brasileiro o acautelamento de bens culturais afro-brasileiros, acreditando que uma política pública de preservação contribuiria para a promoção da inserção sociocultural de novas demandas e novos atores, e assim, fazendo com que diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira se reconheçam nesse repertório de bens patrimoniais.

A partir da literatura existente, podemos afirmar que essa reivindicação foi alcançada em partes, mas dentro de uma perspectiva de branqueamento da sociedade brasileira e de policiamento da população negra. É com esse olhar que o Iphan, ainda Sphan, tomba o seu primeiro bem cultural intimamente ligado aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, o acervo do Museu de Magia Negra no Rio de Janeiro.

No caso deste exemplar, e arriscamos afirmar que em todo o início do século XX e em grande parte da sua história, a legislação brasileira é responsável pela perseguição e criminalização das práticas religiosas de matriz africana, que em muitos casos negociaram a clandestinidade em prol da sua sobrevivência.

Cabe aqui destacar ainda o fato de que várias dessas manifestações populares afro-brasileiras e de matriz africana foram mapeadas e estudadas principalmente pelos folcloristas, dentro de uma perspectiva que as tratava como pitorescas e exóticas. Algumas, inclusive já mencionadas, foram apropriadas e ressignificadas pelo Estado a fim de reforçar a aparente unidade nacional e integração racial harmoniosa. Absorvidas ao ponto de serem inseridas nas narrativas produzidas sobre o que faria do Brasil esta "nação da mistura". Isso não cessou, de forma que a patrimonialização integrou bens culturais afro-brasileiros e de povos e comunidades tradicionais de matriz africana de forma lenta e silenciosa às representações da identidade nacional.

Objetivamos demonstrar até aqui, de forma sucinta, que ao longo de sua trajetória, o Iphan, como agente estatal de construção de uma narrativa sobre a memória e a história da nação, não esteve distante da complexidade da questão racial no país e do lugar do negro na formação da sociedade e do pensamento social brasileiro.

A relação da instituição e das manifestações afro-brasileiras foi bastante irregular, e para citar dois exemplos, escolhemos dois marcos históricos: o tombamento do acervo/coleção do Museu de Magia Negra no Rio de Janeiro em 1938 e o tombamento do Terreiro da Casa Branca em Salvador no ano de 1986. São exemplos diretamente ligados aos bens culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e que apresentam valores e conceitos diferenciados que se distanciam em seu princípio.

O primeiro, após o acautelamento pelo Estado, sofreu uma profunda ação de silenciamento e esquecimento e, ainda hoje, não conta com ações que prezem por sua conservação e efetivo reconhecimento social. Já o segundo bem, tombado em outro momento histórico, é sem sombra de dúvidas a grande origem para uma efetiva patrimonialização de bens culturais que não só não corresponde às matrizes não-hegemônicas como foge ao escopo dos tipos de bens tombados até o momento.

O Museu de Magia Negra - RJ e a construção de um silêncio

A coleção do Museu da Magia Negra é o primeiro tombamento etnográfico do Brasil e é também, como já mencionado, o primeiro bem cultural inscrito no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico[6]. Essa ação e o acervo são envoltos em

[6] Segundo descrição no site do Iphan, é "onde são inscritos os bens culturais em função do valor arqueológico, relacionado a **vestígios** da ocupação humana **pré-histórica** ou **histórica**; de valor

mistérios e tabus; ainda hoje é tratado de maneira secundária e sobre este acervo recai um enorme silêncio.

Como se trata de um dos primeiros processos de acautelamento de bens pelo Sphan, não há, pois não havia a praxe de ter, informações ou pareceres técnicos que consigam nos informar sobre as justificativas para o tombamento.

O que podemos inferir desse esquecimento e silêncio proposital é a negação da instituição em reconhecer qualquer valor patrimonial ao acervo/coleção tombada. Segundo Corrêa (2005), a tendência do Sphan e dos "técnicos e intelectuais do Serviço do Patrimônio, foi relegá-la a um plano marginal". Por muitos anos, os documentos oficiais da instituição não listavam, entre os bens culturais móveis e imóveis acautelados, a Coleção do Museu da Magia Negra. A primeira vez que o mesmo aparece nos arrolamentos oficiais e públicos é no "Livro Resumo" do ano de 1984, momento histórico em que a instituição, pressionada pela sociedade civil, reavalia sua relação com os bens culturais afro-brasileiros e seus aportes conceituais e jurídicos.

Podemos afirmar, assim, que a coleção - hoje reserva técnica junto ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro - ocupou durante muitos anos, ou vem ocupando, dentro do Iphan, o lugar do esquecimento, da negligência, do desprezo institucional. Vem sendo, durante anos, tratada como um "patrimônio menor", uma vez que categorias como etnográfico e histórico sempre foram pouco valoradas institucionalmente, principalmente até a década de 1980.

"Oxum ganha briga contra a Esso"[7]: O tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca e a portaria nº 188 de 18 de Maio de 2016.

Antes mesmo do tombamento de Casa Branca, o Iphan, à época denominado Fundação Pró-Memória, já havia autorizado a execução do MAMNBA – Mapeamento dos Monumentos Negros da Bahia, que se estendia aos estados de Pernambuco e do Maranhão. Um avanço em termo de ações práticas, mas que não necessariamente

---

etnográfico ou de referência para determinados grupos sociais; e de valor paisagístico, englobando tanto áreas naturais, quanto lugares criados pelo homem aos quais é atribuído valor à sua configuração paisagística, a exemplo de jardins, mas também cidades ou conjuntos arquitetônicos que se destaquem por sua relação com o território onde estão implantados", em http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/608, último acesso dia 15/06/2017 **[grifos nosso].**

[7] Manchete do Jornal da Bahia de 10 de Março de 1989. Acervo do Arquivo Noronha Santos – Iphan/RJ.

significaria, como não significou, um outro "olhar patrimonial" sobre os bens culturais de matriz africana.

O ano é 1984 e o mês é maio, no seu último dia, 31, o Conselho Consultivo do Iphan aprovou, por meio do voto de minerva de seu presidente Marcos Vinícius Vilaça, o pedido de tombamento do Terreiro da Casa Branca, um momento decisivo para enfim o Estado brasileiro e o Iphan construírem um novo olhar patrimonial sobre os bens cultuais afro-brasileiros. A reunião ocorreu no salão nobre da Casa de Misericórdia em Salvador e contou com a presença de muitos artistas e intelectuais ilustres como Jorge Amado e Caribé.

O tombamento da edificação da Avenida Vasco da Gama, número 463 e a construção do seu valor patrimonial é um marco conceitual e institucional das práticas de preservação no Brasil. Nela funciona até o hoje o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca, a "Mãe de todas as casas", nas palavras de Edson Carneiro (1948/2008). E nas palavras de Ordep Serra (2008) "um dos mais antigos e respeitados santuários da religião dos orixás[8]" no Brasil. Esteve localizado, anteriormente, na Barroquinha, área que hoje é parte do Centro Histórico de Salvador.

Casa Branca, a exemplo de outros terreiros de candomblé na Bahia, não possuía o documento de posse da terra e teve sua área invadida. A região da Avenida Vasco da Gama sofreu forte ocupação na década de 1940 com a expansão imobiliária. O posto de gasolina, elemento da disputa judicial, ocupava desde a década de 1960 uma parte significativa da área do terreiro às margens da Avenida. O empreendimento foi construído próximo à Fonte de Oxum, à Barca Oxo Iluaé e a um coqueiro e bambuzal, lugares de culto sagrados para os candomblecistas de Iyá Nassô.

Após o tombamento, os filhos de Casa Branca tiveram que esperar cerca de 5 anos para enfim poderem comemorar a desocupação de sua área. Contando com a presença de autoridades locais como o Procurador-Geral do Estado Antônio Guerreira Lima e o Secretário de Cultura José Carlos Capinam, a festa foi conduzida pelas Iyalorixás e Ogãs de Casa Branca, ao som dos seus atabaques sagrados e cantando aos seus orixás; o encerramento ficou por conta do Grupo Olodum. Para encerrar as festivas foi anunciado que, no local do agora antigo posto, seria construída uma praça dedicada a Oxum e

[8] Em https://ordepserra.files.wordpress.com.

projetada pelo Arquiteto Oscar Niemeyer. O convite foi feito pela Comissão de Defesa da Casa Branca[9] e confirmado pelos Búzios da Iyalorixá do Terreiro.

A importância política do processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca é imensa, e as estratégias para a sua concretização foram muitas. Numa visita realizada em setembro de 1982, Marcos Vilaça, então Secretário de Cultura do MEC e Presidente da Fundação Pró-Memória – antigo Sphan/Iphan – foi recebido com festa, o que o Jornal da Bahia noticiou assim: "Candomblé baiano *inicia* o Secretário de Cultura do MEC no ritual Nagô". Obviamente não ocorreu um "ritual iniciático", como diz o jornal - Vilaça recebeu uma conta de Oxaguiã e foi recebido com chuva de arroz. A razão de sua visita era a assinatura de um convênio com a prefeitura de Salvador para o mapeamento dos monumentos religiosos negros da Bahia, Pernambuco e Maranhão

O Processo número 1.067-T-82 [Tombamento do Terreiro da Casa Branca] foi objeto de seminários técnicos do Iphan, contando com a presença de técnicos e importantes intelectuais. Em uma dessas reuniões técnicas, ao ser questionada sobre o que seria tombado em Casa Branca, uma funcionária do Iphan afirmou: "nada, só tem espaço", demonstrando assim que o terreiro não correspondia aos valores patrimoniais que a instituição historicamente reconhecia. Havia "só o espaço", bem distante da ideia de lugar ou território com as quais a instituição trabalha, referia-se efetivamente a "nada". Se não havia valor material, o que se buscava preservar?

Era clara a falta de entendimento e alinhamento sobre a questão. No processo, é possível ter contato com algumas questões levantadas pelos debates internos e externos à instituição. A peculiaridade e ineditismo da questão movimentaram os técnicos e intelectuais da época. Após algumas reuniões, o grupo avaliador - que contava com Dora Alcântara [Diretora do Setor de Tombamento], Sônia Rabello [Assessoria Jurídica] e os antropólogos Vivaldo da Costa Lima, Gilberto Velho e Peter Fry - chegou à conclusão a respeito do "valor da preservação desse local de culto, onde se manifesta expressão cultural de significativa parcela da população nacional de origem africana, cujos antepassados participaram desde a fase inicial da formação brasileira" (IPHAN, Processo "T" 1067-T82, p.111).

Numa das considerações da Coordenadora Dora Alcântara está o que aproxima e distancia os dois tombamentos aqui analisados [museu e terreiro]: "os valores

[9] Composta pelos deputados Fernando Santana (PCB) e Haroldo Lima (PCdoB), pelo antropólogo Olímpio Serra, pelo poeta José Carlos Capinam e por Dom Timóteo Anastácio, Abade do Mosteiro de São Bento.

etnográficos em questão" (IPHAN, Processo "T" 1067-T82, p.112). Esses valores, que compreenderiam todos os espaços, sejam arquitetônicos e ou lugares e objetos de culto, teriam um caráter extremamente dinâmico, algo bem incomum de se pensar para os conceitos e instrumentos de preservação da época, o que levou a Coordenadora, mesmo sem negar o valor patrimonial dos terreiros, a afirmar que o caminho seria a criação de uma "legislação própria" para uma efetiva conservação.

É o que nos diz Dourado (2011): o debate central a respeito do tombamento de Casa Branca e, por consequência, de todos os bens de mesma natureza, "esteve todo o tempo atrelado a um raciocínio de natureza claramente positivista" (DOURADO, 2011, p.16).

Podemos afirmar que o tombamento de Casa Branca já adiantava a necessidade de uma reformulação nos conceitos que sustentam as práticas de preservação. Era preciso entender que o patrimônio cultural já deveria ser apreendido a partir da relação entre elementos materiais e imateriais e da sua constituição enquanto referência cultural para uma comunidade. Casa Branca já nos mostrava que não poderíamos continuar pensando que o patrimônio fosse algo inerente às coisas. Nada, sejam monumentos ou práticas culturais imateriais, possui intrinsecamente uma natureza patrimonial. É preciso pensar o patrimônio a partir de uma ótica fora do discurso que o naturaliza, como um processo sócio-histórico e não apenas como signo.

A partir desse entendimento e do foco nos atores e instituições, interesses e conflitos, é que podemos lançar um olhar, não para a história do conceito, mas antes para uma história das práticas de patrimônio, para a construção de "olhar patrimonial" e do lugar dos bens culturais afros.

Enquanto o Iphan focou na materialidade dos terreiros, no seu aspecto arquitetônico, como mero local de culto, encontrou bastante dificuldade de estabelecer um diálogo e políticas de preservação e gestão efetivas. Os terreiros estão ligados a questões como identidade e território que são base para reflexão sobre as casas de culto de matriz africana. Nos espaços negros, terreiros ou quilombos, próximos entre si, essa relação é estabelecida com o lugar, com a terra, e os valores, costumes, conhecimentos e sociabilidades vivenciadas naquele território. A terra das comunidades de matriz africana é parte da sua cosmovisão e essencial nos seus mitos de origens, um valor que lhe é dado a partir do sagrado, do respeito e não pelo seu valor econômico ou de mercado.

A terra e as edificações, com sentido de propriedade, não lhes interessa em certo sentido, pelo menos não enquanto valor de troca (compra e venda), mas sim pela possibilidade de cuidá-la, da troca de saberes e ligação com o sagrado. A Comunidade - no iorubá *Egbé* ou *ebé* - é organizada em torno do "axé da casa", que é o que permite que a existência seja, que é a força vital do lugar e do grupo enquanto povo e comunidade tradicional. Isto posto, é mais que evidente que, muito além da edificação material, aquele povo se relaciona simbolicamente com a materialidade e a imaterialidade a partir da ancestralidade e do axé, e é este o seu patrimônio simbólico fundamental e fundante.

Assim, a demolição material de umas edificações, se assim for necessário, não pode ser lida como demolição ou mutilação, pois o axé da casa permanece intacto. Do mesmo modo vale o contrário, não teria mais valor algum aquele "lugar" [terra] se de lá fosse retirado o axé, outros valores teriam que ser buscados para justificar ou para manter os valores para o acautelamento. Dourado (2011) afirma que a imutabilidade de um bem cultural acautelado é hipótese meramente abstrata. Por isso, é preciso pensar o território como construção social, apropriação, onde as relações simbólicas são construídas sob uma ancestralidade e uma força que é espiritual.

A terra e a espiritualidade para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana é espaço de manifestação da vida, da existência e traz consigo elementos da ancestralidade, da memória e da história desses povos. Os valores ancestrais se unem no campo do visível, do palpável e do invisível, na experiência do sagrado. Esse debate sobre os valores das culturas e dos povos de origem africana é importante para um melhor entendimento acerca das discussões sobre os espaços e identidades negras, sobre a preservação da cultura e da construção desses espaços de resistência.

Assim, a construção de uma proposta de preservação para os bens culturais dos povos e comunidades de matriz africana não passa por uma legislação específica ou pela construção de um instrumento jurídico próprio, ou seja, os terreiros de candomblés não são uma outra categoria de monumentos e assim não devem ser entendidos. O que os tombamentos de terreiros vêm mostrando, desde 1984, com Casa Branca, é que o Estado brasileiro e o Iphan, como seu órgão de patrimônio, precisam construir um outro "olhar patrimonial" para conseguir tratar de forma respeitosa, sem racismo e de forma tolerante, esses bens e os povos que a eles estão ligados.

É necessário empreender outras maneiras interpretativas de observar os bens culturais de matiz africana, entender que eles estão para além da dualidade institucional de materialidade e imaterialidade, que se relacionam com um território para além dos aspectos físicos e geográficos e estão numa relação de mediação que inclui o cosmo e o outro.

Entendemos a necessidade prática e administrativa, em termos de políticas públicas, de separação dos departamentos técnicos (imaterial e material), mas entendemos também que essa distinção não se aplica de forma tão estanque na realidade e que a instituição, Iphan, deveria aproveitar a oportunidade e tentar uma proposta de trabalho mais progressista, mais integradora, mais interdisciplinar e interdepartamental.

Após inúmeros insucessos e críticas por parte dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, seja nas ações de identificação [inventários], preservação ou mesmo na gestão e salvaguarda dos bem acautelados, o Iphan avança na busca de construir um outro olhar patrimonial e de destinar um novo lugar institucional para os bens culturais de matriz africana.

Considerando que o Brasil é signatário da Convenção para Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972, da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 e considerando outras legislações importantes, como o Estatuto da Igualdade Racial [12.288/10], o Plano Nacional de Cultura [12.343/10], a Convenção 169 da OIT, o Iphan torna-se um órgão estratégico para a promoção da igualdade racial e para a luta contra o racismo no Brasil. Como um dos componentes do GT Interministerial coordenado pela SEPPIR do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana[10] (PMAF), o Iphan comprometeu-se a estabelecer ações estruturantes que busquem promover a salvaguarda da tradição africana e afro-brasileira no Brasil, garantia de direitos, enfrentamento ao racismo e proteção do patrimônio cultural.

Assim, o Iphan, com o objetivo de implementação dessas ações, criou em 2013 o Grupo Interdepartamental para a preservação do patrimônio cultural dos terreiros (GTIT) que possuía como objetivo a elaboração de ações de identificação, reconhecimento e preservação de bens culturais relacionados aos povos de matriz africana. Podemos destacar como fruto desses esforços: 1) a participação do Iphan no

[10] Estabelecido pelo Decreto 6.040 de 2007 teria a duração de 2 anos – 2013/2015.

Seminário Internacional para a Preservação do Patrimônio Cultural Brasil-Nigéria[11] em 2014; 2) aprovação e publicação de duas portarias: nº 188 de 2016 que dispõe sobre ações para a preservação de bens culturais dos povos de matriz africana e a portaria nº194 de 2016 que dispõe sobre diretrizes e princípios para a preservação de bens culturais de matriz africana; e 3) as conclusões dos processos de tombamento dos terreiros Roça do Ventura e Omo Ilê Agbôula.

A portaria 188 de 2016 busca - a partir de três eixos: *identificação e reconhecimento; formação e capacitação; apoio e fomento e valorização,* e estabelecendo o prazo de quatro anos - superar um passivo institucional de processos de tombamento em aberto, além de promover uma articulação entre atores públicos para preservação e gestão desses bens. Como também o estabelecimento da meta de reconhecimento de mais quatro bens culturais, o fomento por meio de edital público para casas tombadas e a rerratificação do tombamento do Museu de Magia Negra.

Já a portaria 194, também de 2016, é uma grande conquista para os povos e comunidades de matriz africana e é fruto direto da sua pressão. O documento aprova o Termo de Referência e Princípios para a identificação, reconhecimento e preservação dos bens culturais relacionados aos povos e comunidades de matriz africana, instituindo de vez como política patrimonial a preservação dos terreiros e outros bens, além de alinhar entendimentos a todas as unidades institucionais do Iphan nos processos de preservação e salvaguarda. Assim, o Iphan apresenta, de forma preliminar, orientações gerais em relação aos procedimentos adotados para reconhecimento dos referidos bens culturais e prevê a criação de normativos internos para cada um dos seus departamentos estratégicos.

Considerações finais

Não temos por objetivo construir conclusões que busquem estabelecer ou tornar-se uma verdade única sobre a patrimonialização dos bens culturais negros, mas podemos afirmar que as ações de reconhecimento de bens culturais da matriz cultural africana podem ser, em vários aspectos, vinculadas e vinculantes a uma trajetória

[11] Seminário realizado em parceria com o Ministério da Cultura, o Governo do Estado da Bahia e os Terreiros de Casa Branca, Alaketu, Opô Afonjá, Gantois e Oxumaré entre os dias 28 e 31 de julho de 2014 na cidade de Salvador na Bahia.

histórica que passa necessariamente pela valorização da cultura negra e do combate ao racismo no Brasil.

Além do que, alguns teóricos dirão que a patrimonialização de bens culturais afro-brasileiros e de matriz africana visa ainda promover a inserção de novas demandas e novos atores permitindo de forma ampla que os diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira se reconheçam na paisagem das políticas públicas de cultura e preservação do patrimônio cultural.

Uma das questões presenciadas nos debates a respeito dos acautelamentos dos bens culturais de povos de matriz africana era por que tombar e não registrar. Poderia acusar a provocação e devolvê-la: a pergunta não seria a própria resposta? Perguntamo-nos por que tombamos estádios, embarcações, templos cristãos ou casas de memória, por exemplo? Ou para alguns bens a dúvida não cabe, ou melhor, a dúvida só vem diante daquilo que não conhecemos ou que não reconhecemos o valor de antemão?

Entendemos que as narrativas construídas pelos povos e comunidades tradicionais produzem um saber e um discurso que articula raça e gênero, e que nos permite problematizar a narrativa hegemônica da nação mestiça brasileira e sua política de patrimônio cultural, não apenas desestabilizando os seus significados culturais hegemônicos, estruturados pelo mito da democracia racial e da "boa mestiçagem", mas propondo uma narrativa outra que rompa com a colonialidade.

Mesmo considerando os acordos internacionais e os planos setoriais de cultura, é preciso dizer que o que se exige do Estado hoje não se trata apenas de políticas afirmativas de cultura, de políticas para minorias, trata-se também da possibilidade de construção de uma história, da construção de uma narrativa histórica de formação da sociedade e da cultura brasileira. É uma disputa pela memória, uma resistência ao apagamento e invisibilidade que são colocadas sobre o povo negro e de origem africana no Brasil. São ações de enfrentamento político e epistêmico pautadas na promoção do acesso à cultura, à memória e à cidadania.

Queremos afirmar que as práticas de patrimonialização de terreiros ou de povos e comunidades tradicionais de matriz africana têm que entender que esses povos se constituíram e se mantêm como espaços de produção, reprodução, recriação e preservação de saberes, ofícios e conhecimentos relacionados preponderantemente a uma matriz e uma filosofia africana em sua interação com as matrizes indígenas e europeias. Saberes e conhecimentos estes que não só não estão como também não

podem ser alocados dentro dos cânones e paradigmas das ciências sociais ocidentais/modernas. Trata-se de um conhecimento e de um modo de ser e estar no mundo que questiona e tensiona com esse saber hegemônico e assim se propõe a uma outra episteme de interpelação e interpretação do mundo.

Diante disso, entendemos que pensar a preservação de bens culturais ligados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana é entender que esses sujeitos são um povo tradicional, e que não se organizam única e exclusivamente pela religião; não queremos com isso silenciar ou negar, sob hipótese alguma, os aspectos religiosos e espirituais que lhes são estruturantes, queremos chamar a atenção para o uso de uma identificação religiosa em termos políticos, no sentido político de resistência. Uma vez que a história da escravidão e das relações raciais e do racismo no Brasil desligou os afro-brasileiros dessa memória e dessa história, as comunidades tradicionais de matriz africana cumprem esse papel, enquanto religião [no sentido de *religare*], desde a sua fundação, de religar o povo negro a sua própria memória e a sua própria história, de reconstruir esse lastro que foi quebrado pela colonialidade.

Queremos afirmar com isso que a preservação, o reconhecimento e a salvaguarda dos bens culturais não podem se resumir a tombamentos de terreiros enquanto templos, e o Iphan, após escuta e pressão dos povos de matriz africana e de um esforço técnico, teórico e conceitual interno nos últimos anos, parece querer entender e melhor estabelecer essa relação.

É preciso pensar de que maneira as políticas públicas de preservação do patrimônio cultural podem dialogar com essas comunidades, de que maneira esses sujeitos nos levam a estabelecer uma nova perspectiva e uma relação com a memória, oralidade e tradição. As tipificações das políticas públicas que ainda pressupõem um mundo divido em dois ou que ainda são baseadas em pressupostos previamente definidos parecem não conseguir dialogar com o universo dos povos e comunidades de matriz africana. Sem a construção desse outro "olhar patrimonial", as políticas de preservação do patrimônio não serão suficientes para dar conta do que são as comunidades tradicionais, seus interesses, seus anseios, desejos e conflitos próprios.

Mas não se trata, pois, de um foco na instituição e no seu pretenso papel central, pelo contrário, entendemos que as políticas públicas hoje se constroem como uma transversalidade de setores e de atores; e nosso objetivo ao longo desse texto foi

demonstrar como os sujeitos sociais, os povos e comunidades tradicionais vêm forçando o Estado brasileiro a se repensar e refazer suas práticas.

Para concluir, defendemos que as contribuições teórico-metodológicas do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, a respeito das questões raciais sobre as quais os Estados-Nação latino-americanos se desenvolveram, podem nos ajudar a pensar os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, e também a partir do conceito de "sujeitos subalternos", a pensar os processos de invisibilidade e de silenciamento que lhes foram impostos por uma narrativa dominante, ajudando-nos a pensá-los como sujeitos históricos produtores de memória e de história. Entendemos que é possível pensar as políticas públicas de patrimônio, as narrativas oficiais sobre nacionalidade, a brasilidade e o pensamento social das comunidades tradicionais a partir do pensamento decolonial.

O modo como os povos tradicionais de matriz africana se articulam não é abarcado pelo Estado e o serviço público, especialmente suas normas jurídicas, confronta e procura romper com a noção de saberes sistematizados e especializados; busca se construir em outra lógica epistêmica. Assim, a teoria decolonial nos ajudaria a pensar o saber como um produto do pensamento humano e da prática humana, o que torna possível reconhecer em qualquer grupo a construção e articulação de saberes, ofícios e conhecimentos. Essa literatura nos permite pensar que produzir conhecimento é agenciar formas de ser e estar no mundo.

E assim, pensando nessa multiatorialidade, na diversidade epistêmica e pluralidade de conhecimentos produzidos sobre as políticas públicas de preservação do patrimônio, nada nos impede de ler como conquista os esforços institucionais do Iphan de manutenção do GTIT [Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação de Terreiros], a realização de uma formação interna para os técnicos sobre as tradições dos povos e comunidades de matriz africana realizada por lideranças das principais tradições do país, além do posicionamento de rerratificação do tombamento do Museu de Magia Negra mais o esforço pra pensar uma "repatriação" dos objetos para os locais de origem [o que parece bem difícil] ou uma articulação com uma nova instituição para a guarda da coleção com outro formato museológico que a dê visibilidade e verdadeiramente a retire do esquecimento, assim como todos os bens culturais ligados aos povos e comunidades de matriz africana.

ANEXO I

UF	Município	Nome do bem	Inscrições nos Livros do Tombo
RJ	Rio de Janeiro	**Acervo do Museu de Magia Negra (Coleção de Cultos Afro-brasileiros)**	Histórico, em 1938
BA	Salvador	**Ilé Aṣé Iyá Nasso Oká – Terreiro de Casa Branca**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1986
BA	Salvador	**Ilé Aṣé Opo Afonjá - Terreiro do Opo Afonjá**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2000
BA	Salvador	**Ilé Iyá Omi Aṣé Iyamasé - Terreiro do Gantois**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2005
BA	Salvador	**Ilé Maroiá Láji - Terreiro do Alaketu**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2004
BA	Salvador	**Mansu Banduquenqué – Terreiro do Bate-Folha**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2005
MA	São Luiz	**Kwerebentan to Zomadun – Terreiro Casa das Minas Jeje**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2005
BA	Salvador	**Ilé Oṣùmàré Arakà Aṣé Ogodo - Terreiro Casa de Oxumaré**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2013

UF	Município	Nome do bem	Inscrições nos Livros do Tombo
BA	Cachoeira	**Zoguimodo Bogum Seja Unde – Terreiro Roça doVentura**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2014
BA	Itaparica	**Omo Ilè Agboulá – Ilè Babá Agboulá**	Histórico; Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 2016

Bibliografia

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*: *rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENJAMIM, Walter. *Teses sobre filosofia da história.* São Paulo: Ática, 1985.

BRASIL, *Decreto-Lei nº 25*, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm Acessado em: 01/06/2017.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Edusp, 1987.

CALABRE, Lia. *Políticas Culturais no Brasil: balanço e perspectivas*. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 a 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Os cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1959.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O Museu Mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico brasileiro*. São Luís: EDUFMA, 2009.

CHUVA, Márcia. *Arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009

DOURADO, Odete. "Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil". In *Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*. Programa de Pós-Graduação do Instituto de Arquitetura e Urbanismo - IAU-USP, n° 14. São Carlos, segundo semestre de 2011.

DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidade e eurocentrismo". In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: UFRJ/MINC/IPHAN, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo. *A Retórica da Perda: Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; IPHAN, 2002.

GROSFOGUEL, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

HALL, Stuart. "Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite". In HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais,* p. 101-131. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009, p.13.

IPHAN, O registro do Patrimônio Imaterial: dossiê das atividades de Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 4ª ed. Iphan, 2006

_____. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: O registro do patrimônio imaterial – dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 4ª ed. Brasília: MINC/Instituto do Patrimônio Histórico e IPHAN, 2006.

_____. Bens móveis e imóveis inscritos nos Livros do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico Nacional: 1938:2009. Rio de Janeiro, IPHAN/COPEDOC, 2009.

_____. Coletânea de Leis sobre preservação do Patrimônio. Rio de Janeiro, IPHAN, 2006.

_____. Processo n° 1. 067-T-82. Terreiro da Casa Branca. Arquivo Noronha Santos, Rio de Janeiro.

LE GOFF, Jacques. "Documento/monumento". In *História e Memória.* 4ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

LIMA, Alessandra Rodrigues. *Patrimônio cultural afro-brasileiro: narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial.* Dissertação de Mestrado defendida em dezembro de 2012 no âmbito do Programa de Mestrado Profissional PEP/Iphan.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOTTA, Lia; SILVA, Maria Beatriz de Resende (Orgs). *Inventários de identificação: um programa da experiência brasileira.* Rio de Janeiro: IPHAN, 1998.

NEVES, Lucília de Almeida. *Memória, história e sujeito* In História Oral, nº 3, 2000, p.109-116. Disponível em www.revista.historiaoral.org.br

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento e silêncio". In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Edições Vértice, vol. 2, nº 3, p. 3-15.

QUIJANO, Anibal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, Boavetura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*, p. 23-72. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem Preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. Coleção Agenda Brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2013.

SERRA, Ordep José Trindade. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká; Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho*. Laudo Antropológico. 2008. Disponível em http://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf. Acesso em 13/06/2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo/ Imago, 2002.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio; CAMPOS, Marcio D' Olne. "Entre a lei e as salsichas: análise dos antecedentes do decreto-lei nº 25/1937". In *Revista Magister de Direito Ambiental e Urbanístico*. v. 27. Porto Alegre: Magister, 2010, p. 83-99.

A RAIZ DO PENSAMENTO COLONIAL NA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA[1]

Nathalia Vince Esgalha Fernandes[2]

Resumo: O presente artigo tem por objetivo explicitar as manifestações de discriminação e intolerância religiosas contra os praticantes como atos que podem ser caracterizados como racismo religioso, compreendendo a sua formação a partir do pensamento colonial. O artigo traz um breve panorama, da prática discriminatória e criminalização histórica contra essas religiões no Brasil, apresenta uma discussão das categorias: intolerância religiosa, discriminação e racismo e, a partir dos aportes do pensamento colonial, debate a relação entre o racismo presente na formação latino-americana e o fenômeno da discriminação contra as religiões afro-brasileiras na atualidade.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; racismo; discriminação; intolerância religiosa; colonialidade.

Introdução

A intolerância religiosa se tornou uma das principais causas de perseguição das minorias no mundo e com frequência as atitudes de intolerância não vêm isoladas; componentes de etnocentrismo, racismo, questões econômicas e de manutenção do status quo são algumas das motivações que podem acompanhar tal manifestação.

Constitucionalmente o Brasil tem positivado desde a Constituição de 1891 o status de Estado não confessional, isso significa que o Estado não possui uma religião oficial e respeita a todas as religiões. Na mais recente Constituição Federal, de 1988, a liberdade

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. O texto versa sobre questões publicadas em sua dissertação de mestrado e em pesquisa pela autora para sua Tese de Doutorado, orientada pela professora doutora Rebecca Lemos Igreja.

[2]Doutoranda em Ciências Sociais pelo Departamento de Estudos Latino Americanos (ELA) - Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. nathaliavef@gmail.com.

de crença e o exercício de culto são garantidos em seu artigo 5º, inciso VI[3], também presente no Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288/2010. No entanto, o direito ao respeito religioso não é praticado pela sociedade, o cristianismo desde a conquista segue atuando como religião pública e está imbricado na estrutura do Estado, tampouco é assegurada a liberdade de culto de maneira satisfatória pelas instituições: são muitos os casos cotidianos de intolerância religiosa, discriminação e racismo contra seguidores das religiões afro-brasileiras no Brasil, como é o exemplo de um caso recente, em 2015, da menina Kayllane de 11 anos, que foi atingida por pedradas na cabeça ao sair de uma cerimônia de candomblé no Rio de Janeiro (UOL, 2015, on-line).

É histórica a luta das religiões afro-brasileiras contra a intolerância. O desrespeito, demonização de suas divindades cultuadas, agressões físicas, verbais e atentados ao espaço físico dos templos são apenas algumas das atitudes de intolerância, discriminação que os praticantes sofrem. Os preconceitos e ações direcionados contra esse grupo, o de praticantes das religiões afro, em todos os países americanos em que essas religiões são praticadas, têm a ver com a formação da estrutura estatal sob a colonial modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da empreitada colonial.

Tendo em vista este cenário, o artigo pretende abordar o debate da discriminação a religiões de matriz africana[4]. O objetivo do trabalho é explicitar as manifestações de discriminação e intolerância religiosas contra os praticantes como atos que podem ser caracterizados como racismo religioso, compreendendo a sua formação a partir do pensamento colonial.

O artigo será dividido em três partes. A primeira parte do artigo trará um breve panorama da criminalização histórica e prática discriminatória contra essas religiões no Brasil, a segunda parte pretende explicitar as categorias: intolerância religiosa, discriminação e racismo, e a terceira apresenta o pensamento colonial nos reflexos desse pensamento, explicando a relação entre o racismo presente na formação latino-americana e o fenômeno da discriminação contra as religiões afro-brasileiras nos dias de hoje, religiões que deveriam ser entendidas majoritariamente como um bem cultural imaterial

[3]A intolerância contra religiões afro-brasileiras à luz da constituição brasileira de 1988 e da declaração universal dos direitos humanos de 1948.

[4] "Religiões de matriz africana é um termo geralmente utilizado para designar as práticas religiosas desenvolvidas pelos negros no Brasil" (ROCHA, 2011.p.1).

a ser respeitado e preservado, pela sua história de resistência dentro da sociedade brasileira.

Criminalização e discriminação a religiões de matriz africana no Brasil

As repressões às religiões de matriz africana iniciam-se ainda em período escravocrata, o país era desde o início da colonização dominado pela Igreja Católica, de forma que qualquer outra manifestação religiosa era entendida como contravenção penal. Neste momento, os africanos escravizados eram objetos de posse e seres indignos de humanidade, tampouco poderiam ter crença. No período colonial, o escravo trazido para o Brasil era batizado já no porto onde partia da África ou quando chegava ao novo continente, sendo marcado à brasa ou sendo colocada uma argola de ferro em seu pescoço para identificar o seu novo status de cristão (SILVEIRA, 2006).

Dessa forma, os escravizados eram misturados e submetidos à nova religião. Em muitos momentos, os senhores permitiam aos escravos realizarem as suas festas e batuques em épocas de melhor tratamento dos escravos, motivados pelo arrocho do tráfico negreiro e pelo encarecimento desta mão de obra com objetivo de mantê-los vivos por mais tempo (SILVEIRA, 2006, p.159). Tais festas e danças, ainda que mal vistas, não eram proibidas pelo código canônico. Renato da Silveira explica que, além disso, desde Roma, a Igreja Católica usava como estratégia expansionista o sincretismo com cultos pagãos. A ideia era permitir a prática religiosa não cristã, desde que os demais grupos assumissem e apresentassem o catolicismo como religião superior e sua crença como uma manifestação do mesmo.

Na sociedade colonial do século XVIII, as práticas religiosas africanas[5] eram consideradas manifestações de magia ou feitiçaria, e passíveis de punição pelo código canônico e perseguidas pela igreja e pelas autoridades. Yvonne Maggie descreve que "a crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais" (1992, p.22). Assim, a religiosidade negra teve efeitos marcantes no imaginário dos agentes colonizadores sob um misto de admiração e de terror encarnado nas figuras das 'feiticeiras' e 'curandeiras'

[5] Calundu até meados do século XVIII era o nome dado para os cultos afro-coloniais (SILVEIRA, 2006, p. 177).

(BASTIDE apud FERREIRA, 1985, p. 96); estas religiosidades eram chamadas 'curandeirismo', 'feitiçaria', 'espiritismo' e 'baixo espiritismo' até a metade do séc. XX.

A partir da República, o Estado brasileiro cria mecanismos reguladores do combate aos "feiticeiros", introduzindo as práticas das religiões afro-brasileiras no Código Penal de 1890 em três artigos: 156, 157, 158[6], que versam sobre a prática ilegal da medicina, prática de magia e proibição ao curandeirismo (MAGGIE, 1992, p. 43).

No século XX, são organizadas formas de controle institucional a essas práticas, organizam-se as Delegacias de Jogos e Costumes que passam a exigir registro, alvará e licença para a existência legal dos centros. Em 1941, dando continuidade à criminalização, o chefe de polícia passa a exigir, além do registro na delegacia distrital e na especializada, registros na Delegacia Especial de Segurança Pública e na Delegacia Geral de Informações, para obter os antecedentes políticos, sociais e criminais de seus componentes (op. cit., p. 46). Em 1942, é aprovado um novo Código Penal, os artigos que tratam do assunto são: 282, 283, 284 – crimes contra a saúde pública, charlatanismo e curandeirismo. Na evolução legislativa, a diferença é que os artigos não vão proibir ou punir todo espírita, curandeiro ou praticante de magia e sim apenas os que praticam o mal.

---

[6] Código Penal de 1890:
"Art. 156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.
Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100$000 a 500$000.
Parágrafo único. Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos."
Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:
Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100$000 a 500$000.
Parágrafo 1.° Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.
Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200$000 a 500$000.
Parágrafo 2° Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. (...).".
"Art. 158. Ministrar ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.
Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100$000 a 500$000.
Parágrafo único. Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:
Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200$00 a 500$000.
Se resultar morte:
Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos."

Neste ponto da história, começa haver uma diferenciação das práticas mediúnicas e o legislador começa a aceitar alguns tipos de espiritismo, os de matriz africana, contudo, continuavam criminalizados e associados ao mal, como podemos observar a partir da constatação da pesquisa de Yvonne Maggie[7] em processos criminais no século XX: "No caso aqui estudado há os que conseguem fazer ouvir melhor suas acusações. Aparentemente, os negros pobres são, de um modo geral, os condenados. Os espíritas das federações, por outro lado, conseguem, aos poucos, se defender das acusações" (op. cit., p. 120-1). Em outro trecho dos processos, fica claro que é a ligação com os costumes africanos o mais condenável da prática criminalizada: "Dizendo-se do rito africano, os acusados talvez queiram dizer que eram puros, alegar a sua pertença à legítima tradição dos orixás (...) no Rio, os sinais da africanidade eram justamente aqueles que deslegitimavam" (op. cit., p. 128). Em mais um achado de pesquisa, a acadêmica relata que os peritos começam a estabelecer distinções hierarquizadas dos rituais, adjetivando-os como alto e baixo espiritismo, magia branca e negra, etc. (op. cit., p. 158).

Esses achados demonstram a associação clara dos cultos africanos ao mal, da figura da religião negra ao menos evoluído, ao engano e ao charlatanismo. Também se pode observar o aspecto moral e discriminatório na criminalização das práticas religiosas negras, tanto no início do século XIX como no século XX, onde há diferença na comparação entre o tratamento e condenação dos ritos africanos e do espiritismo "branco".

A obrigatoriedade de registro nas Delegacias de Jogos e Costumes é revogada somente em 1976. As perseguições continuaram no período da ditadura militar e arrefeceram com a Constituição Federal de 1988, ainda que casos de conflito destas religiões com a segurança pública ainda sejam notificados.

Nos dias de hoje, o conflito se apresenta mais destacadamente em casos de discriminação e intolerância religiosa. Reportagens na mídia regular apontam para diversos casos de intolerância religiosa nos últimos anos, apresentando um crescimento das ocorrências.

Em uma pesquisa da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH) de 2011 a 2015, sobre o tema da intolerância religiosa contra as mais diversas

[7] É importante ressaltar que a autora Yvonne Maggie em seu trabalho não faz a relação entre esses achados de pesquisa e manifestações de racismo, como é o ponto colocado neste artigo. A posição aqui defendida diverge da autora em muitos de seus trabalhos, a opção por utilizar a autora deve-se à qualidade da etnografia realizada no assunto, tornando o trabalho imprescindível para o artigo aqui proposto.

religiões, foram encontradas 94 reportagens sobre violência física tendo como motivo a crença religiosa da vítima, incluindo homicídios; 98 notícias sobre casos que relatem ataque com retenção, subtração, destruição parcial ou total de objetos religiosos, de espaços físicos que abriguem templos religiosos e casas e pessoas, em função de sua crença religiosa, além da invasão dos mesmos (os casos mais comuns encontrados com esse tema são os que relatam terreiros incendiados, destruição de estátuas e imagens); e 92 notícias de casos de violência e intolerâncias cotidianas, que ocorrem em situações comuns do dia a dia (são esses casos onde atividades do cotidiano são impedidas ou prejudicadas por questões religiosas). Na mídia, notícias que trazem o assunto de violências e intolerâncias religiosas ligadas ao racismo foram 13. Em uma de suas conclusões, a pesquisa aponta que os fiéis das religiões de matriz africana são os que mais sofrem discriminação religiosa. (SDH-PR, 2016).

Segundo os dados do Disque Direitos Humanos, o Disque 100, da SDH, período de 2011 a 2014, calcula-se que das denúncias identificadas com a religião atacada, 35% são denúncias de discriminação contra religiões de matriz africana (EBC, 2015, on-line). Ainda sobre esses dados, a população negra é mais vitimada. Entre as 345 vítimas que declararam a cor, 210 são pretas ou pardas. O número representa 35,2% do total de vítimas e 60,8% do total de vítimas que declararam a cor de pele (EBC, 2015, on-line).

Os gestores do Disque 100 explicam e associam a cifra ao racismo e à história da sociedade brasileira de negação dessa tradição religiosa (EBC, 2015, on-line). O crescimento das religiões neopentecostais em todo país e o antagonismo que estas religiões promovem com as religiões de matriz africana (DIAS, 2012 p.68) também poderia explicar o crescimento das ocorrências, ainda que esta análise tivesse que ser feita de forma cuidadosa.

Outro dado expõe que, em 2015, as denúncias de discriminação religiosa computaram um aumento de 69,13% em relação ao ano anterior. Candomblecistas e umbandistas são os mais recorrentes alvos dos ataques também segundo o Disque 100 (BDF, 2017, on-line). Os dados computam apenas os casos denunciados e, pelo perfil dos praticantes da religião, incluídos nas camadas mais baixas da população, e por seu histórico com a institucionalidade, pode-se presumir que o número de ocorrências diárias seja muito maior. Quando denunciados, a maior parte dos casos não são punidos.

Somando o histórico brasileiro de criminalização e demonização das práticas afrorreligiosas com os episódios recentes de discriminação classificados como intolerância religiosa, pode-se concluir que os praticantes dessas religiões são um grupo

em situação de vulnerabilidade que deve receber atenção do Estado no que concerne à garantia da liberdade religiosa prevista na constituição e ao combate à discriminação.

Intolerância religiosa, discriminação ou racismo religioso?

Proteger e garantir direitos a uma população vulnerabilizada envolve muitas questões, existem uma série de lutas e embates que podem ser observadas por dentro do Estado, e todas as fontes de atuação, e de fundamentação teórica, influenciam nesse processo. A discussão conceitual e disputas do mesmo na sociedade refletem na efetividade dos mecanismos de proteção do sujeito em situação de discriminação, além do que o envolvimento ou descolamento do conjunto social na materialização (em forma de política de Estado) de um direito é fundamental para o sucesso desse processo (FLORES, 2005, p.18).

Isso significa que a discussão de como caracterizar as ações e manifestações contra os praticantes de religiões afro-brasileiras é fundamental para compreender o fenômeno e encontrar formas para avançar na solução do problema; além disso, nos meios ativistas já existem manifestações de descontentamento com o conceito de "intolerância religiosa" tornando a discussão ainda mais relevante.

Intolerância Religiosa

A discriminação e intolerância religiosa, como vimos, são fenômenos frequentes e estatisticamente superiores a outras religiões no caso dos praticantes de religiões de matriz africana. Recentemente, abriu-se o debate sobre como se deve nomear essa discriminação contra essas religiões, pois o termo "intolerância religiosa" nos meios ativistas tem parecido insuficiente para expressar o fato. Os praticantes reivindicam respeito e chamam atenção para as manifestações de racismo constantes, afirmam que o melhor termo para definir estas ações seria "racismo religioso", argumentando que outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de preconceito e argumentam que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valoração racial negativa, influenciando na compreensão da religião. Em uma reportagem de jornal, selecionamos a seguinte fala emblemática:

> Não quero tolerância, eu quero respeito. Tolerar é uma forma de dizer que a minha religião está errada, mas dá para fingir que não. Preciso é que respeitem o candomblé da mesma maneira que eu respeito todas as religiões. Já vieram na porta da minha tenda espiritual e disseram que o diabo estava aqui. Bom, eu sempre respondo duramente a esse tipo de coisa e falei que realmente o diabo estava lá porque a própria pessoa tinha trazido (FOLHAPE, 2016, on-line).

A partir desta fala, podemos observar que o interlocutor em sua experiência compreende a tolerância a partir de uma denotação mais literal, significando indulgência, condescendência, conforme o seu sentido semântico. Para Wagner Sanz (2012, p. 249), o conceito de tolerância está ligado a uma perspectiva multicultural de convivência e inclusão entre raças, etnias e culturas diferentes, onde tolerância, "(...) significa convivência com comportamentos, ideias e discursos diferentes e requer, pelo menos, que alguns princípios de convivência sejam respeitados". Sendo assim, a não prática da tolerância, seu antônimo, seria a intolerância.

O relatório da Secretaria de Direitos Humanos ao definir intolerância religiosa diz:

> Será considerado como intolerância e violência religiosa o conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição. Entende-se intolerância religiosa como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a violência e a perseguição por motivo religioso são práticas de extrema gravidade e costumam ser caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida (SDH-PR, 2016).

Intolerância se refere a uma atitude de inflexibilidade e intransigência com relação a algo, falta de tolerância, de condescendência. O teórico Enrique Dussel ao se debruçar sobre a categoria propõe:

> *Denominaremos como intolerante a la posición intransigente ante posibles oponentes. Por ello la intolerancia es dogmática, indicando así la unidad entre una cierta teoría de la verdad y el poder político. El intolerante afirma "poseer" la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como "verdadero"* (2004, p.1).

A intolerância religiosa pode ser compreendida como uma prática definida pelo não reconhecimento da veracidade de outras religiões. Relaciona-se então com a incapacidade dos indivíduos em compreender crenças diferentes da sua e nos casos concretos de manifestações de intolerância no campo prático, segundo Silva Jr:

> (...) a intolerância religiosa é uma expressão atitudes fundadas nos preconceitos caracterizadas pela diferença de credos religiosos praticados por terceiros, podendo resultar em atos de discriminação violentos dirigidos a indivíduos específicos ou em atos de perseguição religiosa, cujo alvo é a coletividade (2009, p.128).

O professor Tomás y Valiente rejeita a tolerância e a define como uma *"concesión graciosa y unilateral que el dominante hace al dominado, trata de una actitud que podría expresarse en la frase – te tolero, pero podría no hacerlo"* (apud MALGESINI, 2000, p. 393-394). As atitudes de intolerância, como a perspectiva de Enrique Dussel nos explica, estão conectadas com a teoria da verdade e o poder político, a relação dominante e dominado aqui se faz presente, pois uma atitude de "tolerância" só se pode promover ao sujeito com menos poder, o sujeito dominante/hegemônico não necessita da indulgência ou condescendência de sujeitos subordinados hierarquicamente a ele.

Discriminação[8]

Discriminação, em uma análise etimológica, significa distinção ou separação (dis = dividir e cerno = distinguir), a palavra "responde a uma forma de trato diferenciado sobre indivíduos ou grupos" (MALGESINI, 2000, p.119), portanto o termo em si não é negativo. O que torna a discriminação uma prática problemática são as consequências negativas reais ou possíveis do ato discriminatório para o indivíduo ou grupo discriminado. Cabe aqui salientar que não se fala em trato desfavorável e sim de diferença, apesar de esse trato de maneira diferente poder ser muitas vezes caracterizado como injusto. É importante ressaltar também a diferença entre diferença e desigualdade: "toda desigualdade supõe diferença, mas nem toda diferença têm que expressar uma relação de desigualdade" (op. cit., p.120).

Dessa forma, o conceito de discriminação se refere essencialmente à questão do trato desigual, compreende-se que a discriminação existe quando uma parte da população recebe trato desigual com relação ao conjunto (BIROU apud MALGESINI, 2000, p.119).

Outro ponto importante é que a noção de discriminação social tem um componente coletivo ou social, não pode ser considerada, nessa perspectiva, a partir do trato individual, pois a relação, ou a característica que o indivíduo carrega, e que é o objeto da

[8] Essas reflexões sobre discriminação e sobre colonialidade também podem ser encontradas em minha dissertação de mestrado: Fernandes, 2016. Vide bibliografia.

discriminação, é sempre concernente a um determinado grupo social, ou seja, o fundamento para o trato discriminatório diz respeito a distintas marcas do sujeito e/ou do grupo a que pertence, como sexo ou orientação sexual, religião, nacionalidade, etnia/raça, deficiência ou pertença a um sindicato (FASSIN, 2008, p. 50-51). Dessa forma, as causas da discriminação de grupos considerados em situação de vulnerabilidade, muitas vezes, são justamente as características que lhes dão identidade (ANCIRA, 2007), ou seja, no caso da discriminação religiosa, é o fato do indivíduo professar determinado credo religioso que o torna vulnerável.

Assim, o fenômeno discriminatório é composto de fatores culturais que se alimentam de preconceitos, que determinam as pautas de conduta dos indivíduos e a forma de relacionar-se com certas pessoas e coletivos sociais (ANCIRA, 2007). Há deste modo uma relação estreita entre a discriminação e o preconceito, a distinção entre eles é o comportamento das ações, assinalando-se o comportamento na esfera do preconceito e as ações como a discriminação em si. Distinguem-se atitudes, propósitos e disposições interiores de comportamentos de ações concretas (GUIMARÃES, 1998, p.14). O preconceito é por diversas vezes a motivação para ações discriminatórias.

O estereótipo já é uma imagem ligada ao campo conceitual ou cognitivo, que supõe uma valoração (ALLPORT apud MALGESINI, 2000, p.330). Segundo Castellanos Guerrero (1998, p.24): "*O estereótipo precede ou fundamenta o preconceito. Estereótipos e estigmas são considerados como novas formas de dominação, heranças que perduraram no imaginário social e que expressam situações cotidianas de conflito*".

Outro conceito importante para nos debruçarmos, nesse contexto, é o etnocentrismo. Algumas vezes considerado uma forma de preconceito, é caracterizado pelo tratamento do próprio grupo como medida dos demais grupos e por hierarquizar os outros como inferiores. No entanto, preconceito e etnocentrismo situam-se em campos conceituais diferentes, sendo a especificidade do etnocentrismo a valoração do outro pelas coordenadas de seu próprio grupo, mas não necessariamente uma valoração negativa. O etnocentrismo também é encontrado em todas as culturas e não somente na cultura ocidental, e a sua aparição como conceito é mais antiga que a do preconceito.

Historicamente, contudo, o etnocentrismo raramente aparece isolado, está sempre ligado a atitudes como o autoritarismo, o conservadorismo, o dogmatismo e o anti-democratismo (MALGESINI, 2000, p.169). Especialmente na América Latina, esse conceito traz as marcas de um passado colonial profundamente etnocêntrico, onde o etnocentrismo torna-se eurocentrismo, e isso faz com que esse conceito seja central no

debate que estamos travando sobre intolerância, discriminação e racismo religioso, conforme veremos na seção adiante.

Racismo

O racismo é um fenômeno complexo e dinâmico, que se reinventa perpassando o processo histórico, político, contextualizado, territorializado, que tanto se conforma pelas identidades políticas quanto as conforma a partir da relação dialética entre sujeitos/as e sistemas de opressão institucionalmente, nacionalmente (SEGATO, 1998), e que ainda tem o papel de auxiliar na hierarquização das relações sociais e de manter o status quo das elites nacionais.

No caso do racismo, as diferenças base para a hierarquia se manifestam na ideia de raça, onde raça seria uma característica natural da espécie *Homo sapiens*, encontrada pela distribuição de marcadores genéticos ou outras características fenotípicas (LEE, 2005, p. 234). A categoria raça foi desmontada a partir do século XX, passando a ser compreendida como uma construção social (WADE, 2000, p.21).

O teórico Pierre-André Taguieff (1998) traz duas definições de racismo, que podem nos ajudar na reflexão. Para o autor, o racismo se define como a *"(...) biologización de lo diferente o de las diferencias con el fin de naturalizar una inferioridad atribuida o de permitirse establecer una clasificación jerarquizante de grupos humanos"*. E na segunda definição: *"(...) el racismo como el conjunto de actitudes y de conductas que expresan un "horror de las diferencias", un irresistible y fundamental "rechazo del otro", una postura o una disposición heterofóbica"* (op. cit., p. 4). As definições de racismo de Taguieff aproximam-se das ações das outras categorias explicitadas no texto: intolerância, etnocentrismo e discriminação, o horror às diferenças (para usar a expressão de Taguieff), a desvalorização do outro e a hierarquização dos grupos a partir de si como característica.

Assim, guardadas as diferenças conceituais, a disposição *heterofóbica*, seja com comportamentos ou ações, é comum. A particularidade do racismo neste caso é a característica grupal baseada na "raça", no caso a raça negra, pela qual a discriminação acontece.

Colonialidade – a discriminação como *ethos* do continente americano.

Como já explicitado, a negação do outro se apresenta como a raiz histórica da discriminação na América Latina, e algumas dinâmicas políticas atuais do capitalismo global ainda remetem a práticas e discursos tipicamente coloniais, uma colonialidade do poder que tem implicações nas formas contemporâneas de dominação social e na sua história político-econômica. O projeto da forte tendência de homogeneização da população como forma de integração social, orquestrado pela elite dominante do país e pela religiosidade, foi um ponto importante nesta empreitada, de forma que os desafios com relação à sobrevivência de culturas não hegemônicas e contra a discriminação são grandes.

A coexistência de distintas culturas, com uma formação política imposta e a desigualdade em termos econômicos foram características da sociedade colonial. A colonização foi um processo de submetimento e exploração brutal da população aí existente e de populações trazidas para serem escravizadas. O contato com a população do "Novo Mundo" satisfez o papel de "outro" necessário como contraponto para o estabelecimento das fronteiras do que é ser europeu e levou o colonizador europeu a ter que formular a sua visão de si e do mundo e, a partir daí, a justificar a dominação de outros povos e a exploração de suas riquezas. E isso foi feito, principalmente, a partir da criação e naturalização de diferenças entre os seres humanos que chegavam e os que ali estavam (FERNANDES, 2016, p.34).

Verificou-se que um padrão de poder foi configurado nos primeiros séculos de dominação e este determinou as relações de poder na América (QUIJANO, 2005 apud FERNANDES, 2016). Pablo Gonzáles Casanova explica que a colônia foi o fruto do contato de duas civilizações, classificadas uma (a europeia) como avançada e outra (a colonial) como mais atrasada, o que caracteriza as relações típicas do europeu evoluído e do indígena arcaico, e as formas pelas quais um domina e explora o outro, reforçando suas relações desiguais com processos discriminatórios (CASANOVA, 2002 apud FERNANDES, 2016).

A diferenciação étnico-racial na América, então, foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista, uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados (QUIJANO, 2005 apud FERNANDES, 2016).

Segundo Aníbal Quijano (2005, apud FERNANDES, 2016, p. 36), a formação de relações sociais fundadas na ideia de raça surge com uma referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, posteriormente desenvolvida em supostas diferenças biológicas[9], que na América teriam produzido novas identidades sociais (índios, negros e mestiços) e redefinido outras. Essas identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes.

Para a divisão racial do trabalho que Quijano discute, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular: os índios com o extermínio e a servidão; os negros com a escravidão; e por fim, os espanhóis e portugueses com o trabalho assalariado. Ou seja, residiria na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às raças colonizadas, originalmente índios, negros e, de modo mais complexo, os mestiços, na América, e mais tarde, às demais raças colonizadas no resto do mundo, oliváceos e amarelos. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os brancos.

Nesse contexto, com a estrutura colonial surge o mito do eurocentrismo[10]. O eurocentrismo, como qualifica Enrique Dussel (2000, p.29) é uma manifestação de etnocentrismo. O etnocentrismo, como exposto, não é uma pratica exclusiva europeia, a ideologia eurocêntrica é a primeira que se pretende universal, e é a partir do descobrimento que a Europa posiciona-se como o "centro do mundo" e o reordena partir de si.

O eurocentrismo é uma teoria desenvolvimentista. A partir dele se criou no pensamento europeu uma escala evolutiva do desenvolvimento das civilizações tendo as europeias como o cume. Nesta dinâmica dos povos colonizados, a hegemonia cultural coloca o colonizador na condição de "único povo". Dessa forma, nas sociedades latino-americanas, a unidade da nação foi construída com base na negação da diferença, criando um permanente estado de negação e conflito com os estados nacionais.

Nessa lógica, o mito que funda a versão eurocêntrica[11] da modernidade é a ideia do estado de natureza como um ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é

[9]O racismo científico é uma teoria iniciada no séc. XVII, onde começa a ganhar terreno a ideia de origens diferentes para os seres humanos e a hierarquização evolucionista. São concebidas diferenças biológicas para explicar as diferenças sociais e psicológicas entre os indivíduos e as sociedades. A teoria ganha força no século XIX e início do século XX.

[10]Quijano (2004) liga o conceito de eurocentrismo ao do etnocentrismo, apontando características étnico-raciais nas manifestações do eurocentrismo.

[11]É uma atitude na qual a visão ou avaliação de um grupo sempre seria baseada nos valores adotados pelo seu grupo, como referência, como padrão de valor. Trata-se de uma atitude discriminatória e preconceituosa de um grupo étnico considerando-se como superior a outro. (MALGESINI, 2000).

a civilização europeia ou ocidental. Desse mito se origina a perspectiva eurocêntrica evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana. O eurocentrismo do modelo colonial/capitalista de poder não se deveu somente à posição dominante na nova geografia do mercado mundial, e sim, também e, sobretudo, a essa classificação social básica racial da população mundial.

Dessa forma, as sociedades latino-americanas foram construídas com a base na negação da diferença, criando um permanente estado de negação e conflito com os estados nacionais. E a inclusão pela mestiçagem foi, como em diversos contextos mundiais, uma forma de expressar a incompatibilidade das diferenças culturais e biológicas (CASTELLANOS, 1998, p.18) nessas nações, com a segregação e violência como expressões da rejeição às culturas classificadas como inferiores e bárbaras gerando o preconceito e discriminação direcionados a esses povos.

As noções dualistas de capitalismo versus pré-capitalismo, civilização versus barbárie e evolução versus atraso, dentre outras, justificaram a hegemonia europeia no nascente sistema-mundo moderno não somente no plano da dominação política e do ordenamento econômico, mas também em todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e sua produção. Maria Lugones nos aponta que:

> A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. (LUGONES, 2014, p. 938).

As relações interétnicas ligadas a processos capitalistas asseguram as relações de exploração lógica de diferenciação combinada com desigualdades (CASTELLANOS, 1998, p.20) até os dias de hoje. Isso apesar da ênfase na herança cultural colonial ser uma das questões mais relevantes sobre a relação preconceito/discriminação. E, no caso da história das Américas, o conceito de raça se relaciona não só à variação fenotípica, mas com os enfrentamentos geográficos dos europeus em suas histórias coloniais, ou seja, expressa mais sobre a forma de pensar sobre a diferença em lugar de ser um conceito que descreva uma realidade objetiva independente do contexto social. Isto significa que essas construções não foram elaboradas somente em cima das variações fenotípicas, mas sim

sobre aspectos particulares de algumas variações fenotípicas em função dos enfrentamentos coloniais dos europeus com outros povos (WADE, 2000).

Conclusão

O artigo teve por objetivo avançar nas reflexões acerca da discriminação religiosa, contextualizando a relação histórica com a prática religiosa – a criminalização da prática do período colonial até a década de 1970, passando pelos episódios contemporâneos de intolerância, discutindo as categorias que podem ser utilizadas para caracterizar o fenômeno – intolerância religiosa, discriminação e racismo, e por fim, trazendo os aportes de autores decoloniais, especialmente no que concerne à construção da categoria raça, para compreender os reflexos da colonialidade do poder no fato aqui estudado, e auxiliar na conceituação das ações direcionadas aos praticantes de religiões de matriz africana no Brasil como racismo religioso.

Podemos apontar três elementos que no presente artigo se destacam para sustentar a hipótese de racismo religioso, hipóteses com diferentes relevâncias no sentido argumentativo, mas que valem a pena serem marcadas. O primeiro elemento é o largo histórico de marginalidade à qual essas práticas foram submetidas, tanto no sentido social como institucional - a demonização, promovida pela Igreja Católica, das entidades africanas e a criminalização do exercício religioso deixaram marcas e estigmas ainda visíveis nestas religiões, além do fato, observado na etnografia de Yvonne Maggie, de o elemento africano do culto ser o principal fator gerador do estigma.

O segundo elemento se refere à discussão conceitual. Como pudemos observar, as categorias comumente utilizadas para descrever as ações contra os religiosos contêm muitas semelhanças: a dificuldade de aceitar o outro; visão de sua cultura e suas manifestações como não corretas, não verídicas e não toleráveis; a hierarquização a partir de si, compreendendo o outro como inferior; a heterofobia (para usar a expressão de Taguieff) e a característica grupal (identidade como grupo) – a coletividade como alvo - são fatores comuns tanto nas definições de discriminação, intolerância, etnocentrismo e racismo.

A diferença principal para a discussão que aqui se pretende travar está nos usos políticos das categorias sociais expostas. Exemplificando com a categoria da intolerância - observou-se no texto que a palavra *tolerância* carrega um forte sentido de

condescendência e a condescendência a outrem só pode ser promovida pelo elemento de mais poder na sociedade, ou seja, o elemento hegemônico. O elemento que tem mais poder político consegue impor na sociedade "a verdade". Aqui se pode ilustrar com um exemplo real: há três anos, um juiz federal apresentou em seu veredicto que as práticas de Umbanda e Candomblé "não contêm os traços necessários de uma religião" (FOLHA DE SÃO PAULO, 2014, on-line) – sendo assim, é como se o juiz atestasse que as religiões afro-brasileiras não seriam "de verdade". A tolerância, neste sentido, é uma concessão e por esse motivo os militantes da causa atualmente têm dificuldade com o termo "intolerância religiosa", o pedido por "respeito" na fala denota um pedido por igualdade de direitos, concessões não são mais desejadas pelo claro desequilíbrio de poder apresentado.

O que sustenta a hipótese de racismo religioso, nos casos de manifestações contra religiões de matriz africana, é exatamente a afirmação da africanidade que a prática religiosa carrega – o contexto no qual os africanos foram trazidos ao país, e as representações do negro (fenótipo, cultura e cosmovisões) são o fator gerador – a característica grupal – da discriminação.

Como vimos na discussão das categorias, os fatores culturais alimentam preconceitos e criam estigmas que são reproduzidos. Nesse sentido, o terceiro elemento de sustentação da hipótese de racismo religioso tem base na criação colonial da categoria raça no continente americano como estratégia de dominação de povos escravizados. O eurocentrismo, ao criar uma dualidade de mundo, civilização (europeu) versus barbárie (povos colonizados), promoveu heranças no imaginário social que marcaram até hoje a religiosidade de origem afro com a estampa da "raça" inferior e bárbara.

À guisa de conclusão, pode-se defender o uso do termo "racismo religioso" como mais adequado para caracterizar as ações de discriminação/intolerância contra as religiões afro-brasileiras, uma vez que, conforme explicitado no artigo, a africanidade das práticas vinculada ao contexto histórico colonial racista são as principais motivações das ações praticadas.

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985 [1960].

BOTELHO, Denise, NASCIMENTO, Wanderson Flor do. "Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés". *Participação,* Brasília, n. 17, jan. 2012.

CASANOVA, Pablo G. "Colonialismo interno (uma redefinição)". In BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas.* Buenos Aires: CLACSO, 2002.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. "Nación y Racismos". In CASTELLANOS GUERRERO, Alicia; SANDOVAL PALACIOS, Juan Manuel (coords.). *Nación, Racismo e identida*d. México, DF: Editora Nuestro Tiempo, 1998.

ANCIRA, García Andrea (CONAPRED). *Ficha Temática Relacionada Con La Situación De Las Personas Migrantes Y Refugiados En México*. México, CONAPRED (CONSEJO NACIONAL PARA PREVENIR LA DISCRIMINACIÓN), 2007.

DIAS, Julio César Tavares. *As religiões afro-brasileiras no discurso da igreja universal do reino de deus*: *a reinvenção do demônio*. 2012. 131fl. Dissertação. Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco, 2012.

DUSSEL, Enrique. "Deconstrucción del concepto de tolerancia: de la intolerancia a la solidaridad". *Comunicación presentada al XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Lima, 2004.

_____. *1492: O encobrimento do outro*. Petrópolis : Vozes, 1993.

_____. "Europa, modernidad y eurocentrismo". In LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

FASSIN, Didier. "L'intervention française de la discrimination". In *Revue française de science politique*, ano 52, n°4, 2002. pp. 403-423.

FASSIN, Eric ; HALPERIN, Jean-Louis. "Une bréve histoire des discriminations". In FASSIN, E.; HALPERIN, J. (orgs). *Discriminations: pratiques, savoirs, politiques*. Paris: La Documentation Française, 2008.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. *A luta institucional antidiscriminatória*: *um estudo de caso do CONAPRED e da atenção à discriminação contra imigrantes centro-americanos no México*. 2016. 138 f., il. Dissertação. Mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FERREIRA, J. Flávio. "Fazendo gênero no candomblé: entre o feminismo internacional e a retórica salvacionista. Por um enunciado epistemológico desde os terreiros". In *Novos Rumos Sociológicos* v. 4, n. 5, Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pelotas, pp. 158-181, 2016 [1985].

FLORES, Herrera. "La verdad de una Teoría Crítica de los Derechos Humanos". In MOURA, Marcelo Oliveira de. *Irrompendo no Real. Escritos de Teoria Crítica dos Direitos Humanos*. Pelotas: Educat, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Preconceito e Discriminação*. São Paulo: editora 34, 2004 [1998], pp. 17-32.

LEE, Orville. *"*Race after the cultural turn*".* In JACOBS, M.; HANRAHAN, N. W. (Orgs). *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

LUGONES, Maria. "Rumo a um feminismo descolonial". In *Estudos Feministas,* Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, jan. 2015.

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

MALGESINI, Graciela; GIMÉNEZ, Carlos. *Guía De Conceptos Sobre Migraciones, Racismo e Interculturalidad*. Madrid: Catarata, 2000.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In *Revista Venezolana de Economia y Ciencias Sociales.* Enero/abril, Año/Vol.10, Número 001. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 2004.

SECRETARIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS (SDH). *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015): resultados preliminares*. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

SANZ, Wagner de Campos. "Discriminação, Preconceitos e Intolerância". In MORAES, C. C. P.; LISBOA, A. S.; OLIVEIRA, L. F. (Orgs). *Educação para as Relações Etnicorraciais*. Brasil. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de

Pessoal de Nível Superior. Universidade Federal de Goiás. 2 ed. – Goiânia: FUNAPE: UFG/Ciar, 2012.

SEGATO, Rita Laura. "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global". In *Série Antropologia* 234. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1998.

_____. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVA JR, Hédio. "Intolerância religiosa e direitos humanos". In SANTOS, Ivanir dos & ESTEVES FILHO, A. (Orgs). *Intolerância Religiosa X Democracia*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

TAGUIEFF, Pierre-André. "El Racismo". In *Cahier du CEVIPOF,* nº20. Paris: 1998.

VALLE FILHO, Nelson. "Prefácio". In GUIMARÃES, Antonio S. A. *Preconceito e Discriminação. Queixas e ofensas de tratamento desigual dos negros no Brasil*. Salvador: Ed. Novos Toques, 1998.

WADE, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamerica*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2000.

WIEVIORKA, M. *O Racismo, uma introdução***.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

Reportagens

AGENCIA BRASIL (EBC), 2015. Disponível em: http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2015-07/negros-e-religioes-africanas-sao-os-que-mais-sofrem-discriminacao. Acesso em 10/05/2017.

BRASIL DE FATO, 2017. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2017/01/21/artigo-or-e-sobre-racismo-religioso-que-precisamos-falar/. Acesso em 10/05/2017.

FOLHA DE SÃO PAULO, 2014. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-diz-juiz-federal.shtml. Acesso em 10/05/2017.

FOLHAPE, 2016. Disponível em: http://www.folhape.com.br/noticias/noticias/cotidiano/2016/11/16/NWS,6481,70,449,NOTICIAS,2190-DIA-INTERNACIONAL-TOLERANCIA-LEVANTA-DISCUSSAO-SOBRE-RESPEITO-DIFERENCAS.aspx. Acesso em 10/05/2017.

UOL Notícias, 2015. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/06/16/menina-e-apedrejada-na-saida-de-culto-de-candomble-no-rio.htm. Acesso em 10/05/2017.

SILÊNCIO TAMBÉM É AXÉ

Iyaromi Feitosa Ahualli[1]

A vivência em um terreiro de Candomblé é composta por detalhes minuciosos. Quase tudo que se fala, que se faz, está dentro da estrutura ritualística deste universo de conhecimento. A passagem de conhecimento pela oralidade é o vetor que comentarei a seguir. E dentro da invocação de tantas palavras, o silêncio, as palavras não ditas, também é parte importante e necessária neste processo de aprendizagem e "vivência no axé".

O Candomblé, enquanto categoria principal de referência a religiões afro-ameríndias pelas terras da Bahia, – e que em seu processo de expansão chegou também a outros estados - carrega em si uma composição de diversas nações[2] que podem ser lidas enquanto práticas específicas do culto à ancestralidade, à natureza, etc. Este pequeno texto, *a priori*, tinha o objetivo de marcar a composição das diferenças e semelhanças entre as nações de Angola e Ketu. Nações com grande força na formação do imaginário do culto do Candomblé.

Neste momento, devo me contextualizar em ambiente de "axé" enquanto uma pesquisadora nascida e criada em um terreiro de candomblé. Minha presença escrita no texto não poderia apenas pairar na produção deste material. Nasci na nação Ketu, por uma Iyalorixá nascida na nação Angola. Como isso é possível?

Com o objetivo de uma análise comparativa destas duas nações, busquei uma interlocutora que tenha transitado intimamente por ambos os cultos para uma entrevista. A entrevista foi feita com a Iyalorixá Lídia de Oxum (minha mãe de santo) e, para introduzir os caminhos tomados por esse texto, localizo seu lugar de fala.

Dona Lídia nasceu na nação Angola em meados de 1970. Após ter aberto um terreiro onde era cultuada a nação de Angola, houve acontecimento decisivo para que sua trajetória mudasse o rumo de Angola para Ketu. A solução de Iyá Lídia para com essa situação foi abandonar a casa em que nasceu e procurar na Bahia uma casa em que pudesse continuar a desenvolver sua missão espiritual. Em Salvador, tornou-se

---

[1] Graduanda em antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e graduanda em direito pelo Centro Universitário de Brasília (Uniceub). Iniciada do Candomblé de nação Ketu. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras.

[2] O termo "nações" está sendo usado como nação religiosa, conforme é comumente referido pelo povo de santo.

integrante da família de santo Pilão de Prata, uma casa de candomblé Ketu. Alguns rituais foram feitos nessa nova casa e Dona Lídia continuou sua caminhada na espiritualidade na nação Ketu.

Este breve resgate não abarca toda a complexidade da mudança de nação, ou até mesmo o nascimento em uma delas. Mas se faz necessário para que a interlocutora seja apresentada.

O ambiente da entrevista era marcado por dois ipês amarelos, uma fonte, duas cadeiras e um gravador. Conversamos por horas sem perguntas necessariamente prontas sobre a complexidade do que aproxima e diferencia/distancia as nações de Angola e Ketu.

Após a entrevista e o diário de campo prontos, deixei que minha interlocutora lesse a composição da então conversa/entrevista. Este processo modificou completamente o foco deste trabalho. Foi na reflexão dela sobre suas palavras que me apoiei para escrevê-lo, além da complexidade das linhas que unem e separam essas nações, o silêncio sobre os segredos de ambas foi o que mais as aproximou.

Dona Lídia, ao ler o texto quase pronto, pediu para que eu retirasse grande parte das informações ali contidas com a seguinte explicação: "isso é segredo de axé". A exposição da forma que compõe este material não é somente uma justificativa do formato do texto, estamos lidando com uma prática muito comum na estrutura do Candomblé que seria o culto ao segredo.

O que a Iyá Lídia nos deixou à mostra diz respeito à estrutura dos cultos; há que ressaltar que Orixá (nação Ketu) e Inquice (nação Angola) têm como base uma estrutura na qual os elementos da natureza são essenciais, sem natureza não se tem culto nem em Candomblé de Angola, nem em Candomblé de Ketu. Isso aproxima as nações, contudo, ainda que esse seja um ponto de contato, não estamos falando das mesmas forças. Segundo Iyá Lídia, "Orixá é a força da natureza, é a água, é a terra, é o ar, o vento, o fogo, a folha, os animais, assim como os Inquices. Mas os Orixás foram pessoas vivas, os Inquices são a própria natureza".

Aquilo que nos une nos diferencia

A mescla da natureza e da ancestralidade, mais exatamente da força cultuada, também diz respeito à composição da forma como é vivenciado o Candomblé em grande parte do território brasileiro. Do mesmo modo que se fala de Oxum como dona da água doce, também se fala de Dandalunda como a própria força da água. Apesar de ambas as forças serem cultuadas nos mesmos elementos naturais e compartilharem algumas semelhanças dentro do culto, não são a mesma força. Isso porque, mesmo tendo composições diferentes, o culto à ancestralidade e o culto aos inquices envolvem uma relação direta com a natureza.

Entre as diversas proximidades ditas em nossa conversa, a composição da natureza transmutada em um ancestral vivo aproxima o culto das nações. Há que se dizer que, mesmo em casas onde as sacerdotisas permaneceram em uma mesma nação, conceber a natureza como fonte essencial do culto é predominante no Candomblé. Inquices e Orixás coexistem juntos e separadamente. Juntos no espaço, no tempo, no rito. Mas cantados, cultuados e invocados diferentemente.

Apesar de a antropomorfização ser de importante destaque para a diferenciação entres os cultos de Angola e de Ketu, personificar a força que se cultua, mais exatamente a ancestralidade, não é uma característica unicamente da nação Ketu. Nesse aspecto, é importante dizer que o próprio culto a pessoas que foram iniciadas no culto aos Orixás/Inquices e depois morreram acontece em ambas as nações, ou seja, ancestrais diretos da casa são cultuados em ambos, Candomblé Ketu e Angola.

Dentro do silêncio ritualístico exigido por minha iyalorixá, podemos analisar que o fator que pode ligar[3] ambas as nações de forma inteiramente igual é o ritual de passagem chamado *axèxè*. Este ritual é feito para as forças a quem esta pessoa foi consagrada em vida. A morte é o elemento/orixá que é cultuado de maneira única, independente da nação. Inclusive, neste ritual as diversas línguas faladas nos diversos cultos candomblecistas são cantadas.

Apesar dos elementos de destaque permitidos para análise da composição de uma e outra nação, não podemos pensar que elas se constituem somente em oposição. A concepção da própria categoria de Candomblé pressupõe uma solidariedade entre as

[3] Há aqui uma relativização, portanto, "pode ligar" não deve ser lido como "liga". O Candomblé é diverso e, ao passo que há casas que realizarão rituais de passagem sem diferenças entre nações, estas podem existir em outros terreiros. Ao tratarmos de Candomblé, jamais lidamos com absolutos.

nações, entre a comunidade do Candomblé como um todo. A simbologia do ritual de passagem é composta pela invocação das línguas predominantes dos diversos cultos presentes no Candomblé, a natureza como teia responsável por unificar todas as forças e a categoria do silêncio são elementos que compõem as particularidades de cada nação e a conexão entre elas.

Como dito anteriormente, este texto é mais contemplado pelo silêncio que cerca os fundamentos de ambas as nações do que pelo que se pode dizer sobre elas.

Aqui, trato o silêncio como ritual.

Candomblés não são religiões cujos cultos se estruturam a partir do ato de converter pessoas e/ou juntar um grande número de fiéis, por isso a argumentação para o convencimento por meio da palavra é desnecessária. Deste modo, o silêncio faz parte dos ritos nos cultos de Candomblé. O silêncio funciona como uma forma de manutenção da tradição ritualística e de proteção contra as pessoas externas a ela.

O silêncio tem diversas dimensões e penso sobre suas funções neste contexto específico.

Manter o silêncio, em relação a pessoas de "fora do terreiro" é uma forma de não permitir que as intimidades familiares de uma comunidade de terreiro sejam expostas e, de alguma forma, esta se torne mais vulnerável para a prática do racismo religioso, ou seja, uma maneira de autopreservação de cada comunidade de terreiro.

O silêncio também tem um significado de crescimento espiritual para quem tem como tradição a palavra oral, então a dimensão de escutar a si e ao Orixá/Inquice, que é parte da própria pessoa, é um movimento para dentro de si, do autoconhecimento e do caminho proposto pelos Orixás/Inquices.

É na força do silêncio sobre os fundamentos rituais fechados para participantes das casas que moram as diferenças entre cada nação. E é na aceitação deste silêncio, como aspecto que só interessa ser compartilhado com quem já é iniciado no culto Candomblé, que mora a característica de sonoridade entre as nações perante as pessoas de fora dela.

Bibliografia

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Nagô: a nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: Editora FIB Centro Universitário, 2005.

MELO, Emerson. "Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa". In *Último andar*: *cadernos de pesquisa em ciências da religião* n. 16. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. São Paulo: EDUC, 2007: 27-36.

A EXPERIÊNCIA DE FALAR SOBRE AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS...[1]

Ariadne Moreira Basílio[2]

Esse texto faz parte das reflexões que embasaram a construção da minha dissertação sobre racismo religioso e as religiões afro-brasileiras. Tem o intuito de dizer um pouco da minha trajetória acadêmica como filha de santo e pesquisadora de um tema imerso na grandeza e complexidade dessas religiões que são, na verdade, portadoras de modos de vida que se distinguem da sociabilidade ocidental.

O meu tema de mestrado, ou seja, o tema que escolhi para pesquisar durante o percurso do meu mestrado nunca mudou. Independentemente das circunstâncias que se arrolavam no momento em que entrei no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania na Universidade de Brasília e de questões pessoais que vivi, meu foco foi inabalado.

Contudo, foram muitas as dificuldades que encontrei como pesquisadora nesse percurso que envolveu as relações entre sujeito-sujeitos, entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa. Também foram muitas as dificuldades de tratar do tema tendo poucos professores e professoras que se interessam pelo mesmo e à mercê de uma bibliografia – principalmente os trabalhos que iniciaram a discussão sobre as religiões afro-brasileiras, como Raimundo Nina Rodrigues e Arthur Ramos – que, entre outras contribuições, não deixou de explicitar as formas racistas como compreendia a afrorreligiosidade.

Não houve uma trajetória linear na construção da minha dissertação, assim como não houve uma linearidade na definição do foco a ser dado na mesma. Os caminhos foram tortuosos e, em alguns momentos, mais que uma pretensa visualização, pude sentir as dificuldades e os obstáculos impostos pelo tema. Afinal, falar das religiões afro-brasileiras, para além do modismo e exotismo[3] que parece cercar o tema – assim

---

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

[2] Mestranda em Direitos Humanos pela Universidade de Brasília, orientada pela Professora Dra. Rita Laura Segato. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras.

[3] No mundo acadêmico o tema ainda não deixou de ser exotizado, ainda resquício de uma antropologia que o trata como alternativas primitivas de formas de organização dos povos não ocidentais e tendo os ocidentais como um fim na sua escalada evolucionista, que culmina com o auge civilizacional das sociedades do norte global.

como tem se apresentado a decolonialidade – é, para mim, uma questão de ética, política e vivência, na medida em que não me coloco como uma pesquisadora neutra e distanciada de meu "objeto", na busca da tão afamada estrutura ocidental de se fazer ciência. Meu engajamento político e minha atuação no chamado "campo" foram os determinantes da minha escolha. Fazem do meu olhar, como ensina Donna Haraway (1995), situado.

Trocando em miúdos, as religiões afro-brasileiras sempre estiveram como tema de meu interesse, dentre outros motivos, pelo mais óbvio que é a minha condição de filha de santo, que me compele a uma necessidade política de visibilidade do tema, desde minha entrada no mestrado da Universidade de Brasília.

Sou candomblecista, filha de orixá. Na minha cabeça, no meu peito, no meu corpo, habitam as forças da natureza. Não sou apartada do meu tema por uma imposição acadêmica. O meu lugar é nominado e deve ser enunciado, não como sinal de fraqueza teórica, mas sim como comprometimento político e social. Isso não faz com que meu trabalho seja menos válido, e sim mais honesto.

Inicialmente construí uma problematização em torno do ensino religioso obrigatório em escolas públicas e a dificuldade da expressão religiosa das crianças e adolescentes adeptos das religiões afro-brasileiras nesse contexto. Entretanto, foi a partir da sequência de ataques a terreiros de candomblé no Distrito Federal e entorno[4], no ano de 2015, que fixei meu tema na (des)relação social mascarada como intolerância religiosa.

Os casos descritos como intolerância religiosa que ocorreram em 2015, no Distrito Federal e entorno, me despertaram a raiva, a indignação, o interesse ainda maior para escrever sobre o tema e a urgência política do mesmo. Isso porque estive imbricada nesses processos pessoalmente.

A série de ataques me despertou vários sentimentos como indignação, tristeza, raiva, revolta e uma curiosidade para entender como essas violações tinham acontecido. A casa em que fui iniciada sofreu um ataque, assim como a casa da minha madrinha de *orunkó*[5]. Novamente, a importância do debate tornou-se impostergável. É preciso falar

[4] "Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno", microrregião reconhecida pela Lei Complementar n. 94, de 19 de fevereiro de 1998, e regulamentada pelo Decreto n. 2.710, de 4 de agosto de 1998 (BRASÍLIA, 1998), e alterações posteriores. A designação "entorno" é dotada de sentido geopolítico e remete ao espaço limítrofe entre o Distrito Federal e o Estado de Goiás.

[5] Faz parte de um dos rituais de iniciação a cerimônia em que há o anúncio do nome de santo – *orunkó*, e para conduzir a cerimônia é escolhida uma madrinha ou um padrinho para este momento.

das violações que as religiões afro-brasileiras têm sofrido ao longo dos anos. Elas não podem ser esquecidas em nenhum momento.

Sim, as religiões afro-brasileiras vêm sofrendo violações ao longo dos anos de sua existência, assim como as práticas dos povos africanos ressignificadas e reproduzidas em terras brasileiras. Apesar da série de ataques evidenciada no ano de 2015 pela mídia, sobre os casos que ocorreram no Distrito Federal e entorno, esses não foram os primeiros e infelizmente não parece que serão os últimos.

Quando fui estudar sobre a intolerância religiosa, ao pesquisar, conversar sobre, vi que a categoria "intolerância religiosa" não daria conta do fenômeno, pois as suas causas e as consequências que envolvem omissões institucionais e falta de políticas específicas para essas comunidades, referem-se a uma prática, ou melhor, uma estrutura racista das instituições estatais e da sociedade brasileira.

A dificuldade sobre a bibliografia a ser utilizada para se desenvolver tal perspectiva retorna ainda com mais força e se soma à invisibilização da questão do racismo na sociedade brasileira.

No Brasil, apesar da existência da Lei Caó (Lei 7.716/89) (BRASIL, 1989), que tipifica como crime o racismo em suas variadas formas, uma série de pesquisas e mesmo dados jurídicos apontam para o fato de que são raros os casos em que as discriminações raciais tramitam enquadradas na referida lei[6]. Em sua grande maioria, os casos de racismo são enquadrados como "injúria racial"[7], o que diminui, por fim, a estrutura do racismo a uma ofensa individualizada, descaracterizando a estrutura racista que envolve toda a sociedade.

Não há como fazer um trabalho sobre as maravilhas comunitárias que desafiam o projeto ocidental de desenvolvimento e modernidade, sem dizer que exatamente por isso essas comunidades sofrem tentativas de destruição diárias com violências racistas simbólicas e físicas.

O tema "religiões afro-brasileiras" tem um efeito. Alguns dizem que está na moda. O fato é que, estando na moda ou não, no mundo real, comunidades de terreiro sofrem com as violências impetradas pelo Estado e pela parcela da sociedade que se

[6] Para detalhes ver livro "Direitos Humanos e as Práticas de Racismo", de Ivair Santos (2013).

[7] A injúria é tipificada como crime no artigo 140, parágrafo 3º, do Código Penal brasileiro (BRASIL, 1940). Refere-se a ofensas raciais dirigidas sempre de um indivíduo a outro, ao passo que a Lei Caó define crime de racismo como ofensa contra toda uma coletividade. Por exemplo, se alguém disser que uma pessoa negra é desqualificada para algo em função de sua cor, a compreensão é a de que a ofensa é a todos os negros.

quer ver como herdeira da branquitude e de seus ideais morais cristãos. A realidade é que as tentativas de tradução dessas comunidades em termos acadêmicos ocidentais modernos não são possíveis. Trata-se de outra coisa, de outros modos, outra compreensão.

Trazer o conhecimento e a sabedoria dessas comunidades para a academia, um ambiente em que a produtividade científica está baseada na replicação do que autores do norte global disseram sobre os nossos corpos e nossas vidas, é um enorme desafio.

Dentro de uma racionalidade que produz conhecimentos de forma binária, não é possível se falar do tema das religiões afro-brasileiras sem recair em problemas de simplificação e incompreensão do tema. É necessária uma outra abordagem.

Propus-me a este desafio em meu mestrado e não o enfrentei sem pagar o preço da dificuldade e da angústia relacionada, pois, apesar do giro decolonial e da construção de uma perspectiva que preze pelo reconhecimento de outros saberes, ainda há muito a ser transformado na academia para ser um ambiente que não só utilize de forma apropriadora as formas de produção e transmissão de conhecimento das religiões afro-brasileiras, mas que se abra para a forja de uma gira epistêmica!

Referências

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. *In*: Diário Oficial da União. Rio de Janeiro: DOU, 1940.

BRASIL. Lei nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989. *In*: Diário Oficial da União. Brasília: DOU, 1989.

BRASÍLIA. Decreto 2.710 de 04 de agosto de 1998. *In*: Diário Oficial do Distrito Federal. Brasília: DOU, 1998.

HARAWAY, Donna. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". In*: Cadernos Pagu* (5) 1995: pp. 07-41.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *Direitos Humanos e as Práticas de Racismo*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.

_____. *Direitos Humanos e as Práticas de racismo: o que faremos com os brancos racistas*. 2009. 514f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.