

“Branco não tem santo”: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

“BRANCO NÃO TEM SANTO”:

Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

Robson Rogério Cruz

Orientador: Peter Henry Fry

Rio de Janeiro

Janeiro de 2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

“Branco não tem santo”: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

“BRANCO NÃO TEM SANTO”:

Janeiro de 2008

“BRANCO NÃO TEM SANTO”:

Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

Robson Rogério Cruz

Orientador: Professor Doutor Peter Henry Fry

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Cultural.

Aprovada por:

\_\_\_\_\_ Orientador

Prof. Peter Henry Fry (IFCS/UFRJ)

\_\_\_\_\_

Profª Yvonne Maggie Leers da Costa Ribeiro (IFCS/UFRJ)

\_\_\_\_\_

Prof. Marco Antônio da Silva Mello (ICHF/UFF)

\_\_\_\_\_

Profª Caetana Damasceno de Oliveira (UFRRJ)

\_\_\_\_\_

Prof. Vagner Gonçalves da Silva (FFLCH/USP)

\_\_\_\_\_

Profª Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (suplente - IFCS/UFRJ)

\_\_\_\_\_

Profª Rita de Cássia Amaral (suplente – FFLCH/USP)

“Branco não tem santo”: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

“Branco não tem santo”: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

Robson Rogério Cruz

Orientador: Peter Fry

**Resumo:**

A presente tese possui dois objetivos: De um lado, analisar como o candomblé, através das representações de alguns de seus adeptos, enxerga a questão da raça, cor e etnicidade e, de outro, como a literatura acadêmica e ficcional e a visão de militantes da identidade racial negra abordam o candomblé e a afro-religiosidade, do ponto de vista das representações de raça, cor e etnicidade.

**Abstract:**

This dissertation has a twofold objective. On one hand, it proposes to analyze the ways some of candomblé practitioners view the problem of race, color and ethnicity; on the other hand, it seeks to understand how academic literature, Brazilian fiction black identity politics in Brazil approach Candomblé and Afro-religiosity from the perspectives of representations of race, color and ethnicity.

**Résumé**

Cette thèse à un double objectif. D'une part, elle propose d'analyser les façons que quelques prac

A meu pai, Walter Cruz.

*In Memoriam*

## **Agradecimentos**

A caminhada por vezes árdua através deste umbral tão decisivo na minha carreira



À minha família, sobretudo ao meu pai, a quem dediquei esta tese.

A meu companheiro de vida, Steve Berg, por todo carinho, apoio total e irrestrito, enfim, por ter sido em todos os momentos, e em todos os sentidos, o melhor dos companheiros.

## ÍNDICE

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: 9º Congresso Mundial de Tradição e Cultura Iorubá</b>	<b>8</b>
1.1 <b>Protagonistas da ação</b>	<b>9</b>
1.1.1 <b>Wande Abimbola e Mestre Didi</b>	<b>9</b>
1.1.2 <b>Marta Vega</b>	<b>13</b>
1.1.3 <b>Kola Abimbola</b>	<b>14</b>
1.1.4 <b>Chief Adelekan</b>	<b>15</b>
1.2 <b>O Congresso</b>	<b>16</b>
1.3 <b>Contando as favas</b>	<b>29</b>
1.3.1 <b>Pan-iorubaísmo desafiado</b>	<b>30</b>
<b>CAPÍTULO 2 A persistência da continuidade entre raça e cultura (I)</b>	<b>35</b>
2.1 <b>Do racismo utópico ao racismo científico</b>	<b>36</b>
2.1.1 <b>Diferença e desigualdade</b>	<b>36</b>
2.1.2 <b>A influência social de Darwin</b>	<b>39</b>
2.2 <b>Ficção/não-ficção</b>	<b>42</b>
2.2.1 <b>Coletividades anormais: feitiço contra “ordem e progresso”</b>	<b>43</b>
2.2.2 <b>A cor do intelecto</b>	<b>53</b>
2.2.3 <b>O negro como sujeito coletivo portador de uma “cultura”</b>	<b>54</b>
2.2.4 <b>Ascensão e queda da “civilização negra”</b>	<b>59</b>
2.2.5 <b>Um “continuum” sem cor?</b>	<b>62</b>
2.2.6 <b>Receita para ser mais negro</b>	<b>65</b>
2.2.7 <b>A receita na prática: “como o negro deve rezar?”</b>	<b>74</b>
<b>CAPÍTULO 3 A persistência da continuidade entre raça e cultura (II)</b>	<b>82</b>
3.1 <b>Contexto barroco</b>	<b>82</b>
3.2 <b>Heróis, heroínas e vilões</b>	<b>85</b>
3.3 <b>As Vítimas-Algozes</b>	<b>89</b>
3.3.1 <b>Feitiço e escravidão</b>	<b>95</b>

<b>3.4</b>	<b>Leveza e brevidade</b>	<b>100</b>
<b>3.5</b>	<b>Modernos</b>	<b>103</b>
<b>3.5.1</b>	<b>Macumba</b>	<b>107</b>
<b>3.5.2</b>	<b>Jubiabá e a invenção da Bahia</b>	<b>109</b>
<b>CAPITULO 4 <i>Ostraniene</i></b>		<b>117</b>
<b>4.1</b>	<b>Olhar entendido</b>	<b>119</b>
<b>4.2</b>	<b>Olhar sobre a continuidade e resistência cultural</b>	<b>123</b>
<b>4.3</b>	<b>Olhar transatlântico</b>	<b>132</b>
<b>CAPITULO 5 Personagens da vida real</b>		<b>141</b>
<b>5.1</b>	<b>Candomblé para negro e candomblé para branco?</b>	<b>143</b>
<b>5.2</b>	<b>Cor e mérito</b>	<b>149</b>
<b>5.3</b>	<b>Da cor a cor inexistente</b>	<b>151</b>
<b>CAPÍTULO 6 Os essencialistas</b>		<b>153</b>
<b>6.1</b>	<b>Orkut</b>	<b>155</b>
<b>6.2</b>	<b>Convivência pacífica</b>	<b>161</b>
<b>6.3</b>	<b>Enfim, o enfrentamento racial</b>	<b>171</b>
<b>CAPÍTULO 7 Conclusão</b>		<b>185</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>		<b>191</b>

## INTRODUÇÃO



Terreiro de Batuque em Montevideu (Foto: Omar Bolla)

*“Africanus sum”*

Roger Bastide

A citação em epígrafe expressa uma crença de senso comum bastante difundida por adeptos e simpatizantes do candomblé, segundo a qual a adesão a este culto de matriz africana faz com que o aderente se torne também “africano”, como os uruguaios batuqueiros da foto. Por outro lado, existe uma outra crença de senso comum mais generalizada que associa “África” a “negro” fazendo, em outras palavras, com que “africano” e “negro” sejam termos praticamente sinônimos. Ou seja, pelo fato de o candomblé africanizar, ele igualmente poderia negrificar. Estas duas premissas conduziram-me à seguinte pergunta: De que maneira e em que grau a cor de um indivíduo é importante no que diz respeito ao seu ingresso no Candomblé?

Quando elegeu o candomblé como centro de sua análise da população negra de Salvador, Nina Rodrigues realizou sua abordagem tendo aparentemente essa questão como respondida *a priori*. O candomblé seria produto da natureza biológica do negro, tanto do ponto de vista da sua patologia neuro-cognitiva como da sua patologia moral-emocional, ambas menos evoluídas e

limitadas quando comparadas às do branco. Para ele, raça e civilização (dir-se-ia atualmente, cultura) são elementos que se correspondem mutuamente. Como qualquer outra qualidade do corpo e do espírito, de acordo com a crença que Nina Rodrigues compartilhava, a cultura seria transmitida geneticamente. Mesmo que, para ele, membros das “raças superiores” possam estar aptos a “tornarem-se negros” em seus usos e costumes (Rodrigues 1935: 186), devido às restrições biológicas mencionadas, seria na própria pessoa do negro que as expressões da crença na magia e na feitiçaria se desenvolvem de forma cabal e inexorável.

Minha proposta aqui é de, por um lado, apontar a persistência da visão rodrigueana através da literatura dedicada ao candomblé e dos depoimentos dos próprios adeptos entrevistados. Essa visão aponta para o candomblé como “lugar de negro”, na suposta continuidade entre raça e cultura, possibilitando mesmo uma semântica de territorialidade, sobretudo em alguns estudos recentes, como na visão de Matory (2005) do candomblé como parte de uma tradição religiosa “negro-atlântica” inserida em um discurso “diaspórico” em oposição com um discurso “indigenista” ou “nacionalista” no qual o candomblé seria considerado uma “religião para todos”, conforme especificarei mais adiante.

Para contemplar a filogênese dos marcadores raciais nas falas sobre o candomblé, uma das precauções que busquei tomar analiticamente foi a de distinguir o conceito de “África” do conceito de “negro”, os quais podem, às vezes, parecer idéias sinônimas ou metáforas uma da outra. No entanto, quando acionadas, podem se referir a um contexto não necessariamente racializado, mas marcado por uma semântica histórica, cultural e geográfica específica (África), ou a um contexto decididamente racializado marcado pela dimensão relacional entre categorias de sujeitos (negro). Nina Rodrigues e Manuel Querino (1938) utilizam alternadamente os dois conceitos, sendo comum ambos aparecerem juntos em um mesmo trecho de livro, possibilitado pelo fato de considerarem raça e cultura como elementos contínuos, inexoravelmente interligados. Como mencionei acima, a sinonímia eventual entre “africano” e “negro” encontra-se tão profundamente arraigada no nosso

senso comum, ou seja, a cosmologia de nossa sociedade - e de forma tão abrangente - que parece ser impossível estabelecer seus limites. É possível que eu mesmo possa uma vez ou outra possa expressar esta confusão ao longo desta tese.

No entanto, é possível que existam discursos onde predomine sobre o outro ou apenas um seja preponderante na formulação *em detrimento do outro*, sendo que “África” poderá apontar para uma realidade universalista<sup>1</sup> de âmbito mais cultural, enquanto que “negro” trata de um contexto particularista e explicitamente racial. Mais recentemente, “África” também pode se referir aos marcadores genéticos, uma vez que estes são classificados geograficamente, mas não coincidem necessariamente com aparência racial. Indivíduos com características negróides (sobretudo no que tange à cor de pele ou textura de cabelo) podem ser originários do sul da Ásia, da Austrália ou da Melanésia, mas estão geneticamente mais próximos de um chinês do que de um congolês<sup>2</sup>.

Resolvi utilizar também como instrumento analítico a distinção proposta por Lorand Matory (2005) entre discurso diaspórico e discurso indigenista, os quais implicam transversalmente concepções relacionais de raça, cor e etnicidade e concepções histórico-culturais de territorialidade e transnacionalidade.

“On the one hand, the citizens of the territorial nation regularly imagine themselves as an indigenous, homogeneous, and egalitarian “brotherhood” within the territory of the nation-state. The imagery of egalitarian brotherhood, which many before me have called “indigenism”, is associated with appeals for cross-class cooperation and solidarity against foreign – and usually continental European colonialist – enemies.(...)”

On the other hand, the imagery of distant origins and an ever-available discourse of shared community with them – which I call “diasporism” – is associated with appeals to hierarchy *within* the nation. In other words, “It is because we come from (and continually re-vitalize our ties with) some other, superior place,” the strategic argument goes, “that we have the right to rule here (or join the race that rules here).”<sup>3</sup> (Matory 2005: 108)

<sup>1</sup> Como, por exemplo, na declaração “africanus sum”, de Bastide (1980).

<sup>2</sup> Baseio-me aqui nos trabalhos de genética populacional coordenados por Luigi Cavalli-Sforza.(1994: 90-94 e 1995)

<sup>3</sup> “De um lado, cidadãos de um território nacional usualmente se imaginam como uma “fraternidade” indígena homogênea e igualitária dentro do território do Estado-nação. O imaginário da fraternidade igualitária que outros antes de mim chamaram de “indigenismo”, associa-se a apelos de cooperação que atravessam classes e são solidários contra os inimigos estrangeiros (freqüentemente colonizadores europeus)”. (...)”

Por outro lado, o imaginário das origens distantes e o discurso recorrente de uma comunidade partilhada com as mesmas – a qual chamo de “diasporismo” – associa-se aos apelos de hierarquia *dentro* da nação. Em outras palavras, “É

Tanto o discurso diaspórico como o indigenista é imbuído de uma pretensão de autenticidade, o primeiro sendo pautado pela pureza e o segundo orientado pela mistura. Gilberto Freyre parece utilizar os dois discursos em sua fala. Assim, da mesma forma que os conceitos de “África” e “negro” (na maneira como pretendo recorrer a eles), os discursos diaspórico e indigenista também podem aparecer em uma mesma construção, podendo estar sujeitos igualmente ao predomínio de um sobre o outro e à existência de modelos que utilizem apenas um discurso em total detrimento do outro. Embora Santana e Wafer (1990) apontem uma dicotomia similar que colocaria, de um lado, discursos de tendência centrípeta (Brasil-centrados), e de outro, discursos de tendência centrífuga (Díaspóra-centrados), optei por operar com a terminologia adotada por Matory.

A questão que almejo abordar é, portanto, a da concepção do candomblé como religião universal, para todos, contraposta à noção de que nem todos que nele ingressam são igualmente aceitos, ou seja, a concepção de que seria uma religião “para negros”. Em outras palavras, minha tarefa seria procurar entender se, entre os adeptos do candomblé, as pessoas se vêem como menos ou mais legitimadas dentro da religião, estando-se ou não em “seu lugar”, por serem ou não portadores de certas características objetivas ou atribuídas, no caso, através da perspectiva de raça/cor e de sua suposta continuidade com a cultura, como coloquei mais acima. A versão racializada do candomblé, como aquela que é defendida por Nina Rodrigues, oscilou por influência da idéia de um Brasil mestiço defendida pelo ideário modernista que atualmente tem encontrado obstáculos em termos de credibilidade (Maggie 2005).

Com este intuito em particular, pretendo colocar em foco o Congresso Mundial de Tradição Iorubá (ou de Orixá) – um evento que ocorre sazonalmente em diferentes partes do mundo, alternando-se entre a África e países da diáspora africana, mas cuja premissa máxima, defendida por Wande Abimbola (seu fomentador internacional) é a do universalismo da religião tradicional

---

porque viemos de (e continuamente revitalizamos nosso vínculo com) um lugar diferente e superior”, prossegue o argumento estratégico, “que temos o direito de governar aqui (ou de juntarmo-nos à raça governante daqui)”.

iorubá (ou seja, de orixá)<sup>4</sup>. Assim, o primeiro capítulo da tese deverá contemplar a última realização deste evento, no Rio de Janeiro.

Outra possibilidade que pretendo analisar é a de sublinhar o gradiente desta pertença por outro nível de atribuição – o do transe. O transe místico desempenha um papel central na liturgia do candomblé e possui ali uma função de marcador de lugares dentro do culto. O culto dos orixás praticado no candomblé, de acordo com Nina Rodrigues em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, é realizado através da iniciação de adeptos possuídos em transe pelo orixá, enquanto que os que não entram em transe participam de uma confraria à parte, constituída por ogãs “protetores” e “servidoras subalternas” (na expressão de Édison Carneiro {Carneiro 1978: 115). Eu mesmo prefiro descrever as equédís como *contra-regras*, no sentido teatral do termo<sup>5</sup>. Segundo Patrícia Birman (1995), os adeptos do candomblé sujeitos ao transe representam o pólo da feminilidade onde se juntam mulheres e “adés” (homossexuais masculinos passivos enquanto categoria específica afro-religiosa), enquanto que os não sujeitos ao transe representam o pólo masculino, representado por ogãs e equédís.

A pessoa que entra em transe pelo orixá passa por preceitos de iniciação mais complexos do que os adeptos que porventura não estão submetidos ao transe. Os sujeitos em transe constituem-se no centro das cerimônias públicas, altares vivos do orixá, de acordo com a expressão nativa. Seria o transe ainda hoje marcado pela distinção racial, tal como supõe a inclinação histórica ou nevro-pática

---

<sup>4</sup> “We learn from Ifá that the city of Ilé-Ifè is the home of Man. It is believed to be the place where all humans, both white and black, were created and from where they dispersed to other parts of the world. When a person comes to Ilé-Ifè, whatever may be his color or nationality, we say: “Welcome back, welcome home”. (Abimbola 2003: 29)

Tradução: Aprendemos de Ifá que a cidade de Ilé-Ifè é a morada do Homem. Acredita-se que ali é o lugar onde foram criados todos os humanos, pretos e brancos, e de onde eles se espalharam por outras partes do mundo. Quando uma pessoa chega em Ilé-Ifè, seja qual for sua cor ou nacionalidade, dizemos: “Bem-vindo de volta ao lar”.

<sup>5</sup> Em minha opinião, os *kuroko*, que são as auxiliares de cena do Teatro Kabuki (ou os *k ken*, do Teatro Noh), cabem melhor na descrição da função da equédi, já que a função dos *kuroko*, usualmente vestidos de preto (ou seja, “invisíveis” em cena) é de, conforme a necessidade cênica, arrumar as roupas, ajeitar a maquiagem dos personagens, mover, trazer e levar adereços cênicos para os personagens em cena aberta (Mitchell 1994) traduzindo com exatidão a palavra em inglês para “contra-regra”, que é *stage hand* ou “mão-de-palco”. Na qualidade de “mão” que move e corrige o cenário, a equédi atua da mesma forma em relação aos iniciados em transe com seus orixás. O que pretendo deixar evidente é que estes últimos é que são os *personagens* que conduzem a narrativa encenada.



sugerida por Nina Rodrigues? Assim como Patrícia Birman enxergou o transe enquanto marcador de gênero, pretendo nesta tese, *mutatis mutandis*, procurar entender o transe também como marcador de raça.

Nesta parte da narrativa, minha própria inserção no campo foi fundamental. De forma similar à ocorrida na minha tese de mestrado (Cruz 1995), a etnografia simplesmente apareceu no meu caminho como uma fonte privilegiada de reflexões e dados que concernem à questão que propus analisar. Fui iniciado no candomblé em 1982 como iaô, ou seja, um iniciado que entra em transe com o orixá e, desde então, têm se travado diálogos eventuais entre minha crença religiosa e meus interesses acadêmicos, refletidos em minha carreira profissional.

Esse diálogo ocorreu, por exemplo, quando trabalhei no ISER, de 1988 a 1992, como auxiliar de pesquisa do Projeto Gameleira, destinado ao levantamento histórico dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro e do projeto *Odô-Yá!*, voltado à prevenção do HIV/AIDS junto ao “povo de santo”, ambos no Programa Negritude Brasileira. O projeto *Odô-Yá!* orientava-se na perspectiva da junção de raça e cultura, o que aponta para a sobrevivência desta perspectiva conceitual. Após ter defendido minha tese de mestrado, fui trabalhar no Projeto Arayê da ABIA (1996-1998), mais uma estratégia de educação para prevenção do HIV/AIDS, desta feita não necessariamente dirigida ao povo de santo, mas ao “povo negro”. Tanto o *Odô-Yá!* como o Arayê buscavam enfatizar uma terminologia que supostamente tornaria a campanha absorvível pelo seu público-alvo ( “povo negro” e “povo de santo”), uma terminologia orientada pela cosmologia afro-religiosa, devidamente analisada por Ralph Mesquita (2002).

Depois disso, passei a trabalhar no teatro e na televisão como autor, pesquisador e roteirista, onde me foram mais instrumentais minha graduação em história e minha prática de pesquisa, descolando um pouco minha atividade profissional de meus interesses religiosos. Assim mesmo, meus laços com o povo de santo se estreitaram ainda mais durante esse período, quando fui bastante solicitado para participar de cerimônias religiosas, o que me faz retornar à questão de minha tese de

mestrado. Seu tema principal era um ritual considerado secreto no candomblé e no qual eu era oficiante. Mesmo não tendo sido publicada, fotocópias de minha tese passaram de mão em mão junto ao povo de santo e, curiosamente, obtive um grau de autoridade no assunto tratado na dissertação. O que parece ter ocorrido foi que, como nas fotos publicadas por Pierre Verger que mostram momentos cruciais de um rito de iniciação, minha tese, apesar de ter um caráter de profanação, paradoxalmente me granjeou uma inesperada legitimidade entre os religiosos.

Analogamente, na presente tese, decidi examinar o 9º Congresso Mundial de Tradição e Cultura Iorubá, do qual fui coordenador local, lugar que mais uma vez ocupei graças à minha inserção religiosa, com a finalidade de transportar o leitor para um mundo que vivencio: o mundo dos orixás, a partir do qual pretendo descortinar e introduzir as questões que preocupam esta tese.

O segundo capítulo trata do estado da arte do tema da representação de raça/cor no candomblé, a partir de Nina Rodrigues. O terceiro capítulo aborda a produção ficcional sobre o tema na literatura. Com a finalidade de contrastar a visão de outra tradição acadêmica em relação à questão racial no candomblé, o quarto capítulo examina três textos de língua inglesa que apresentam o candomblé aos leitores anglófonos após o *Cidade das Mulheres* de Ruth Landes. No quinto capítulo, a partir da fala de alguns adeptos do candomblé, traço algum entendimento sobre o que é raça e o que é ser “preto” ou “branco” no candomblé. O sexto capítulo retoma a questão da essencialização racial no candomblé, tal como foi expressa em uma comunidade de discussão da internet. O sétimo e último capítulo desenvolve considerações finais.

## CAPÍTULO 1

9º Congresso Mundial de Tradição e Cultura Iorubá: algumas considerações.



Um momento de confraternização, conduzido por Mãe Beata de Iemanjá, durante o 9º Congresso Mundial de Tradição de Cultura Iorubá, Rio de Janeiro, agosto de 2005. (Foto: Maria Inês Almeida)

Awa o soro n'ile wa o	(Vamos fazer o ritual em nossa casa)
Awa o soro n'ile wa o	(Vamos fazer o ritual em nossa casa)
Esin kan o pe, o yee	(Oh, é uma só religião que invocamos)
Esin kan o pe ka wa na soro	(É uma só religião que invocamos ao fazer o ritual)
Awa o soro n'ile wa o <sup>6</sup>	(Vamos fazer o ritual em nossa casa)

(Canção tradicional iorubá adotada como hino do Congresso Mundial de Tradição e Cultura de Orixá)

A relação entre candomblé e identidade negra é uma questão que tem ocupado um espaço cada vez maior, tanto na produção recente dos estudos sobre o campo afro-religioso, especificamente (Amaral e Gonçalves da Silva 1993, Freitas 1995, Mattos 1994, Joaquim 2001, e Rodrigues 2006), quanto nas análises da construção da militância negra (Santana e Wafer 1990,

<sup>6</sup> “S” pronuncia-se “x”, como em “xarope”, o “s” é sibilado, como em “sapo”, e o “e”, pronuncia-se “é”, como em “café”. As demais vogais são pronunciadas com som fechado.

D’Adesky 2001, Goldman 2003 e Sansone 2004). A realização do 9º Congresso Mundial de Tradição de Cultura Iorubá, Rio de Janeiro, agosto de 2005, do qual participei como um dos organizadores e que foi um momento privilegiado onde estas questões identitárias puderam ser contempladas.

## 1.1 Protagonistas da ação

### 1.1.1 Wande Abimbola e Mestre Didi

Wande Abimbola, o presidente da Orisha World (a rede internacional que franqueou a realização do evento em questão), é nigeriano de etnia iorubá, nascido por volta de 1930 na região de Oió, de acordo com seu próprio relato, de uma família de caçadores, adivinhos e curandeiros dedicada ao culto dos orixás Ogum, Ifá e Obatalá, tendo sido alfabetizado em uma escola protestante, mas mantendo-se fiel às crenças tradicionais de sua família (Abimbola 1998). Sua carreira pode ser traçada paralelamente com a elaboração da idéia de uma cultura iorubá, por pesquisadores auto-identificados como iorubás, tarefa esta podendo remontar ao ano da independência da Nigéria, quando Bolaji Idowu publicou *Olodumare: God in Yoruba Belief* (1962), possivelmente o primeiro livro sobre a questão iorubá editado por um nativo desde a publicação do *History of Yorubas* de Samuel Johnson em 1921.

Aparentemente, o nacionalismo nigeriano que norteou o processo de emancipação do país, em seu caráter “indigenista”, no sentido dado por Matory (ver “Introdução”), cedeu espaço quase que imediatamente após a independência da Nigéria a movimentos de caráter mais étnico, destacando-se o nacionalismo cultural iorubá que poderíamos comparar aos movimentos diaspóricos mais típicos das Américas. Ressurgia a etnicidade iorubá, porém, como Palmié (2005) ressaltou ironicamente, esse ressurgimento era diferente daquele que fundamentava os ideais de Samuel Johnson ou da Renascença de Lagos na década de 1890, cujo caráter era, antes, de um progressismo anglo-protestante no qual os valores mais tradicionais (ainda que vistos positivamente

como acessórios de valor potencial) eram colocados no passado em favor do progresso evolutivo proporcionado pela ética cristã e pelo avanço tecnológico. Na década de 1950, porém, essa perspectiva era virada de cabeça para baixo, positivizando substancialmente a assim chamada religião tradicional, aparentemente redescoberta como valor pelo espelho da Diáspora.

Um episódio fundamental pode ser visto como marco inaugural desta inversão. A travessia mística do Atlântico, antes metaforizada pelos ritos do candomblé, foi tornada real quando, em 1949, Pierre Verger partiu para as então colônias do Daomé (hoje Benim) e Nigéria (ver Le Vouler 2002: 195) com uma bolsa da *École Française D’Afrique* com as bênçãos de sua mãe-de-santo em Salvador, Mãe Senhora do terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, no qual acabara de ser introduzido como filho-de-santo. Ora, como qualquer outro terreiro, este também buscava se legitimar ritualmente enquanto “mais próximo das raízes africanas”, ou “mais puro” do que os demais. Verger escreve:

“Ela se mostrou interessada quando lhe disse que eu partiria para passar um ano na África para fazer uma peregrinação às fontes da religião que ela praticava. Ela fez questão de propor me colocar sob a proteção dos orixás que eu logo iria visitar. Quatro dias depois, fui passar a noite no terreiro do Opô Afonjá, onde ela dedicou minha cabeça a Xangô, deus do trovão, e me entregou um colar vermelho e branco, as cores que o simbolizam. Através desta cerimônia me tornei um filho espiritual desta grande Mãe-de-santo. Ela marcou minha inclusão neste mundo do candomblé; doravante eu dele fazia parte e iria poder falar em seu nome na África”. (Verger, de acordo com Le Bouler 2002: 191)

Um dos resultados de seu investimento foi o reconhecimento da própria mãe-de-santo baiana como sacerdotisa tradicional africana por uma autoridade nigeriana local, o Alafim de Oiô que, através de Pierre Verger, legitimou Mãe Senhora como sumo-sacerdotisa do orixá Xangô, com o título de Iyanassô.

“Em agosto de 1952, chegou da África Pierre Verger, trazendo um xére e um Edun Ará Xangô<sup>7</sup>, que lhe foram confiados na Nigéria por Onã Mogbá, por ordem do Obá Adeniran Adeyemi, Alafin Oiô, para serem entregues a Maria Bibiana do Espírito Santo, Senhora, acompanhados de uma carta dando a ela o título de Iyanassô, confirmado no barracão do Opô Afonjá, em 9 de Agosto de 1953, com a presença de todos os filhos da casa, comissões de vários terreiros, intelectuais, amigos da seita, escritores, jornalistas, etc. Este fato marca o reinício das antigas relações religiosas entre a África e a Bahia, posteriormente ampliadas, mantendo Mãe Senhora um intercâmbio permanente de

---

<sup>7</sup> Objetos rituais do culto ao orixá Xangô.

presentes e mensagens com reis e outras personalidades da seita na África.” (Santos, Deoscóredes M. 1988: 18/19)

De acordo com Matory (2005) esse processo de busca e apuração litúrgica com base africana foi mais ou menos contínuo ao longo da evolução do candomblé e justamente o terreiro do Opô Afonjá desenvolveu uma espécie de excelência nesta área através da contribuição de Martiniano do Bonfim, sacerdote brasileiro que passou parte de sua juventude na Nigéria e que, após seu retorno ao Brasil, teria recuperado para terreiros baianos, sobretudo para o Opô Afonjá, práticas rituais “africanas puras”. Matory, ademais, rotula o já mencionado Wande Abimbola de “um novo Martiniano” (*idem*: 127). No entanto, entendo que entre Martiniano e Abimbola muitas águas rolaram e algumas transformações se sucederam para produzir diferenças acentuadas.

Segundo relatado por Pierson e Landes, e tal como aconteceria mais tarde com Abimbola, na África Martiniano estudou em uma escola protestante, seguindo critérios do assimilacionismo civilizatório pró-britânico em voga, e retornando à Bahia vestindo trajes formais europeus, sem qualquer sinal exterior de sua “iorubanidade”. Abimbola, por sua vez, pode ser considerado um produto da afirmação identitária iorubá dentro da Nigéria independente, reforçando em seus hábitos, suas vestes e sua profissão de fé uma especificidade étnica condizente.

Se Martiniano, quando Ruth Landes o viu pela última vez em Salvador, foi descrito como “um velho feiticeiro só e acuado” (*Ibid.*: 278), por sua vez Wande Abimbola foi aumentando seu prestígio e influência ao longo dos anos. O fato de ele migrar para os Estados Unidos e integrar o mundo acadêmico norte-americano acabou por ser mais um propulsor deste processo. Paralelamente à sua carreira ocorreu, também, um processo de apuração das raízes africanas, com conhecimento adquirido direta ou indiretamente da fonte, tanto no candomblé como na militância negra nas Américas. E no candomblé, quem desencadeou este processo, a meu ver, foi Pierre Verger.

O “reinício das antigas relações religiosas entre a África e a Bahia” não ficou só no episódio do reconhecimento de Mãe Senhora, pois o episódio em si marcou, por extensão, o reconhecimento do lado africano da “verdade” apontada por Nina Rodrigues – a de que o candomblé e a religião tradicional iorubá são uma mesma coisa. Porém, com a independência e a reafirmação do nacionalismo iorubá, agora sob o signo da “tradição”, abriu-se ainda mais essa perspectiva. Tendo estabelecido ele mesmo sua legitimidade religiosa na África, Pierre Verger estabelece os contatos necessários que possibilitam a ida, em 1967, Deoscóredes Maximiano dos Santos, filho carnal de Mãe Senhora, à África, onde entraria em contato com sua ancestralidade.

“Em fevereiro de 1967, tendo obtido uma ajuda da UNESCO para comparar a tradição dos orixás da Bahia com os da África, Mestre Didi viajou para a Nigéria acompanhado de sua esposa Juana. Mais tarde ele descreveu o seu encontro com os descendentes de sua família Asipá.(...)”

O encontro de Mestre Didi com seus descendentes (*sic*) foi muito divulgado, e, três anos depois, em setembro de 1970<sup>8</sup>, quando voltou à Universidade de Ibadan, já era muito bem conhecido e relacionado. Didi Asipá fez sua confirmação pelo Mogbá Xangô, no principal templo de Xangô de Oió – Nigéria, tendo como organizadores diretos da cerimônia os professores Abimbola e Adêribingbê.” (Santos 1988: 34 a 36)

Wande Abimbola conta também sua própria versão do episódio:

“When he (Mestre Didi) first visited Nigeria I was a lecturer at the University of Lagos. The Nigerian government approached the university that we should link Didi up with the Sàngó community in Òyó together with the late professor Adêribigbe, who was the Dean of the Faculty of Arts at the University of Lagos. The Sàngó community there was very pleased with him.

Didi’s mother had functioned as a leader of the Òrìṣà in Salvador at the Ilé Àṣe Òpô Àfônjá, which is the biggest Sàngó temple of Brazil. Àfônjá is another name of Sàngó. Yorùbá people from Old Òyó who were enslaved and taken to Brazil brought the àṣe with them to Brazil. That’s why they name it Ilé Àṣe Òpô Àfônjá, which means “Pillar of Àṣe of Àfônjá”.

Leaders of the Sàngó community in Òyó were so pleased with Didi that they installed him as the Baálè Sàngó of Brazil. Didi had since been given the title “Baba Mogbà” of the Sàngó community in Salvador<sup>9</sup>.” (Abimbola 2003: 30)

---

<sup>8</sup> No começo do mesmo livro (Santos 1988: 6) é fornecido o ano de 1968 para a ocorrência deste evento.

<sup>9</sup> Quando ele (Mestre Didi) visitou pela primeira vez a Nigéria eu era professor na Universidade de Lagos. O governo nigeriano procurou a universidade para que nós apresentássemos Didi à comunidade de Xangô em Oió. Eu o levei à Oió junto com o professor Aderibigbe, então decano da Faculdade de Artes da Universidade de Lagos. A comunidade de Xangô ficou muito satisfeita com ele.

A mãe de Didi liderava uma comunidade de orixá em Salvador, o Ilê Axé Opô Afonjá, que significa “Pilar do Axé de Afonjá”.

Os líderes da comunidade de Xangô em Oió se mostraram tão satisfeitos com Didi que o investiram como Baalé Xangô do Brasil. Desde então, Didi possui o título de “Babá Mogbá” da comunidade de Xangô em Salvador.

Por outro lado, Wande Abimbola, apontado como um dos responsáveis pela investidura africana de Mestre Didi, começa ali sua própria ascensão de reconhecimento institucional. Lançando luz a seu papel de transmissor nativo de uma tradição que transcende as fronteiras de seu próprio país de origem, ele começa a almejar outro patamar. Em 1974, pelo Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Ile Ifé (Nigéria), organizou um seminário sobre a tradição oral iorubá com a participação de escritores, dramaturgos e coreógrafos nigerianos, divulgado pela publicação da coletânea *Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music, Dance and Drama* (1975).

Neste mesmo ano, Wande Abimbola foi investido do cargo religioso não-hereditário mais alto no culto de Ifá (divindade da sabedoria e do oráculo), o de Awise Awo Agbàiyé (porta-voz de Ifá para o Mundo). Sua visão da relação entre raça e cultura na religião é inequivocamente universalista:

“We learn from Ifá that the city of Ilé-Ifé is the home of Man. It is believed to be the place where all humans, both white and black, were created and from where they dispersed to other parts of the world. When a person comes to Ilé-Ifé, whatever may be his color or nationality, we say: ‘Welcome back, welcome home.’

One can easily understand why some people feel the way they do, based on their experience in the past, and to some extent their experience even now. But we would like to see this religion as a tool to heal all those wounds. The religion should not be a part of the racial problems of the Americas, or the world. The religion should be used as a bridge, as something to cure and heal those wounds, so that the future of the world will be one where there is no hate, where we can all live together irrespective of nationality, color or creed. This is the way we envision this religion; we do not picture it in terms of excluding certain people<sup>10</sup>.” (Abimbola 1997: 29)

### 1.1.2 Marta Vega

Marta Moreno Vega, novaiorquina do Harlem hispânico de ascendência cubana, e uma das fundadoras da Association of Hispanic Art Inc., havia acabado de se iniciar na santeria cubana em

---

<sup>10</sup> “Aprendemos com Ifá que a cidade de Ilé-Ifé é a morada do Homem. Acredita-se que lá é o lugar onde foram criados todos os humanos, tanto pretos como brancos, para de lá se espalharem a outras partes do mundo. Quando uma pessoa chega a Ilé-Ifé, qualquer que seja sua cor ou nacionalidade, dizemos, ‘Seja bem-vindo de volta ao lar.’ Com base em experiências do passado, e algumas vezes em experiências do presente, podemos facilmente compreender porque algumas pessoas sentem o que sentem. Mas gostaríamos de ver esta religião como uma ferramenta para sanar todas estas feridas, para que no futuro não possa mais existir ódio no mundo, e que todos possam viver juntos sem distinção de nacionalidade, cor ou crença. Isso é o que buscamos para esta religião. Não a enxergamos em termos de exclusão de certas pessoas.”



Havana, segundo ela mesma, “In search of a religion that reflected my racial and cultural heritage<sup>11</sup>” (Vega 2000: 3), ou seja, com um intuito assumidamente racista. Ela vai de Cuba quase que diretamente para Ile Ifé, centro físico e mítico da cosmogonia religiosa iorubá, talvez imbuída da visão de Fernando Ortiz (1906) que, influenciado por Nina Rodrigues, indentificara a tradição em que ela acabava de ingressar com o grupo atualmente denominado na África Ocidental como iorubá. Em suas memórias a motivação aparece com vívida nitidez:

“When I returned home to New York, my heart and mind were filled with the images of Yoruba practitioners from all over the world. The traditions of the initiates were so similar in all of the countries that I would sometimes lose sight of where I had attended certain rituals. In each country, I witnessed variations of a tradition that had departed from Africa nearly five hundred years ago. In reviewing my journal notes, I began to understand the historic significance the conference would have in mobilizing a global community of initiates and uniting the varied branches of the Yoruba religion<sup>12</sup>.”(Vega 2000: 209-210)

A mão que conduziu Marta Vega para a Nigéria foi a do próprio Wande Abimbola que propôs a ela e a Mestre Didi em Nova York a realização de um congresso que reunisse em Ile-Ifé as diversas pretendidas versões da tradição religiosa iorubá existentes no Mundo, as quais denominou “tradição da cultura de orixá”. Se Nina Rodrigues e Fernando Ortiz (como bem percebeu Palmié, 2005) informam respectivamente aos praticantes do candomblé e da santeria que ambos são extensões de uma tradição já existente, incluída a insinuação de que seus praticantes poderiam se orgulhar do fato de que esta tradição é superior a tantas outras tradições africanas, para Wande Abimbola, como vimos acima, a religião de orixá, ainda que fosse um componente da herança afro-diaspórica, não era apanágio dos assim chamados afro-descendentes, fazendo parte de uma herança mundial a ser partilhada indiscriminadamente por todos.

---

<sup>11</sup> “Em busca de uma religião que refletisse minha herança racial e cultural”

<sup>12</sup> “Quando retornei à Nova York, meu coração e mente estavam repletos de imagens dos praticantes iorubás do mundo inteiro. A tradição dos iniciados era tão similar em todos os países que, algumas vezes, eu perdia a perspectiva de onde eu participara de certos rituais. Em cada país, testemunhei variações de uma tradição que partira da África há mais de quinhentos anos. Ao rever as anotações de meu diário, comecei a entender o significado histórico que a conferência teria ao mobilizar uma comunidade global de iniciados e unir as várias vertentes da religião iorubá.”

### 1.1.3 Kola Abimbola

O filho de Wande Abimbola, Kola, professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Leicester no Reino Unido, tornou-se coordenador internacional da rede Orisha World, enquanto que Marta Vega e Mestre Didi participaram da organização das três primeiras edições do Congresso: Ile-Ifé 1981, Salvador 1983 e Nova York 1986. No entanto, após esta última, nenhum dos dois continuaram a integrar a rede, por razões que talvez só pessoalmente eles possam explicar, dedicando-se à realização de eventos através das instituições que lideram – no caso de Marta Vega o *Franklin H. Williams Caribbean Cultural Center African Diaspora Institute (CCCADI)*, e, no caso de Mestre Didi a *Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB)*. Talvez esse afastamento possa ser explicado pela falta de eco das posições isonômicas de ambos no terceiro vértice de realização do evento (para ser mais preciso, as de Wande Abimbola):

“I am here to spread the word about the Yorùbá religion and its culture, of which language is an integral part. What brought me here was that I am aware of the fact that Yorùbá religion and its culture are spreading at this time in the United States. It is spreading rapidly, but I am concerned that people have distorted the meaning and the message of our culture for their own ends<sup>13</sup>.” (Abimbola 1997: 25)

Conforme esclarece mais adiante, ao escrever esse trecho a intenção de Wande Abimbola não era a de desautorizar a “diversidade da religião iorubá nas Américas”, mas a de referir-se a uma situação específica nos Estados Unidos. No entanto, para sanar este mal ele parece recomendar que existe apenas uma receita: a tradição iorubá tal como ela é realizada em Ile-Ifé. Indiretamente, isso acabou produzindo um discurso de hegemonia africana que talvez não interessasse aos avatares da diversidade diaspórica.

### 1.1.4 Chief Adelekan

---

<sup>13</sup> “Estou aqui para espalhar a palavra sobre a religião iorubá e sua cultura, da qual a língua é uma parte fundamental. O que me trouxe aqui foi a consciência de que a religião iorubá e sua cultura estão se espalhando pelos Estados Unidos. Ela está se espalhando rapidamente, o que me preocupa, pois as pessoas estão disorcendo o significado da mensagem de nossa cultura para seus próprios fins.”

Outro personagem que figura neste relato é o Chief Adeyela Adelekan, membro do clã Ooni Ilare, uma das três famílias que fornecem o Ooni (chefe tradicional) de Ile-Ifé (cidade nigeriana considerada o berço da cultura iorubá). Chief Adelekan é também sacerdote da religião tradicional iorubá, iniciado nos cultos de Ifá (orixá da sabedoria e do oráculo) e Obatalá (orixá da criação), tendo acumulado alguns títulos (principalmente o de *Alatunse Awo*) dentro da confraria religiosa tradicional de Ile-Ifé, no qual atua como coordenador de trabalhos de todos os babalaôs (sacerdotes-adivinhos de Ifá), além dos títulos de *Orisa Tunwase* (emissário de Obatalá) e *Olumesin Oduduwa* (promotor da religião tradicional) – todos esses cargos pretendem uma abrangência mundial, em um sentido centrífugo de Ile-Ifé para a Diáspora africana, estendendo daí para o resto do Mundo. Chief Adelekan é, também, Vice-Presidente do Congresso Mundial de Tradição de Cultura de Orixá para a Europa e Vice-Presidente do Conselho Mundial da Religião de Ifá para a Europa & Américas. Ele fundou e dirige o Egbe Isese Esin Yoruba (“raiz da religião, ciência e cosmologia iorubá”), associação sediada em Londres e dedicada à prática da tradição religiosa iorubá<sup>14</sup>.

## 1.2 O Congresso

Meu envolvimento com a organização do 9º Congresso Mundial de Tradição de Cultura Iorubá começou quando fui à Cuba em setembro de 2003 e participei do congresso que o antecedeu. O Congresso vinha acontecendo desde 1981 sob a chancela do grupo liderado por Wande Abimbola, que agora coordenava uma rede mundial de adeptos de cultos derivadas da religião tradicional iorubá. O primeiro congresso ocorreu em Ile-Ifé (Nigéria) em 1981, onde se repetiu em 1986 e 2001. Os demais foram em Salvador (1983), São Paulo (1990), São Francisco nos EUA (1997), Trinidad e Tobago (1999) e Cuba (2003).

---

<sup>14</sup> Conforme o website do *Ile Awo Orisa-The House of The Mysteries of Orisa*: <http://www.sharif-enterprizes.com/ifa-source-ile-ife/adelekanprofile.html>, acessado em 17 de março de 2007.

Foi uma semana agradável durante a qual encontrei pessoas de diferentes partes do mundo (mas principalmente dos Estados Unidos) que comungavam dos mesmos elementos de crença e práticas religiosas (ainda que pudesse haver diferenças por vezes monumentais quanto à combinação e atualização desses elementos) conhecidos como “tradição de orixá”. Eu fui depositário da representação para a América do Sul da rede que compunha o congresso, uma vez que seu representante nominal na região, o ogã Gilberto de Exu, não pôde comparecer ao evento. Este me solicitou que eu encaminhasse à assembléia plenária final do encontro a proposta de candidatura do Rio de Janeiro para sediar o próximo congresso que ocorreria em 2005. A proposta foi aprovada. Quando retornei ao Brasil e notifiquei a Gilberto do resultado, ele propôs que eu organizasse o congresso no Rio de Janeiro.

Antes de tudo era necessário um projeto. Procurei alguns amigos para me aconselharem e auxiliarem a levar adiante o projeto do congresso no Rio de Janeiro. Achei por bem obter algum tipo de ofício, declaração ou procuração expedida pela própria liderança da rede no sentido de me apontar como realizador oficial do congresso no Rio. Isso demorou a acontecer. Existia a página de internet pertencente à rede (<http://www.orisaworld.com>) contendo dados da instituição, mas eu simplesmente não poderia copiar e colar aquelas informações para justificar e legitimar meu projeto sem a anuência de seus proprietários. O congresso seria, basicamente, financiado pela adesão de participantes que pagariam para se credenciar como tal, e por expositores nos quiosques no mercado de artesanato e alimentação. Pensei sobre onde e como realizar o congresso. De início, vislumbrei a possibilidade de que o evento se realizasse através da iniciativa privada, com a contratação de uma empresa de eventos para me ajudar a redigir e encaminhar o projeto e, eventualmente, me assessorar na sua execução. O empecilho que havia é que eu não tinha uma identidade institucional para endossar qualquer projeto.

No entanto, uma das pessoas que procurei para me ajudar foi a coordenadora do Proafro/UERJ, minha amiga Magali da Silva Almeida, professora do Departamento de Serviço

Social da UERJ. O Proafro, Programa de Pesquisa e Debates sobre os Povos Africanos e Afro-Americanos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, é uma das instituições brasileiras de referência nas questões que englobam a africanidade e a assim chamada “Cultura Negra”, e ela seria fundamental para que o Congresso contraísse uma parceria para endossar sua importância no cenário acadêmico e político. Eu acreditava que o generoso espaço físico da UERJ seria ideal para a realização de tamanho evento, e que o Proafro se revelaria um suporte institucional formidável para encaminhar a execução do projeto. Ademais, o congresso de Havana teve cerca de dois mil participantes, e eu desconhecia outro espaço no Rio de Janeiro que não o Teatro Odylo Costa Filho – o chamado “Teatrão” da UERJ - que pudesse comportar tanta gente. A essa altura eu já estabelecido um contato direto com Kola Abimbola, coordenador internacional do congresso, para conferir a tudo o tom necessário de oficialidade.

Magali mostrou-se animada com a perspectiva de trazer o congresso para a universidade e ofereceu-se para ajudar a organizá-lo. Isso foi em julho de 2004. A UERJ estava em greve – uma greve que durou por vários meses, tendo terminado apenas em fevereiro de 2005. Foi só então que Magali e eu conseguimos reunir um grupo para pensar a organização do evento.

Nossas reuniões aconteciam na pequena sala do Proafro no 8º. andar do pavilhão principal da universidade. Na verdade, o espaço constitui-se de duas salas contíguas ligadas pelo lado de dentro. Uma das salas dá acesso ao corredor; nela há uma mesa redonda para reuniões com seis lugares e um sofá para acomodar os visitantes que eventualmente aparecessem. Uma porta ao fundo comunica-se com a segunda sala, cuja porta para o corredor não é usada. É ali que ficam a coordenação e a secretaria do programa, com arquivos de aço, prateleiras com material de papelaria, computador e telefone. Cartazes, livros e mapas aludindo à África e a questões africanas encontram-se distribuídos pelos dois espaços. Um segundo computador e um segundo telefone foram providenciados pela prefeitura do campus e instalados em julho para atender

Além do “Teatrão” e da Capela Ecumênica, reservamos quatro auditórios junto à administração da UERJ. Em abril, recebemos a visita de Kola Abimbola, que ficou hospedado em minha casa. Ele queria encontrar-se com os dirigentes da Universidade e com algumas autoridades religiosas e personalidades políticas para obter um apoio para realização do evento. Era ele quem administrava o website da rede (<http://www.orisaworld.com>), o qual, a essa altura, já anunciava o local e a data do congresso.

Havia, no entanto, alguns problemas logísticos pendentes. Um deles era o fato de que o CEPUERJ, a divisão da universidade responsável pela organização de eventos, tinha dificuldades de ordem legal para receber o valor pago pelos participantes estrangeiros que usualmente pagam com cartão de crédito. Houve demora de encaminhamento do projeto para os órgãos fomentadores, embora eu já o houvesse redigido desde 2004, faltando apenas anexar orçamento e cronograma.

Através de suas conexões no movimento negro, do qual é militante, Magali ficou de encaminhar o projeto para a SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial), cuja ministra Matilde Ribeiro era sua amiga, e para a Fundação Cultural Palmares, órgão vinculado ao Ministério da Cultura, cujo presidente na época (Ubiratan Castro) e membros-chave, bem como as coordenadoras na Bahia e no Rio de Janeiro, eram todos adeptos ou simpatizantes do candomblé e ofereceram passagens aéreas para participantes da Bahia. Obtivemos, ainda, algum apoio de comerciantes e organizações locais, que foram fundamentais na divulgação. Esta ocorreu de forma tímida, com a colocação de cartazes em lugares públicos e seu envio para instituições culturais e acadêmicas relacionadas à temática do evento, além de anúncios no rádio e na televisão.

No final das contas, apoio propriamente financeiro não foi obtido de setor algum. Tivemos que contar com os ingressos cobrados do público participante e o valor cobrado dos estrangeiros foi mais elevado do que aquele cobrado dos brasileiros para favorecer a participação do público local. Mesmo assim, não houve suficiente afluência de fundos que cobrisse todos os gastos, a maior parte dos quais acabou por conta da própria Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Os convites para os participantes dos painéis programados demoraram a ser enviados e convidamos algumas personalidades do candomblé para recepcionarem convidados e participantes numa cerimônia de abertura. Eram todas mulheres idosas, mães-de-santo da tradição nagô e apenas uma delas era branca. Em junho recebemos também uma visita de Wande Abimbola, que veio ver pessoalmente inspecionar a organização do evento, o qual começou com pompa e circunstância na manhã de segunda-feira, 1º de agosto, no “Teatrão”. Um mestre de cerimônias cedido pela divisão de comunicações da UERJ (COMUNS) chamou ao palco os membros da mesa de abertura, e as comitivas religiosas local e africana realizaram duas invocações de abertura: uma à maneira brasileira e outra ao modo africano.

Havia cerca de duzentas pessoas na platéia, a maioria (cerca de 60%), adeptos brasileiros do candomblé inscritos no evento, embora já houvessem chegado algumas delegações estrangeiras (de Trinidad & Tobago, da Nigéria, de Cuba, da Argentina, do México, do Uruguai, e da Venezuela, junto com vários norte-americanos), totalizando pelo menos 20% do público. Parte dos nigerianos provinha da Diáspora recente, vindos dos Estados Unidos, do Reino Unido e do próprio Brasil. Outros nigerianos chegariam ao longo da semana.

Em termos cromáticos, os argentinos, uruguaios, venezuelanos, mexicanos e cubanos eram brancos. Nigerianos e trinidadianos eram todos pretos assim como pelo menos 80% dos norte-americanos. A representação estrangeira no evento consistia em cerca de 60% de pretos e 40% de brancos, enquanto que, entre os participantes brasileiros, a proporção era de 90% de brancos e 10% de pretos, composição esta que se reproduzia nas demais delegações latino-americanas.

Fato curioso daquele momento foi que a abertura religiosa estava algo dividida em termos de gênero. A representação africana era totalmente masculina, enquanto a representação brasileira era totalmente feminina. Muito embora o objeto da presente tese não seja a análise de gênero, essa distinção surgiu na cerimônia religiosa de abertura e não creio que tenha sido fortuita. O pólo local, feminino, coincide com a perspectiva indigenista e, neste caso, acentuada pelo viés regionalista

expressado nas “mães-de-santo nagôs”, que ocorrem como o núcleo da autenticidade do candomblé segundo a versão baiana. Isso também corresponde à visão do candomblé enquanto um “matriarcado”, defendido por Ruth Landes, mas também do pólo feminino conforme colocado por Patrícia Birman, em que a adesão ao culto se define por um “eterno sofrer” associado a tarefas domésticas e pelo transe de possessão, reconhecido por esta autora como atribuição da feminilidade. O pólo internacional, masculino, coincide com a perspectiva diaspórica, neste caso expressada pelos babalaôs africanos, que ocorrem como núcleo da autenticidade da religião tradicional africana, segundo sua versão nigeriana-iorubá. Isso corresponde à visão da tradição africana como um patriarcado e, sob a perspectiva de Patrícia Birman, a adesão se define sem ênfase (e possivelmente em detrimento) do transe de possessão.

Sob esta ótica, seria errôneo colocar Wande Abimbola como um “novo Martiniano do Bonfim” não só da perspectiva de que Martiniano defenderia um modelo de assimilação pró-britânico progressista, ao passo que Abimbola defende um modelo de especificidade étnica multiculturalista, conforme já foi colocado anteriormente. Aqui, especificamente, a diferença se dá pelo fato de que, apesar de sua autoridade, Martiniano se converteu em uma figura residual, marginalizado em um contexto de dominância feminina, enquanto Abimbola não parece querer abdicar da hegemonia masculina.

Mais importante que tudo, Martiniano foi o arauto de uma agenda afro-baiana, tendo como principal aliada Mãe Aninha, fundadora do Opô Afonjá, o terreiro paradigmático da “pureza nagô”, enquanto Wande Abimbola encabeça uma agenda nigeriana pró-globalizante que defende um discurso de correção iorubá. Enfim, o fato considerado por Stephan Palmié de que “nagô” e “iorubá” não seriam termos necessariamente sinônimos, conduz à conclusão de que Martiniano e Abimbola representam formas distintas de discurso diaspórico, cujas diferenças puderam ser notadas ao longo do 9º Congresso Mundial de Tradição Iorubá e, possivelmente (e em medidas diferentes), nos demais eventos que constituíram a série organizada pela mesma rede.



Para completar e reforçar esta oposição de valores, depois que os babalaôs africanos consultaram Ifá através do oráculo para solicitar às divindades as bênçãos necessárias ao evento, o obi<sup>15</sup>, fruto utilizado para a consulta ao oráculo, foi dividido em várias partes distribuídas entre todos os membros de ambas as comissões religiosas. Uma das mães-de-santo participantes, considerada uma das mais “tradicionais” de todas, recusou-se a ingerir a parte que lhe foi oferecido. “Sei lá o que eles rezaram em cima disso!”, alegou.

A cerimônia oficial-institucional de abertura foi, antes de tudo, protocolar, com Magali e eu representando o Proafro; Gilberto de Exu representando o Orisha World no Brasil; e mais Wandé Abimbola, o vice-reitor da UERJ, e os representantes da Fundação Cultural Palmares e da SEPPIR, a declarar em seus respectivos discursos votos por uma boa realização do evento, sempre comentando a importância que o mesmo teria do ponto de vista de cada uma das instituições que representavam. O ponto alto dos discursos de abertura foi a fala de Wandé Abimbola, que declarou que veio para a Diáspora para aprender sobre a tradição de orixá, e encerrou com uma bela invocação iorubá a Ogum, patrono do evento e orixá dos caminhos, da caça, da guerra e da tecnologia. A tarde da abertura foi ocupada com performances de um grupo musical afro, de capoeira e de uma escola de samba, os quais

Os demais eventos ocorreriam nos dias seguintes (da 3<sup>a</sup>. a 6<sup>a</sup>. Feira) de acordo com o seguinte esquema: de manhã, os auditórios sediariam a realização de mesas de comunicações coordenadas enquanto, à tarde, seriam realizados, nesses mesmos auditórios, painéis de discussão temática. Os temas foram sugeridos pela organização local, baseados nos tópicos constantes da página do Orisha World, e englobando as seguintes questões:

1. Questões de gênero, raça e etnia;
2. Sacrifício, possessão e liturgia;
3. Preservação e uso da língua e sistemas de idéias iorubanos;
4. Religião de orixá e suas múltiplas expressões;
5. O significado de Ifá e a literatura sobre os orixás;
6. Promoção das artes e ciências culinárias iorubanas;
7. Relações entre a Diáspora e o continente africano;
8. Saúde, corpo, medicina e sistemas de cura;
9. Tradição e modernidade: a questão do conhecimento;
10. Diálogo inter-religioso;
11. Ética, subjetividade e comportamento;
12. Desenvolvimento e manutenção da família espiritual e consangüínea;
13. Políticas públicas e direitos sociais;
14. Política e religião;
15. Artes visuais e expressões artísticas;
16. Questões urbanas e desenvolvimento sócio-econômico;
17. Meio-ambiente e ecologia;
18. Sexualidade;
19. Educação, pedagogia e religião.

Estes temas foram distribuídos as cinco tardes do Congresso. Os temas foram abordados em mesas compostas por acadêmicos e religiosos, e umas tantas pessoas que militavam em ambos os campos, a exemplo do próprio Wande Abimbola, que desenvolveu sua carreira acadêmica estudando *corpus inscriptionem* litúrgico iorubá e causou bastante impressão em diferentes momentos do congresso recitando versos sagrados para ilustrar suas palestras.

Sem dúvida, as palestras proferidas por nigerianos foram as mais procuradas pelo público, sobretudo as administradas por Wande e Kola Abimbola. Americanos iam a palestras de americanos, brasileiros a palestras de brasileiros. Apenas um painel teve a fortuna de juntar brasileiros e nigerianos em uma mesma mesa, diversidade esta que provou ser excepcionalmente enriquecedora para os ouvintes.

Enquanto organizadores, não prevíamos este tipo de segmentarismo dos participantes, pois, do contrário, teríamos tentado encontrar um modo de mesclar mais palestrantes de diferentes nacionalidades. Tendo sido realizado durante o meio da semana e basicamente em horário comercial, o evento não contou muito com a frequência de pessoas do Rio de Janeiro. No final das contas, compareceram aproximadamente 350 participantes. A sexta-feira foi dedicada, ainda, a performances artísticas. Houve, também, três exposições de arte no foyer do “Teatrão” e na galeria de arte do Centro Cultural. Contratamos o serviço de tradução simultânea apenas para o primeiro dia do evento e, nos demais dias, a aparelhagem permaneceu nos espaços e tradutores tiveram que ser escalados entre voluntários (entre os quais eu mesmo). Portanto, me foi impossível acompanhar a ocorrência de todos os painéis e mesas.

No Sábado, último dia do evento, praticamente o dia inteiro foi dedicado a uma reunião de avaliação na Capela Ecumênica, coordenada por Wande Abimbola. O público presente constituía-se (quase sem exceção) em membros nacionais e estrangeiros da rede Orisha World. Cada

que nele realizou e participou e, mesmo reconhecendo que não houve tanto público quanto se antecipara ao longo do evento, a plenária votou por uma avaliação positiva.

Outro propósito da reunião era o de decidir onde se realizaria o próximo congresso. Havia um forte *lobby* norte-americano para que ele se sitiesse no México ou nos Estados Unidos, mas os membros locais e do Caribe preferiram a cidade de Caracas<sup>16</sup>. A votação sobre essa questão acabou indecisa, com a coordenação da rede recomendando que cada candidato examinasse as condições locais de seus respectivos países de acordo com critérios de conveniência e apoio financeiro.

Depois da boa impressão generalizada desencadeada pelo despojamento do discurso de abertura de Wande Abimbola, o discurso de encerramento de Chief Adelekan defendeu que todos ali deveriam ir para Ile-Ifé para se iniciarem no que seria *de fato* a tradição de orixá. Segundo ele, para a tradição de orixá, Ile-Ifé seria o equivalente de Meca para os muçulmanos. É para lá que todos os que se consideram seguidores da tradição de orixá deveriam se voltar e se referir. Chief Adelekan começava a relatar seus progressos proselitistas nos EUA e em Trinidad e Tobago quando foi interrompido por Abimbola.

Vale a pena notar que um indivíduo reconhecido por um tratamento imposto pelo colonialismo britânico (“chief”), mas que, ao mesmo tempo, constrói sua trajetória religiosa acumulando cargos que apontam para uma mundialização de sua tradição religiosa de origem, renega esta mundialização – ou, pelo menos, renega aquela da qual ele e aqueles a quem reconhece não sejam os agentes condutores. É compreensível a atitude de Abimbola de interromper a fala de Adelekan num evento cuja possibilidade de realização se baseia na idéia de Diáspora, de uma transnacionalização ou mundialização prévia de tradições (as quais, com certo exercício mental, puderam ser consideradas como uma unidade). Em vista disso, de que valeria um discurso desmerece a própria Diáspora?

---

<sup>16</sup> Em novembro de 2006, o representante da comitiva venezuelana divulgou um comunicado informando que não seria possível organizar o próximo congresso em seu país por não conseguir satisfazer as exigências organizacionais exigidas pela cúpula da rede internacional. Até o momento não foi divulgado a sede do próximo evento.

Mesmo que, em outras ocasiões, Abimbola tenha defendido a hegemonia iorubá-nigeriana, ele possivelmente separava a etnicidade iorubá de uma religiosidade *de origem* iorubá. Estaria, assim, defendendo o princípio (introduzido por Nina Rodrigues e acatado pelo discurso diaspórico) de que todos – seja na África ou na Diáspora – seriam iorubás, o que explica o refreamento que impôs ao Chief Adelekan, embora na prática Abimbola percebesse que sua iorubanidade seja superior à da Diáspora. Porque haveria ele de abrir mão disso? O próprio fato de distinguir a retórica étnica da retórica religiosa conduz a uma hierarquização na qual o étnico, como *natureza*, é superior ao religioso, que se coloca enquanto *cultura*.

Ao término da cerimônia, entoamos o hino do congresso (ver epígrafe deste capítulo), puxado por Mãe Wanda de Oxum, mãe-de-santo paulistana veterana na participação em congressos. Uma das mães-de-santo cariocas presentes, Mãe Edeuzuíta, também entoou uma cantiga de encerramento.

À noite, o terreiro de Mãe Beata, em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, abriu suas portas para receber vários dos participantes do congresso durante uma festa do calendário litúrgico na qual o terreiro se preparou e seus filhos de santo se paramentaram com brilho e capricho. A festa era Olubajé, um banquete de comidas típicas dedicado ao orixá Omolu<sup>17</sup>. Um ônibus fretado através de uma empresa de turismo com guia bilíngüe buscou a maioria dos convidados em seus hotéis, os quais eram quase todos norte-americanos, embora também estivessem presentes alguns nigerianos, argentinos e trinidadianos. Outros convidados vieram em seguida numa van alugada. O barracão de Mãe Beata ficou pequeno para a quantidade de pessoas que apareceu. Alguns dos visitantes foram convidados a dançar na roda para seus respectivos orixás, e todos com quem falei durante o retorno no ônibus ficaram impressionados com o colorido e a teatralidade da festa, embora inevitavelmente comentassem sobre uma “different sameness”.

---

<sup>17</sup> Ver Barros (1999)

Eram visíveis a simbologia e a onomástica às quais estavam acostumados os congressistas que compareceram à festa, mas, mesmo assim, eles tiveram a impressão de estar no ambiente de outra tradição. A exemplo de Marta Vega, os norte-americanos que constituíam a maioria dos congressistas presentes à festa tiveram sua iniciação afro-religiosa dentro da santeria cubana. Ainda que muitos tivessem se africanizado, passando por iniciações complementares na Nigéria, foram os cubanos de Miami e de Nova York que levaram a religião de orixá para os Estados Unidos, e a principal referência que se tem lá desta tradição continua a ser a cubana. Por mais que Chief Adelekan e outros como ele levem comboios de pessoas para se iniciarem em Ile-Ifé e outras localidades na Nigéria, os norte-americanos ainda pronunciam os nomes dos orixás e entoam suas preces e cantigas com sotaque hispano-caribenho.

Ainda que fosse um evento extra-congresso, a visita ao terreiro de Mãe Beata proporcionou uma nova feição ao mesmo. Diferente do momento em que as mães-de-santo participaram da cerimônia de abertura e dos vários pais e mães-de-santo que circularam nos espaços da universidade durante o congresso, agora o próprio congresso era recepcionado por uma mãe-de-santo em sua própria instituição, dignamente sentada em sua cadeira de vime e cercada por sua família e seus filhos-de-santo. Os congressistas que vieram no ônibus foram recebidos com uma canção de boas vindas que costuma ser entoada no candomblé. Segundo o que um dos filhos de santo do terreiro me confidenciou dias depois, a mãe-de-santo e seus auxiliares estavam bastante ansiosos, pois o candomblé já havia começado às dezenove horas e o ônibus só chegou às vinte e trinta.

Os visitantes tão esperados foram acomodados em cadeiras do lado esquerdo do barracão, enquanto os congressistas nigerianos e brasileiros que chegaram mais tarde foram acomodados do lado direito. Afora a lógica de improvisação de novos lugares determinados pela ordem de chegada, não parece ter havido qualquer razão deliberada para este arranjo. A maioria dos visitantes era composta por iniciados na santeria cubana, onde inexistia a tradição de terreiros ou mesmo de

grandes núcleos de pessoas ritualmente relacionadas que são as *famílias de santo*<sup>18</sup>, com todo o investimento afetivo que lhes é peculiar.

O ensejo da festa, com a presença de congressistas de diferentes partes do mundo, parecia concretizar a visão universalista de Abimbola, em que todos poderiam comungar de uma mesma crença, repetindo o refrão do hino do congresso:

“*Esin kan o pe, o yee...*” (Oh, é uma só religião que invocamos)

Porém os protocolos de cerimônia não eram totalmente partilhados pelos sujeitos envolvidos. Apesar de serem todos eles sacerdotes, os visitantes foram encaixados como “assistência”, não cumprindo funções sagradas, ou desempenhando qualquer postura ativa no recinto do barracão. No sentido mais abrangente do termo, desconheciam o idioma – fosse ele o português, o código ritual ou a etiqueta local. Ninguém sabia quem era quem. Em dado momento, uma das mulheres do grupo visitante começou a manifestar tremores e espasmos, aparentemente causados por transe espiritual, mas nem com o auxílio de um intérprete os acólitos da casa puderam ajudá-la, pois uma companheira sua rechaçou com certa rispidez a iniciativa, conduzindo a mulher em transe para fora do recinto onde resolveu a questão do seu próprio jeito.

Este tipo de mal entendido não foi analisado pela primeira vez. Barros, Vogel e Mello (1998b) descrevem outro evento internacional onde diferentes vertentes da afro-religiosidade da diáspora se encontraram em um contexto ritual. No caso, foram adeptos do candomblé *versus* adeptos do vodu haitiano. O cenário foi uma celebração da diáspora afro-americana realizada na Martinica em 1991 às vésperas do 4º centenário do Descobrimento. À maneira da abertura feita no congresso da UERJ, solicitou-se à comitiva brasileira e haitiana que realizassem um ritual afro-religioso no contexto do evento. Os candomblecistas resolveram realizar um olubajé, subdividido em episódios rituais de sacrifício, celebração dançada e cantada e repasto comunal, cada um com seu momento próprio onde o sacrifício foi executado cercado de segredo e discrição. Nos dois

---

<sup>18</sup> Ver Lima (2004)

episódios seguintes foram realizados de forma pública e visível, com a assistência sendo eventualmente convidada a interagir e celebrar junto.

Os vodúístas elegeram o ritual do *bule zen*, com a mesma estrutura de sacrifício, cânticos e danças e repasto comunal, só que sem nenhum momento de segredo ou discreção. O sacrifício, e como o animal sacrificado era esquartejado por sacerdotes em transe para depois ser transformado em alimento no repasto comunal, era “feito à vista de todos, sem disfarce, elicidade ou constrangimento” (Barros, Vogel e Mello 1998: 53) o que foi considerado um sacrilégio pelos adeptos do candomblé com suas regras específicas de segredo iniciático, sendo o choque de procedimentos enxergado como um “escândalo” pelos autores que o explicam pelo contexto onde cada expressão religiosa se coloca. O Brasil, no caso do candomblé e o Haiti, no caso do vodú, dosando o disporismo com o indigenismo, considerando os termos analíticos utilizados nesta tese.

Contudo, no Olubajé de Mãe Beata, a impossibilidade de uma relação maior que a do espectador *versus* espetáculo não parecia algo tão escandaloso. O fato de ninguém saber quem era quem ou de que cada grupo tinha sua própria noção de estrutura e hierarquia podia provocar situações polêmicas devido à falta de possibilidade de controle proporcionada pela ausência de convenções sociais. O grupo dos visitados parecia ter optado por uma interação alicerçada no pouco de linguagem comum que restava. Todos ali pelo menos se diziam cultuadores de orixás, daí que o protocolo assumido fosse o de encorajar os visitantes a dançarem para seus próprios orixás.

### 1.3 Contando as favas

Tal como a situação na Zululândia analisada por Gluckman (1987), o 9º. Congresso Mundial de Tradição de Cultura Iorubá apresenta dimensões de cooperação e de disputa que apontam para questões de construção de identidade e afirmação cultural, juntando e opondo homens e mulheres, nacionais e estrangeiros, ou pretos e brancos enquanto categorias que agenciam a identidade nagô



como identidade ioruba conforme a entendemos neste caso, graças a Nina Rodrigues e seus seguidores.

Lido sob a perspectiva analítica de Gluckman, o evento se manifestou como um microcosmo das tensões que atravessam atualmente a sociedade brasileira na sua re-significação identitária ou, na expressão de Peter Fry (2004), que *descostura o Brasil*. Neste contexto, a identidade iorubá desempenha um papel informador da identidade brasileira, podendo contradizer o discurso da mestiçagem se tomado como expressão diaspórica. Porém, para que a perspectiva indigenista ou pró-mestiçagem se mantenha na argumentação, a centralidade iorubá deve ser necessariamente questionada e esvaziada, substituída pelo discurso “nagô” que, confirmando a percepção de Stephan Palmié, não é a mesma coisa que “iorubá”.

### 1.3.1 Pan-iorubaísmo desafiado

Analisando estruturalmente a realização do Congresso, pode-se notar que, desde o começo, ele foi recortado de cisões, a começar pela divisão de gênero durante a parte religiosa da cerimônia de abertura. As mães-de-santo não eram apenas representantes do candomblé, mas também a sua marca de identidade, sobretudo considerando-se que estavam todas paramentadas com seus trajes de baiana; das seis mulheres, apenas uma era branca, e apenas tinha menos de sessenta anos de idade (e não era branca). De uma maneira ou outra, todas eram relacionadas aos terreiros considerados tradicionais de Salvador, sendo que a decana do grupo pertencia ao mais antigo de todos – a Casa Branca do Engenho Velho. Uma tinha seu próprio terreiro em São Paulo, capital, e as demais comandavam seus respectivos terreiros na Baixada Fluminense.

A representação religiosa africana da cerimônia de abertura era totalmente masculina e negra, com idades que variavam entre quarenta a setenta anos. Dos oito membros deste grupo, um vivia no Brasil, três nos Estados Unidos, dois na Nigéria, e um dividia seu tempo entre a Nigéria e o Reino Unido. Todos vestiam coloridos trajes tradicionais iorubás e todos eram sacerdotes de Ifá,

divindade do oráculo e do destino, cuja prática litúrgica apenas parcialmente assemelha-se àquela realizada pelas mães-de-santo do candomblé, pois se baseiam em aconselhamento acompanhado de consulta oracular e realização de rituais de limpeza espiritual, propiciação e iniciação, usualmente determinados pela consulta ao oráculo. A dimensão que essa tradição praticamente desconhece é a do espetáculo, com danças, vestes e ritmos elaborados exibidos em vistosas festas públicas que são uma marca identificadora do candomblé. O espetáculo proporcionado pelos babalaôs africanos consistia basicamente na habilidade de recitar longos trechos de versos propiciatórios em iorubá ritual. Sobre esta distinção entre a tradição africana e as tradições da Diáspora, Wande Abimbola conclui que

“The Yorùbá Religion is over-ritualized in the Americas. The religion in Cuba and Brazil has become very elaborate and complicated, whereas in Africa it is much simpler in some respects. Since Diaspora Africans lost the use of the Yorùbá language, they also lost a good part of its literature. They compensated for this by remembering innumerable taboos and rituals<sup>19</sup>.” (Abimbola 1997: 114)

Apesar da visão abrangente, pan-iorubá, que sublinhava todos os atos desde a própria proposta de realização do evento, o candomblé persistia obstinadamente, colocando-se como uma tradição autônoma, sem possibilidade de continuidade com as outras tradições com as quais supostamente compartilhava uma origem comum. A autonomia e especificidade do candomblé se expressa no regionalismo baiano, como ressaltou Beatriz Góis Dantas (1988), centralizado na construção da identidade nagô expressada pelas mães-de-santo paramentadas da cerimônia de abertura. Neste sentido, o momento em que a mãe-de-santo se negou a comer do obi partido pelo babalaô africano foi exemplar. Apesar do babalaô que o ofereceu ter proferido por microfone uma longa prece em iorubá, a reza era ininteligível para a mãe-de-santo, e sua alegação de que não sabia “o que foi rezado em cima dele” ilustra, com perfeição, o comentário de Abimbola.

---

<sup>19</sup> “Nas Américas a religião iorubá é super-ritualizada. A religião em Cuba e no Brasil tornou-se muito elaborada e complicada, enquanto que, na África, ela é muito mais simples em alguns aspectos. Desde que os africanos da Diáspora perderam o uso da língua iorubá, eles perderam, também, boa parte de sua literatura. Este fato foi compensado pelo estabelecimento de incontáveis tabus e rituais.”

Aparentemente, o que a presença africana e o discurso (tanto de Abimbola como de Adelekan) procuravam ressaltar é que a cultura, enquanto artefato constituído de qualidades essenciais tais como autenticidade e anterioridade, deveria prevalecer sobre todos os demais interesses para conformar uma religião que se quer como uma só. No entanto, ainda que o candomblé seja rotulado de “religião afro-brasileira”, essa primazia africana nem sempre é um elemento indiscutível entre seus adeptos, conforme sinalizado pela mãe-de-santo que se recusou a comer o obi. Por outro lado, também desconfio de que um elemento de indigenismo/nacionalismo africano possa estar embutido no discurso da primazia, da mesma forma que os indigenismos brasileiro, cubano e norteamericano podem, eventualmente, permear os respectivos discursos diaspóricos dos representantes das nacionalidades citadas, possibilitando o jogo de mal-entendidos entre a “diversidade diaspórica” refletida na cerimônia de abertura do Congresso e na festa de candomblé de Mãe Beata.

A outra questão colocada (a saber, a da convergência entre raça e cultura) é objeto de preocupação de alguns dos idealizadores do Congresso, refletidos nos posicionamentos de Marta Vega e do Mestre Didi., ao considerarmos suas atuações nas respectivas instituições que fundaram. O SECNEB de Mestre Didi teve um papel importante no processo de persistência da continuidade entre raça e cultura, da qual tratarei mais detalhadamente no próximo capítulo. Como irei abordar especificamente a etnografia religiosa afro-brasileira, não incluirei a contribuição de Marta Vega no universo da convergência entre raça e religiosidade, embora este seja considerável. No website do Franklin H. Williams Caribbean Cultural Center African Diaspora Institute (CCCADI), instituição que fundou e dirige, Vega escreve:

“Message from the Founder

Welcome to the Franklin H. Williams Caribbean Cultural Center African Diaspora Institute (CCCADI). You will note that we have a “new look” as we prepare a year of celebration honoring our 30th anniversary. The CCCADI’s mission and objective is to research, document and promulgate the diversity of racial and cultural traditions that make the globe vibrate with the cultures that were forcibly brought to the Americas before, during and after the ‘African Slave Trade’.

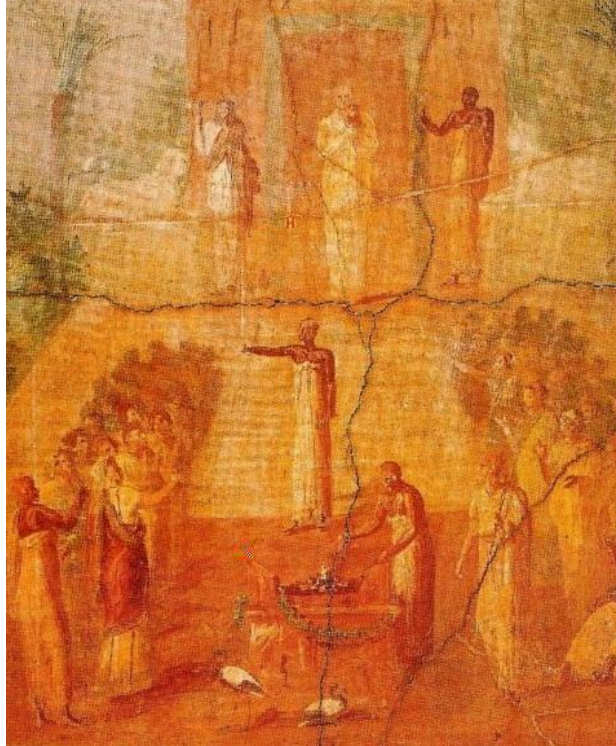
Throughout the globe the philosophies, sacred beliefs, traditions and contemporary practices informed by the ethnic diversity of African culturesul, e-7(d)1ca dilde-7(d)(e)7(e)28u bi

Cultura negra e candomblé tendem a tornar-se termos quase sinônimos. Enquanto prática, a constatação de Marta Vega se concretiza, por exemplo, nas iniciativas dos projetos *Odô-Iyá!* e *Araiyé* (Mesquita 2002), mas também nas inúmeras apropriações por organizações do movimento negro de termos usados na liturgia afro-brasileira ( *axé*, *orixá*, *ori* e outros) e na presença de símbolos – sobretudo no oxê de Xangô que aparece no logotipo da Fundação Cultural Palmares, órgão pertencente ao Ministério da Cultura.

Aparentemente, tanto nas agências governamentais como nas políticas das ONGs (e, conforme veremos mais adiante, em certos discursos acadêmicos e militantes), a não-aplicação da dicotomia iorubá-nagô às expressões respectivas de “diáspora” e “indigenismo/regionalismo” pode resultar na essencialização de uma sinonímia entre “iorubá” e “nagô” (já proposta por Nina Rodrigues), o que tende a conduzir a um mal-entendido sem solução, manifestado na ausência de continuidade ou solidariedade entre os campos representados na cerimônia de abertura do congresso e na festa de candomblé que o encerrou. Os dois próximos capítulos tratarão, portanto, de convergência entre raça e cultura e do jogo de alternâncias entre indigenismo e diásporismo no Brasil sob óticas, respectivamente, acadêmicas e ficcionais.

## CAPÍTULO 2

A persistência da continuidade entre raça e cultura: a contribuição acadêmica.



Afresco em Herculano (século I) com representação do culto de Ísis.

“  
μ  
μ μ  
μ μ μ  
μ μ μ”<sup>21</sup>

Diodoro da Sicília (século I a.C.), Livro III, capítulo 2

“L'idée d'une inégalité native, originelle, tranchée et permanente entre les diverses races, est, dans le monde, une des opinions le plus anciennement répandues et adoptées<sup>22</sup>”

Conde de Gobineau - *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Livro 1

<sup>21</sup> E dizem eles (os etíopes) que eles foram os primeiros a aprender a honrar os deuses e a realizarem sacrifícios, procissões, festivais e todos os ritos pelos quais os homens honram as divindades; e que, em consequência de sua piedade, se espalhou entre todos os homens mundo afora, e é geralmente aceito, que os sacrifícios realizados pelos etíopes são os mais agradáveis aos céus.

<sup>22</sup> “A idéia de uma desigualdade nata, original, estanque e permanente entre as raças é, no mundo, uma das opiniões há muito tempo mais difundidas e adotadas”

## 2.1 Do racismo utópico ao racismo científico

### 2.1.1 Diferença e desigualdade

Ao citar um autor greco-latino e uma imagem clássica na epígrafe, coloco-me ao lado de Lévi-Strauss, no último capítulo de *O Pensamento Selvagem*, onde o antropólogo questiona a dialética histórica que separa, distingue e hierarquiza sociedades históricas e sociedades sem-história. A visão levi-straussiana situa os tipos de sociedade diversificados no eixo diacrônico e geográfico em um patamar comum de processo de obtenção de conhecimento, o qual pode se diferenciar em grau, mas não necessariamente em número – diferenciáveis, talvez, simplesmente pelo esforço de tornar claras as idéias, para que com elas se possa operar (Lévi-Strauss, 1985: 177).

Além desta dialética histórica, que ainda pode operar em nível de senso comum ou de discurso acadêmico, outros operadores classificatórios podem agir neste sentido de forma tão contundente, malgrado a irracionalidade flagrante de seus postulados, capazes de influenciar até hoje as nossas vidas. O senso comum que informa a frase “tal pai tal filho” está profundamente enraizado em uma crença de longa duração. Embora não se saiba exatamente quando apareceu pela primeira vez, talvez ela tenha surgido com a própria organização do conhecimento do mundo em categorias classificatórias (Lévi-Strauss 2002 [1961]). Categorias de pessoas podem ser traduzidas como gênero, grupo etário, família, nação e raça. Dentro da lógica do pensamento totêmico, cada uma teria atribuições morais e comportamentais próprias, qualificativos, “fragmentos de idéias” como “belo”, “inteligente”, “hábil” ou “forte”, em gradientes que podem chegar ao seu oposto; sendo que, em perspectivas egocêntricas, o pólo positivo invariavelmente coincide com *ego*, ao qual se atribui qualidades socialmente aceitas opostas àquelas de caráter anti-social latente. Estas idéias permeiam a cosmologia dos povos e, no caso da cosmologia do chamado “ocidente”, elas resultaram em práticas e propostas, exemplificadas por Platão na seguinte passagem:

μ , , μ μ

,





*Pilis flavescentibus prolixis. Oculis caeruleis.*  
*Levis, argutus, inventor*  
*Tegitur, Vestimentis arctis*  
*Regitur Ritibus*  
Asiaticus. . *Luridus, melancholicus, rigidus.*  
*Pilis nigricantibus; Oculis fuscis.*  
*Severus, fastosus, avarus.*  
*Tegitur Indumentis laxis.*  
*Regitur Opinionibus.*  
Africanus. . *niger, phlegmaticus, laxis.*  
*Pilis atris, contortuplicatis. Cute holosericea. Naso simo. Labiis tumidis. Feminis*  
*sinus pudoris; Mamæ lactantes prolixæ.*  
*Vafer, segnis, negligens.*  
*Ungit se pingui.*  
*Regitur arbitrio*<sup>24</sup>.  
(Lineu 1767: 29)

Esta estrutura tetrapartida, mesmo sendo originária de um sistema na qual a ciência contemporânea se baseia, transparece formas anteriores de pensar o mundo, classificações primitivas em que o geográfico, o cromático, o físico, o moral e o psicológico se sobrepõem em uma lógica concreta que inclui, ademais, a teoria dos quatro humores da medicina greco-romana, ainda em voga na Europa barroca. Lineu deu um considerável passo adiante na compreensão do fenômeno biológico das espécies e raças, mas não foi um passo definitivo.

Além da lógica do concreto como ferramenta de conhecimento, havia ainda outro saber hegemônico que era o religioso. As Escrituras ainda eram a principal fonte de referência histórica e científica, com as mentes inquisitivas da Europa e Américas incluindo como fatos relevantes para entender a realidade episódios bíblicos como a Criação, o Dilúvio, a dispersão da humanidade a partir da Torre de Babel, compreendidos em sua literalidade. A caracterização de Lineu do gênero

---

<sup>24</sup> *Americano*: vermelho, colérico, honesto. Cabelos negros, lisos, grossos; nariz largo; aparência nervosa; mento com pouca barba. Perseverante, zeloso, infantil. Adorna-se com pintura vermelha. Governado pelos costumes  
*Europeu*: branco, sanguíneo, musculoso. Cabelos loiros e fartos. Olhos azuis. Gracioso, arguto, inventivo. Traja-se em agasalhos. Governados pela lei.  
*Asiático*: pálido, melancólico, rígido. Cabelos escuros, Olhos escuros. Austero, orgulhoso, avarento. Traja-se em roupas amplas. Governado pela opinião.  
*Africano*: negro, fleugmático, generoso. Cabelos muito negros, ágil nos movimentos. Pele sedosa. Nariz chato. Lábios inchados. Mulheres sem pudor; Seios fartos. Furtivo, preguiçoso, negligente. Adorna-se com unguentos. Governado pelo arbítrio.

humano e suas raças (que incluía também “monstros”, como o anão alpino, o gigante patagônico, os cabeças chatas canadenses, etc.) perceptivelmente encontra ecos ainda nos dias atuais, precisamente as características “pré-científicas”, sobretudo a idéia de “tal pai, tal filho” que atribui uma psicologia e uma moralidade específicas a diregentes grupos humanos.

### 2.1.2 A influência social de Darwin

Gradualmente, as opiniões baseadas em olhar menos comprometido com as tradições e os costumes foram dominando o cenário acadêmico do ocidente, e o choque epistemológico que veio a seguir foi proporcionado por Charles Darwin ao publicar em 1859 *A Origem das Espécies*, que representou um golpe quase fatal no saber revelado nas Escrituras, pois sugeria que uma lógica intrínseca à própria natureza pode criar e exterminar os seres, e não a Vontade Divina. Foi com base no darwinismo que a atual idéia de apocalipse ambiental, encontrada na agenda de Estados nacionais ou mesmo de organismos transnacionais, pôde ser criada.

Em outro livro, *A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo*, de 1871, Darwin tenta explicar, através deste sistema lógico sem Deus a possibilidade da existência da espécie humana em suas idiossincrasias e aparente diversidade. E foi justamente no ponto da diversidade que Darwin dialoga com seus principais oponentes que eram, de um lado, as pessoas que defendiam a autoridade literal das Escrituras e, de outro, os que entendiam a diversidade de tipos nos grupos humanos como evidência de que as assim chamadas raças humanas consistiam em espécies diferentes, incompatíveis entre si, cada uma com sua maneira de pensar, sentir, se associar, criar e desenvolver valores morais. Eram os chamados poligenistas. Darwin, no seu lado ia ponto a ponto desconstruindo os argumentos poligentistas, defendendo a idéia que a diversidade de aparência pode ser produto de adaptações ambientais adquirida no processo evolutivo, na medida que cada grupo mudava de um ambiente a outro, mas que todos pertenceriam à uma única espécie.

Como observou Hodgson (2004), se antes de 1859 a academia britânica e, por extensão, mundial, ainda acreditava na literalidade da Bíblia e, após a publicação de *A Origem das Espécies*, os materialistas eram um setor minoritário em Oxford e Cambridge, menos de duas décadas depois, na época da publicação de *A Descendência do Homem*, estes materialistas eram maioria. Para esta mudança de paradigma, Hodgson sugere a seguinte explicação:

This transformation of opinion was assisted by important institutional and cultural developments in Victorian society. Britain was still in the throes of rapid industrial development, massive urban expansion and political reform. Science was becoming more secularized and less obedient to the church. The founding and expansion of institutions of higher learning in London began to challenge the dominance of conservative ideas from Oxford and Cambridge. The Darwinians became influentials in learned societies, effectively taking over the prestigious Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge in the 1870s<sup>25</sup>. (Hodgson: 70)

A questão 153(e)-1(-)-4(rg 1.002)-20(o)fin f orwiQ q B1.28 Tf 0.14 pceeooin f orw942 Tf1.28 Tf 0.149

Exatamente quarenta anos haviam passado da publicação de *A Origem das Espécies* quando Rudyard Kipling publica em um jornal *O Fardo do Homem Branco* – que quase imediatamente depois foi também publicado em um jornal norte-americano. Prenunciado nas idéias mais selvagens de raça e descendência que acompanham as sociedades humanas desde a antiguidade clássica, grafada pela primeira vez na ova linguagem do conhecimento – a ciência – no século XVIII, o conceito de raça, incentivado pela apropriação das idéias de Darwin constantes em *A Descendência do Homem* adquirem um novo fôlego, alimentado pelos interesses internos e externos que ocupam os Estados-nação protagonistas do final do século XIX. Converte-se em um conceito eminentemente social, com novos teóricos e campeões que a defenderam de forma veemente, conquistando corações e mentes por todo o mundo.

Ainda que Darwin tenha dado partida ao monogenismo que orienta a antropologia evolutiva atual, culminando na presente teoria do “out of Africa”, foram outras idéias suas, ancoradas em sua teoria da seleção natural, que forneceram instrumentos a correntes ideológicas que contradiziam tanto seu desconstrutivismo monogenista como o individualismo liberal. Foi supostamente baseando-se em Darwin que seu primo, o biólogo Francis Galton estabelece que as linhagens humanas possam ser classificadas por um elenco de qualidades e defeitos inerentes a cada uma, retornando ao quadro classificatório de Lineu.

O biólogo e o médico forneceram um tom de legitimidade científica às idéias defendidas por um dos epígrafados, o Conde de Gobineau, que propunha a desigualdade absoluta entre as raças, ainda em acordância com concepções pré-científicas que informaram as caracterizações do modelo racial de Lineu. Mas nesta versão de Gobineau o gênero humano se apresenta de forma tripartida entre as raças “branca”, “amarela” e “negra”; hierarquicamente ordenadas em termos de beleza física, superioridade moral e civilizatória, classificada não somente por cor de pele e olhos ou cor e formato de cabelos, mas por agrupamentos geo-climáticos, também à maneira do esquema quase totêmico de Lineu. No caso de Gobineau, dentro da raça branca, o tipo ariano seria o ramo superior

a todos os demais. No entanto, para a realização do racionalismo científico proporcionado inicialmente por Galton e Broca – médico e naturalista que defendia a idéia que o formato do crânio, característica física herdada, correspondia a características psicológicas, que desta forma poderiam ser herdadas -, a teoria de evolução humana de Darwin não era suficiente.

Outro teórico evolucionista, o naturalista alemão Ernst Haeckel defendia que as ciências sociais deveriam ser uma biologia aplicada, e nisso se basearam, de um lado, Cesare Lombroso, e seus discípulos Enrico Ferri e Raffaele Garofalo, ao aplicarem na prática forense os métodos das ciências biológicas, lançando as bases do direito positivo, fundamentada na patologia social centrada no sujeito e seu histórico biomédico, e não como postula a Criminologia Clássica de Beccaria, baseada na relação entre crime e punição. De outro lado, resultou no aparecimento de outros sistematizadores histórico-sociais na linha de Gobineau, podendo-se destacar, entre eles, Georges Vacher, o Conde de Lapouge, que defendia que cada raça encontra-se em seu próprio tempo na escala de evolução, cada uma podendo ser compreendida “dentro de seu próprio tempo”. De acordo com essa crença, a mistura racial poderia ter resultados desastrosos, uma vez que seu produto seria um indivíduo instável e desarmônico, sem lugar em um único tempo evolutivo específico, no qual se retoma a expressão utilizada por Galton que, observando a seleção genética em famílias britânicas, concluiu que poderia haver misturas eugênicas e disgênicas, tendendo a recomendar a receita proposta por Platão. Segundo a perspectiva de Lapouge, por exemplo, um mestiço de negro com branco seria sensual demais para a sociedade branca e intelectual demais para a sociedade negra.

Nesta linhagem, aparecem também os eugenistas com suas fórmulas de re-engenharia populacional que incluem segregação, esterilização e, por fim, genocídio.

## 2.2 Ficção/não-ficção

No Brasil, a ciência só colocou seus pés oficialmente com a chegada da Família Real Portuguesa em 1808, através do fim do monopólio científico e acadêmico de Coimbra, e com a fundação, pelo Príncipe Regente, das Escolas Médico-Cirúrgicas (mais tarde, Faculdades de Medicina) da Bahia e do Rio de Janeiro, do Horto e da Biblioteca Real<sup>27</sup>. Mais adiante, em 1827, D. Pedro I funda as Escolas de Direito de São Paulo e de Olinda. Este processo não seria completado até o século XX, com a fundação das universidades do Paraná (1912), de Manaus (1913) e do Rio de Janeiro (1920; posteriormente Universidade do Brasil, em 1937), e a gradual multiplicação de instituições acadêmicas públicas e particulares ao longo das décadas seguintes. Foram essas as primeiras instituições brasileiras comprometidas com o campo da clareza de idéias, portanto não há necessidade de recuar muito no tempo para mapearmos a nossa bricolagem de raça e cultura no campo acadêmico.

O único lugar nas Américas que teve uma evolução acadêmico-científica tão tardia foi o Haiti, isso se o excluirmos da fundação, na mesma ilha em que se encontra atualmente o país, da primeira universidade de todo o continente, inaugurada em São Domingos em 1538.

### 2.2.1 Coletividades anormais: feitiço contra “ordem e progresso”

Os primeiros anos da República no Brasil se caracterizaram por uma busca de marcadores de diferença com o “superado” regime monárquico e escravocrata, na direção de uma sociedade civilizada que se queria conforme o modelo norte-americano ou europeu ocidental, incluindo sua expressão cultural e morfologia étnica. O slogan veiculado naquele momento por entusiastas como Pereira Passos, Carlos Chagas, Oswaldo Cruz, Luiz Edmundo e Belisário Pena era “O Brasil civiliza-se”, devendo o país, nesse processo, tomar o caminho da emulação para encontrar um meio

---

<sup>27</sup> Apud Pinho, J. G. T. (2005). *Cozinhando a geometria de redes de pesquisa com apropriações em ciência: conexões apetitosas para candidatos a gourmet*. Ciências & Cognição; Ano 02, Vol 04, mar/2005. Disponível em [www.cienciasecognicao.org](http://www.cienciasecognicao.org)

de inserção enquanto um país de brancos, imaginando-se o Rio de Janeiro uma “Paris dos trópicos”, ostentando como ciência hegemônica uma medicina higienista e sanitarista para orientar e programar o projeto de civilização.

Em tal contexto, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues foi um marco inicial nesta questão. Nina Rodrigues estava na crista da onda das idéias vigentes na época, que acreditavam em inexoráveis desigualdades civilizatórias produzidas e marcadas por desigualdades raciais intransponíveis, e que talvez tendessem a se agravar com a mestiçagem, tal como defende o Conde de Lapouge. As teorias de Spencer, Morgan e Blanc – que defendem a hipótese de uma evolução histórica de populações em separado, que passam por estágios necessários de selvageria, barbárie e civilização possuindo um caráter de aplicação universal – vieram se juntar às de Lombroso, Ferri e Garofalo, e seus respectivos métodos de antropometria e frenologia, proporcionando ferramentas empíricas e quantitativas ao racismo científico que, até então, vinha sendo feito de forma especulativa pelos demais autores citados.

De maneira análoga, como bem ressaltou Marcos Chor Maio (1995), a grande contribuição de Nina Rodrigues foi a de tentar sobrepujar por práticas de campo, e análises de contexto o conhecimento eminentemente livresco, teórico e burocratizante vigente. Mariza Corrêa (1998) resalta outra importante contribuição de Nina Rodrigues, qual seja, a naturalização, através da medicina, da inferioridade de grupos como negros e mulheres, introduzindo, assim, o relativismo no pensamento social brasileiro para romper com a noção de livre arbítrio predominante no ideário liberal até então hegemônico. A racionalidade proposta por Rodrigues possui, assim, um caráter abrangente, orientando o devir de várias disciplinas no Brasil, como a própria medicina, o direito e as ciências sociais, através das quais se se considerou influenciada uma “Escola Nina Rodrigues”<sup>28</sup>, ainda que, segundo Corrêa

---

<sup>28</sup> A autora também chama atenção para o fato de que teria sido Nina Rodrigues o responsável pela primeira ocorrência do termo “antropologia” na literatura brasileira, instrumentalizando-o como disciplina sob a forma de “anthropologia pathológica” em artigo publicado na *Gazeta* e no *Brazil Médico* ambos do Rio de Janeiro (1890).

“Se tanto médicos como antropólogos puderam referir-se ao trabalho de Nina Rodrigues como ponto de partida para o seu próprio trabalho intelectual, definindo-se como integrantes de uma mesma escola que levou seu nome, isto se deveu ao fato de compartilharem, uns com os outros, de uma visão teórica e política semelhante e também de fazerem, todos, parte de uma mesma rede social” (Corrêa 1998: 312).

Nina Rodrigues adotou as idéias do racismo científico vigente, aplicando-as à população da Bahia e encontrando no candomblé um traço de evidência ideal que denunciava o estágio evolutivo dos negros baianos. O candomblé seria um “animismo fetichista”, a crença possível de uma raça irredutivelmente limitada por sua biologia ao “estágio de barbárie”, de acordo com a combinação do elenco de autores citados (Spencer, Darwin, Morgan, Blanc, Lombroso, Ferri e Garofalo). No entanto, a partir desse momento, Nina Rodrigues decretava a morte iminente do “candomblé nagô puro”, o qual seria a marca característica dos africanos da Bahia, com sua eventual substituição por versões deturpadas de um catolicismo de fundo supersticioso introduzido pelos crioulos, dada a inapetência natural do negro (ainda na concepção de Nina Rodrigues) de absorver as abstrações do monoteísmo.

“Para o negro creoulo e para o mestiço, que não receberam a influência tão directa da educação de pais africanos, que delles se foram segregando pela ignorância da língua e maior convivência com os outros elementos da população mesclada e heterogênea do estado, as praticas fetichistas e a mythologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas, e abastardadas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos catholicos a adoração fetichista de que eram objetos os orisás. Esta phase de transição é curiosa e instructiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desaparecido de todo com os últimos Africanos, as praticas regulares de seus cultos será muito mais difficil demonstrar que é ainda pura e simplismente fetichista o culto que os negros passam a dispensar aos santos catholicos.” (Rodrigues 1935: 170)

Este trecho, também citado por Beatriz Góis Dantas (1988: 153-154), marca para a autora a introdução na intelectualidade brasileira do conceito de “pureza nagô” que compreende a noção de uma relativa superioridade negra do ponto de vista étnico-cultural (o grupo sudanês ou os iorubás em relação aos bantus) e regional (a Bahia em relação ao sul), mas também do negro sobre o mestiço, em um gradiente que vai da “pureza original” a “degeneração”. Diferente daquilo que acusam Ordep Serra (1995) e Lorand Matory (2005), a autora não nega a “agência dos negros”



(“agência” no sentido de autonomia praxística) na elaboração desta formulação, a qual, para ela, Nina Rodrigues absorveu

“A partir de uma diferenciação estabelecida *pelos próprios pretos* entre “gente da Costa” e “gente da terra” (Dantas 1988: 153, grifo meu)

Esta hierarquia de valores esteve presente nos discursos de Abimbola e de Adelekan por ocasião do Congresso de Tradição Iorubá descrito no capítulo 1, podendo ser observada, também, repetidamente, em quase toda a literatura acadêmica sobre a afro-religiosidade em razões fundamentadas por uma agência ou por outra, e nada impede que essas instâncias (a “agência dos pretos” e a “agência acadêmica”) possam eventualmente se aliar, corroboradas pela realização de um Congresso de Tradição Iorubá nas instalações de uma universidade; e nada impede que elas se oponham, como ocorreu no caso da mãe-de-santo que se recusou a comer o obi oferecido pelo africano na cerimônia de abertura do referido Congresso. A essa diferenciação entre “os da Costa” e “os da terra” devo acrescentar que o discurso de Abimbola e Adelekan, conforme apontei no capítulo anterior, não está isento dos interesses nacionalistas da sua própria perspectiva africana, nigeriana ou mesmo iorubá.

Em *Os Africanos no Brasil* (1988 [1905]), Nina Rodrigues apresenta outra face do regionalismo – contemplado por Dantas sob o gradiente da “pureza nagô”, que transparece através da oposição entre norte e sul – desta vez do ponto de vista da composição racial. De acordo com essa visão, o “norte” brasileiro (que corresponde aos atuais norte e nordeste) por quase três séculos recebeu levas de imigrantes africanos escravizados que se mesclaram à população local indígena e a uma minoritária população européia, formando um grande contingente de mestiços. Embora tenha se desenvolvido da mesma maneira até determinado momento, o sul recebeu influxo maior de migração européia, que aumentava quase que ao mesmo tempo em que a imigração africana se extinguiu. Tal situação propiciaria uma divisão entre um norte predominantemente negro e mestiço e um sul predominantemente branco. E do ponto de vista da convergência entre raça e cultura cada

raça teria sua psicologia desenvolvida de acordo com o lugar hierárquico das raças na escala defendida pelo racismo científico da época. O norte seria, assim, o lugar da barbárie – questão de grande preocupação para Nina Rodrigues<sup>29</sup> - e o sul o lugar da civilização.

Ainda em *O Animismo Fetichista* a visão de etnógrafo de Rodrigues é acrescentada ao senso comum acadêmico da época, quando o autor comenta que aquela religião de negros congregava ao redor de si indivíduos de diferentes “raças” e classes, os quais, “com exceção de uns poucos espíritos superiores e esclarecidos” estariam todos “aptos a se tornarem negros” por causa da crença no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços (Rodrigues, 1935: 186). Neste mesmo capítulo (o último) do livro, ao lado de descrições de práticas católico-fetichistas dos negros, ele relata, ainda, o seguinte caso:

“Quando há quatro annos (1893), o cholera-morbus manifestando-se na Europa prendia a attenção do Brazil inteiro que justamente se arreceiava da importação da epidemia, espalhou-se um dia em toda esta cidade a noticia de que em um dos *candomblés* dos arrebaldes, o *orisá* ou Santo *Gonocô* havia declarado ao pai de terreiro que a cidade estava ameaçada da invasão de uma peste terrível. Como único recurso efficaz para conjurar o perigo imminente indicava elle o acto expiatório ou votivo de levar cada habitante uma vela de cera a Santo Antonio da Barra, que, tendo a sua igreja situada na entrada do porto, podia facilmente impedir a importação da epidemia. Para logo levar uma vela a Santo Antonio da Barra tornou-se a preocupação exclusiva de toda a população, e a romaria tomou proporções taes que em breve quase não havia mais espaço na igreja para receber as velas votivas.

A intervenção pela imprensa do clero catholico veio tirar toda a duvida sobre a procedência fetichista desta manifestação a Santo Antonio da Barra, demonstrando ao mesmo tempo o prestigio e a influencia das praticas fetichistas na nossa população” (Rodrigues 1935: 187)

Essa intervenção foi feita por integrantes da cúria local através do jornal *Monitor Catholico*, À alegação de que a Irmandade da igreja de Santo Antonio, favorecida por esta súbita publicidade, estivesse por detrás manipulando a situação, a irmandade respondeu sarcasticamente:

“Nunca lembrou-se o tal *Monitor Catholico* de chamar a attenção do clero deste estado quando a igreja de Santo Antonio da Barra estava em abandono que hoje não está no chão é devido aos esforços do Sr. José de Azevedo Fernandes, que desde 1883 tornou-se protector e bemfeitor da

---

<sup>29</sup> Esta preocupação o levou a escrever “As raças humanas e a responsabilidade penal” (1894), que foi uma tentativa de impor no contexto legal o reconhecimento das especificidades raciais. O artigo rompe com a tradição do direito negativo (voltado para o delito), afirmando um direito positivo (voltado para o delinquente). No caso, Nina Rodrigues defendia que no Código Penal brasileiro – então em elaboração – indivíduos não-brancos não tivessem o mesmo grau de putabilidade penal dos brancos, dado o descompasso de evolução moral e psicológica entre as raças. Essa proposta de reconhecer e segregar a diferença, talvez fizesse com que o impacto da barbárie das “raças inferiores” fosse menos atroz.

mesma; disso nunca soube e nem viu o tal *Monitor Catholico*, porém sabe agora clamar contra a romaria dos devotos que têm ido levar algumas velas e esmolas a Santo Antonio, tudo isto por inveja e porque nada lhe rende!

Aconselhamos, porém, ao tal *Monitor Catholico* que vá ao papai Terreiro ver se consegue do tal santo *Gonocô* alguma romaria para si, afim de também ter velas para alumiar seu prelo e melhor distribuir o celeberrimo *Monitor Catholico* aos seus assignantes” (Rodrigues 1935: 191-192)

O surpreendente da anedota é que, em contraste à posição supostamente subserviente dos pais-de-santo, registrada na atitude de se levar seus noviços para assistir a uma missa na igreja após sua iniciação<sup>30</sup>, o caso mostra um que atuou como autoridade para-religiosa católica, conduzindo, em pouquíssimo tempo, mais acólitos à igreja do que jamais teria conseguido por ali qualquer cura de plantão. O episódio não deve ter deixado o clero satisfeito.

Como contraparte complementar a este fenômeno do “tornar-se negro”, Nina Rodrigues acrescenta a real impossibilidade de assimilação do negro, denunciando uma “ilusão da catequese” na qual o negro, mentalmente incapacitado de absorver as abstrações superiores do monoteísmo cristão, o interpretaria conforme as regras do “animismo fetichista” que corresponderia ao grau de seu estágio evolucionário. Esse estágio evolucionário supõe uma maior permeabilidade ao transe de possessão que Nina Rodrigues atribui à histeria à qual os negros possuiriam maior propensão. No entanto, este detalhe em particular não foi empiricamente observado no candomblé, mas em um centro espírita chefiado por uma cabocla no bairro da Calçada do Bonfim, o qual Nina Rodrigues visitou acompanhado por uma comissão integrada por seus colegas Alfredo de Brito, Aurélio Viana e Juliano Moreira.

“Como já me referi quando me ocupei da histeria do negro, as manifestações mais francas da nevrose constituem o fundo do pretenso espiritismo da cabocla. Mas o que há de curioso é que estes mesmos médios servem nos candomblés para a manifestação dos santos africanos ou *orisás*, o que ainda uma vez corrobora a opinião de que os estados de santo dos áfrico-baianos não são mais do que manifestações de sonambulismo histérico.

Não é para despoc38(t)-19 TJ ET F1 1rg 1.002 51(s15(-)-9 1 112.8)1votands qu cabocio Tm [(v)jàF1 1rg 1.aChiõ

Ao uso da análise empírico-quantitativa acionada pela cabocla incluirei aqui uma leitura qualitativa-contextual, a qual implica que a cabocla poderia estar se colocando como não-negra, sua própria alteridade racial podendo desempenhar um papel no código que utiliza para qualificar os negros como mais suscetíveis à mediunidade. Neste quesito, conforme a citação de Nina Rodrigues, ela opõe “negros” a “brancos”. Que papel teria um caboclo ou um “indivíduo com sangue índio” neste esquema? O que se pode extrair de fundamental neste juízo de Nina Rodrigues é que, neste ponto, raça e cultura chegariam a um paroxismo de solidariedade. Não só o grau de evolução do negro corresponderia à crença no animismo-feitichista, como sua patologia neuro-cognitiva o inclinaria ao transe de possessão que é um dos sustentáculos deste sistema de crença.

O jornalista carioca Paulo Barreto, mais conhecido como João do Rio, constitui outra importante fonte de reflexão sobre a gênese do campo afro-religioso e a relação entre raça e cultura. Escreveu uma série de reportagens sobre o universo das religiões marginais no Rio de Janeiro da *Belle Époque*, reunidas em um livro que foi uma espécie de best-seller em 1905, e que mostrava ao grande público aquilo que Nina Rodrigues já havia introduzido nos círculos acadêmicos através da *Revista Brasileira* (1890) e do *L'Année Sociologique* (1900). Embora Nina Rodrigues e João do Rio possivelmente não compartilhassem a mesma rede de relações, ambos contemplam o campo de forma similar, fundamentados nas idéias racistas e evolucionistas da época, ainda que João do Rio aparente ter uma perspectiva mais liberal e menos aprisionada na inexorabilidade biológica. Não é tanto por uma predisposição biofísica, mas sim, por inclinação moral, por exemplo, que ele interpreta o transe retratado, sem rodeios, como uma farsa regada a álcool:

“Não sei se o enervante som da música enervando, destilando aos poucos desespero, se a cachaça, se o exercício, o fato é que, em pouco, a iaô parecia reanimar-se, perder a fadiga numa raiva de louca. De cada xequexé-xequexé que a mão de um negro sacudia no ar, vinha um espicaçamento de urtiga, das bocas cusparinhentas dos assistentes escorria a alucinação. Aos poucos, outros negros, não podendo mais, saltaram também na dança, e foi então entre as vozes, as palmas e os instrumentos que repetiam no mesmo compasso o mesmo som, uma teopsia de caras bêbedas cabriolando precedidas de uma cabeça colorida que esgarejava lugubrememente. A loucura propagou-se.” (2006: 46/47)

Em outras partes de “As Religiões do Rio”, os negros são retratados participando indiferenciadamente de tradições de origem européia e africana, embora sejam encaixados como protagonistas apenas nestas últimas. Desta forma, ainda que João do Rio também patologize a crença, ele a vê de forma mais universal do que Nina Rodrigues:

“É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da idade média, na pompa de uma ciência que levava à força e às fogueiras sábios estranhos, derramando a loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas. Nós continuamos fetiches no fundo, como dizia o filósofo, mas rojando de medo diante do Feitiço africano, do Feitiço importado com os escravos, e indo buscar trêmulos a sorte nos antros, onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaio!” (idem: 50)

João do Rio assim concebe que a crença no feitiço é partilhada por todos, ainda que os negros sejam pintados como seus especialistas. Mais do que o próprio Nina Rodrigues, ele especula sociologicamente esta generalização da crença sem simplesmente afirmar como aquele, em tom de quase-desculpa, que “todos estão aptos a se tornarem negros”, sem sequer poupar a si próprio, conforme explicita nesta já célebre passagem:

“Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de babalorixás e iaôs, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamo-nos explorar, e, seja ele *maître-chanteur*, assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro.” (idem: 50-51)

Como “carinho do comerciante pela amante atriz”, o autor possivelmente estivesse se referindo ao caráter clandestino e escuso da relação da sociedade do Rio de Janeiro daquela época com o feitiço, simultaneamente introduzindo em jogo um traço sedutor que o feitiço exerceria, ainda que em posição subalterna, e uma associação com o dinheiro, ou melhor, com o dispêndio financeiro.

performance religiosa dos feiticeiros negros, vista por João do Rio como encenação, pode estar aqui comparada com o ofício de atriz, mas é, também, assemelhado ao de uma amante remunerada para prover favores sexuais, ainda que colocada na retraguarda, na clandestinidade, na ilegalidade tolerada.

A esposa legítima, a igreja “branca”, é a representação pública, exterior e legal dos sujeitos. A relação com a “esposa” não é gratuita, como supõe a oposição com os gastos pecuniários dedicados à amante atriz ou aos feiticeiros negros, mas expressa um compromisso no qual a instituição legítima confere respeitabilidade e seu acólito mantém a oficialidade e a hegemonia da instituição. Isso faz recordar Yvonne Maggie (1992) que, ao se referir à crença no feitiço, classifica o Brasil como uma sociedade sacrificial, onde predominam relações de reciprocidade entre elementos inseridos em uma hierarquia. E a hierarquia descrita por João do Rio descreve um tipo de sociedade que, do ponto de vista das representações raciais e da crença, poderia ser esquematizada da seguinte forma:

<b><u>Feiticeira</u></b>	<b><u>Igreja Católica</u></b>
amante atriz	esposa legítima
“negro”	“branco”
oculto/clandestino	oficial/público
prazer/desejo	obrigação
sensualidade	moralidade
corpo	alma

Acredito que a relação de invisibilidade/visibilidade e de subalternidade/preponderância entre as duas séries de conceitos admite simultaneamente uma complementaridade difícil de ser rompida, o que faz com que “todos se tornem aptos a converterem-se em negros” ou feiticeiros – fato que tanto João do Rio quanto antes dele, Nina Rodrigues (vide o supramencionado episódio ocorrido durante a epidemia de cólera de 1893), puderam observar estarecidos. Em termos de crença, não só a sociedade não seria segregada de maneira estanque, como esses vasos comunicantes que proporcionam aos sujeitos experimentar o melhor dos dois mundos estariam

submetidos à ordem normativa de um modelo metonímico fundamentado na crença do feitiço. Um mesmo sujeito pode, “sem perigo”, dedicar seu corpo e sua sensualidade às amantes e ao feitiço e sua alma e sua moralidade à esposa, à família e à Igreja, contanto que, parafraseando o Evangelho, a mão direita desconhecesse o que fazia a mão esquerda<sup>31</sup>.

No entanto, mesmo reconhecendo a excelência cultural dos sudaneses, Manuel Querino julgava que a permeabilidade dos bantus aos usos e costumes da nova terra era marca de superioridade. Para ele, esta permeabilidade significava adaptabilidade e, portanto signo de inteligência superior. Os negros congos seriam, segundo Querino (1938), os mais inteligentes, exemplificados nas mulheres desta procedência, ao lado dos Ijexá e Nagô. Neste caso, não creio que a discordância do desenhista com Nina Rodrigues seja necessariamente por obra de erro etnográfico, conforme o acusaram na época, mas simplesmente pela ênfase de qual traço seria relevante para conferir superioridade. Ao que parece, o apego aos usos e costumes africanos não era, para ele, algo tão positivo.

Possivelmente por essa mesma razão, Querino também converge com Rodrigues ao colocar o candomblé como expressão da cultura do negro ou do africano, com o sutil e significativo diferencial de colocar o negro ou o africano no passado, como sublinhou Antônio Sérgio Guimarães (2004). Como acabo de mencionar, o desenhista era, ele mesmo, adepto do candomblé, mas, segundo depoimento da escritora Hildegardes Vianna:

“Manuel Querino, que era de santo, nunca consentiu que os filhos se metessem em candomblé, porque era uma vergonha ser filho-de-santo.” (Echeverria e Nóbrega 2007: 36)

### 2.2.2 A cor do intelecto

De acordo com Antônio Sérgio Guimarães, Manuel Querino julgava que o presente e o futuro pertenceriam ao mestiço do negro, com a possibilidade da conseqüente extinção do candomblé enquanto produto da “raça africana”. Guimarães também sublinha o fato de Querino em momento nenhum se colocar como negro, mas sim, como mulato, tendo sido “negrificado” na atualidade através [a22(:)] TJe



parecido com seus quase-contemporâneos escritores modernistas. E, se levamos a sério suas constantes referências ao caráter civilizado do “negro” baseado em valores civilizatórios “brancos” (como no exemplo da crioula congo) haveria, graças à mestiçagem e à assimilação, a possibilidade de uma aptidão de cada um tornar-se “branco”. Talvez seja aí que possamos enxergá-lo como oposto a Nina Rodrigues.

### 2.2.3 O negro como sujeito coletivo portador de uma “cultura”

Paradoxalmente, essa orientação para-modernista de Manuel Querino (que recorda o elogio da mestiçagem em Oswald e Mário de Andrade, por exemplo) não irá, ainda, alcançar o centro das atenções. À sua própria maneira, Arthur Ramos, o acadêmico que passa a comandar o centro do debate a partir da década de 1920, não acompanhou este paradigma. Como Nina Rodrigues, Arthur Ramos era formado pela Faculdade de Medicina da Bahia, especializando-se em psiquiatria e interessando-se por folclore e etnologia. Enquanto João do Rio e Manuel Querino eram mais afins a Nina Rodrigues como produtos de um mesmo contexto de idéias da *Belle Époque*, Ramos considerava-se um representante da “Escola Nina Rodrigues”, ainda que dentro da caracterização colocada por Mariza Corrêa – a de pertença a uma rede social, no caso, de acadêmicos egressos da Escola de Medicina que compartilhavam o interesse pelas questões que hoje identificamos como culturais, e por abordagens de campo.

Foi, de fato, Artur Ramos quem lançou o uso da noção de cultura no pensamento social brasileiro, não necessariamente renegando o legado de Nina Rodrigues, mas simplesmente convertendo-o aos termos boasianos:

“se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos os termos raça por cultura, e mestiçamento por aculturação, pôr exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade”. (Ramos 1939: 12-13)

É importante ressaltar que um dos principais correspondentes de Ramos, Melville Herskovits, fazia na década de 1930 sua passagem por Salvador como parte de um grande périplo pelas Américas para apreender “africanismos”. As sociedades criadas aqui poderiam ser parcialmente explicadas através das influências culturais africanas mais ou menos esmaecidas, e Herskovits acreditava que era possível mapear as culturas originais a partir dos traços aculturados contemplados. Arthur Ramos parece acompanhá-lo neste raciocínio genealógico.

Ele repudia as classificações raciais e as substitui por classificações geográficas, subdivididas em “complexos” regionais ou étnico-histórico-lingüísticos. É interessante, também, notar que Arthur Ramos sempre escreve “negro” com “N” maiúsculo, como que acompanhando uma antiga tradição anglo-saxônica de considerar “negro” um gentílico como “cipriota”, “escocês” ou “tupi-guarani”, todos grafados em maiúscula na língua inglesa. No entanto, “branco” e “índio” são grafados em minúscula. Ademais, Ramos escreve “Negro” sempre no singular, parecendo, assim, designar um único sujeito coletivo: “o Negro”.

Estranhamente, Ramos também grafa “africano” com “a” minúsculo. Apesar da assumida ênfase na geografia e na cultura, o termo que aponta para a raça (“Negro”) parece ainda preponderar sobre o termo geográfico mais geral (“africano”). Mesmo com este aparente favorecimento da raça, Ramos em *Introdução à Antropologia Brasileira* (Ramos 1961-1962), obra de três volumes de fôlego herskovitsiano, elege a cultura como núcleo de sua análise. Aqui, a cultura é vista como uma substância que, no Brasil, se encontraria deformada em um estado residual (aculturação). O conceito de aculturação possibilitou ao autor o evidenciamento de uma “europeização do Negro” e da “africanização do branco”, como também já havia assinalado Nina Rodrigues.

“Poderíamos dizer que a *desafricanização* gradual do Negro foi acompanhada, como contraparte, de uma *deseuropeização* do branco, no Brasil, tudo resultando num compromisso, numa forma cultural nova, onde o Negro *adaptou* elementos culturais europeus e o branco *aceitou* elementos culturais africanos.”(Ramos 1962: 140)

Nesse trecho, Arthur Ramos parece modificar sutilmente a teoria da “ilusão da catequese” proposta por Nina Rodrigues, com a diferença de que ele enfoca a relação do “negro” e do “branco” com suas recíprocas culturas - uma que “adapta” e outra que “aceita”. Na verdade, o “branco” torna-se menos europeu e o “negro” não tão menos africano. Para Ramos, o candomblé (ou a macumba) seria um ponto de “convergência racial” com diferentes graus de sincretismo caracterizados da seguinte maneira:

“1º. gêge-nagô; 2º. gêge-nagô-malê; 3º. gêge-nagô-bantu; 4º. gêge-nagô-malê-bantu; 5º. gêge-nagô-malê-bantu-caboclo; 6º. gêge-nagô-malê-bantu-caboclo-espírita; 7º. gêge-nagô-malê-bantu-caboclo-espírita-católico; 8º. gêge-nagô-malê-bantu-caboclo-espírita-católico-teosófico.” (*idem, ibid.*: 142)

Esse esquema sincrético da macumba se assemelha a uma expressão religiosa daquilo que, mais tarde, seria denominado de “mito” ou “fábula das três raças”<sup>33</sup>, que reaparecerá mais adiante quando eu tratar do conceito de “continuum mediúnico”, criado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961). A macumba, segundo Bastide, como veremos mais adiante, parece operar esta fusão, embora sem jamais (aparentemente) abrir mão de sua base africana. Segundo Arthur Ramos, o negro “adapta”, ou seja, estabelece uma relação contingencial com aquilo que recebe do índio e do branco enquanto o branco “aceita”, ou seja, estabelece uma relação compulsória com o que recebe do negro e do índio. É bom entender, porém, que, para Ramos, mesmo sendo este ponto de intensa confluência sincrética e acesso franqueado a todos, a macumba tem um dono original:

“*Macumba* é hoje um termo genérico no Brasil, designando não só os cultos religiosos do Negro, mas as diversas práticas mágicas que às vezes só remotamente guardam pontos de contato com as primitivas formas religiosas transplantadas da África para o Brasil. A obra do sincretismo não conhece limitações. A *macumba* invadiu todas as esferas, e está na base dessa magia popular brasileira, que herdou muita coisa do Negro, mas tem ainda raízes fortes neste *corpus* mágico, de origem peninsulares européias, aqui chegando com o *folk-lore* cristão.” (1962: 147)

Desse modo, a diferença com Nina Rodrigues reside no fato de que, enquanto para este, tanto o negro como o branco “aceitavam”, em Arthur Ramos a teoria da “adaptação” produz uma

---

<sup>33</sup> Sobretudo em DaMatta, Roberto: “Digressão; a fábula das três raças ou o problema do racismo a brasileira”, in DaMatta, R. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Vozes, Petrópolis, 1981, p 58-85.

poderosa figura de retórica que aparece em seu *A Aculturação Negra no Brasil*, e que ele reitera neste volume de *Introdução à Antropologia Brasileira*:

<sup>46</sup>O Negro africano não teve culpa de nada disto. Chegado ao Brasil teve violentamente interdidas as suas religiões e as suas crenças. O senhor proibiu-as. A polícia não lhe dava tréguas. Et. 49(t) 16(3) 17(1) 15(1) 15

estranheiridade. A oposição que coloca “branco” como “nacional” e “negro” como “estrangeiro” parece se refletir nesta fala de Édison Carneiro reproduzida por Ruth Landes:

“Bem, olhe para ela (Mãe Sabina). Diriam, em primeiro lugar, que passa ferro nos cabelos. Nenhum santo de verdade desce numa cabeça que tenha sido tocada pelo calor. Depois, *tem jeito de branca*. Não lhe parece limpa, brilhante e moderna, como saída de uma fábrica? Como pode alguém saber que é mãe? Olhe que linhas esbeltas! – Estava divertido e talvez um pouco insultado. – A mulher africana deve ser gorducha, deve parecer acolhedora, como quem carrega crianças e gosta de homens. É por isso que é mãe! Mas Sabina... Bom. Eles achariam que era fútil e doidivasas!” (Landes, 2002: 213, grifo meu)

Édison Carneiro não só desqualifica Mãe Sabina como sacerdotisa por “ter jeito de branca”; ele também coloca em dúvida sua capacidade de cair em transe por causa da prática “branqueadora” de alisar o cabelo a ferro quente. Ele fornece a descrição exata de quem pode e de quem não pode ser mãe-de-santo. Uma mulher branca ou branqueada, magra, “limpa, brilhante e moderna, como que saída de uma fábrica” não pode. A mulher deveria ser preta, gorda, talvez não muito asseada, e vestida tradicionalmente. Carneiro parece aqui operar com uma visão análoga à de Evans-Pritchard, Max Marwick, e Clyde Mitchell, os quais, segundo Mary Douglas (1970), viam a feitiçaria pelo viés da função sustentadora da moralidade normativa e como sistema explicativo, no qual os elementos não incluídos na estrutura formal da sociedade (como os clientes mandarins entre os azandes ou os judeus na Inglaterra do século XIX) teriam uma eficácia mágica inconsciente (Douglas 1976: 128-129).

Desta forma, parecer “branca” e “limpa” era estar demasiado dentro da estrutura estabelecida e muito longe da margem e do perigo para se ter algum crédito de eficácia mágica ou ritual. Essa eficácia estaria guardada na alteridade étnico-racial, na sujeira e em estigmas corporais, em conformidade com a teoria de Victor Turner (1974) como veremos nos exemplos da literatura, no próximo capítulo. Pelo menos o lugar do “outro” étnico-racial (o estrangeiro, fora da estrutura formal) deveria ser alcançado para se recuperar este crédito. A visão do candomblé nagô como uma

ponte para a estrangeirização (“tornar-se o outro”) do “negro” em vias de perder “sua identidade”, alcança mais um patamar com o advento de Roger Bastide.

#### 2.2.4 Ascensão e queda da “civilização negra”

Bastide chega ao Brasil em 1934 como membro da “missão francesa” que veio inaugurar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras que daria origem à Universidade de São Paulo. Ele veio para ocupar a cadeira de sociologia da recém-fundada instituição e, na tentativa de instituir uma sociologia brasileira, suas preocupações iniciais enfatizavam as relações raciais e o misticismo. Em 1944, ele realiza uma viagem ao Nordeste, onde ambas as questões se convertem em uma epifania intelectual através da qual ele descobre um Brasil “onde sopra o espírito”, em meio a velhas igrejas barrocas e o soar dos tantãs dos negros em Recife e Salvador (Peixoto 2001). Sua descoberta mais importante, porém, seria o elemento afro-brasileiro sob a forma de uma religião que, a seu ver, expressa na verdade mais do que uma religião:

“Examinando o mundo dos candomblés unicamente por intermédio dos candomblés, corre-se, com efeito, o risco de deixar escapar o que é para nós essencial: *a estrutura da civilização africana.*” (Bastide 2001: 70, grifo meu)

Essa estrutura, onde a instituição religiosa constituiria “a cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás” deve ser encarado “em termos de civilização e metafísica africanas” (*Idem ibid.*). Para Bastide, a inserção dessa civilização e metafísica no meio social brasileiro se opera de maneira que não entram em contradição com o sistema lógico predominante. O fenômeno ocorreria, segundo Bastide, a partir do *princípio de corte* ou ruptura, que possibilitaria a passagem dos operadores de participação mística para os do pensamento lógico.

Citando Piaget, Bastide defende que tal sistema metafísico opera a nível ideológico e não no nível do pensamento lógico, o qual pode ser igualmente acessado sem renunciar àquele

“sociomorfismo primitivo” (*Idem*: 263-264). A supressão dos operadores metafísicos só se pode dar com o advento dos operadores da lógica da economia de mercado, que impõe uma nova formulação ideológica ao lado da qual a epistemologia metafísica participaria apenas como elemento subalterno (*Idem*: 265). Mas enquanto a ideologia da economia de mercado, presente no mundo cotidiano, permanecer fora da vida mística, a passagem, a ruptura entre eles é apropriada como elemento fundamental do sistema.

Para Bastide (e é nisso que se constitui, no meu entendimento, o novo patamar que ele alcança), o ingresso de um indivíduo no candomblé nagô se constitui em um ingresso em uma sociedade africana. O princípio da ruptura ou do “corte” faz dos terreiros nagôs pequenas Áfricas transplantadas para o Brasil, onde as regras do mundo “dos brancos, que julgam as coisas com sua mentalidade ocidental, modelada pela lei do lucro e da venda de tipo capitalista” (*Idem*: 65) não têm lugar. Esse sistema congrega pessoas de diferentes origens, no qual Bastide admite uma centralidade “africana”, explicitada na existência da cosmologia africana que constitui o sociomorfismo primitivo.

Em *O Candomblé da Bahia*, a distinção parece ser marcada por predicados culturais, sem vínculo necessário com raça. No entanto, a relação hierárquica de “centro puro” *versus* “periferia impura” em Bastide é caracterizada pela sua visão da “macumba paulista”, em um texto onde ele expressa uma contundente perspectiva racialista:

“Mas as causas de um e de outro destes dois movimentos: a difusão da macumba fora de seu grupo de origem e a perda da herança cultural por parte do *homem de cor*, são a nosso ver absolutamente as mesmas. E foi por isso que, no decorrer deste estudo, apresentamos fatos de um e de outro. Se, etnograficamente falando, trata-se de coisas bem diferentes, sob o ponto de vista sociológico, nos encontramos em face de uma mesma realidade.” (Bastide, 1983: 239, grifo meu)

É o “homem de cor” aqui o protagonista. E a degeneração da macumba representa a perda de controle deste homem de seu patrimônio cultural. Novamente vemos aqui um sujeito coletivo, designado por sua coloração, compartilhando uma origem e um destino comum. Dentro de uma

subtipologia, Bastide distingue a macumba carioca, “mais orgânica” e mais “africana”, da macumba paulista, mais “individualista” e mais “indígena” (idem: 217 e 231), esta desenvolvida graças à ausência do “homem de cor” que, supostamente, poderia lhe assegurar um caráter mais “africano”. Raça e cultura operam aqui uma convergência. Mais adiante, nesse mesmo texto, Bastide daria um passo em direção à racialização da questão, sugerindo que a desagregação da macumba dos pretos passa também pela intrusão dos brancos, e o autor, usualmente tão simpático a afro-religiosidade, assume um tom de libelo, característico de João do Rio, só que com sinal invertido:

“Mas quando o homem de cor passava desta maneira da macumba ao baixo-espírito, a macumba, por sua vez, passava do preto ao branco. Só que, penetrando nela, o branco iria desnaturalizá-la, introduzir os elementos eróticos e sádicos de que falamos a propósito da Europa (...)

O branco transforma a macumba não somente introduzindo nela uma certa perversidade, como arrastando-a para o lado da exploração da credulidade popular. Estamos, assim, no oposto do nosso ponto de partida. O que era originalmente um centro de comunhão social, preenchendo uma função útil, torna-se uma forma de parasitismo. Os jornais estão cheios destas extorsões e desses meios de ludibriar o cliente. É inútil insistir a respeito. O velho curandeiro rural, ao contrário, trabalha mais para o bem, é o último resíduo da antiga função benfeitora das religiões afro-brasileiras. Na cidade, o curandeiro utiliza os processos mais recentes de propaganda e reclame; um deles, na Vila Anastácio, chegava a forrar as paredes do seu consultório com certificados de cura, caras de clientes satisfeitos, exatamente como vira nas vitrines de certos farmacêuticos. Enquanto o preto procurava antes de tudo na religião ou na magia a ascensão social (a melhoria de sua situação econômica sendo a evidência de sua ascensão social, e não o alvo procurado) o branco procura antes de tudo lucro e dinheiro. A mentalidade capitalista, caracterizada pela busca do lucro, substitui a mentalidade primitiva, caracterizada pelo mútuo auxílio social. Paremos nesta última metamorfose.” (idem: 244/246)

Aqui aparentemente, há um retorno teórico para um racionalismo evolucionista que soa como um Nina Rodrigues pró-negro. Não só há uma origem e um destino compartilhados, mas também uma comunhão de traços morais e psicológicos. Melhor colocando, ele diz a mesma coisa que Nina Rodrigues – que o branco é moderno e o negro é primitivo. Só que, para Bastide, esse primitivismo seria bom – pelo menos para os negros, o que aponta para uma perspectiva mais afim de Lévy-Bruhl, autor, aliás, do qual ele pinça o conceito de “participação mística” para aplicar à lógica da religiosidade africana e afro-brasileira (2001: 184).

Outro viés que pode ser considerado a partir do raciocínio de Bastide é um aparente discurso colonialista não-assimilacionista, de uma perspectiva romântica que faz recordar a novela *As Minas*



*do Rei Salomão*, de Henry Rider Haggard (2003 [1885]), na qual o herói, Allan Quatermain, recusa-se a qualificar os africanos pelo insultuoso apodo *nigger*, considerando que, entre os negros, dadas as suas virtudes guerreiras (como um dos heróis da história, o príncipe Ignosi/Umbopa), seriam mais dignos de serem chamados de “cavalheiros”, mais virtuosos que muitos brancos que se aventuram e se estabelecem na África Meridional (particularmente os bôeres), ao mesmo tempo desprezando os nativos que se corromperiam pela influência dos brancos. Tanto Bastide como Haggard parecem concordar com o eugenista Georges Vacher de Lapouge (ver, por exemplo, em Targuieff 2000), que defendia que cada raça deveria viver segregada das influências umas das outras, já que cada uma vive em seu próprio tempo evolutivo, sob o risco de se degenerarem. Lapouge, porém, também defendia literalmente a aplicação do conselho de Platão, em *A República*, anteriormente mencionada, de que para o bem da república só indivíduos superiores deveriam se reproduzir, no caso os europeus dólico-loiros (Targuieff 2000: 17-20).

Em outros textos, no entanto, Bastide reconhece o candomblé como fenômeno cultural onde todos podem participar “africanizando-se”, corroborando a idéia defendida em *O Candomblé da Bahia* de que o ingresso no candomblé representa o ingresso em uma “civilização africana”. Como ele próprio afirmou na frase que epigrafa esta tese: “*Africanus sum*” (e não “*Nigrus sum*”), o que denota um caráter mais universalista, ainda que fundamentado em um apego ao Brasil arcaico, como observou Peter Fry (1984), mas também em consonância com sua visão de que o candomblé, a santeria cubana e o vodu haitiano, os quais, mais do que “religiões em conserva”, seriam “sociomorfismos primitivos” cujas existências seriam possibilitadas pelo princípio de corte, acima descrito.

#### 2.2.5 Um “continuum” sem cor?

Se houve mesmo uma “escola Nina Rodrigues”, como defende Mariza Corrêa, o que ela teria realmente ensinado aos etnógrafos da afro-religiosidade, conforme temos até agora visto e

ainda veremos mais adiante, foi o uso da África como espelho das práticas e identidades no contexto das Américas. O começo de um rompimento com este tipo de abordagem veio com o sociólogo paulista Cândido Procópio Ferreira de Camargo que em seu livro “Kardecismo e Umbanda”(1961) procurou investigar o fenômeno que ele denominou como “religiões mediúnicas” do ponto de vista de uma sociologia da religião, estreitamente relacionada com a sociologia de Max Weber. Ele trata especificamente desta questão no contexto de São Paulo, lançando uma outra perspectiva em uma realidade que Bastide denominou como “Macumba Paulista”.

Em seu livro, ainda que reconheça em um trecho que “a “tradição Sudanesa, em sincretismo no Brasil com o catolicismo, é a origem principal das religiões afro-brasileiras” (1961: 10), Camargo não rompe totalmente com a terminologia do “puro” *versus* “misturado”, também sujeitando-se à crítica de Beatriz Góis Dantas de empregar categoria nativa como categoria analítica, e justamente no mesmo ponto em que a maioria dos outros autores tomam como emblemático

“mesmo na Bahia ou no Recife, o que caracteriza os “terreiros” Banto é o menor grau de pureza ritual e a maior receptividade na aceitação de influências católicas ou espíritas” (IDEM: 11)

Apesar do autor não informar textualmente que é mais “puro” em relação ao banto, subentende-se que trata-se, mais uma vez, dos sudaneses e, por extensão dos nagôs. Ferreira de Camargo, no entanto, não se detem muito nesta questão, tomada simplesmente como referência ao africanismo cuja presença ele aponta como um dos definidores do que ele denomina como “continuum mediúnico” de práticas religiosas que vão da umbanda mais “africana” ao espiritismo (kardecismo) mais “europeu”. A idéia do *continuum*, da mesma forma que a “pureza nagô”, é concordante da visão nativa, neste caso, introduzindo uma nota evolucionista que vai de um extremo “irracional” (África, umbanda) a um extremo “racional” (Europa, espiritismo). Ao mesmo tempo, ele também reflete a idéia de complementaridade presente na “fábula das três raças” onde, embora haja uma continuidade entre os elementos (aqui coincidindo África-umbanda-negro *versus*

Europa-espírito-branco) os mesmos ocupam lugares e desempenham funções específicas em uma espécie de “divisão de trabalho”. Neste modelo holístico, como na “fábula das três raças”, cada um tem seu “lugar” e hipoteticamente se reconhecem nele.

Apesar deste engenho todo, esta noção de *continuum*, por se basear em categorias nativas, encontra problemas similares aos colocados pela “pureza nagô”, quando utilizada como categoria analítica. Ari Pedro Oro (1994) a retoma na sua análise do universo afro-religioso do Rio Grande do Sul, mas Reginaldo Prandi, aluno de Ferreira Camargo, apesar de citar bastante o mestre, não a utiliza. Em “Os candomblés de São Paulo” (1991) este autor orienta-se por um eixo diacrônico com uma série de complicadores em que os sujeitos analisados recriam suas trajetórias constantemente, redundando em dificuldades para encaixar uma perspectiva estruturada onde coincida “irracionalidade” e “África” oposta à “racionalidade” e “Europa”, ocasionado, por exemplo, pelo caráter racionalista e até mesmo acadêmico assumido pelo movimento de “reafricanização” descrito nas partes finais do livro e usualmente abraçado por adeptos socialmente mais afluentes. A perspectiva da análise de Prandi tende a apontar, portanto para uma série de descontinuidades.

Ou, como diz Yvonne Maggie

“Nem sempre os mesmos princípios hierarquizam o campo. Do mesmo modo, os terreiros se organizam internamente a partir de códigos diversos. A definição de altos e baixos espíritas depende do princípio organizador acionado.” (Maggie 1992:240)

Contudo, não devemos, creio eu, descartar totalmente a idéia de *continuum* que, justamente por ser uma categoria nativa, nos proporciona um entendimento de como o campo se enxerga, sendo usualmente este o eixo pelo qual os terreiros acionam os diferentes códigos para se legitimar. Introduzindo especificamente o candomblé neste contexto, é possível aferir os valores nativos que, dependendo do posicionamento do sujeito e do código que ele acione, ele se verá como superior a seus opostos no *continuum*. Do ponto de vista de um “terreiro nagô puro”, um espírito de umbanda poderia ser considerado “invenção”. Do ponto de vista de um centro espírita cadastrado na

Federação Espírita Brasileira, um terreiro de candomblé seria mera manifestação de “baixo espiritismo”. Sob esta perspectiva pode-se compreender a natureza do partidarismo assumido por Bastide em “A Macumba Paulista”, como também a maneira como se orientaram os dois próximos autores abaixo.

#### 2.2.6 Receita para ser mais negro

O legado de Bastide para a etnografia afro-religiosa foi duradouro, ainda que não tenha influenciado diretamente Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade em *O Segredo da Macumba* (1974). Nesse livro, a macumba e a quimbanda do Rio de Janeiro são associadas à contracultura, onde os ritos e entidades adquirem um aspecto transgressor e libertário em oposição às entidades domesticadas, cristianizadas e branqueadas da umbanda. A oposição que Bastide vê entre a “macumba negra” de “cunho social” do Rio de Janeiro e a “macumba branca” de “interesse econômico” de São Paulo, estes autores estendem através de um jogo de dualidades dentro da macumba do Rio de Janeiro, ainda que de forma diferente da descrita por Bastide, por não incluírem a dualidade entre individualismo e participação mística.

*O Segredo da Macumba* opõe “morro” a “asfalto”, referindo-se, também, às oposições entre “negros” e “brancos”, “transgressor[es]” e “conformista[s]”, e “revolta” *versus* “lei”. Os autores afirmam ter se inspirado em Marx, em sua visão de “luta de classes” e “alienação”, e nos conceitos de “repressão sexual” e “recalque” de Freud. Mais ainda, Marco Aurélio Luz, em particular, utiliza Louis Althusser para descrever o mecanismo de “domesticação” (tanto das práticas, como das entidades e do transe) empreendida pela umbanda como procedimento de um “Aparelho Ideológico do Estado”.

“Como Aparelho ‘Ideológico’ de Estado religioso, que estudaremos neste ensaio, a Umbanda procura reproduzir as relações sociais de uma formação social autoritária.” (54)

O pivô das oposições não é aqui um vago interesse econômico individualista em oposição a um ideal de sociedade comunal, como vimos em Bastide, mas a posse da hegemonia sobre a sociedade a partir da ocupação do Estado por uma classe social com seus interesses específicos em detrimento de outros que, malgrado possuam seus próprios interesses, devem se conformar a serem submetidos a esta ordem. É basicamente uma oposição entre elite minoritária opressora e maioria oprimida econômica, social, cultural e sexualmente.

Aqui, a grande ausência é, a meu ver, a de Gilberto Freyre. Mas embora em nenhum lugar Freyre seja citado pelos autores, eles parecem estar dialogando com ele quase o tempo todo, sobretudo se consideramos o tom sexualizado conferido à categoria “opressão” – ainda que Freyre fale de sado-masiquismo e Luz-Lapassade tratem do sexo reprimido. A analogia entre *O Segredo da Macumba* e Gilberto Freyre pode ser apreendida, também, no elenco de dualidades com as quais os autores trabalham, os quais aparentam ser extensões das oposições complementares de Freyre entre “casa grande e senzala”, “senhores e escravos” e “sobrados e mocambos”. Eles utilizam mesmo esse último termo em uma aliteração “macumba/mocambo”, onde “mocambo” vem associado ao quilombo, mais particularmente ao Quilombo dos Palmares, e ao potencial transgressor e revolucionário do “negro” contra a “sociedade branca repressora”

“O Quilombo dos Palmares e sua repressão: eis a história que conta o ritual da macumba.” (...)

“A palavra macumba possui um significado desconhecido, isto é, *esquecido*, ou ainda reprimido. A partir de Freud sabemos que todo esquecimento é uma “notável coincidência”, efeito da atuação da censura. Qual seria então o significado oculto que a palavra macumba substitui e que é capaz de evocar emoções fortes, por vezes dolorosas?”

O desejo dos negros palmarinos, era de fazer nos Palmares, uma república negra, africana, recordar a África, estabelecer as bases reais da Angola janga, Angola pequena.” (*Idem*: xxiv-xxv)

A diferença marcante é que, enquanto Gilberto Freyre coloca a mistura, com seu produto, o mulato, em uma instância liberadora, quase redentora, Luz e Lapassade apontam a mistura, representada na umbanda como instância repressora, o que faz recordar a denúncia da “democracia racial” como “farsa”, apontada por Fabiano Monteiro (2003). Argumento que constitui o tom de

acusações originadas da parte do que este autor denomina como “movimentos pró-negros”, e a tendência de adoção de um modelo racial binário em detrimento de categorias mestiças que tem sido a tônica das discussões atuais relativas às ações afirmativas. Mais importante que tudo, *O Segredo da Macumba* fala da existência de uma “cultura negra” constituída por um repertório de resistência diante da “cultura branca”.

A macumba seria constituída por um embate entq BT 0.149 49 41(t)-19(e-195(e)19(m) /F1 11.2)2(c

próprio sistema terapêutico, e a macumba seria a psicoterapia da “cultura negra”. Em segundo lugar, talvez informado por um estereótipo atribuído ao negro – o da hipersexualidade – a terapia da “cultura negra” possui mais eficácia do que a da “cultura branca”, porque os negros possuem uma agenda de libertação sexual.

É possível que essa visão idealizada da sexualidade do negro possa estar associada a uma visão de reflexo invertido, na qual os autores, ambos brancos, se colocam no lugar do *ser desejante*, no sentido lacaniano do termo, ao atribuírem o desejo ou maior libido ao *outro*<sup>34</sup>, ainda que, mesmo neste livro, os pretos macumbeiros das favelas não sejam sempre assim tão “libertados”. Por exemplo, em relação à questão da incorporação da entidade *pombagira* por médiuns homens, encontra-se a seguinte nota:

“Isto não é possível em todos os centros de macumba. Um rapaz que recebe Pomba Gira terá imediatamente um comportamento *de bicha* (sic.), como se diz no Rio: muito efeminado e provocante. Por isso, certos diretores de centros, nas favelas, não aceitam médiuns ‘bichas’.” (47, nota 11)

No entanto, Lapassade e Luz assumem uma postura não muito diferente do Bastide de “A Macumba Paulista”, privilegiando uma visão de enfrentamento racial, ou melhor, de uma troca de hegemonia racial, onde brancos assumem o lugar dos negros na liderança religiosa. A umbanda seria uma macumba branqueada, expurgada de seu caráter libertário, mais erótico (caráter este que Bastide, como colocado acima, considerava como contribuição negativa dos brancos), e desta forma

“O negro aceitou de um modo geral as proposições moralizadoras do espiritismo visando sua ascensão social na formação brasileira. Todavia, estas proposições acarretam a total dominação do branco na direção do novo estilo” (idem: 92)

Quer dizer, isso significaria, então, que “o negro”, com sua conformação moral, cultural e psicológica específica, seria incapaz de dominar proposições mais características do “branco”, que assim dominaria invariavelmente o negro nestas situações. Ademais, curiosamente, a tendência a

---

<sup>34</sup> “O desejo por ser desejo de desejo é sempre desejo do Outro, portanto submetido à castração e à lei.” Petraglia, Maria L. (2004:4)

atribuir uma “libertação sexual” ao “negro” e “proposições moralizadoras” ao “branco” lembram Gobineau e Lapouge, que atribuíam mais sensualidade à “raça negra” e qualidades morais superiores à “raça branca”. Se poderia admitir que o Bastide da “Macumba Paulista” e Lapassade/Luz têm, em determinado nível, incluindo o da sexualidade, discursos inversamente simétricos. Enquanto o primeiro afirma que o branco traz a corrupção e o erotismo ao bem ajustado e comunitário modelo de culto negro-africano, os dois outros afirmam que o caráter erótico e transgressor do misticismo negro foi domesticado e mutilado pela moralização branco-burguesa.

Não devemos esquecer os pontos de coincidência entre os dois eixos (Bastide x Lapassade/Luz). O mais importante seria o do funcionalismo, a visão do culto que se legitima como sistema terapêutico, baseado em ajustamento de personalidade individual *versus* sociedade em Bastide, e em rito libertário reichianesco em Lapassade/Luz. Tanto para uns como para o outro, a macumba é uma “terapia para negros”.

Anos depois, no seu livro seguinte, *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*, Marco Aurélio Luz aproxima-se ainda mais de Bastide. Sem abandonar a noção de sujeito coletivo “negro” (e com todo seu conseqüente caráter de destino e traços culturais-morais-psicológicos compartilhados) ele aqui acrescenta a noção de “saber iniciático” ou visão “desde dentro” (*sic*) introduzida pela discípula de Bastide, Juana Elbein dos Santos, em *Os Nãgó e a Morte* (que será analisado mais adiante) com a idéia de que o sincretismo redundaria numa alienação cultural do “negro”, resultando em uma “ideologia de recalque”, a qual o “negro” deve superar para se libertar, o que não é muito diferente do teor da última citação supramencionada de *O Segredo da Macumba*. Ainda que rechaçando a África e a comparação com o candomblé no começo de *O Segredo da Macumba*, para Lapassade e Luz a África ainda se encontra lá, como foco simbólico do sentimento de libertação. Uma África supostamente atualizada nos rituais originais da quimbanda, que servem como “terapia para negros”. No entanto, o candomblé se refere o tempo todo à África, e cada gesto ritual ali é uma tentativa de recompô-la não apenas de forma simbólica, mas concretamente. Não se



deve estranhar então, que a próxima estação de investimento de pelo menos um dos autores de *O Segredo da Macumba*, no sentido em que reiterou que este “segredo” seria a libertação pela vivência africana, fosse o próprio candomblé.

Seguindo tanto Arthur Ramos como Roger Bastide, o Marco Aurélio Luz de *Cultura Negra e Ideologia do Recalque* (1983) crê que o negro possa se tornar mais negro africanizando-se através do candomblé. E, no caso, não se trata de qualquer candomblé. Marco Aurélio Luz parece romper com o encanto da marginália que a quimbanda possivelmente inspire para ingressar na Tradição, com “t” maiúsculo, pois trocou o “baixo-espiritismo” pela alta nobreza do candomblé nagô: nada mais, nada menos do que o Ilê Axé Opô Afonjá. Parece haver agora uma concordância com a visão bastidiana do candomblé como “uma África dentro do Brasil”, condensada nos terreiros nagôs de Salvador, para os quais Marco Aurélio Luz transferiu sua visão de “terapia para negros” e sua lealdade política.

Um grupo de entusiastas desta visão, constituído por Deoscóredes Maximiano dos Santos (Mestre Didi), Juana Elbein dos Santos aos quais foi 23()-6628 Tf êiu-19(n)11(t)2(a)19(r)-6( ) Tf (M)-23(a)19(r)

19 , a

a

s

,

Outro autor vinculado a este grupo, consideravelmente influente e profícuo em textos, é Muniz Sodré. Professor da Escola de Comunicação da UFRJ, onde é Livre-Docente, ele tem escrito vários livros com temática similar à de Marco Aurélio Luz, sendo os mais conhecidos *A Verdade Seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil* (1983) e *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira* (1988). Em ambos os livros Muniz Sodré critica como engodo a idéia de democracia racial, que ele denuncia como uma forma hipócrita de apagar as diferenças dentro da população brasileira, canonizando apenas uma versão do Brasil branqueado e europeizado, impondo-o como uma “verdade mestiça”, mas condenando ao silêncio as demais vozes, sobretudo a do negro.

Em *O Terreiro e a Cidade*, ele vai mais longe, assinalando que haveria um modo de ser essencial do negro, o qual denomina como “*arkhé* africana”, que seria reproduzida, sobretudo, no candomblé, que assim se elege como local privilegiado de reprodução de uma voz que se quer ver calada através da falácia da democracia racial, em uma teoria que nada deixa a dever à “teoria do corte” de Roger Bastide.

Com esses autores, pela primeira vez, no estado da arte, encontramos raça, cultura e território reunidos em um mesmo termo, não simplesmente sinonimizados e mencionados alternadamente, como em Nina Rodrigues, Manuel Querino, Édison Carneiro ou Roger Bastide, mas aglutinados e mutuamente duplicados em significado. Difícil crer que os empreendedores da SECNEB creiam que candomblé seja sinônimo de cultura negro-africana, mas o fato de o colocarem em lugar tão privilegiado nos interesses do que eles denominam como “comunidade negra brasileira” é um sinal de que, pelo menos aqui, raça e cultura parecem ter uma continuidade necessária. Mais do que o psicodrama étnico apresentado em *O Segredo da Macumba*, o candomblé se converte em todo um modo de viver “do negro”, de acordo com Muniz Sodré.

No entanto, não-negros como Muniz Sodré, Marco Aurélio Luz e Juana Elbein dos Santos estão ali presentes, inicialmente sustentados pela máxima de Bastide de “*Africanus sum*”, sem

esperanças, todavia, de se tornarem totalmente “negros”, a não ser por contágio, afinidade ou pela via da iniciação. Quando Juana Elbein dos Santos responde às críticas contundentes que Pierre Verger faz ao *Os Nàgó e a Morte* em “Etnografia religiosa iorubá e probidade científica” (1982), ela argumenta em sua réplica “Pierre Verger e os resíduos coloniais” (1982) que, por ser Verger originário de um país colonizador e ela casada com o filho de Mãe Senhora, ambos fazem parte de uma família negra que desempenha um papel fundamental em um “terreiro tradicional nagô”. Apesar de se admitir pontos de aproximação, a alteridade permanece definitiva e irreversível. Nos casos de Muniz Sodré e Marco Aurélio Luz, o máximo que conseguem é uma honrosa inserção como Obás de Xangô no Ilê Axé Opô Afonjá, os primeiros a serem entronizados por Mãe Stella em outubro de 1977 (Santos 1988: 38).

Nascida na argentina e com formação em psicologia, Juana Elbein dos Santos afiliou-se ao terreiro do Opô Afonjá e casou-se com o filho da mãe-de-santo do terreiro, Deoscóredes Maximiano dos Santos, o Mestre Didi, já mencionado no capítulo anterior como um dos fundadores dos congressos mundiais de tradição iorubá. Ela não só assumiu sua filiação religiosa como foi além, e a utilizou como fonte de autoridade acadêmica, construindo a noção de antropologia iniciática. Neste conceito entende-se que, sendo uma religião iniciática, o candomblé só pode ser compreendido plenamente por iniciados. Por não terem acesso aos segredos que fundamentam o culto, os profanos, por mais empenhados que sejam, jamais o entenderão de maneira apropriada. Em outras palavras, Elbein dos Santos transcende a noção de alteridade ao nível da possibilidade da análise acadêmica. Só quem é, de fato, “outro” pode analisar satisfatoriamente o “outro”. No entanto, temos visto que esse “outro”, não inserido na estrutura social, este marginal imbuído do poder que a própria margem lhe confere era o “negro”. Mas como ter o mesmo crédito de poder sem ser negro? Como ensinou Bastide, através da iniciação no “candomblé nagô”.

Essa foi a mensagem explícita de Juana Elbein em *Os Nàgó e a Morte* (1979), um livro feito por iniciado, com visão de iniciado e que, sem dúvida, fez boa carreira entre os iniciados como uma

“Branco não tem santo”: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé

### 2.2.7 A receita na prática: “como o negro deve rezar?”

No começo, a literatura acadêmica pura e simplesmente servia para alimentar uma inicial busca de sentido. Agora, no entanto, existe uma literatura, também acadêmica, absolutamente dedicada a explicar o sentido e a origem dos rituais de candomblé, com a intenção de empreender uma revisão ritual para torná-los mais puros, ou seja, mais próximos da versão da pureza nagô.

Essa tradição teve em *Os Nàgó e a Morte* um marco fundamental, ainda que o recurso à literatura acadêmica como acessório de apoio à intelectualização das práticas afro-religiosas não é novo, nem se limita ao processo de africanização paulistano analisado por Prandi (1991: 119). A utilização desta literatura iria além de auxiliar pessoas a se tornarem pais ou filhos-de-santo mais competentes.

Forneceria, também, instrumentos para reforçarem a autenticidade racial do “negro”. Embora os exemplos se multipliquem entre as entidades e iniciativas do Movimento Negro, eu gostaria de destacar particularmente um deles, pelo paradoxo de um repertório simbólico de uma religião servir aos interesses de outra, quando aplicado ao discurso de afirmação identitária racial. Trata-se do caso de um setor da Igreja Católica, o qual se apropriou de traços da liturgia do candomblé para constituir sua “missa inculturada”, cuja forma, em seu nascedouro em 1986, foi testemunhada e analisada por Caetana Damasceno na sua tese de mestrado *Cantando para subir: orixá no altar, santo no peji* (1990).

O ritual inicial, denominado “Celebração da Tomada de Consciência” foi integralmente transcrito pela autora (1990: 151-156), que informa que ele foi preparado por membros do grupo União e Consciência Negra, baseado na Missa dos Quilombos, realizada uma única vez no Recife em 1981 (*Idem*: 150-151).

A tese de Damasceno analisa, do ponto de vista ritual, o III Encontro de Religiosos Negros no Rio de Janeiro, ocorrido em agosto de 1986 no Colégio Assunção, cuja finalidade, entre outras,

era a de discutir o tema da Campanha da Fraternidade de 1988, a qual versaria sobre a situação social do negro.

A época era de grande efervescência política, pois ocorria o centenário da Abolição da Escravidão e estava para ser promulgada uma nova Constituição da República. No encontro, ainda que eminentemente ecumênico,

“durante os intervalos dos trabalhos efetuaram-se pequenos ritos, sempre ao ritmo de atabaques, nos quais se faz menção aos orixás. Nesses ritos, as orações, usando o canto e o gingado de corpo, foram dedicados ao ‘negros – os mais oprimidos dentre os pobres’” (Damasceno 1990: 61)

Ali parecia estar evidenciado que o “negro”, enquanto sujeito coletivo, tem uma maneira própria de se comportar, que inclui uma suscetibilidade ao ritmo marcado por tambores, pelo gingado e a presença dos orixás. Mas o comportamento das pessoas na ocasião era, no mínimo, ambíguo:

“Nesses momentos de descontração, algumas daquelas freiras negras, presentes a um encontro desse tipo pela primeira vez, procuraram aproximar-se da roda – especialmente as mais jovens. As mais idosas apenas olhavam, mantendo certa distância. Todas, porém, demonstraram um misto de reserva e constrangimento.” (1990: 60-61)

Quando, alguns anos depois, John Burdick revisita este campo em *Blessed Anastácia*, a forma litúrgica já está devidamente constituída enquanto “missa inculturada”, e o autor encontra atitudes similares em diferentes depoimentos. Escolhi um deles por ser particularmente rico em alusões e por esclarecer sobre o caráter pedagógico da missa inculturada:

“It was her background in *candomblé* that I

She also understood the cultural argument. ‘I learned, too, that the things in *candomblé* are African, from African culture. And when I understood that, I started to be calmer about it<sup>36</sup>.’” (Burdick 1998:109)

Aparentemente, ou pelo menos do ponto de vista de Marisa, a finalidade da missa inculturada seria a de separar cultura de religião para vinculá-la definitivamente à raça, com a finalidade de responder a pergunta que Damasceno, reproduzindo a fala nativa, postula em sua tese: “como os negros devem rezar?”. Em relação aos traços culturais escolhidos para representar a “raça-cultura” é curioso e revelador que a informante se refira a *filmes*. Eu não estranharia se os “filmes” a que ela alude fossemos de Tarzan, ou filmes de safári e aventuras baseados em romances de Edgar Rice Burroughs e H. Rider Haggard, que popularizaram uma certa “África” para as massas, a qual tende a ser reduzida pelo olho do *ser desejante* europeu à sua singularidade de “Outro”, identificado pelos tambores, danças e – como se percebeu em alguns detalhes da forma que a missa inculturada aparece em *Blessed Anastácia* – por roupas coloridas com braços e pernas à mostra. Esse detalhe da missa inculturada indignou nada mais nada menos do que uma mãe-de-santo de candomblé:

“For them the *negra* must be primitive without clothing. I understand that. But this isn’t the African spirit, it certainly goes against the cultural values of *candomblé*. You would never see anyone naked in *candomblé*! That is profane. Our belief is that you must remain very well covered, that modesty requires it. (...) Because, you know, it is not really about respecting our worldview, it is about taking from us to paint a picture of the happy *negro*, the one who only knows how to sing and dance. Afro culture is much much more than happiness,  *festa*, singing, and dancing. All that is most sacred, most solemn and serious, they don’t want that part, because it doesn’t go along with the picture they want of Africans<sup>37</sup>.’” (*Idem*: 112)

---

<sup>36</sup> Foi seu próprio passado no *candomblé* que fez com que Marisa se apavorasse com a missa. ‘Quando fui à minha primeira missa inculturada fiquei apavorada,’ disse ela. ‘Achei muito diferente. Fui criada no *candomblé*, entende? E de repente ali estavam os atabaques! Parecia que eu estava entrando em um terreiro de macumba. Por isso me assustei.’ Ela conta que o medo foi passageiro. Os esclarecimentos prestados por Frei David a ajudaram – ao menos por algum tempo – a não pensar nos tambores como um chamado do terreiro, mas como expressão da “festividade” e do “sangue” de seu povo. ‘Na África... Bem, eu nunca tive a oportunidade de visitar a Mãe África, mas nos filmes, aqueles tambores, tudo lá é feito com cânticos e dança. Onde estão negros você vai encontrar alegria, porque ela vem da África. Porque até mesmo o negro mais calado vai começar a dançar pelo menor motivo. É a raça.’ Compreendeu, ainda, o argumento cultural. ‘Aprendi, também, que as coisas do *candomblé* são africanas, da cultura africana. Os instrumentos, a música, a dança. Então, quando vemos essas coisas na missa inculturada, não se trata de religião, mas de cultura africana. Quando entendi isso, comeci a ficar mais tranqüila a este respeito.’

<sup>37</sup> “Para eles a negra tem que ser primitiva, sem roupas. Eu entendo isso. Mas esse não é o espírito africano, e certamente é contra os valores culturais do candomblé. Você nunca vai ver uma pessoa nua no candomblé! É uma coisa

Caetana Damasceno, cuja tese considera e privilegia o aspecto político em jogo, interpreta a prática que ela testemunhou em sua elaboração sob o seguinte viés:

“O investimento de bens simbólicos religiosos tradicionais parece ter ajudado alguns grupos de escravos e negros libertos a viver e sobreviver, não de qualquer modo, mas de determinada maneira. A recuperação dessa história e da mentalidade que a garante ajudar-nos a entender por que segmentos de movimento negro hoje disputam o candomblé como bandeira de luta política, inclusive os APNs.<sup>38</sup>” (Damasceno 1990: 165)

No entanto, já neste momento inicial, protestos contrários ao “uso dos símbolos do candomblé” foram feitos por parte de dois representantes do Movimento Negro. No primeiro caso, a presidente da Associação Cultural de Apoio às Artes Negras, na sua crítica do uso pelos religiosos católicos de uma simbologia oriunda do candomblé, expressaria, segundo a análise baseada no conflito político utilizada pela autora, uma reivindicação de “preeminência de uma organização sobre outra” (*Idem*: 114).

No caso do outro ativista, ele e sua organização, o Instituto de Pesquisa de Estudo da Língua e Cultura Yorubá (IPELCY) só são mencionados no final da tese e originalmente não faziam parte do campo de discussão para-religiosa católica do Movimento Negro. Segundo a autora, enquanto ocorria a queda de braço entre radicais pró-Movimento Negro e conservadores pró-Cúria Metropolitana, na qual acabam prevalecendo os últimos, o mencionado ativista constata que a situação em questão “provocaria o enfraquecimento da luta do negro por seus direitos” (184). No mesmo parágrafo, Damasceno registra que

“Ele, de fato, também se opunha aos religiosos católicos por se ‘utilizarem do candomblé’, me diria ele, algum tempo depois.”(184)

---

profana. Acreditamos que se deva permanecer bem coberto, como exige o respeito. (...) Porque, você sabe, não tem nada a ver com respeito à nossa visão de mundo, mas de tirar algo da nossa para confirmar a deles. Então é assim que eu vejo: a igreja querendo pintar um quadro do negro feliz, que só quer saber de cantar e dançar. A cultura afro é muito, mas *muito*, mais do que alegria, festa, cantar e dançar. Tudo que é mais sagrado, mais solene, mais sério, eles não querem este lado, porque não combina com o quadro que eles querem dos africanos.”

<sup>38</sup> Agentes Pastorais do Negro.



Por um lado, o “ele” em questão agia como ativista do Movimento Negro, embora sua segunda declaração à autora expresse outra vinculação. Esse ativista eu conheci pessoalmente no final da década de 1980 e ele era, de fato, um adepto de candomblé cuja organização vinha promovendo, naquela época, uma série de encontros em diferentes terreiros com o intuito de combater a intolerância religiosa (principalmente das igrejas pentecostais, as quais, na ocasião, abrangiam abusos morais e físicos perpetrados contra os adeptos das religiões afro-brasileiras). O IPELCY assumiu a tarefa ambiciosa de coordenar um grupo de afro-religiosos com os quais organizou um projeto destinado a

“Manter uma permanente mobilização e articulação dos adeptos das Religiões Afro-Brasileiras, sensibilizando-os, para se engajarem na luta pela defesa dos valores de suas Religiões.” (IPELCY 1988: 02)

Esse projeto, aparentemente apontado para uma eclesificação afro-religiosa possuía, porém, a finalidade confederalista de lançar algo como redes ou *grassroots* entre os diversos segmentos da tradição afro-religiosa *por todo o país*, com capítulos regionais:

“COORDENAÇÃO REGIONAL DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS:

Geralmente, a Comunidade-Terreiro sediadora dos Encontros tende a tornar-se núcleo de uma Coordenação Regional, cuja função é expandir os objetivos do trabalho a um número mínimo de dez (10) Comunidades-Terreiro de sua vizinhança. Posteriormente, são realizados Encontros das Coordenações Regionais ampliada dos temas básicos ou de novos temas que se apresentam.” (*Idem*: 05)

Os objetivos e temas não se limitavam apenas à questão do assédio dos pentecostais, mas constituía-se de dez itens de atividades propostas:

- 1.Trabalhar pela unidade política dos adeptos das Religiões de origem africana, inicialmente no Estado do Rio de Janeiro, conscientes de seus elementos diferenciais, mas tendo em vista o histórico processo de marginalização e discriminação que lhes é comum;
- 2.Reduzir o isolamento inter-comunidade, seqüela do processo acima referido, objetivando articulá-las em tornos de projetos de consenso;
- 3.Incentivar a ampliação da participação das Comunidades-Terreiro e seus adeptos, no trabalho de melhoria das condições sociais;
- 4.Promover uma revisão crítica do processo marginalizante e discriminatório a que estão submetidas;
- 5.Estimular a discussão e o engajamento das Comunidades-Terreiro e seus adeptos na luta de defesa dos Direitos Humanos;

6. Discutir a responsabilidade e a participação das Comunidades-Terreiro na defesa do meio ambiente e da ecologia;
7. Resgatar a auto-estima e a valorização dos adeptos, evidenciando os conceitos estruturais das Visões de Mundo das Religiões Afro-Brasileiras;
8. Abordar a questão racial sob seu verdadeiro enfoque, tendo em vista que a ideologia racista não está calcada apenas pela discriminação à cor da pele, mas pela negação do outro em todo seu contexto de existência;
9. Reforçar os traços de solidariedade e espírito comunitário intrínseco às Visões de Mundo das religiões de origem africana;
10. Definir um programa comum de defesa contra os ataques, deturpações e discriminações promovidas, principalmente, pelas chamadas ‘Igrejas Eletrônicas’, bem como criar condições de questionamento jurídico a tais constrangimentos, tendo como suporte o texto constitucional em vigor no país, que garante liberdade de culto a todos os ‘cidadãos brasileiros’, proibindo esse mesmo texto, a discriminação religiosa.”

Conselhos deliberativos, secretarias e comissões foram propostas e uma comissão especial (denominada Comissão Ojú Obá) se encarregaria de monitorar os ataques sofridos por afro-religiosos motivados por intolerância religiosa. A comissão seria assessorada pelo escritório do advogado Nilo Batista e se reuniria na Associação dos Ex-Alunos da FUNABEM (Asseaf), no bairro de São Francisco Xavier. Os militantes desse núcleo dariam origem ao atual Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP). Todo o restante do ambicioso projeto proposto pelo IPELCY iria desmoronar por um elenco considerável de causas.

O investimento dos próprios chefes de terreiro e de alguns adeptos à parte, a primeira causa desse desmoronamento foi a quase-total ausência de fontes de recursos financeiros. Na verdade, a única fonte de recursos externa foi uma bolsa que, a certa altura, o presidente do IPELCY obteve da Ashoka International<sup>39</sup>. No entanto, os pais-de-santo que investiam tempo e energia no empreendimento desejavam, também, que suas próprias visões da afro-religiosidade fossem naturalizadas. A diversidade tampouco foi suficientemente contemplada, uma vez que a participação de adeptos da umbanda era insignificante. A organização também não previu que, ao

---

<sup>39</sup> A Ashoka International é uma organização fundada pelo empreendedor social norte-americano Bill Drayton em 1980 com a finalidade de financiar, através de bolsas de *fellowship*, as atividades de empreendedores sociais em iniciativas individuais, sobretudo nos países em desenvolvimento.

lado do “comunitarismo” das religiões afro-brasileiras, houvessem tendências contrárias tão poderosas quanto, traduzidas em um segmentarismo estrutural.

Originalmente, antes de considerar a análise da constituição de um “sujeito negro” através da junção entre raça e cultura instrumentalizada pelo candomblé, pensei em colocar o projeto do IPELCY como núcleo da minha tese, e ora o incluo como parte de uma reflexão mais ampla sobre raça e afro-religiosidade que norteia esta tese. No caso do projeto do IPELCY uma iniciativa de ativistas que se auto-declaravam do Movimento Negro, a questão da junção entre raça e religiosidade foi aventada (como pessoalmente testemunhei na época), mas rechaçada pelos próprios afro-religiosos, restando como vestígio nas “propostas”, em alusões a “visões de mundo” e, no item 8, quando trata do racismo especificamente, a questão da “negação do outro em todo seu contexto de existência” estaria se referindo mais à discriminação religiosa do que especificamente racial.

Como a presente tese privilegia as representações de raça, o projeto do IPELCY, ainda que digno de ser mencionado, tende a expressar as opiniões dissonantes dentro do campo afro-religioso em relação à raça ou ao candomblé como “religião para negros”, evitando a naturalização desta visão que pareceu muito mais forte, paradoxalmente, dentro do segmento católico anteriormente analisado.

No caso analisado por Caetana Damasceno, a adoção da receita para “rezar como negro” introduziu um paradoxo do ponto de vista da eficácia ritual. Adotar esta “especificidade negra” significaria abraçar os elementos marginais, anti-estrutura ( como a ênfase nos movimentos e sinais no corpo e o som batucado), os quais conferem eficácia simbólica à alteridade racial. No entanto, a distância que isso acarreta em relação à estrutura proporcionada pelo rito católico (ou seja, a “pureza vaticana”) pode levar ao descrédito por parte dos próprios fiéis – até mesmo daqueles auto-identificados como “negros”, conforme testemunharam a própria autora e, mais tarde, Burdick.

Por outro lado, se na política e na academia a junção de raça e cultura sob a chancela da crença mágico-religiosa demonstrou ser um constante campo de batalha, na imaginação de vários autores ficcionais, ela se converte em uma espécie de reflexo do próprio imaginário brasileiro, e a tendência à naturalização destes pressupostos parece vigorar com maior intensidade. É o que examinaremos no capítulo a seguir.

### CAPÍTULO 3

A persistência da continuidade entre raça e cultura: a contribuição literária



“Preto Velho” – iconografia popular

#### 3.1 Contexto barroco

“Que de quilombos que tenho/com mestres superlativos,/nos quais se ensinam de noite/os calundus, e feitiços./Com devoção os freqüentam/mil sujeitos femininos, e também muitos barbados,/que se presam de narcisos./Ventura dizem, que buscam;/não se viu maior delírio!/eu, que os ouço, vejo, e calo/por não poder diverti-los./O que sei, é, que em tais danças/Satanás anda metido,/e que só tal padre-mestre/pode ensinar tais delírios./Não há mulher desprezada,/galã desfavorecido,/que deixe de ir ao quilombo/dançar o seu bocadinho./E gastam pelas patacas/com os mestres do cachimbo,/que são todos jubilados/em depenar tais patinhos./E quando vão confessar-se,/encobrem aos Padres isto,/porque o têm por passatempo,/por costume, ou por estilo./Em cumprir as penitências/rebeldes são, e remissos,/e muito pior se as tais/são de jejuns, e cilícios./A muitos ouço gemer/com pesar muito excessivo,/não pelo horror do pecado,/mas sim por não consegui-lo”. (Preceito 1, Gregório de Matos Guerra)

Apesar de, nestes versos, não se falar de “África” ou de “negro”, resta desvendar a identidade dos “mestres do cachimbo” dos calundus. A época de Gregório de Matos coincidiu com o ciclo do tráfico de escravos de Angola e Congo para a Bahia (Verger 1987: 9). *Calundu*, palavra

pertencente ao vocabulário português brasileiro, designa “ente sobrenatural que dirige os destinos humanos e, entrando no corpo de uma pessoa, a torna triste, nostálgica, mal humorada” (verbetes “calundu”, em: *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986).

Ambas as palavras encontraram em Matos Guerra a sua primeira ocorrência, todas duas empregadas em um contexto mágico-religioso. Não creio que se tratasse de pajelança indígena, já que os índios estão totalmente ausentes dos textos do poeta, enquanto que negros e mulatos aparecem com frequência considerável. Trata-se, sim, de um primeiro testemunho de rituais afro-religiosos realizados no Brasil, sendo - que, em desafio aos discursos de hegemonia, contra-hegemonia e “resistência”, os rituais já surgem incorporando em suas práticas a população colonial como um todo, “mulheres desprezadas” e “galãs desfavorecidos” que iam buscar ali o mesmo serviço que repetidamente buscariam nos séculos seguintes – que as questões de relacionamento pudessem ser resolvidas pelo feitiço, através dos calundus.

...E isso sem que, conforme o poeta sarcasticamente aponta, os clientes dos “mestres do cachimbo” deixassem de ser “bons católicos”. A lógica do ritual parece, aqui, ser intrínseca ao resultado de sua realização. É dando que se recebe. Resistência cultural e preservação da identidade étnica aparentemente não contam. A terminologia africana não denuncia a cor dos mestres, e o feitiço aparece como algo de todos, embora, em fases posteriores, essa questão vá assumir outras formas. De qualquer maneira, desde o século XVII o cenário social do Brasil do qual faz parte a dimensão do feitiço já estava estabelecido, proporcionando o que viria a seguir em termos de produção literária na qual se alude a esta questão.

Nenhum texto, no entanto, pretende-se como um retrato da sociedade, ou deve ser necessariamente lido sob a perspectiva de uma relação direta e causal entre infra-estrutura histórico-social e super-estrutura narrativa (DaMatta 1993: 49), ou contemplado como uma “narrativa mítica”

da sociedade a ser interpretada estruturalmente. Pelo fato desses textos possuírem autores cujas próprias biografias, preferências, antipatias e intenções são intrinsecamente comprometidas com o processo de criação, pretendo seguir a recomendação de Roberto DaMatta, qual seja, a de “descobrir como a sociedade e o autor se exprimem (mais do que se refletem) mutuamente” (*Idem*: 48).

A sociedade da qual Gregório de Matos, Manuel Antonio de Almeida, José de Alencar, Joaquim Manuel de Macedo, Machado de Assis, Mário de Andrade e Jorge Amado falam, é sem dúvida a sociedade *de* Gregório de Matos, *de* Manuel Antonio de Almeida, *de* José de Alencar, *de* Joaquim Manuel de Macedo, *de* Machado de Assis, *de* Mário de Andrade e *de* Jorge Amado. Eles não passam para nós necessariamente suas impressões anedóticas como fizeram, por exemplo, Nina Rodrigues e João do Rio, mas criam universos particulares que utilizando elementos presentes no contexto histórico-social como material estruturante, e as visões moldadas por suas próprias trajetórias e orientações estilísticas servem como argamassa de junção.

Elegi os autores acima relacionados e somente algumas de suas respectivas obras por retratarem, cada um em sua época e estilo, a relação entre raça/cor *versus* feitiço/macumba/candomblé, deixando de fora movimentos como o Naturalismo, que poderia ser redundante por praticamente reproduzir as idéias do cientificismo do final do século XIX, que já foram bastante reiteradas nesta tese através de Nina Rodrigues e João do Rio. Tampouco utilizei obras dos dias atuais, por eu não ter encontrado nenhuma com linguagem literária específica, usualmente repetindo fórmulas ora românticas, ora realistas, ora modernistas as quais foram contempladas na leitura de obras mais eloqüentes destes respectivos movimentos as quais incluí em meu estudo. Espero que esta lacuna possa ser preenchida um dia.

### 3.2 Heróis, heroínas e vilões

“The nineteenth century dislike of realism is the rage of Caliban seeing his own face in a glass. The nineteenth century dislike of romanticism is the rage of Caliban not seeing his own face in a glass<sup>40</sup>.” (Oscar Wilde)

Escolhi cinco romances que representam o Romantismo, o Realismo e o Modernismo para observar o como eles lidam com representações do “negro” agregadas a crenças mágico-religiosas. Esta análise implica em colocar como recurso etnográfico obras de ficção que refletem a visão dos produtores e consumidores de literatura, grupos que constituem (até mais no passado do que no presente) uma elite dentro do país. Ao lidar com a intelectualidade brasileira do começo do século XX, Lorand Matory cunhou o termo “elite euro-brasileira”<sup>41</sup> para designar personalidades como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Édison Carneiro (sic) e, mais recentemente, Beatriz Góis Dantas.

Os literatos brasileiros do século XIX e do começo do século XX possivelmente caberiam nessa categoria, muito embora eu não saiba como especificar que tipo de viés diferenciaria consideravelmente uma “elite euro-brasileira” de uma “elite afro-brasileira” ou “ásio-brasileira”, sem talvez considerar abordagens como a de Lévy-Bruhl e, mais radicalmente, a de Lapouge ou Ludwig Gumplowicz, que juntam raça, evolução e cognição. Fiquemos, portanto, com o termo “elite letrada”, uma vez que a diferença entre aqueles que lêem e produzem literatura e aqueles que não fazem nem uma coisa nem outra podem ser mais perceptíveis



herói, Leonardo Pataca, vai recorrer ao feitiço na sua situação de “galã desfavorecido” para reaver as atenções de uma cigana de quem estava enamorado:

“Lá para as bandas do mangue da Cidade Nova havia, ao pé de um charco, uma casa coberta de palha da mais feia aparência, cuja frente suja e testada enlameada bem devotavam que dentro o asseio não era muito grande. Compunha-se ela de uma pequena sala e um quarto; toda a mobília eram dois ou três assentos de paus, algumas esteiras em um canto, e uma enorme caixa de pau, que tinha muitos empregos; era mesa de jantar, cama, guarda-roupa e prateleira. Quase sempre estava essa casa fechada, o que a rodeava de um certo mistério. Esta sinistra morada era habitada por uma personagem talhada pelo molde mais detestável; era um caboclo velho, de cara hedionda e imunda, e coberto de farrapos. Entretanto, para a admiração do leitor, fique-se sabendo que este homem tinha por ofício dar fortuna!

Naquele tempo acreditava-se muito nestas coisas, e uma sorte de respeito supersticioso era tributado aos que exerciam semelhante profissão. Já se vê que inesgotável mina não achavam nisso os industriais! E não era só a gente do povo que dava crédito às *feitiçarias*; conta-se que muitas pessoas da alta sociedade de então iam às vezes comprar venturas e felicidades pelo cômodo preço da prática de algumas imoralidades e superstições.

Pois ao nosso amigo Leonardo tinha-lhe também dado na cabeça tomar fortuna, e tinha isso por causa das contrariedades que sofria em uns novos amores que lhe faziam agora andar a cabeça à roda.” (Almeida: 13/14)

Como os terreiros que descreveu Nina Rodrigues, o cenário ermo e isolado (assim era a Cidade Nova em 1855, onde também se localizava a zona de baixo meretrício), sua imundície, como a imundície e o exotismo (caboclo) de seu agente, ressaltados também por João do Rio, concorrem como signos de eficácia mágica conforme menciona Édison Carneiro em seu comentário sobre Mãe Sabina na primeira metade deste capítulo, e que se torna uma constante na literatura como veremos a seguir.

“[Leonardo Pataca] Entregou-se, portanto em corpo e alma ao caboclo da casa do mangue, o mais afamado de todos os do ofício. Tinha-se já sujeitado a uma infinidade de provas, que começavam sempre por uma contribuição pecuniária, e ainda nada havia conseguido; tinha sofrido fumigações de ervas sufocantes, tragado beberagens de mui enjoativo sabor; sabia de cor milhares de orações misteriosas, que era obrigado a repetir muitas vezes por dia; ia depositar quase todas as noites em lugares determinados quantias e objetos com o fim de chamar em auxílio, dizia o caboclo, as suas divindades; e apesar de tudo a cigana resistia ao sortilégio. Decidiu-se finalmente a sujeitar-se à última prova, que foi marcada para a meia-noite em ponto na casa que já conhecemos. À hora aprazada lá se achou o Leonardo; encontrou na porta o nojento nigromante, que não consentiu que ele entrasse do modo em que se achava, e obrigou-o a pôr-se primeiro em hábitos de Adão no paraíso, cobriu-o depois com um manto imundo que trazia, e só então lhe franqueou a entrada.

A sala estava com um aparato ridiculamente sinistro, que não nos cansaremos em descrever; entre outras coisas, cuja significação só conheciam os iniciados nos mistérios do caboclo, havia no meio uma pequena fogueira.

Começando a cerimônia o Leonardo foi obrigado a ajoelhar-se em todos os ângulos da casa, e recitar as orações que já sabia e mais algumas que lhe foram ensinadas na ocasião, depois foi orar junto da fogueira. Neste momento saíram do quarto três novas figuras, que vieram tomar parte na cerimônia, e começaram então, acompanhando-os o supremo sacerdote, uma dança sinistra em roda do Leonardo. De repente sentiram bater levemente na porta da parte de fora, e uma voz descansada dizer:

- Abra a porta.

- O Vidigal! disseram todos a um tempo, tomados do maior susto.” (Almeida: 14/15)

O recurso apelativo do texto continua sendo o do caráter sinistro, escuso e misterioso do episódio, e o ritual é descrito como um “mistério”, no sentido de prática mística. Se, no Brasil do advento do Romantismo, era um caboclo que dava um toque de exotismo e do inusitado, do marginal com poder, no seu auge, este toque era dado pelo próprio negro, como no caso de *O Tronco do Ipê*, de José de Alencar (1871), onde o personagem chave para a trama é Pai Benedito. As características raciais não bastavam para tornar Pai Benedito uma figura incomum. Alguns traços de analogia animal, verdadeiros estigmas de conferência de poder, contribuem para este perfil, e o elemento de “mistério” é acrescido de detalhes satânicos:

“É natural que já não exista a cabana do pai Benedito, último vestígio da importante fazenda. Há seis anos ainda eu a vi, encostada em um alcantil de rocha que avança como um promontório pela margem do Paraíba.

Saía dela um prêto velho. De longe, esse vulto dobrado ao meio, parecia-me um grande bugio negro, cujos longos braços eram de perfil representados pelo nodoso bordão em que se arrimavam. As cãs lhe cobriam a cabeça como uma ligeira pasta de algodão.

Era este, segundo as beatas, o bruxo preto, que fizera pacto com o Tinhoso; e todas as noites convidava as almas da vizinhança para dançarem embaixo do ipê um “samba” infernal que durava até o primeiro clarão da madrugada.” (Alencar 1965 [1871]: 196)

Assim se resume o enredo: dois irmãos, herdeiros da rica fazenda do Boqueirão, tiveram um desentendimento no passado. O mais velho morre, deixando ao mais novo, que se torna barão, a posse das terras. Mário, o filho ainda pequeno do falecido, é mandado para longe para estudar. Quando retorna, começa a cortejar sua prima, mas, depois da leitura de uma carta ambígua, passa a

acreditar que seu tio e futuro-sogro assassinara seu pai. Desgostoso, Mário tenta o suicídio, sendo salvo pelo tio. O herói não aceita a oferta da mão da prima em casamento, fato que faria reverter a fazenda para as suas mãos, pois acreditava que ela fosse a filha do assassino de seu pai. O tio-barão não vê solução senão ele mesmo se matar para ficarem quites e os dois jovens se casarem. É quando Pai Benedito, por bruxaria, conjura o espírito do falecido, o qual ordena que Mário perdoe o Barão. O falecido pai de Mário, na verdade, havia se suicidado, como depois revela o próprio Pai Benedito.

A narrativa possui elementos melodramáticos que incluem duas *tentativas* de suicídio (o do herói, Mário e de seu tio-futuro-sogro, o Barão) e um suicídio bem sucedido (o do pai do herói), tudo por conta de um mistério que acaba por ser desvelado por Pai Benedito, “feiticeiro de bom agouro” (354). Em *O Tronco do Ipê* a bruxaria é uma realidade, pois, no clímax da narrativa, Pai Benedito invoca o espírito do pai falecido do herói que o incita a perdoar o Barão (355), invertendo a ordem dos acontecimentos da história de Hamlet, na qual o fantasma do pai aparece no começo para incitar a vingança.

Pai Benedito, com sua magia e sua altivez hierática, é o símbolo do passado glorioso da ora decadente Fazenda do Boqueirão, cenário da trama, e é ele que, no final, dá voz a esse passado para que se possa realizar o futuro, através do casamento entre Mário e Alice, a filha do Barão.

José de Alencar escreveu várias obras cujos enredos se desenrolam em cenários urbanos. Uma delas, a peça teatral *Demônio Familiar* (1857), ainda que não trate do tema da feitiçaria, tem como personagem central a figura de Pedro, um escravo doméstico de idade indeterminada que arma uma grande confusão com suas alcoviteiragens [verificar se existe essa palavra], enganando, confundindo, juntando e separando um grupo de jovens envolvidos em idílios românticos. É importante destacar a cena de desmascaramento do traquinas:

“EDUARDO – Os antigos acreditavam que toda a casa era habitada por um demônio familiar, do qual dependia o sossego e a tranqüilidade das pessoas que nela viviam. Nós, os brasileiros,

realizamos infelizmente esta crença; temos no nosso lar doméstico esse demônio familiar. Quantas vezes não partilha conosco as carícias de nossas mães, os folguedos de nossos irmãos e uma parte das afeições da família! Mas vem um dia, como hoje, em que ele, na sua ignorância ou na sua malícia, perturba a paz doméstica; e faz do amor, da amizade, da reputação, de todos esses objetos santos, um jogo de criança. Esse demônio familiar de nossas casas, que todos conhecemos, ei-lo.” (*Demônio Familiar* – Ato IV – cena XVII, em Alencar: 804)

O mais impressionante, porém, é a medida que Eduardo toma para a punição de Pedro. Não o tronco ou chibatadas, mas

“Eu o corrijo, fazendo do autômato um homem; restituo-o à sociedade, porém expulso-o do seio de minha família e fecho-lhe para sempre a porta de minha casa. (A Pedro) Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas faltas recairão unicamente sobre ti; porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes. (Pedro beija-lhe a mão)” (*Idem*: 805)

A narrativa de *As Vítimas-algozes*, de Joaquim Manuel de Macedo (1869), é marcada pela preocupação com a questão escravista, apresentando, como contraponto, uma nascente “vida privada” burguesa que conduz à solução emancipadora apregoada pelo livro. Ainda pertencente à fase do Romantismo, os três contos que compõem *As Vítimas-algozes* conseguem intensificar o tom melodramático de *O Tronco do Ipê* e o argumento apresentado em *Demônio Familiar*.

### 3.3 As Vítimas-Algozes

“*O feitiço, como a sífilis, veio d’África*”.

Joaquim Manuel de Macedo

O escritor fluminense Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882) ficou conhecido como preceptor dos filhos da Princesa Isabel e profícuo e bem-sucedido autor. Sua obra se constitui de

romances algo melodramáticos, coloridos e cheios de graça como *A Moreninha* (1844) e *O Moço Loiro* (1845) (o primeiro bastante reeditado e popularizado no cinema e na telenovela), e de outros com pretensões moralistas e pseudo-filosóficas como *A Luneta Mágica* (1869) e *As Vítimas-Algozes: quadros da escravidão* (1869).

Neste último, Macedo toma partido do abolicionismo, cujo clamor se elevava naquele preciso momento, ao mesmo tempo em que uma sociedade pequeno-burguesa bem-pensante se constituía no Rio de Janeiro, buscando modelar-se de acordo com os ideais civilistas importados de Paris e de Londres.

Em *As Vítimas-Algozes*, o autor cria intencionalmente um romance-libelo para denunciar os males que via na escravidão. A obra constitui-se de três mini-romances que, como parábolas, ilustram a visão particular de Macedo sobre o tema. Essa visão abre mão de ter como fio condutor as noções de humanismo e misericórdia já presentes no artigo “Representação à Assembléia Constituinte do Brasil sobre a Escravatura”, de José Bonifácio de Andrada (1824), no romance *A Cabana do Pai Tomás* (1852), e no poema *Das Sklavenschiff* de Heine (1854), possível origem do *Navio Negreiro* de Castro Alves (1868). Tais noções foram consagradas pelo discurso abolicionista que preponderou no Brasil, sobretudo em Joaquim Nabuco.

Macedo, diferentemente, assume uma visão mais fundamentada pelo “terror negro” que já contava com considerável carreira, corroborando algo além da postura de intimidade profanada assumida por José de Alencar no *Demônio Familiar*, para apresentar algo ainda mais contundente que remonta aos escritos de Antonil (1711) e que, posteriormente, foi reaceso pelas imagens vivas da Revolução do Haiti (1804), país que até o presente é pintado pela literatura e por crônicas de relativa seriedade como sinônimo de terror político, superstição e miséria.

As parábolas de *As Vítimas-Algozes* intitulam-se, respectivamente, “Simeão – o crioulo”, “Pai Raiol – o feiticeiro” e “Lucinda – a mucama”. Em cada uma das histórias os personagens-título, escravos, contribuem para a ruína e perdição de seus senhores, não sem a ajuda de alguns coadjuvantes, como o prestamista branco Barbudo na primeira história, a ambiciosa crioula Esméria na segunda, e o sedutor francês Souvanel na terceira. É interessante notar que os três protagonistas encarnam figuras emblemáticas no imaginário da escravidão: o moleque “cria da casa”, o preto-velho e a mucama alcoviteira<sup>42</sup>, figuras sempre presentes onde quer que se queira retratar a época da escravidão, seja na ficção, na não-ficção, no Brasil, no Deep South norte americano ou no Caribe.

Pode ser desconcertante o estranhamento causado ao encontrar no lugar de vilões de melodrama tipos usualmente encarados com benevolência e pintados em tons complacentes. Mas tudo aqui corrobora com a convicção maior do autor: o escravo é inimigo natural de seu senhor, e não há nada, nem bondade, nem a severidade excessiva que possa reparar o vício de origem das relações entre escravo e senhor – a não ser a abolição total do regime. Por mais que o escravo tenha qualidades elevadas, elas não possibilitarão que ele tenha qualquer sentimento de fraternidade, empatia, compaixão ou, muito menos, amor pelo seu senhor. E aqueles que possuem má índole serão verdadeiras víboras aboletadas nos lares e propriedades das famílias brasileiras, proporcionando sua ruína moral, material e espiritual, uma vez que o escravo é, como resultado de sua condição, moral, material e espiritualmente arruinado.

“Não é possível que haja escravos sem todas as conseqüências escandalosas da escravidão: querer a úlcera sem o pus, o cancro sem a podridão é loucura ou capricho infantil”. (Macedo, 1988: 11)

“Oh! Não há quem tenha um escravo ao pé de si, que tenha ao pé de si um natural inimigo”. (*Idem*: 61)

“E assim o negro d’África, reduzido à ignomínia da escravidão, malfez logo e naturalmente a sociedade opressora, viciando-a, aviltando-a e pondo-a também um pouco assalvajada, como ele”. (74)

---

<sup>42</sup> Outros personagens de apelo similar nesta tradição literária seriam a crioula sedutora e a “Mãe Preta”. No caso de *As Vítimas Algozes*, a primeira é encarnada de forma quase idêntica por Esméria e Lucinda enquanto que a “Mãe Preta” só aparece na segunda história representada pela vingativa Lourença.

“A escravidão é um crime da sociedade escravagista, e a escravidão se vinga desmoralizando, envenenando, desonrando, empestando, assassinando seus opressores. Oh!... Bani a escravidão! Bani a escravidão!” (314)

Concentremo-nos agora no tema relevante para esta tese no romance: *Pai Raiol – o feiticeiro*. Pai Raiol seria uma daquelas figuras cujo arquétipo modelar é, sem dúvida, o Uncle Tom – o Pai Tomás, de Harriet Beecher Stowe, símbolo da aceitação da escravidão como provação e instrumento das virtudes cristãs da abnegação submissa diante da vontade soberana do Todo-Poderoso sobre nossos destinos; do perdão aos inimigos e da humildade servil de trabalhar pelo bem do próximo sem esperar qualquer compensação. Estaríamos diante de um personagem-símbolo de tal postura: o *Preto Velho*, divindade dos cultos afro-brasileiros, sobretudo da umbanda, mas também elemento icônico difundido em gravuras e estatuetas da arte popular que enfeitam muitos lares brasileiros, não necessariamente apenas os dos adeptos da Umbanda. Muito embora Pai Raiol seja preto e velho (em termos da expectativa de vida em cativeiro), de Preto Velho tradicional ele não tem nada. A este respeito Mônica Dias de Souza, em sua tese de doutorado, tece as seguintes considerações:

“Neste circuito religioso (terreiros de umbanda), os ‘pretos-velhos’ são categoria em uso, explicitando certas convenções sobre a ‘escravidão’, predominando a idéia de que os ‘escravos’ viviam subjugados pelos brancos, mantidos sob castigos corporais e impossibilitados de viver a sua religião. Este regime propiciou o desenvolvimento de dois tipos de espíritos: os revoltosos e os passivos. Os revoltosos transmitem a mensagem do inconformismo, que os impede de crescerem espiritualmente, e produzem um mal duplo, pois são capazes de provocar o mal e danificar sua alma, pois impedem sua evolução espiritual. Os espíritos passivos seriam considerados como detentores de uma sabedoria benéfica, pois têm uma sabedoria da magia que utilizam para combater os malefícios; além disso, são transmissores de ideais cristãos, como a paciência, a paz, o amor e a humildade. Essas características os tornam figuras bondosas, que se acomodam a outras crenças que podem ser mantidas em relação de complementaridade.” (Souza 2006: 115-116)

Em seu “quadro de escravidão”, Joaquim Manuel de Macedo enxerga somente os espíritos revoltosos. Seu Pai Raiol é quase exatamente como o Pai Benedito de *O Tronco do Ipê*, embora de nenhum “bom agouro”. Ademais, Pai Benedito é colocado como uma figura do passado, espécie de

arquivo vivo ou resquício do passado glorioso da Fazenda do Boqueirão, enquanto Pai Raiol encontra-se ameaçadoramente inserido no presente.

“Era um negro africano de trinta a trinta e seis anos de idade, um dos últimos importados da África pelo tráfico nefando: homem de baixa estatura, tinha o corpo exageradamente maior do que as pernas; a cabeça grande, os olhos vesgos, mas brilhantes e impossíveis de se resistir à fixidade do seu olhar pela impressão incômoda do estrabismo duplo, e por não sabermos que fluência de magnetismo infernal; quanto ao mais, mostrava os caracteres físicos da sua raça; trazia porém nas faces cicatrizes vultuosas de sarjaduras recebidas na infância: um golpe de azorrague lhe partira pelo meio o lábio superior, e a fenda resultante deixara a descoberto dous dentes brancos, alvejantes, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores; sua boca era pois como mal fechada por três lábios; dous superiores e completamente separados, e um inferior perfeito: o rir aliás muito raro desse negro era hediondo; a barba retorcida e pobre que ele tinha mal crescida no queixo, como erva mesquinha em solo árido, em vez de ornar afeitava-lhe o semblante; uma de suas orelhas perdera o terço da concha na parte superior cortada irregularmente por violência de castigo ou em furor de desordem; e finalmente braços longos prendendo-se a mãos descomunais que desciam à altura dos joelhos completavam-lhe o aspecto repugnante da figura mais antipática”. (82)

Estamos assim diante de um monstro, distante de qualquer figura nobre e benevolente da hagiografia popular, ou até mesmo de um Pai Benedito. No entanto, em sua descrição, o autor não esconde um poder latente contido no próprio aspecto repugnante de Pai Raiol, independente do fato adicional dele ser um feiticeiro. Além de sua identificação racial, os estigmas proporcionados pelas marcas físicas das brutalidades do passado que deformam a fisionomia de Pai Raiol conferem-lhe uma aura de perigo e poder.

“Daí por que, embora procuremos criar ordem, nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder”. (Douglas, 1976: 117)

A trama de *Pai Raiol – o feiticeiro* é a seguinte: a escrava crioula Esméria, amante de seu senhor Paulo Borges, tinha a ambição de substituir sua senhora não apenas na cama como na casa, e buscou os serviços de feitiçaria de Pai Raiol para concretizar seu intento. Pai Raiol consegue envenenar os dois filhos do senhor com a senhora, o que o obrigou a perfilar seu filho que Esméria tinha no ventre, mas, por fim, a própria senhora também é morta e Esméria consegue tornar-se dona



de tudo. No entanto, Pai Raiol tem sua própria agenda, assim por dizer, como possuem, também, suas ambições a preta velha Lourença e o negro heróico Tio Alberto. Pai Raiol queria Esméria totalmente submetida a ele e queria também matar o senhor e tomar o seu lugar. Tio Alberto dá um toque romântico à historieta, sendo descrito como

“um escravo africano de trinta anos de idade, e de alta estatura; tinha a fronte elevada, os olhos grandes e brilhantes, a cor preta um pouco luzidia, os dentes brancos e perfeitos, largas espáduas, grossos e bem torneados braços possantes e formas justamente proporcionais: era bonito para a sua raça, um Hércules negro em suma.” (128)

Esméria queria ser senhora, mas não tinha nenhum interesse em ter Pai Raiol como senhor, e temia pelo filho do senhor que trazia no ventre, que Pai Raiol poderia também matá-lo como matou seus irmãos brancos. Ela quis usar Tio Alberto (em relação ao qual, aliás, ela não era nada insensível) para deter Pai Raiol. O ódio de Tio Alberto por Pai Raiol era maior que o ódio que tinha pelo senhor, mas havia também Lourença, a preta velha, que não estava gostando nada da perspectiva de ter a crioula como sua senhora.

A intervenção combinada de Tio Alberto e Lourença determina o final feliz do melodrama, que redundava na morte de Pai Raiol e na eventual prisão de Esméria. Tio Alberto e Lourença, ainda que não pintados com muita simpatia – são pessoas movidas pelo ódio e pelo ressentimento – acabam se convertendo involuntariamente nos heróis da narrativa. Opor Pai Raiol aos Pretos Velhos da Umbanda faz recordar a descrição da “guerra” da Umbanda contra a Quimbanda por Marco Aurélio Luz, na qual

“Sto. Antônio e São Benedito “seguram” os Exus e os Pretos-Velhos. Poder-se-ia dizer que mantêm a ordem entre os Exus e entre os Pretos-Velhos, para que os Exus não venham transformar os Pretos-Velhos em Quimbandeiros. Para que os Pretos-Velhos escravos não se revoltam contra a lei de Oxalá, contra a ordem colonial, e sejam submissos ao senhor absoluto. Que não invadam, sem licença, o altar e o terreiro, Casa Grande de Oxalá, e se mantenha na sua senzala”. (Lapassade e Luz, 1972: 66)

Malgrado seus próprios “antônios” e “beneditos” terem lhe lascado o lábio e a orelha, de acordo com a lógica apresentada por Lapassade e Luz, Pai Raiol permanecia obstinadamente um quimbandeiro. Embora não tenha sido nada dócil à ordem da casa grande, o que para Lapassade e Luz representa uma postura heróica e revolucionária, para Joaquim Manuel de Macedo não era uma coisa boa, estando longe de ser atitude de exceção. Era inerente ao escravo ser rebelde, seja ativa ou passivamente, e não ter nenhuma consideração pelo senhor. Pai Raiol é tão simplesmente um caso extremo e um tanto caricaturesco, enfatizado pelo fato extravagante da prática da feitiçaria, o que nos introduz a uma outra questão fundamental de *Pai Raiol – o feitiçeiro*: a própria feitiçaria.

### 3.3.1 Feitiço e escravidão

Joaquim Manuel de Macedo inicia a parábola de Pai Raiol apresentando um breve tratado sobre a feitiçaria. Reconhece que não se trata de fenômeno exclusivamente africano, mas, sim, um que é compartilhado por toda a humanidade.

“O homem deixa-se facilmente enlevar pelo encanto do maravilhoso, e é explorando esse segredo da fraqueza humana que o charlatanismo abusa da simplicidade dos crédulos e à custa deles bate moeda na forja da impostura, ou sacrifica à sua corrupção as inocentes vítimas que loucamente espontâneas se precipitam nesse perigoso desvio da razão”.

“Esta observação incontestável pode-se aplicar com inteiro cabimento a todos os tempos e a todas as nações, qualquer que fosse o grau de sua civilização”.(Macedo 1988: 71)

Mesmo afirmando que a Europa não pode escarnecer-se do Brasil, nem a cidade escarnecer-se do campo no quesito das crendices e superstições, Macedo volta à carga abruptamente,

dimensionando o caráter africano do feitiço, expresso pela epígrafe duplamente errônea deste trecho de capítulo (vale lembrar que nem a sífilis nem o feitiço vieram d’África).

“O escravo africano é o rei do *feitiço*.(...)”

“O negro d’África africanizou quanto pode e quanto era possível todas as colônias e todos os países (...)”

“No Brasil a gente livre mais rude nega, como faz a civilizada, a mão e o tratamento fraternal ao escravo; mas adotou e conserva as fantasias pavorosas, as superstições dos míseros africanos, entre os quais avulta por mais perigosa e nociva a crença no *feitiço*”. (73/74)

O feitiço não tem mais aqui o caráter exótico e inusitado e, eventualmente, até benéfico mostrado em *O Tronco do Ipê*, mas algo desconfortavelmente familiar. Macedo não partilha do deslumbramento romântico de Alencar pelo feitiço. Muito pelo contrário, ele vê como um mal não o feitiço, no qual não acredita, mas *sua crença* e a coloca como não sendo exclusividade nem do negro nem do africano, como já haviam descrito Gregório de Matos e Manuel Antonio de Almeida, e como iriam um dia mostrar Nina Rodrigues e João do Rio.

Em *As Vítimas Algozes* também se encontra, a exemplo de *Memórias de um Sargento de Milícias* e *O Tronco do Ipê*, uma descrição do culto, mas com tão admirável riqueza de detalhes e de tal maneira coincidente com aquilo que se vê nos terreiros afros de hoje (sem excluir as “entradas” e “saídas” rituais) que eu não me surpreenderia se, da mesma maneira que João do Rio, o autor não tivesse também essas informações em primeira mão:

“O *feitiço* tem seu pagode, seus sacerdotes, seu culto, suas cerimônias, seus mistérios; tudo porém grotesco, repugnante, e escandaloso.

O pagode é de ordinário uma casa solitária; o sacerdote é um africano escravo, ou algum digno descendente e discípulo seu, embora livre ou já liberto, e nunca falta a sacerdotisa de sua igualha; o culto é de noute à luz das candeias ou do braseiro; as cerimônias e os mistérios de incalculável variedade, conforme a imaginação mais ou menos assanhada dos embusteiros.

Pessoas livres e escravas acodem à noute e à hora aprazada ao casebre sinistro; uns vão curar-se do feitiço, de que se supõem afetados, outros vão iniciar-se ou procurar encantados meios para fazer o

mal que desejam ou conseguir o favor que aspiram. Soam os grosseiros instrumentos quem lembram as festas selvagens do índio do Brasil e do negro d’África; vêem-se talismãs rústicos, símbolos ridículos; ornamentam-se o sacerdote e a sacerdotisa com penachos e adornos emblemáticos e de vivas cores; prepara-se ao fogo, ou na velha e imunda mesa, beberagem desconhecida, infusão de raízes enjoativas e quase sempre ou algumas vezes esquelética; o sacerdote rompe em dança frenética, terrível, convulsiva, e muitas vezes, como a sibila, se estorce no chão: a sacerdotisa anda como douda, entra e sai, e volta para tornar a sair, lança ao fogo folhas e raízes que enchem de fumo sufocante e de cheiro ativo e desagradável a infecta sala, e no fim de uma hora de contorsões e de dança de demônio, de ansiedade e de corrida louca da sócia do embusteiro, ela volta enfim do quintal, onde nada viu, e anuncia a chegada do gênio, do deus do feitiço, para o qual há vinte nomes cada qual mais burlesco e mais brutal.

Refere a dança que se propaga: saracoteia a obscena negra e o sócio, interrompendo o seu bailar violento, leva a cuia ou o vaso que contém a beberagem a todos os circunstantes, dizendo-lhes: ‘toma *pemba!*’ e cada um bebe um trago da *pemba* imunda e perigosa. Os doentes de feitiço, os candidatos à feitiçaria, os postulantes de feitiço para bons e maus fins sujeitam-se às provas mais absurdas e repulsivas, às danças mais indecentes, às práticas mais estólicas.

A bacanal se completa: a cura dos enfeitados, com os tormentos das iniciações, com a concessão de remédios e segredos de feitiçaria mistura-se a aguardente, e no delírio de todos, nas flamas infernais das imaginações depravadas, a luxúria infrene, feroz, torpíssima, quase sempre desavergonhada, se ostenta.

Tudo isso é hediondo e horrível, mas é assim.” (Macedo: 74)

Como nas outras duas descrições, predominam o “mistério”, o “sinistro”, e a “sujeira” em oposição àquilo que se espera de ambientes “civilizados”. Novamente se apresenta a afirmação da margem, da sujeira, da anti-estrutura como fonte de poder e perigo, conforme a teoria de Victor Turner (1974), na qual os lugares onde podem estar presentes os espíritos são lugares sujos e as pessoas que lidam com esta força também tendem a ser sujas ou fisicamente repelentes, habitantes da margem ou do além-marginal. Os lugares ermos e de difícil acesso descritos por Nina Rodrigues como localidades onde se encontrariam os terreiros de candomblé também entrariam nesta ordem de categoria.

Mais uma vez, retorna-se ao ponto que persiste desde o Brasil barroco de Gregório de Matos: o da universalidade da crença e da prática, ainda que o autor aluda à “simplicidade” dos crentes, o que talvez implique em um perfil de classe, pois, em uma sociedade como o Brasil do

terceiro quarto do século XIX, o rol das “pessoas simples”, com rudimentos de instrução abaixo do nível básico, corresponde à quase totalidade da população:

“Não são somente escravos que concorrem a essas turvas, insensatas e peçonhentas solenidades de

estâncias exploradas por firmas comerciais das cidades mais do que pelas famílias, também na zona rural os extremos – senhor e escravo – que outrora formavam uma só estrutura econômica ou social, completando-se em algumas de suas necessidades e em vários de seus interesses, tornaram-se metades antagônicas ou, pelo menos, indiferentes uma ao destino da outra. Também no interior, as senzalas foram diminuindo; e engrossando a população das palhoças, das cafuas ou dos mocambos; trabalhadores livres quase sem remédio, sem assistência e sem amparo das casas-grandes.” (Freyre 2002b: 857)

É importante também pontuar que, apesar das cores sensacionalistas e melodramáticas que utiliza para pintar seu quadro de escravidão, Macedo não trate de um “perigo negro” ou mestiço, como depois sugeriria Nina Rodrigues, influenciado pelo ideário mais distintamente racista de Lombroso, Lapouge, Garofalo, Ferri *et al.* O perigo, para Macedo, está na prática ou, como diríamos atualmente, na *cultura* da escravidão. Lucidamente, ele concebe em sua profecia que a eliminação da instituição não significaria a eliminação automática de práticas sociais que se constituíram a reboque. Opinião essa que, aliás, Joaquim Nabuco vem a concompartilhar:

“A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. Ela espalhou em nossas vastas solidões uma grande suavidade; seu contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi a que ele guardou; ela povoou-o, como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas legendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte... É ela o suspiro indefinível que exalam ao luar as nossas noites do Norte.” (Nabuco 2004:137)

Como Nina Rodrigues e João do Rio, Joaquim Manuel de Macedo compartilhava a visão de que feitiço e civilização não poderiam caminhar juntos. Por outro lado, ele menciona o feitiço apenas como produto da África (ainda que não exclusivamente), mas não necessariamente do negro. Subentende-se, portanto, que também o negro precisasse se livrar dele, abrindo possibilidade para sua assimilação. Macedo não era um cético da catequese como Nina Rodrigues.

No entanto, a perspectiva romântica de segregar o feitiço em uma “área de segurança” tornou-se predominante na literatura. *Esau e Jacó* (1904), o penúltimo romance de Machado de

Assis, começa com a ida da mãe dos gêmeos protagonistas ao Morro do Castelo, no Centro do Rio de Janeiro, para se consultar com uma feiticeira cabocla. Os elementos literários para descrever a situação estão novamente todos lá: a alteridade racial do feiticeiro, a descrição do local da prática como “lugar ermo”, a bagunça do local de atendimento e o tom de “mistério”.

### 3.4 Leveza e brevidade

Da grandiloquente, sensacionalista e moralista denúncia social de Joaquim Manuel de Macedo, passamos para o frio e impiedoso dedo crítico de Machado de Assis para com os defeitos humanos. Em *Esau e Jacó*, o maior romancista brasileiro começa com uma passagem pelo mundo do feitiço:

“Natividade e Perpétua conheciam outras partes, além de Botafogo, mas o morro do Castelo, por mais que ouvissem falar dêle e da cabocla que lá reinava em 1871, era-lhes tão estranho e remoto como o clube. O íngreme, o desigual, o mal calçado da ladeira mortificavam os pés às duas pobres donas. Não obstante, continuavam a subir, como se fosse penitência, devagarinho, cara no chão, véu para baixo. A manhã trazia certo movimento; mulheres, homens, gado, algum lojista, algum padre, todos olhavam espantados para elas, que aliás, vestiam com grande simplicidade; mas há um donaire que não se perde, e não era vulgar naquelas alturas. A mesma lentidão do andar, comparada à rapidez das outras pessoas, fazia desconfiar que era a primeira vez que ali iam. Uma crioula perguntou a um sargento: “Você quer ver que elas vão à cabocla?” E ambos pararam a distância, tomados daquele invencível desejo de conhecer a vida alheia, que é muita vez tôda a necessidade humana.

Com efeito, as duas senhoras buscavam disfarçadamente o número da casa da cabocla, até que deram com ele. A casa era como as outras, trepada no morro. Subia-se por uma escadinha, estreita, sombria, adequada à aventura. Quiseram entrar depressa, mas esbarraram com dous sujeitos que vinham saindo, e coseram-se ao portal. Um dêles perguntou-lhes familiarmente se iam consultar a adivinha.

– Perdem o seu tempo, concluiu furioso, e hão de ouvir muito disparate...

– É mentira dêle, emendou o outro rindo; a cabocla sabe muito bem onde tem o nariz.

Hesitaram um pouco; mas, logo depois advertiram que as palavras do primeiro eram sinal certo da vidência e da franqueza da adivinha; nem todos teriam a mesma sorte alegre. A dos meninos de Natividade podia ser miserável, e então... Enquanto cogitavam passou fora um carteiro, que as fêz subir mais depressa, para escapar a outros olhos. Tinham fé, mas tinham também vexame da opinião, como um devoto que se benzesse às escondidas.

Velho caboclo, pai da adivinha, conduziu as senhoras à sala. Esta era simples, as paredes nuas, nada que lembrasse mistério ou incutisse pavor, nenhum petrecho simbólico, nenhum bicho empalhado, esqueleto ou desenho de aleijões. Quando muito um registro da Conceição colado à parede podia lembrar um mistério, apesar de encardido e roído, mas não metia medo. Sobre uma cadeira, uma viola.

– Minha filha já vem, disse o velho. As senhoras como se chamam?

Natividade deu o nome de batismo somente, Maria, como um véu mais espesso que o que trazia no rosto, e recebeu um cartão, - porque a consulta era só de uma, - com o número 1.012. Não há que pasmar do algarismo; a freguesia era numerosa, e vinha de muitos meses. (...)

Felizmente, a cabocla não se demorou muito; ao cabo de três ou quatro minutos, o pai a trouxe pela mão, erguendo a cortina do fundo.

– Entra, Bárbara.

Bárbara entrou, enquanto o pai pegou da viola e passou ao patamar de pedra, à porta da esquerda. Era uma criaturinha leve e breve, saia bordada, chinelinha no pé. Não se lhe podia negar um corpo airoso. Os cabelos, apanhados no alto da cabeça por um pedaço de fita enxovalhada, faziam-lhe um solidéu natural, cuja borda era suprida por um raminho de arruda. Já vai nisto um pouco de sacerdotisa. O mistério estava nos olhos. Estes eram opacos, não sempre nem tanto que não fossem também lúcidos e agudos, e neste último estado eram igualmente compridos; tão compridos e tão agudos que entravam pela gente abaixo, revolviam o coração e tornavam cá fora, prontos para uma nova entrada e para um novo revolvimento. Não te minto dizendo que as duas sentiram tal ou qual fascinação. (...)

Natividade disse baixinho à outra que “a cabocla era simpática”, não tão baixo que esta não pudesse ouvir também; e daí pode ser que ela, receosa da predição, quisesse aquilo mesmo para obter um bom destino aos filhos. A cabocla foi sentar-se à mesa redonda que estava no centro da sala, virada para as duas. Pôs os cabelos e os retratos diante de si. Olhou alternadamente para êles e para a mãe, fêz algumas perguntas a esta, e ficou a mirar os retratos e os cabelos, bôca aberta, sombrancelhas cerradas. Custa-me dizer que acendeu um cigarro, mas digo, porque é verdade, e o fumo concorda com o ofício. Fora, o pai roçava os dedos na viola, murmurando uma cantiga do sertão do Norte:

*Menina da saia branca...*

*Saltadeira de riacho...*” (Assis: 947-949)

A “criaturinha leve e breve” descrita por Machado de Assis faz retornar ao caboclo descrito por Manuel Antonio de Almeida exatos 50 anos antes, marcando pelo estigma da diferenciação racial o inaudito da situação, porém sem ser a figura estereotipada e anedótica de todos os demais autores anteriores. Bárbara, a adivinha cabocla, era um indivíduo interessante, detentora de “mistério”, mas também de humanidade. Tinha até um pai! Ela vai ser relembrada por Natividade, já idosa e rica no final da história, e Machado de Assis, com sua usual sutileza, muito embora



estivesse longe de ser uma criatura alienada de seu tempo e lugar, mais uma vez escapa do clichê e do sensacionalismo que ele mesmo criticava em autores melodramáticos como Eça de Queirós, para que a experiência banal da vida cotidiana se tornasse algo grandioso, marcante e universal.

Acho difícil imaginar que, em 1904, Machado não soubesse que havia pretos feiticeiros, com danças noturnas acompanhadas de tambores, transe de possessão e sacrifício animal em pleno Rio de Janeiro, pois João do Rio os descreve nesta mesma época. Pode ser que ele tenha até se munido desta informação para compor sua trama. O que tinha era plena consciência de que fazia a grande literatura, não libelo de crítica ou crônica social (apesar de estas surgirem ali implicitamente). Sua literatura tinha mais a ver com a verdade dos sentimentos e da experiência e, com a sobriedade que lhe era peculiar, buscava se ater a esses sentimentos e experiências, e não a buscar qualquer coisa além deles. Mesmo o “mistério”, a “sujeira” e a alteridade racial que compõem o cenário da feiticeira são descritos em tons pastéis, sem escândalo ou grandiloquência e sequer parecem muito “sinistros”.

A “moça cabocla” aparenta ser uma versão mais diluída do “preto velho”, sem negar a idéia de alteridade, ou marginalidade com poder. A imagem de anti-estrutura à maneira de Victor Turner fica praticamente limitada à situação erma do Morro do Castelo, onde reinava a cabocla, em contraposição à vida cotidiana das duas senhorinhas que vão consultá-la. Machado coloca o sensacionalismo como que partindo do desejo dos próprios sujeitos, da expectativa da própria Natividade pelo encontro de um “outro poderoso”, o que, conforme mencionamos acima, o ambiente não revela:

“nada que lembrasse mistério ou incutisse pavor, nenhum petrecho simbólico, nenhum bicho empalhado, esqueleto ou desenho de aleijões”

O que contrasta quase que literalmente com a seguinte visão de João do Rio:

“fui a essas casas, estive nas salas sujas, vendo pelas paredes os elefantes, as flechas, os arcos pintados, tropeçando em montes de ervas e lagartos secos, pegando nas terrinas sagrada e nos opelês cheios de suor.” (Rio 2006: 52)

É possível que o recurso de não colocar como cenário um feiticeiro preto em um terreiro de macumba se deva mais ao fato dele reear falar de algo que realmente não compreendesse, estando a “criaturinha leve e breve” dentro de sua “zona de conforto”, assim por dizer.

### 3.5 Modernos

Da aparente ausência de preocupação de Machado de Assis para com a “ordem e progresso”, passo agora para as tentativas de entendimento e constituição de uma idéia de “Brasil” apartada do ideal positivista de “imitação européia”. No que tange à questão racial, o movimento Modernista de 1922 enveredou por dois caminhos. Um que iria resultar na teoria de Gilberto Freyre da meta-raça brasileira e outra, que Freyre também defendia, reforçada ainda mais por outros autores, de que a “contribuição” de cada raça deve ser considerada individualmente. As duas perspectivas correspondem à dualidade entre os já mencionados discursos indigenistas e diaspóricos, conforme a perspectiva de Matory.

*Macunaíma* (1934), de Mário de Andrade, obra emblemática de uma certa definição de brasilidade e uma das obras-chave do Modernismo<sup>43</sup>, é um épico no qual se encontra um considerável número de ingredientes que fundamentam um dos discursos correntes no senso comum, de que o brasileiro é um sujeito coletivo, produto de “três raças” – o branco europeu, o indígena e o negro africano. *Macunaíma*, “o herói sem nenhum caráter”, protagonista da história, é resultado deste caldeamento, narrado miticamente no romance. E é disso, precisamente, que o livro trata e que pretende ser: um mito de fundação.

---

<sup>43</sup> No sentido da busca dessa mesma brasilidade.

O Brasil já conhecera outros romances que retrataram mitos fundacionais, especificamente *Iracema* e *O Guarani*, ambos da fase indigenista de José de Alencar. A imagem do indígena autóctone, oposto ao colonizador português estrangeiro, resultando de ambos o brasileiro mestiço, não encontra sucedâneos específicos no Realismo e no Naturalismo, que, de modo geral, a naturalizaram e continuaram. Esta idéia de uma especificidade brasileira que parte da fusão luso-indígena surge, segundo Doris Sommer (1991) em Karl Friedrich Von Martius, o mesmo Von Martius que, em seu livro *Como se deve escrever a história do Brasil*, de 1843, foi o primeiro a caracterizar o brasileiro como produto da convergência entre o branco europeu, o negro africano e o indígena, embora apenas o modelo branco-indígena tenha sido absorvido na fórmula romântica.

Enquanto movimento literário, é o Modernismo que introduz a figura do negro como elemento integrante da brasilidade, e é justamente em *Macunaíma* que ele desponta gloriosamente, como anos depois, será introduzido no meio acadêmico por *Casa Grande e Senzala*, que retoma o otimismo de Von Martius. Embora o negro tenha sido divisado também como elemento da nacionalidade por Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna, sob um viés pessimista, é com o lirismo de um poema de Olavo Bilac, publicado postumamente em 1919, que um terceiro vértice da brasilidade se apresenta, no contexto da literatura ficcional

“Música Brasileira

Tens, às vezes, o fogo soberano

Do amor: encerras na cadência, acesa

Em requebros e encantos de impureza,

Todo feitiço do pecado humano.

Mas sobre essa volúpia, erra a tristeza

Dos desertos, das matas e do oceano:

Bárbara poracé, banzo africano,

E soluços de trova portuguesa.

És samba e jongo, xiba e fado, cujos

Acordes são desejos e orfandades

De selvagens, cativos e marujos:

E em nostalgias e paixões consistes,

Lasciva dor, beijo de três saudades,

Flor amorosa de três raças tristes.”

(Bilac 2001)

As três raças, mas também a tristeza, serão valorizadas em *Retrato do Brasil*, escrito por Paulo Prado em 1928:

“No Brasil, o véu da tristeza se estende por todo o país, em todas as latitudes, apesar do esplendor da natureza, desde o caboclo, tão mestiçado de índio da bacia amazônica e dos sertões calcinados do Nordeste, até a impassibilidade soturna e amuada do paulista e do mineiro. Destacam-se somente nesse fundo de grisalha melancolia o gaúcho fronteiriço, mais espanholado, com um folclore cavalheiresco levemente nuançado de saudade que o acompanha nas correrias revolucionárias – e o carioca, já produto da cidade grande e marítima, em contato com o estrangeiro e entregue ao lazarismo do ambiente.” (Prado 2002: 67)

Paulo Prado, a quem Mário de Andrade dedica *Macunaíma*, retoma a fórmula triádica de Von Martius, negligenciada pelo Romantismo, introduzindo à sua maneira o elemento negro:

“O negro, porém, além de elemento étnico, representou na formação nacional outro fator de imensa influência: foi escravo. Um dos horrores da escravidão é que o cativo, além de não ter a propriedade do seu corpo, perde também a propriedade de sua alma. Essa fraqueza transformou-se em função

catalítica no organismo social: reduziu à própria miséria moral e sentimental do negro a ilusória superioridade do senhor de escravos. Vimos nos diferentes séculos a que ponto de infiltração chegou na sociedade colonial o predomínio do africano e do mulato. Nos tempos de hoje nos esquecemos de que há poucas décadas de ano ainda viviam no país cerca de 2 milhões de escravos, numa população total de 14 milhões – de que uma boa parte era de mestiços. Na promiscuidade do convívio, verificava-se que a escravidão foi sempre a imoralidade, a preguiça, o desprezo da dignidade humana, a incultura, o vício protegido pela lei, o desleixo nos costumes, o desperdício, a imprevidência, a subserviência ao chicote, o beija-mão ao poderoso – todas as falhas que constituíram o que um publicista chamou a filosofia da senzala, em maior ou menor escala latente nas profundezas inconfessáveis do caráter nacional.” (*Idem* : 90)

Para Paulo Prado, portanto, o negro não é apenas um dos elementos que compõem o caráter nacional brasileiro; é sua presença que dá sentido a este caráter, ainda que em suas mazelas, as quais aparentemente não seriam poucas. Não pelo fato de alguma presumida inferioridade racial ou mesmo civilizatória do negro, que Prado não menciona em nenhuma parte de seu *Retrato do Brasil*, mas, conforme expresso na citação acima, pela maneira específica como o negro e, depois, o mulato foram absorvidos na sociedade brasileira. Ainda que o livro de Prado tenha sido publicado depois (no mesmo ano) de *Macunaíma*, um dos trechos que parece dialogar diretamente com a rapsódia é o que se segue:

“O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças. Na sua complexidade o problema estadunidense não tem solução, dizem os cientistas americanos, a não ser que se recorra à esterilização do negro. No Brasil, se há mal, ele está feito, irremediavelmente esperemos, na lentidão do processo cósmico, a decifração do enigma com a serenidade dos experimentadores de laboratório. Bastarão cinco ou seis gerações para estar concluída a experiência.” (*Idem ibid.*)

Mesmo que Prado não tenha ressaltado a questão da inferioridade racial, ao colocar a questão do mestiço se expressa de forma racista, pois, do mesmo modo que Nina Rodrigues e a ciência racial de Le Bon, Gumplowicz e Lapouge, ele também atribui à mestiçagem um caráter

deteriorador, degenerante, proporcionando “fraqueza física”, “doença”, e “vícios” a seus produtos. Macunaíma, herói de nossa gente, converte-se na manifestação literária desta visão.

### 3.5.1 Macumba

Macunaíma, criança negra nascida de mulher índia e herói de nossa gente, saiu de sua mata natal, tornou-se branco e foi para a cidade grande em busca da pedra muiraquitã, roubada pelo gigante comedor de gente, Piaimã, que também era o magnata Venceslau Pietro Pietra. Ao fim de suas peripécias, as quais envolvem aventuras sexuais, cobiça, e duelos com o gigante, entrecortadas pelo seu mote “ai, que preguiça”, Macunaíma parte deste mundo, consumido pela tristeza. Talvez essa tristeza seja mesma apontada por Bilac, mas não pode haver dúvida de que seja a mesma teorizada por Paulo Prado como traço distintivo do caráter nacional do brasileiro. Na sua passagem pelo Rio de Janeiro, Macunaíma vai a uma sessão de macumba, pretendendo que Exu, divindade malévola dos caminhos e do acaso, o ajude a reaver o muiraquitã.

O episódio, ao qual se dedica todo o sétimo capítulo, é marcado por personagens baseados em pessoas reais como a Tia Ciata, famosa mãe-de-santo carioca de um terreiro no bairro da Gambôa, ao qual a tradição oral atribui as origens do samba; de resto, todo o ritual é apresentado em nuances sensoriais de odores, sons e sabores, mais do que através de uma visualidade do exótico.

“Já quase todos tinham tirado algumas roupas e o respiro ficara chiado por causa do cheiro de mistura budum coty pitium e o suor de todos. Então veio a vez de beber. E foi lá que Macunaíma provou pela primeira vez o cachiri temível cujo nome é cachaça. Provou estalando com a língua feliz e deu uma gargalhada” (Andrade 1978: 76)

O visual da macumba, no entanto, é marcado pela presença das pessoas. O autor frisa, a todo momento, a diversidade dos presentes:

“Já tinha muita gente lá, gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias colheres deputados gatunos, todas essas gentes e a função ia principiando.” (*Idem*: 73-74)

Aparentemente, Mário de Andrade, inspirado no fatalismo de Paulo Prado, leva às últimas conseqüências aquilo que Joaquim Manuel de Macedo, Nina Rodrigues e João do Rio já haviam divisado: a macumba é para todos. Além da questão específica colocada pela mestiçagem, a estética modernista favorece essa visão pelo fato de que ela relativiza a importância do intelecto diante dos impulsos sensuais e apelos sensoriais, tornando virtualmente impossível que qualquer “espírito esclarecido e superior” deixe de sucumbir a ela, uma vez que esses predicados estão acima do caráter individual, orientando o próprio caráter nacional.

Da mesma forma que o Romantismo pode se manifestar em uma diversidade de formas, o mesmo ocorre com o Modernismo. Alguns traços característicos são quase constantes, como o uso do vernáculo coloquial; o caráter ambíguo, anti-heróico dos personagens; e a linguagem fragmentada. Ainda que alguns desses traços oscilem de autor para autor, são as visões de mundo o que mais variam entre eles. Se, em *Macunaíma*, Mário de Andrade vê um sujeito coletivo que é, simultaneamente, uma síntese das “três raças tristes” para, além delas, constituir-se em figura singular “sem nenhum caráter”, em Jorge Amado a questão da raça aparece em suas especificidades.

### 3.5.2 *Jubiabá* e a invenção da Bahia

*Jubiabá*, o quarto romance de Jorge Amado (e aquele que o catapultou para a notoriedade), foi escrito em 1933. Ele narra, em linguagem coloquial, a vida de pessoas quase todas pretas e pobres em Salvador, na Bahia, lugar cuja presença habita o imaginário dos brasileiros como sinônimo de magia e música e que se constituiu através de um repertório temático que teve no Rio de Janeiro o seu ponto de partida. Esse processo teve seu início entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, através da influência de imigrantes baianos e seus descendentes e



agregados, muitos deles envolvidos em macumba e nas origens do samba, tais como a supramencionada mãe-de-santo Tia Ciata João da Baiana, Donga, Pixinguinha<sup>44</sup>, e o festeiro Hilário Jovino Ferreira, o Lulu de Ouro. Segundo a tradição oral, esse último organizou na Praça Onze os ranchos que existiam em Salvador entre o Natal e o Dia de Reis, estendendo suas saídas para o Carnaval, ato que conduz à organização das primeiras Escolas de Samba.

Os ritmos populares do primeiro quarto do século XX, entre eles o maxixe, a marcha-rancho e o próprio samba, popularizaram canções que tinham a Bahia e a baiana como temas, sendo talvez o mais célebre o maxixe “Cristo Nasceu na Bahia” (1926), de Sebastião Cirino, citado no *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade (“Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará”).

*Jubiabá* veio à cena neste ambiente, pintando a cidade de Salvador como trágica e romântica. A magia aparece através do candomblé e a musicalidade percorre toda a trama, bem como tônicas de sensualidade, cobiça e tristeza.

Alguns dos romances posteriores de Jorge Amado têm também o candomblé como pano de fundo, mas escolhi *Jubiabá* por sua marca inaugural no tema, divulgando mundo afora a imagem de uma Bahia identificada pela presença do negro (ainda que defendendo a preponderância da imagem de um Brasil mestiço), o que seus demais livros basicamente reiterariam formulaica e repetitivamente.

O herói Antônio Balduino é um órfão negro nascido na localidade fictícia do morro do Capa-Negro, que é dominado pelo terreiro do pai-de-santo Jubiabá. Balduino foi criado por sua tia Luiza, filha espiritual de Jubiabá, que acaba louca e internada num hospício. Antônio (também

---

<sup>44</sup> Ele pode ter sido homenageado em *Macunaíma* como sendo o “ogã tocador de atabaque, um negrão filho de Ogum, bexiguento e fadista”, na macumba de tia Ciata (Andrade 1978: 74), pelo menos isso é sugerido pelo título da mais conhecida biografia do músico e compositor, *Pixinguinha: Filho de Ogum Bexiguento*, de Marília T. Barbosa da Silva e Arthur L. de Oliveira Filho.

conhecido como Baldo) é conduzido para a casa de um comendador branco, onde é agregado como “cria da casa”. O comendador tem uma filha, Lindinalva, três anos mais velha do que Baldo, e por quem ele nutre uma fascinação quase religiosa. Amélia, a empregada do comendador, odeia o menino e o maltrata sempre que pode. Quando ele completa 15 anos, seu protetor está prestes a lhe arrumar o primeiro emprego, mas Amélia o calunia diante dos patrões, dizendo que ele espia Lindinalva no banho pelo buraco da fechadura. Baldo leva uma grande surra e é expulso da casa. Passa a odiar todos os brancos, embora continue a guardar Lindinalva no coração.

Antônio Balduino passa a morar nas ruas como mendigo, como moleque, onde faz uma rede de amigos e acaba abrindo um bar na Cidade Baixa, o Lanterna dos Afogados. Volta a frequentar o morro do Capa-Negro e se afilia ao candomblé de Jubiabá como ogã. Torna-se boxeador e reencontra Lindinalva, cuja família, após a morte dos pais, caíra em extrema decadência. Lindinalva cai na prostituição e acaba morrendo. Baldo vai trabalhar como estivador e lidera uma greve que se converte em uma greve geral, na qual a luta pela dignidade do trabalhador se mistura com a luta pela liberdade do negro que continuava escravo, ainda que em regime assalariado, trabalhando para patrões americanos.

O antagonismo e a indiferença mútua entre “sobrados” e “mocambos”, proporcionados, segundo Freyre (ver citação à página 98-99), pela transição da ordem patriarcal (leia-se as relações de intimidade entre os senhores da casa-grande e os escravos na senzala) para uma ordem industrial e capitalista de relações impessoais de destituídas de qualquer preocupação assistencial, apareceram contemplados do lado do “sobrado” por José de Alencar em *O Demônio Familiar* e por Joaquim Manuel de Macedo em *As Vítimas-Algozes*, parecem agora ser divisadas em *Jubiabá* da perspectiva do “mocambo”.

A vida de vários outros personagens transcorre anedoticamente ao longo da narrativa do romance de Amado; quase todos acabam por conhecer finais trágicos – a loucura e a morte de tia

Luzia; a decadência e morte de Lindinalva; e o assassinato de Zé Estique. A narrativa gira em torno de dois eixos fixos: o pai-de-santo Jubiabá, temido pelo menino Baldo e respeitado pelo homem Antônio Balduíno, cuja figura ancora, com sua dignidade hierática, as vidas fragmentadas de todos que o cercam.

Sobre Jubiabá,

“ninguém sabia quantos anos carregava no costado e que morava no morro do Capa-Negro muito antes de lá haver qualquer outro daqueles habitantes.” (Amado 2006: 32)

Justamente por antiguidade e anterioridade, parece ter, em sua posição de “velho sábio”, uma função similar à de Pai Benedito em *O Tronco do Ipê*, que carrega toda uma carga romântica de “feiticeiro de bom agouro”. Ainda como Pai Benedito, Jubiabá representa a voz do passado, expressando algo maior do que se possa vislumbrar em qualquer outro personagem. A caracterização de seu candomblé, também chamado de *macumba* em alguns trechos, é diferente daquela que é fornecida por Macedo e João do Rio, a exemplo da descrição da casa do pai-de-santo, longe de ser a rústica tapera de um Pai Benedito ou de um Pai Raiol:

“A sala espaçosa ocupava a maior parte da casa. Uma mesa com um banco de cada lado, onde jantavam Jubiabá e suas visitas, e uma cadeira espreguiçadeira, virada para a porta do quarto em que o pai-de-santo dormia. Nos bancos, em redor da mesa, negros e negras conversavam. Estavam também dois espanhóis e um árabe. Nas paredes, retratos inúmeros, emoldurados com conchas brancas e rosa, mostravam parentes e amigos do pai-de-santo. No nicho um orixalá negro confraternizava com um quadro do Senhor do Bonfim.” (*Idem*: 101-102)

Em lugar dos tugúrios fétidos descritos pelos dois outros escritores, o cenário faz recordar uma modesta casa senhorial, onde se “recebe bem” – um espaço para socialização. Nesse ponto, Jorge Amado parece concordar com as colocações de Freyre em *Sobrados e Mocambos*, tratando da transposição para a cidade da estrutura de poder da casa grande, incorporada pelo sobrado e pelas chácaras, e aqui expressado, sobretudo, pelo enfoque privilegiado dado à mesa de jantar:

“As mesas já dissemos que eram nos sobrados mais nobres, quase tão grandes como nas casas-grandes de engenho ou de fazenda, embora fosse menor o número de convivas nas cidades; menos exposta a casa aos papa-jantares. Luccock informa que as mesas eram também demasiadamente altas para ser confortáveis; e em assuntos de confort

É relevante ressaltar o contexto da composição do romance. Na época Jorge Amado, recém egresso da Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro (depois Universidade do Brasil e, atualmente, UFRJ), era militante do Partido Comunista, tendo sido preso durante a repressão após a Intentona de 1935 e eleito deputado constituinte pelo PCB em 1945 (cassado em 1948). Sua trajetória talvez possa traduzir o discurso de Antônio Balduino em termos de uma “tomada de consciência de classe” no sentido marxiano do termo.

Balduino passa a olhar o universo que achava tão descomunal e temível, controlado pelo pai-de-santo Jubiabá, como não mais sendo suficientemente satisfatório para dar conta da experiência pela qual passou – de enfrentamento social. Ao descer o morro do Capa-Negro, deixando para trás seu lobisomem, os orixás e o pai-de-santo Jubiabá, ele dá as costas para o passado, para as ilusões que, no mundo real, não têm efeito (dia da festa de Oxalufã o pai Jubiabá vai para a cadeia). A verdadeira força, a que realmente importa, é a força produtiva do trabalho (“Negro é a luz, é os bondes”). Ainda que não abandone o candomblé, Antônio Balduino sabe que, para conseguir as coisas, ele terá que contar com a organização coletiva da força de trabalho, ou seja, fazer greve.

“Ele julgara que a luta, luta aprendida nos ABC lidos nas noites do morro, nas conversas em frente à casa de sua tia Luiza, nos conceitos de Jubiabá, na música dos batuques, era ser malandro, viver livre, não ter emprego. A luta não é esta. Nem Jubiabá sabia que a luta verdadeira era a greve, era a revolta dos que estavam escravos. Agora o negro Antônio Balduino sabe. É por isso que vai tão sorridente, porque na greve recuperou sua gargalhada de animal livre.” (*Idem*: 319)

Ele abandona seu discurso repetitivo de exclusividade racial (“Negro e branco pobre, tudo é escravo”) e, nessa humanidade e universalidade encontrada, alcança, enfim, o nível do pai-de-santo Jubiabá. O livro, que começa com Antônio Balduino lutando boxe com um alemão, em um episódio repleto de injúrias racistas, termina com Jubiabá, depois de ter aprendido a lutar, tendo divisado a

possibilidade de sair pelo mundo, de ir a outros portos onde poderá, também, fazer greve. A mensagem final do texto é de fraternidade entre os homens:

“Ele dará adeus como o marinheiro. Adeus para todos, que ele fez a greve e aprendeu a amar a todos os mulatos, todos os negros, todos os brancos, que na terra, no bojo dos navios sobre o mar, são escravos que estão rebentando as cadeias. E o negro Antônio Balduino estende a mão calosa e grande, e responde ao adeus de Hans, o marinheiro.” (321)

Em *Jubiabá* o candomblé (ou macumba) é retratado como “religião dos negros”. Seria uma via terapêutica para onde se dirigem diretamente os negros, mas também os brancos, ainda que estes não se envolvam com o transe ou as danças. Quando Antônio Balduino se torna “universal”, ele o faz *fora do candomblé*, em um ambiente estranho até mesmo para o sábio pai-de-santo Jubiabá.

O Modernismo, em Mário de Andrade e Jorge Amado, apresenta duas diferentes facetas da relação entre raça e candomblé/macumba. Enquanto em *Macunaíma*, a raça é diluída em um caldo de cultura nacional partilhada por todos, do qual a macumba está presente como um dos ingredientes característicos, em Jorge Amado, através de *Jubiabá*, tanto a raça como a macumba, ainda que não totalmente desvalorizados, são colocados em estágio anterior, a ser superado pelo universalismo trazido pela “verdadeira liberdade”, que seria a da consciência do trabalhador do seu poder enquanto força produtiva. Em relação especificamente ao candomblé, o também militante comunista (pelo menos na época) Edison Carneiro expressa uma opinião bastante similar, conforme narra Ruth Landes:

“- Olhe como essa gente acredita! É de partir o coração. Tudo isso significa muitíssimo para eles e tudo que se lhes falar de guerra e de questões operárias não passará de palavras vãs, tão distantes para eles quanto essas coisas o são para você. Bom, talvez sejam o único povo feliz que resta no mundo. – Não havia contentamento no seu tom de voz.” (Landes 2002: 218)

Em outras palavras, enquanto para Andrade “universal”, “moderno” e “macumba” não são elementos necessariamente antitéticos, para Amado, por mais que ele tenha simpatize pela macumba, eles o são. Ainda que, para Jorge Amado, o “negro” esteja “em seu próprio lugar” na

macumba, para ser “universal” e “moderno” ele precisa adquirir a consciência da exploração e de classe para tornar-se “um homem livre”. Em outras palavras, segundo Jorge Amado, para se libertar, o negro terá, forçosamente, que ir para além da raça.

Essa distinção resulta em uma diferença da visão do lugar da raça em relação à macumba entre os dois autores. Em *Macunaíma*, a macumba não tem raça definida. Em *Jubiabá* ela tem. Mas, pelo fato de Jorge Amado colocar a macumba junto à raça no rol dos elementos a serem superados, ambos coincidem na visão que se estabeleceu através do Modernismo (embora também já tivessem sido divisadas, de acordo com Antônio Sérgio Guimarães, por Manuel Querino), a saber: de que o “moderno” e o “futuro” pertencem à não-raça ou ao mestiço. Segundo Yvonne Maggie, referindo-se ao ideário Modernista em Mário de Andrade:

“Era preciso descobrir o universal no nosso particular para transformá-lo em universal” (Maggie 2005: 8).

Com exceção do regionalismo romântico, exemplificado neste capítulo como *O Tronco do Ipê*, os romances pré-modernistas parecem tratar do feitiço apenas enquanto expressão da maldade, ao passo que os modernistas reconhecem nele a beleza, numa espécie de recuperação da visão romântica. É essa a beleza que vêem, em geral, os diaspóricos, a exemplo de dois dos autores apresentados no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO 4

### *Ostraniene*



Cartão de celebração da festa natalina afrocentrista norte-americana do *Kwanzaa*

“Americanos são muito estatísticos/Têm gestos nítidos e sorrisos límpidos/Olhos de brilho penetrante que vão fundo/No que olham, mas não no próprio fundo/Os americanos representam boa parte/Da alegria existente neste mundo/Para os americanos branco é branco, preto é preto/(E a mulata não é a tal) /Bicha é bicha, macho é macho,/Mulher é mulher e dinheiro é dinheiro/E assim ganham-se, barganham-se,perdem-se/Concedem-se, conquistam-se direitos/Enquanto aqui embaixo a indefinição é o regime/E dançamos com uma graça cujo segredo/Nem eu mesmo sei/Entre a delícia e a desgraça/Entre o monstruoso e o sublime” (*Americanos* – Caetano Veloso)

A importância do olhar estrangeiro, do estudioso que olha o familiar brasileiro com estranheza (*ostraniene*, para o crítico russo Victor Shkolovsky), me conduziu a incluir este capítulo que trata de três exemplos da literatura acadêmica em língua inglesa a respeito da temática raça e candomblé na época atual. Para Shkolovsky, a realidade pode ser melhor compreendida como se olhada pela primeira vez, evitando mesmo nomear os elementos ou atos conhecidos no cenário



retratado, mas representando-os com um repertório de imagens, mesmo que estranhos ao cenário (Shklovsky: 13). Desta maneira, de um lado, o olhar estrangeiro no nosso cenário pode revelar elementos que nós mesmos não percebemos e, de outro, o estrangeiro que olha pode revelar para nós elementos que ele talvez não perceba em si mesmo.

A questão apresentada pelos olhares aqui analisados já foi tratada por outros autores anglófonos no passado, com maior destaque para Ruth Landes, sobre quem discorri em capítulo anterior. O livro de Landes, *A Cidade das Mulheres*, compõe-se de uma narrativa informal e impressionista, na qual ela pareceria ter sido abraçada por uma sociedade que a olha de diferentes maneiras, a depender da perspectiva do sujeito que esteja olhando, e aos quais ela devolve o olhar, deixando-se levar quase ingenuamente pela mão dos seus interlocutores, embora usualmente escolha o lado em que fica. Seu *parti pris* é com as “mães-de-santo nagôs”, cujo suposto caráter de autenticidade e arcaísmo a levam, segundo sua própria expressão, “a tornar-se africana nos seus preconceitos” (Landes 2002: 260).

No entanto, os três autores estrangeiros que irei analisar – Jim Wafer, Mikelle Omari-Tunkara e Lorand Matory – coincidentemente deram, todos eles, um passo além de Landes e se iniciaram no candomblé, fazendo com que, curiosamente, seus olhares “estrangeiros” compartilhassem uma perspectiva “de dentro” da afro-religiosidade, simultaneamente desnaturalizando e naturalizando o campo, o que poderá proporcionar novas perspectivas a esta tese.

Outro elemento que ressalto nesta digressão, é que os três livros dos antropólogos anglófonos (respectivamente, e por ordem cronológica de publicação: Wafer [1991], Omari-Tunkara [2005], e Matory [2005]) estão entre as obras atualmente mais lidas<sup>45</sup> (juntamente com o próprio *Cidade das Mulheres*) pelo público mundial interessado em conhecer o candomblé, contribuindo, assim para constituir a visão que se tem do candomblé e do próprio Brasil “lá fora”.

---

<sup>45</sup> Nesta opinião me apoio nas cotações dos sites de venda de livros como amazon.com e ebay.

#### 4.1 Olhar entendido

Na época de Ruth Landes, a Bahia, tal como é mesmo descrita nos romances de Jorge Amado, estava em plena fase de construção. Mais recentemente, no entanto, Jim Wafer (antropólogo australiano e professor na Universidade de Nova Gales do Sul), encontra uma Bahia já definida e reiteradamente exposta em toda a mídia, pela qual se pode dizer que não tenha sido apenas abraçado, como também beijado. A sexualidade vista por Ruth Landes foi experimentada por Wafer em seu *The Taste of Blood*, embora o *tom* de suas observações faça recordar bastante o de sua predecessora.

O objeto de estudo privilegiado por Wafer é a sexualidade entre populações aborígenes na região de Hunter, no interior de Nova Gales do Sul, com destaque para a questão gay e lésbica. Em 1987, o etnógrafo veio ao Brasil fazer pesquisa de campo para sua tese de doutorado pela Universidade de Indiana. Aqui, Wafer percorre mais ou menos o mesmo trajeto realizado por Ruth Landes quase cinquenta anos antes dele, chegando ao Museu Nacional, de onde, através de laços pessoais estabelecidos localmente, acaba indo para a Bahia onde, novamente por laços pessoais, se é conduzido ao terreiro onde faz sua pesquisa de campo. O terreiro se situava na periferia de Salvador e não era chefiado por uma mãe-de-santo nagô, mas, sim, por um pai-de-santo mestiço e *bicha*, cavalo de *pombagira* e de *caboclo*, com o qual Wafer se inicia na religião.

A escolha de um terreiro periférico e tão não-ortodoxo, além de circunstancial, Wafer justifica pela própria questão da superexposição acima exposta (Wafer 1991: 165), uma vez que ele também não coloca temas como orixá, resistência ou identidade no centro de sua análise e, de certa maneira, descrev

amante<sup>46</sup>(para levar adiante a comparação a Ruth Landes, seria esse amante/assistente o “seu” Édison Carneiro), observando as vidas do pai-de-santo, de seus acólitos, dos clientes e de entidades espirituais incorporadas em transe, nos quais o discursos religiosos e místicos se mescla com disputas por poder, amor, sexo e amizades.

Não por coincidência, o objeto de sua investigação era, precisamente, o conjunto de interações entre pessoas e divindades, no qual ele privilegia o contato com *caboclos*, *exus* e *erês*, que tinham uma presença mais informal e cotidiana do que a dos orixás (Wafer: 165). Em seu estudo, Wafer conclui que as fronteiras entre as diferentes formas de realidade, sejam sociais, epistemológicas ou ontológicas, não impedem a interação (189), na qual dá grande destaque à sexualidade e ao homoerotismo, seguindo uma tradição etnográfica em que se destacam Peter Fry (1982) e Patrícia Birman (1995), com os quais dialoga ao longo do livro.

Sob essa perspectiva, a “indefinição” brasileira que o poema de Caetano Veloso opõe à “barganha e conquista” dos americanos se esclarece pela mesma linha também divisada por Yvonne Maggie em *Medo de Feitiço*, qual seja, a de que o sistema social brasileiro é uma estrutura metonímica que se realiza por uma totalidade constituída de partes hierarquicamente colocadas que se compensam através da interação constante de favores recíprocos, unindo masculino e feminino, pretos e brancos, ricos e pobres, pretos e brancos, e vivos e mortos, com relativa solução de continuidade entre essas categorias. Wafer parece ter assimilado a afirmação de Yvonne Maggie, a qual, parafraseia Roberto Dálmata (1981), escreveu recentemente que “no Brasil preferimos pontes a margens” (Maggie 2005: 13).

Tendo contemplado esse paradigma também nas relações no terreiro que observou, Wafer não conseguiu notar fronteiras de definição racial, as quais menciona apenas duas vezes. Num primeiro momento, logo no começo do livro (Wafer 1991: 6), ele narra uma discussão ocorrida

---

<sup>46</sup> A inserção da identidade sexual como parte explícita e integral do texto etnográfico foi intencional da parte de Wafer, conforme ele mesmo coloca em outro texto (Wafer 1996, apud Lambevski 1999).

entre um grande amigo seu (o antropólogo americano “Rory”, a quem descreve como “um aristocrata preto, de uma das melhores universidades americanas”, que reclama do racismo no Brasil) com “Xilton” (o pai-de-santo que o auxiliou na pesquisa, descrito como sendo “de ascendência parcialmente africana, parecendo branco e ibérico, e que se tornou membro da classe média baiana por seus próprios esforços”); durante a referida discussão, o pai-de-santo defende a posição de que o Brasil é uma democracia racial.

A segunda alusão a diferenças raciais ocorre quando, à página 56, Wafer reproduz a declaração de Mãe Stella, ialorixá do Axé Opô Afonjá, em comunicação apresentada ao 3º Congresso Mundial de Cultura e Tradição de Orixá em Nova York, 1986, intitulada “Syncretism and Whitening”, na qual, para explicar o sincretismo afro-católico, ela justifica que “os escravos emancipados, pelo desejo de se ‘branquearem’, adotaram práticas que sincretizavam o catolicismo e ‘traços de africanismo’ mas, nestes dias de liberdade total, devemos nos lembrar que estas manobras têm que ser abandonadas, como todos assumindo a religião de suas raízes” (*apud* Wafer, 56, tradução minha), ao que o autor comenta:

“I am not unsympathetic to the political motivation behind these remarks. I recognize that the re-Africanization of Candomblé, based on the idea of throwing off white domination, has considerable symbolic significance for the Movimento Negro Unificado – a loose affiliation of Black activist groups in Brazil, concerned with political and economic justice for Blacks, and the fostering of a positive Black identity.”<sup>47</sup> (56)

No entanto, Wafer analisa esse trecho apenas do ponto de vista da reafricanização e, ao longo dos casos narrados no livro, não encontra nenhuma afirmação de diferença racial ou algo de qualquer coisa que torne particularmente significativa ou instrumental tais identificações raciais. Seu interesse mais intenso são os interstícios, as fronteiras entre as categorias constantemente atravessadas no curso das relações entre pessoas e divindades, seja internamente ou entre si.

---

<sup>47</sup> Não sou avesso à motivação política subjacente a essas observações. Reconheço que a reafricanização do Candomblé, baseada na idéia de se livrar da dominação branca, possui um significado simbólico considerável para o Movimento Negro Unificado – uma grande rede de grupos militantes negros no Brasil, preocupados com justiça política e econômica para os negros e com a criação de uma identidade negra positiva.

Nos próximos dois livros analisados destaca-se a questão fundamental da “agência”, ou seja, do poder de iniciativa intencional atribuído a determinado sujeito ou categoria social, possibilitando a estes qualquer orientação de outras categorias em suas próprias escolhas e na elaboração de seu próprio destino. Em outras palavras, seria um discurso voluntarista descolonizador deslocado para uma leitura intra-social, talvez em detrimento da noção de luta de classes e conscientização que vigorou até o final da década de 1970 e que caracteriza, por exemplo, (no que tange aos trabalhos sobre a afro-religiosidade) as teses desenvolvidas ao longo de *O Segredo da Macumba*.

A teoria de luta de classes subentende que uma classe subalterna, consciente de sua própria identidade, importância e exploração, poderia, eventualmente, sacudir o jugo da classe dominante e promover o estabelecimento de uma sociedade sem classes. Na questão da agência, sobretudo quando aplicada a minorias étnicas e raciais, co-existem a consciência de identidade, de auto- importância e de exploração, mas não necessariamente a eliminação da classe dominante enquanto entidade. Sua dominância pode ser eliminada, mas não se instituirá necessariamente uma sociedade sem raças ou sem etnias, muito pelo contrário. O objetivo da agência é justamente o de reforçar as categorias em conflito.

Justamente em virtude da dificuldade de se isolarem as categorias ou os sujeitos da rede de relações de reciprocidade sob investigação não há, em *The Taste of Blood*, a menor intenção de se trabalhar com o conceito de agência. Quando, por exemplo, o autor descobre que, após ter ingressado em um terreiro para fazer aquilo que acreditava serem apenas alguns rituais preliminares, ele havia sido, na verdade, recolhido para sair como ogã no fim de semana seguinte (com rumores de presença da imprensa para testemunhar a saída<sup>48</sup> do “ogã da Austrália”), ele entra em crise, furioso e se sente um idiota por ter permitido tamanha manipulação à sua pessoa, mas seu companheiro o faz ver que, da mesma maneira que ele ali se encontra não por compromisso religioso, mas para pesquisar e obter crédito em sua carreira acadêmica, ele não deveria achar tão

---

<sup>48</sup> “Saída” é o termo que descreve a festa de apresentação pública de um iniciado em um terreiro de candomblé.

pouco ético a defesa dos próprios interesses de autopromoção do pai-de-santo, interessado em explorar sua presença ali. Wafer se resigna, convencido de que

“Marinalvo (o pai-de-santo) foi bastante generoso em realizar um bom desempenho para mim. Agora era a minha vez de fazer o mesmo para ele” (153, tradução minha)

O antropólogo consegue, assim, ampliar o escopo de sua investigação, e o livro chega a um final semelhante ao de *Guerra de Orixá*, com uma parcial segmentação do terreiro.

#### 4.2 Olhar sobre a continuidade e resistência cultural

Mikelle Smith Omari-Tunkara é professora do Departamento de Arte da Universidade do Arizona, tendo empreendido no Brasil e na Nigéria durante a década de 1990 pesquisas que resultaram no livro *Manipulating the Sacred: Yoruba Art, Ritual and Resistance in Brazil*. O livro destina-se “to highlight the agency of individuals and ceremonial objects in creating and manipulating religious and social intention<sup>49</sup>” (Omari 2002: xvii). Os objetos cerimoniais, no caso, são a parafernália ritual do candomblé; e os indivíduos em questão são brasileiros de descendência europeia ou africana, adeptos do candomblé que criam, usam e consomem esses objetos.

A maior parte do livro é constituída de descrições de formas e usos de objetos produzidos no contexto da afro-religiosidade, seguindo uma tradição iniciada por Nina Rodrigues em seu “As Belas Artes do Colono Preto no Brasil” (1904), e prosseguida com alguma descontinuidade, sendo, atualmente, destacada sobretudo por Raul Lody<sup>50</sup> e por Roger Sansi-Roca (2005 e 2007).

---

<sup>49</sup> “a ressaltar a agência de indivíduos e objetos cerimoniais na criação e manipulação da intenção religiosa e social”

<sup>50</sup> Por décadas, Raul Lody vem publicando artigos, monografias, catálogos e livros sobre a cultura material nas religiões afro-brasileiras, sobretudo no candomblé baiano e no xangô pernambucano; esses trabalhos incluem *Ao Som do Adjá* (1975), *Pano da Costa* (1977), *Santo Também Come* (1979), *Candomblé: Religião e Resistência* (1987) e, mais recentemente, *Dicionário de Arte Sacra & Técnicas Afro-Brasileiras* (2003).

Do ponto de vista da delimitação do campo estudado, a autora retorna a uma visão bastidiana do candomblé, na qual ele é considerado como um fragmento de África no Brasil, representando tanto a continuidade como a resistência de um “espírito africano”. Tal como expressado no exemplo do *Africanus sum* que epigrafa esta tese, ela parece também manifestar um encanto com o “Brasil arcaico”. A autora compartilha, ainda, outra noção de Bastide, qual seja, o da reinstituição de um ideal “africano” como via de consciência para os afro-americanos (Bastide 1978: XV), já criticada por D’Adesky (2001) e Sansone (2004), e revista por Márcio Goldman (2003).

Ao abordar os militantes negros de Ilhéus, Goldman se recusa a aplicar a noção de uma relação instrumental entre religião e política (no sentido de que os símbolos do candomblé seriam manipulados e reciclados para fins políticos)<sup>51</sup>, para procurar entender como se colocam os sujeitos que observa em termos de participação política. Nesse caso, segundo Goldman, “os militantes negros de Ilhéus podem perfeitamente reconhecer a importância da política no sentido de que ela afeta suas vidas, mas jamais concordariam em considerá-la ‘central’: a música, a religião ou o trabalho o seriam certamente muito mais” (2003: 467). Isso não faria deles necessariamente sujeitos apolíticos, mas simplesmente apontaria que, no que se relaciona à participação pública, a música ou a religião podem ser mais fundamentais para eles do que a política institucionalizada em si, o que resulta na questão de como tais sujeitos elaborariam a idéia de democracia, devolvendo para a “sociedade envolvente” sua própria noção de democracia, a qual poderia, então, ser problematizada nos termos de sua própria cosmologia.

Longe de construir uma perspectiva semelhante, Omari-Tunkara ratifica a visão de Bastide, conforme acabo de mencionar, e, como ele, acompanha a recomendação de Nina Rodrigues, seguindo o caminho da África para observar as formas “mais puras” com a finalidade de iluminar as

---

<sup>51</sup> Parafraseando Cambria (Cambria, 2002, p. 108 *apud* Goldman), o autor considera que “não se trata de imaginar que os blocos simplesmente usem sua música para fazer política: ‘esses grupos, poderíamos dizer, usam a “política” para fazer música.’” (471 – nota 5). *Mutatis mutandis*, a mesma fórmula poderia se aplicar à religião.

práticas afro-brasileiras. Ela também pressupõe, ainda como sugere Nina Rodrigues, que candomblé e religião iorubá são a mesma coisa, e se coloca numa situação em que ela se rotula como “outsider/within”<sup>52</sup> deste campo, um termo que não possui tradução precisa, mas que implica na condição de estar simultaneamente dentro e fora de uma situação ou grupo social. A autora explica como o termo funciona para ela:

“I straddled many cultural fences and navigate multiple domains as a Ph.D.-educated African American woman who is a full professor and who maintains, among others, close ties to initiated African American Christian communities and to a global community of individuals who are initiated into the Yorùbá religion. I have participated in ritual ceremonies in Brazil and in Nigeria, among religious communities that forbid the participation of uninitiated citizenry. From an ethnological standpoint, my peculiar situation raises interesting questions regarding the problematic situation of insiders/outsiders and about mobility between and within the shifting interstices of diverse societies.(...) Because I am at once both object and subject, it is difficult for me to write as a spectator, because I am and am not, simultaneously, a spectator. I am thus perhaps culpable of being overly conscious of the need to observe propriety and to avoid invasive and exoticising approaches in my research and scholarship.”<sup>53</sup> (Omari-Tunkara 2005: xvii-xviii)

Diante dessa cândida justificativa quanto a possíveis falhas na sua objetividade de estudiosa, pode-se contrapor Omari-Tunkara àquilo que se tem pensado mais atualmente sobre a questão antropológica “de que lado você está?” ou “de onde você está falando?”, no sentido de se manter em perspectiva a cosmologia (ocidental) que (in)forma o olhar do etnógrafo, tal como foi recentemente colocada na literatura por Bruno Latour (1994 *apud* Goldman 2003, o qual comentarei mais adiante...) mas, também, por Marshall Sahlins em “The sadness of sweetness” (1996), que aponta a tendência da antropologia de buscar “propósitos” e “funções” como um reflexo da cosmologia judaico-cristã (e seu mito da Queda e perda do paraíso). Tal visão crítica se encontra representada

---

<sup>52</sup> O termo em questão é afim da expressão *insider/outsider*, mencionada na citação a seguir, o qual vem sendo adotado com frequência cada vez maior fora de países anglófonos para designar quem está “por dentro” ou “por fora” de uma determinada situação; *mutatis mutandis*, vide Beatriz Góis Dantas em *Vovó Nagô, Papai Branco* (1988), com seu uso de “os de dentro” do Nagô e os “de fora”.

<sup>53</sup> Na qualidade de professora doutora africana-americana que mantém, entre outros, laços estreitos com comunidades não-iniciadas cristãs africano-americanas e com uma comunidade global de indivíduos iniciados na religião ioruba, tenho navegar com sucesso por vários domínios culturais. Participei de cerimônias rituais no Brasil e na Nigéria em comunidades religiosas que proíbem a participação de pessoas não-iniciadas. De um ponto de vista etnológico minha situação peculiar levanta questões interessantes relacionadas à situação problemática de *insiders/outsiders* e sobre a mobilidade entre e dentro dos interstícios mutáveis de sociedades diversas. (...) Por eu ser ao mesmo tempo objeto e sujeito, é difícil para eu escrever como espectadora, porque sou e não sou, simultaneamente, uma espectadora. Portanto, talvez seja culpada de ser abertamente consciente da necessidade de observar decoro e evitar abordagens exotizantes em minha pesquisa e estudo.



na antropologia brasileira por Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Goldman, entre outros. Sob esta perspectiva, a sociedade que fez de Mikelle Omari-Tunkara uma professora doutora não é nem “neutra” nem “desencantada”, mas sim, uma sociedade que possui sua própria cosmologia e que deve ser levada a sério enquanto tal.

Mesmo que ela não possuísse nenhuma pertença ao mundo iniciático iorubá, o outro mundo do qual Omari-Tunkara faz parte também a submete a uma condição simultânea de sujeito/objeto ou de nativo/estrangeiro, não havendo, dessa forma, qualquer excepcionalidade em jogo. Já no que tange à advertência de Bruno Latour aos antropólogos – que seriam “audaciosos com relação aos outros e tímidos quanto a si mesmos” (Latour 1994: 100 *apud* Goldman 2003: 467)– a autora me parece tímida em relação a ambos.

A abordagem do livro não é, absolutamente, desavisada. Ainda que a autora comece expondo aspectos “tradicionais” da história, da cultura e da arte iorubana, ela presta atenção tanto a elementos de continuidade, mudança, intercâmbios e afinidades conceituais entre Brasil e África como a contribuições da cultura luso-brasileira nesse contexto. Isso para discutir a manipulação da arte como sacrifício, prestígio, exibição, competição e resistência (Omari-Tunkara: xxix/xxx).

No primeiro capítulo (significativamente intitulado “Ilês Axés<sup>54</sup>: história, agência e centros de resistência”), Omari-Tunkara inicia seu relato no *locus* privilegiado da sua narrativa: o terreiro de candomblé. A autora narra a história dessa agência, cujo protagonista é um sujeito coletivo e empiricamente indetectável, ainda que acessível a nível de discurso – os afro-brasileiros e os terreiros nagôs. Por conta disso, ela também acusa Beatriz Góis Dantas (como acusaram Lorand Matory e Ordep Serra) de negar agência aos afro-brasileiros na elaboração da “pureza nagô”.

Contrariamente a Omari-Tunkara, Dantas contextualiza e historiciza os sujeitos daquilo que constituiria a “agência” (em seu caso, os nagôs e a academia). Somos informados por Dantas sobre o quanto as trajetórias acadêmicas e biografias de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e outros poderiam

---

<sup>54</sup> Nome pelo qual também são designados os terreiros de candomblé de “tradição nagô”.

orientar-lhes o posicionamento e escolhas teórico-discursivas. No entanto, isso não ocorre na narrativa de Omari-Tunkara, que declina os nomes de mães e pais-de-santo de forma indiferenciada, como se todos partilhassem uma mente coletiva e fossem igualmente submetidos às mesmas pressões históricas, deixando de existir como indivíduos, sendo antes como unidades de recepção passiva de um “super-orgânico” cultural homogêneo<sup>55</sup>. Por exemplo, ela absorve acriticamente as justificativas discursivas do sincretismo afro-católico quando coloca que

“in some *terreiros*, conflicts caused by the pressures to assimilate into modern Brazilian society led to the incorporation of Catholic altars into the ritual dancing space of the public *candomblé* area.<sup>56</sup>” (22)

A autora, porém, não informa quem (e porque especificamente) providenciou o tal altar, além da justificativa geralmente enunciada e aceita que ela reproduz. Não explica se ele tem alguma função ritual, deixando entender que é só um enfeite para ludibriar os brancos<sup>57</sup>, o que não explicaria o fato de que, em alguns destes terreiros de candomblé, conforme já testemunhei pessoalmente, as filhas-de-santo persignam-se diante do altar, acendem velas para as imagens e para onde, em ocasiões especiais, padres católicos são chamados para proferir missas. A tendência da autora de enxergar um sujeito sem individualidade e sem história completa-se com a visão compartilhada com Roger Bastide de enxergá-lo, também, sem interesses e sem economia.

“In contrast to the Europeanized capitalistic sectors of Bahian society, which emphasize private property, individualism, and conspicuous consumption in the secular realms, *candomblé* emphasizes the welfare of the group as a whole.<sup>58</sup>” (23)

---

<sup>55</sup> Minha referência aqui é a crítica feita por Sahlins (2002: 61s.) pelo retorno atual à visão de Leslie White da cultura como uma ordem independente e automotora, da qual a ação humana seria uma mera expressão.

<sup>56</sup> em alguns terreiros, conflitos causados por pressões para ser assimilado na sociedade brasileira moderna levaram à incorporação de altares católicos no espaço de dança ritual na área pública do candomblé.

<sup>57</sup> Em sua introdução à nova edição de *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (no prelo) de Nina Rodrigues, Fry e Maggie chamam atenção para outra interpretação do mito de origem do “sincretismo estratégico de resistência”, explicado pela condescendência (ou mesmo adesão sincera, eu acrescentaria) dos pais e mães-de-santo ao catolicismo.

<sup>58</sup> Em contraste com os setores capitalistas europeizados da sociedade baiana, os quais enfatizam a propriedade privada, o individualismo e o consumo conspícuo no domínio secular, o candomblé enfatiza o bem-estar do grupo como um todo.

Ela introduz aqui uma oposição “cultural” entre “europeus” e “afuic19(a)1923(i)2(no40(u)-328(s)3(e)-1()-

brancos no candomblé, discussão da qual Omari-Tunkara não se omite totalmente, referindo-se a elas indiretamente ao mencionar as duas questões relevantes que irei delinear a seguir.

Em primeiro lugar, similarmente a Roberto DaMatta, ela aponta o terreiro como um lugar de “inversão social” quando ele diz que

“O contato com o santo, então, permite de certa forma inverter a estrutura de poder vigente no mundo diário. Se nesta estrutura os homens e os brancos europeus são dominantes, nas ordens afro-brasileiras dominantes são os pretos, as mulheres e todos os que estão em posições intermediárias, como os homossexuais.” (DaMatta 1986: 143)

Características desvalorizadas na “sociedade luso-brasileira” em termos de cor, gênero e saber místico, não só são exaltados como, também, podem até servir de critério para ascensão na hierarquia religiosa do candomblé (22). No entanto, a autora atribui este traço à “agência” dos terreiros na imposição de um *ethos* africano em detrimento do europeu (e não a traços característicos da sociedade brasileira, conforme sugerido por DaMatta). Em segundo lugar, a autora relata que muitos encargos econômicos do terreiro que pesquisou (o Ilê Axé Opô Afonjá) corriam por conta de ogãs e obás, dignitários masculinos e socialmente privilegiados cuja composição cromática ela curiosamente não menciona. É possível que não tenha visto que se tratavam majoritariamente de “brasileiros de pele mais clara”...

Mikelle Omari-Tunkara inicia seu livro declarando-se uma religiosa, aparentemente não sendo sensibilizada pelo que não fosse explícito a nível textual (verbal ou escrito), ainda que não fosse destituída de capacidade de observação. Aponta as categorias - mas não a natureza da relação entre elas, as quais, por vezes, coloca apenas como sendo de oposição ou de subserviência. Ela deixa escapar outras possibilidades [de quê? Aqui é uma oportunidade de você mostrar o que ela não entendeu...] quando aponta o caráter de inversão social nas regras do candomblé ou a função dos ogãs e obás. Conseqüentemente, tende a ver continuidades onde nem sempre elas ocorrem (como no caso da crítica não tão velada de Ebomin ba J sin a outro terreiro) e descontinuidades onde as fronteiras não são assim tão definitivas (ao omitir o fato de que figuras fundamentais como ogãs e

obás provedores são predominantemente brancas). Isso faz de Cléo e Djalma detalhes quase patológicos, residuais.

Embora o livro de Omari-Tunkara contemple tanto o ponto de vista do discurso indigenista quanto o do discurso diaspórico, a própria proposta apresentada privilegia “sobrevivência” e “resistência”, o que coloca a questão diaspórica como fundamental e possivelmente naturalizada, enquanto o indigenismo estaria em segundo plano, a não ser que fosse o próprio indigenismo iorubá, o que aponta para as teorias de continuísmo africano de Bastide ou Herskovits, que tomam como pressuposto que os “africanismos” presentes no candomblé correspondem a manifestações fragmentárias de culturas africanas, mescladas a um ambiente de cultura européia ou ameríndia, relacionando os traços culturais, que são personificados como substâncias com caráter e personalidade que não perdem facilmente sua “essência” podendo transitar e influenciar o meio estranho e por vezes hostil no qual tiveram o acaso de se verem inseridos.

“The power of Yem ja/Yemanjá has, despite her changing image and ritual, remained steady and pervasive. In contemporary Bahia she is no longer venerated as an enchantress, but she is still regarded as queen, mother, protectress, and provider of fertility. Because of its geographical spread and diachronic depth in the New World, I think it safe to assume that the veneration of Yem ja, along with its accompanying myths and rituals, formed an important part of the cultural baggage of Yorùbá slaves in the transatlantic slave trade. Especially in Brazil, the conceptually African worship of Yem ja and its associated art objects have not only continued but have, in many instances, invaded the beliefs, practices, and imagery of the dominant white social strata. This system and its manifestation of the continent and in the African diaspora provides intriguing opportunities to investigate issues surrounding the imbrication of cultures, continuity, and change as embodied in creative practices, their resultant products, myth, and ritual.<sup>61</sup>” (Omari-Tunkara: 86-87)

---

<sup>61</sup> A despeito da transformação de sua imagem e ritual, O poder de Yem ja/Yemanjá tem permanecido estável e universal. Na Bahia de hoje, ela não é mais venerada como uma maga, embora ainda seja vista como rainha, mãe, protetora e provedora de fertilidade. Por sua difusão geográfica no Novo Mundo, creio ser seguro supor que o culto a Yem ja, junto com os mitos e rituais que o acompanham, formaram uma parte importante da bagagem cultural dos escravos iorubás no tráfico escravista transatlântico. No Brasil, particularmente, o culto conceitualmente africano de Yem ja, bem como os objetos de arte a ele associados, não apenas continuaram mas têm, de muitas maneiras, invadido as crenças, as práticas e o imaginário do estrato social branco dominante. Esse sistema e sua manifestação dentro do continente e na diáspora africana proporcionam oportunidades intrigantes para investigar questões da imbricação de culturas, de continuidade e de mudança enquanto incorporadas em práticas criativas, seus produtos resultantes, mito e ritual.

A autora parece fascinada com essas sobrevivências, porém, dada a quantidade de escravos africanos que habitaram o Brasil por tão longo tempo, o que deveria tê-la impressionado é, precisamente, a eventual ausência desses traços.

A constatação do óbvio não deveria ser algo assim tão espantoso, mas o que poderia ser valioso é saber o porquê do culto de Iemanjá ter adquirido aqui tanta força em detrimento, por exemplo, do culto de Ifá, o orixá da sabedoria e do oráculo que os sacerdotes nigerianos tanto privilegiaram na abertura do Congresso Iorubá. Porque Iemanjá “pegou” e Ifá não? A explicação bastidiana ou herskovitsiana poderia colocar que teriam vindo muitos sacerdotes de Iemanjá com o tráfico e poucos sacerdotes de Ifá, o que implicaria em atribuir uma fragmentação aos iorubás em um grau que talvez não fosse empiricamente tão seguro de se apurar.

Poderia o “fenômeno Iemanjá” estar relacionado a outros elementos, como por exemplo, o culto mariano ou a um lugar privilegiado dado ao mar (acrescentando-se que a Iemanjá africana é uma divindade fluvial e não marinha) no imaginário social brasileiro ou da diáspora africana no Brasil?

Não pretendo aqui responder estas questões, que não se relacionam ao objeto desta tese, mas creio ser de grande interesse levantá-las como possibilidades que apontam para o fato de que nem sempre um elemento diaspórico pode ser explicado por causalidades diaspóricas. Se esse elemento se manifesta em um contexto social específico, é nele, *neste meio social onde atualmente se insere*, antes de qualquer outro lugar, onde deveríamos procurar entender sua lógica, a qual talvez não pudesse persistir por mérito próprio, como traço residual, proporcionada pelo seu meio social “de origem”.

### 4.3 Olhar transatlântico

“Eu sou atlântica dor/plantada no lado do sul/de um planeta que vê/e que é visto azul/Mas essa primeira impressão esse planeta blue/não é a visão mais real/além de cor, blue é também muito triste/pode ser o lado nu, o lado pra lá de cru/o lado escuro do azul//Eu sou um homem comum/eu

sou um homem do sol/eu sou um african man/um south american man” (Milton Nascimento - Planeta Blue)

O terceiro livro que gostaria de examinar é, de certa maneira, mais completo do que os dois anteriores, no sentido de que o autor, Lorand Matory, além de se colocar como adepto do candomblé, como africano-americano e como pesquisador acadêmico posiciona-se também, conforme atesta o próprio título de seu livro (*Black Atlantic Religion*) como um sujeito transnacional, vinculando-se, ainda que indiretamente, a uma polêmica corrente de acadêmicos que defendem o paradigma do afrocentrismo. Matory (que talvez seja “Rory”, o “aristocrata preto, de uma das melhores universidades americanas” no livro de Jim Wafer) é professor de Antropologia e de Estudos Africanos e Africano-Americanos na Universidade de Harvard e sua biografia, postada no website da instituição, informa que ele

“studies the diversity of African, African American, and Latin American culture, with an emphasis

final, criar um paradoxo para si mesmo. Mais especificamente no livro ora analisado, Matory assume uma dualidade de ser historicamente desconstrucionista e racialmente essencialista.

Por um lado, Matory descreve a elaboração de identidades vinculada a processos históricos. Como Palmié (2005) ele acredita também que a identidade iorubá é uma construção do final do século XIX, empreendida por um processo voluntarista cujo principal protagonista foi primeiro bispo anglicano de Lagos, o Reverendo Samuel Johnson. Mas se fosse feita a Matory a pergunta que abre o artigo de Palmié (“Was the Rev. Samuel Johnson a Yoruba?”), Matory diria que sim, coerentemente baseado nas hipóteses que preconiza.

Tal como para Mikelle Omari-Tunkara, para Matory é fundamental a noção de “agência”. No centro de sua análise ele situa uma rede transatlântica de criação de identidades na qual a anglofonia e o nacionalismo negro ocupam um papel crucial, o que talvez explique o evidente demérito com que divisa a intelectualidade que rotula como euro-brasileira e da qual tratarei mais adiante. O livro de Ruth Landes é mencionado nesse contexto, o que parece valorizar sua visão da anglofonia como elemento fundamental, sendo que essa autora foi um dos primeiros acadêmicos anglófonos a eleger o candomblé como objeto de análise:

“Certain massive 20th-century changes in the gendered leadership of Candomblé would be difficult to explain if we failed to examine a series of transnational dialogues – involving Afro-Brazilian priests alongside state officials and an international community of scholars. I will argue that the Candomblé religion owes not only much of its international fame but also the gendered transformation of its internal leadership to Ruth Landes’s *City of Women* (1947), in which the author offers Candomblé as a living and time-honored example of matriarchy, available to inspire the opponents of sexism in her own native society, the United States<sup>63</sup>.” (190-191)

Matory explica a dominância feminina nas lideranças do Candomblé pelas preferências da elite euro-brasileira, a qual optou por valorizar o terreiro da Casa Branca, que parece ter sido o

---

<sup>63</sup> Certas mudanças maciças no século XX no gênero das lideranças dentro do Candomblé seriam difíceis de explicar se não examinarmos uma série de diálogos transnacionais, os quais envolvem sacerdotes afro-brasileiros, agentes do Estado e uma comunidade internacional de estudiosos. Gostaria de arguir que o Candomblé não só deve muito de sua fama internacional, como, também, a transformação de gênero dentro de sua liderança interna à *Cidade das Mulheres* de Ruth Landes (1947), no qual a autora oferece o Candomblé como um exemplo vivo e consagrado de matriarcado, pronto para inspirar os opositores do sexismo em sua própria sociedade de origem, os Estados Unidos.



único em meados do século XIX a possuir liderança exclusivamente feminina. Os demais terreiros simplesmente teriam imitado esse exemplo para poderem, também, usufruir do favor das elites (192). Matory expõe, ainda, o ponto de vista de Martiniano do Bonfim, atribuindo a ele uma posição que não aparece em lugar algum da literatura afro-religiosa, mas que foi deduzido a partir da literatura anglófona nigeriana ou norteamericana.

Segundo Matory, Martiniano não defende a segregação sexual no candomblé de maneira geral, mas, sim, a segregação específica das mulheres pretas do candomblé em relação aos homens brancos e prósperos que ali pretenderiam se inserir como sacerdotes para explorar sexualmente tais mulheres e, se não é isso o que transparece no texto de Ruth Landes, seria por simples equívoco da autora, já que é o que se afirma do ponto de vista do nacionalismo negro anglófono nigeriano do qual, para Matory, Martiniano seria participante. Nesse caso, a “pureza” defendida por Martiniano seria uma pureza racial, mais difundida pela vertente racalista de um nacionalismo vitoriano ou anglo-atlântico do que pela lógica religiosa do reino de Oió (194).

O que possibilita tal preeminência da raça é o próprio sentido da análise de Matory. Sentido esse centrado na rede transatlântica de criação de identidades e que estabelece um modelo cultural no qual o candomblé é uma manifestação importante, tão válido na África Ocidental quanto nos países da diáspora africana, em detrimento dos nacionalismos de Estado-nação.

“Euro-Brazilian society undeniably shapes the language and ideological expectations of Candomblé participants. If anagonization and African purism lie well beyond the determination of the Euro-Brazilian bourgeoisie, the matriarchalization of the Candomblé leadership surely bears traces of the Regionalist dialogue with nationalism and feminism abroad. But a sense of proportion urges the observer to recognize first and foremost the overwhelming complexity, gravity, articulateness, and power of the forms of black agency involved. And these are irreducible to collective folk memory. Nor can we overlook the ways in which the so-called elite patrons of the Candomblé, the bourgeois organs of communication, and the very imagination of the Brazilian nation have been transformed by the priests of the Candomblé. The Euro-Brazilian bourgeoisie is itself encompassed by a broader Atlantic, Anglophone-centered, and Black nationalist dialogue in which the Candomblé priesthood is a major participant. Only by recognizing that dialogue can we understand why prosperous Euro-Brazilians – as well as Europeans, West Africans, white North-Americans, and Black ones – choose to visit and support one temple rather than another. This is where I enter Pai Francisco’s biography<sup>64</sup>.” (Matory 2005: 241-242)

<sup>64</sup> A sociedade euro-brasileira inegavelmente formata a linguagem e a visão ideológica dos adeptos do candomblé. Se a nagoização e o purismo africano encontram-se além das determinações da burguesia euro-brasileira, a matriarcalização

Um detalhe importante desse trecho é que o autor enumera as classificações raciais com as quais trabalha no livro: euro-brasileiros, europeus, africanos, brancos (aparentemente, só os norte-americanos o são) e pretos. Isso parece sugerir que, para Matory, a elite brasileira se identificaria através de uma afiliação regional-cultural, o que lhe dá um caráter localista (mais especificamente *regionalista* em sua classificação), enquanto o negro pode ser incorporado por redes transnacionais que vão da África até os Estados Unidos e o Caribe, tendo o candomblé, a santeria cubana, o vodu haitiano e a religião iorubá da atualidade como pontos de contato.

Outro objeto de análise em *Black Atlantic Religion* é a construção da identidade brasileira em termos de composição racial. Numa metodologia baseada em estruturas binárias existem, segundo Matory, dois discursos utilizados pela elite euro-brasileira: o indigenismo e o negrigenismo (158s). O primeiro elege o índio e a ancestralidade indígena como metáfora da nacionalidade e o segundo privilegia o negro e a ancestralidade negro-africana como tal, correspondendo à distinção entre indigenismo/nacionalismo e diasporismo que perpassa todo o livro. Para ele, no entanto, o negrigenismo e o indigenismo se destacaram na década de 1930 com o movimento modernista como linguagens disputando hegemonia, através de porta-vozes indianistas e afro-centristas apoiados por Gilberto Freyre e pelos autores regionalistas.

Matory inclui comentários comparativos daquilo que teria sido essa tendência no México e no Caribe, os quais não caberiam discutir aqui. O que impressiona, porém, é que, em parte alguma de sua análise, ele considere a “fábula das três raças”, a qual ignora completamente, sem sequer

---

das lideranças do candomblé certamente carrega traços do diálogo regionalista com o nacionalismo e o feminismo estrangeiros. Mas o senso de proporção urge que o observador reconheça primeiro e acima de tudo, a esmagadora complexidade, gravidade, articularidade e poder das formas da agência negra envolvidas. E estas não podem ser reduzidas a uma memória coletiva popular. Tampouco podemos deixar de lado as maneiras como a dita elite patrona do candomblé, os órgãos de comunicação burgueses e o próprio imaginário da nação brasileira foram transformados pelos sacerdotes de candomblé. A burguesia euro-brasileira é, ela mesma, atravessada por um mais amplo diálogo atlântico, anglófono-centrado e nacionalista negro, do qual o sacerdócio do candomblé é participante fundamental. É só através do reconhecimento desse diálogo que podemos entender porque prósperos euro-brasileiros – assim como europeus, africanos ocidentais, norte-americanos brancos e pretos – eilegem visitar e apoiar um templo em detrimento de outro. É aqui que colocarei a biografia de Pai Francisco.

citar Von Martius, autor fundamental na construção do discurso sobre a identidade brasileira (um dos temas de *Black Atlantic Religion*) e o introdutor da estrutura tripartida e complementar da identidade brasileira.

O que complica ainda mais é que ele considera que o discurso do elogio da mestiçagem teria surgido apenas na década de 1930, por iniciativa dos modernistas, e que Gilberto Freyre teria sido o defensor da idéia de que o Brasil seria uma “democracia racial”

“Skeptical readers of Freyre narrative will find copious evidence of racial inequality and racial discord. However, the author argues that the “consciousness of race” in this civilization is “practically non-existent” (Freyre 1986[1933]: 3, 83), giving rise to a fundamentally mixed-race and harmonious society<sup>65</sup>.” (155)

Em nenhum lugar de *Casa Grande e Senzala* Freyre professa a idéia de que o Brasil é racialmente igualitário e harmonioso. Apesar da existência do racismo (o qual Freyre certamente corrobora), este jamais ocorreu aqui de forma legalmente oficializada, com regras de estabelecimento de moradia, trabalho e direitos políticos e sociais diferenciadas de acordo com raça (à exceção dos índios não-assimilados), resultantes de uma consciência racial que Freyre aponta como inexistente. O que não parece ter sido objeto de um escrutínio mais profundo em Matory é o papel do mestiço, fundamental na visão otimista de Freyre, na qual o mestiço se constituiria em uma nova raça, batizada pelo pernambucano de meta-raça brasileira, estando aí colocada a questão da “harmonia”, já que o mestiço no Brasil se constituía por uma identidade própria, não necessariamente como um pária ou forçado a eleger a identidade racial de um de seus progenitores.

Matory afirma que Édison Carneiro – o parceiro de Ruth Landes – defenderia o exclusivismo feminino por achar que só as mulheres nagôs são capazes do verdadeiro transe, por se absterem do calor da sexualidade, da feitiçaria e do ferro quente nos cabelos. É Ruth Landes quem introduz um dado novo – o do homossexual – que seria marginalizado dentro desse esquema, mas

---

<sup>65</sup> Leitores céticos da narrativa de Freyre encontrarão copiosas evidências de desigualdade e conflito racial. No entanto, o autor defende que a “consciência de raça” nesta civilização é “praticamente inexistente” (Freyre 1986[1933]: 3,83), dando origem a uma sociedade fundamentalmente mestiça e harmoniosa.

que emularia os modos de mulher para alcançar o sacerdócio. Ainda segundo Matory, Ruth Landes teria influenciado o próprio Édison Carneiro, que nos anos seguintes à visita dela teria passado a olhar com mais respeito os sacerdotes homossexuais. Teria sido graças a Ruth Landes, enfim, que o sacerdócio do candomblé seria visto como “coisa de mulher” ou de “bicha”, não excluindo necessariamente o sexo masculino, reintroduzido através da figura do *adé*. Daí a importância dada à menção de Pai Francisco na narrativa.

O já mencionado questionamento de Matory em relação à Beatriz Góis Dantas parte do princípio que ele crê que ela atribuiu aos euro-brasileiros a agência do purismo africano ou “pureza nagô”. Em relação a isso, a observação que pode ser feita é que Dantas não nega a “agência dos negros”, e nem é essa a questão que parece interessar a ela, mas sim o que uma determinada intelectualidade brasileira fez com esse dado. Porque *para esta intelectualidade brasileira*, a “pureza nagô” se tornou fundamental, e ela vai achar a explicação onde Matory também encontrou a sua em relação ao matriarcado – no Regionalismo. Colocado desse modo, “pureza nagô” e matriarcado não se opõem, mas sim *pressupõem* um ao outro, pois se trata de *uma certa* “pureza nagô” a qual inclui o matriarcado místico como traço diacrítico, podendo existir tantas outras “purezas nagôs” em diferentes versões, quanto “agências” hajam que optem por elas. Foi isso o que Beatriz Góis Dantas concluiu observando a noção de “pureza nagô” em um terreiro em Laranjeiras (SE), onde alguns pressupostos do conceito até se opõem aos encontrados em Salvador.

Ao utilizar um esquema agonístico na elaboração dos discursos diaspórico e indigenista, Matory acaba naturalizando um quadro que coloca o diásporismo, representado pelo nacionalismo negro e pela anglofonia, como virtualmente superior, mais amplo e completo por ser transnacional, enquanto o indigenismo seria limitado e parcial por ser localista. No entanto, parece-me que ao ler equivocadamente Beatriz Góis Dantas (a quem ele desqualifica aprioristicamente como “intelectual euro-brasileira”), o autor deixa de lado a visão da antropóloga, para quem discursos nacionalistas ou regionalistas não se circunscrevem, necessariamente, a um único viés.

Para Dantas, a criação de identidades e discursos de pureza está vinculada a agendas que precisam ser verificadas em seus próprios contextos, não havendo uma escala natural de quem seria o “nagô autêntico”, a não ser no discurso de quem produz essa categoria. Da mesma maneira, seria em vão tentar aferir uma essência “autenticamente brasileira” ou “autenticamente negra” em detrimento de algum “outro” que eventualmente pretendesse uma retórica de inclusão em qualquer dessas categorias.

Em sua leitura do campo afro-religioso na Bahia, Jim Wafer leva em consideração apenas o que pôde aferir no contexto que vivenciou, recorrendo à bibliografia como uma instância de diálogo, ao passo que Mikelle Omari-Tunkara tem como natural e essencial a identidade nagô-iorubá, a qual julga ser única e unívoca. Já Matory entende que essa identidade pode ser criada, mas apenas em dois contextos opostos: o transnacional ou transatlântico e o local-regional ou indígena-nacional, com os dois se relacionam hierarquicamente, o primeiro termo da relação sendo superior ao segundo.

Porém, nos momentos de conflito de retórica que emergiram no 9º Congresso Mundial de Cultura Iorubá, foi possível ver que nem mesmo os iorubás transnacionais possuem uma superioridade incontestável. Porque uma mãe-de-santo brasileira que se recusa a ingerir um obi aberto por um sacerdote nigeriano-diaspórico, preto e anglófono não teria todo o direito de se sentir mais nagô do que ele?

Em sua distinção hierarquizante entre “euro-brasileiros regionalistas” e “afro-brasileiros transatlânticos”, Matory insiste especificamente em interpretar a afro-religiosidade do ponto de vista da raça, concebendo, como Michael Hanchard (2001), uma universalização da questão racial de uma perspectiva norte-americana. Com isso, Matory tende a essencializar o conceito de “negro” como se este tivesse uma única definição possível, mas arriscando-se a perder, em termos de objetividade quando busca aplicar esta visão ao contexto africano e brasileiro.

Ele apresenta dados de sua vida pessoal para

santo um interlocutor com o qual, mesmo sem verbalizá-la, negociou uma permuta de bens de prestígio: acesso privilegiado ao campo *versus* a possibilidade de se ter no terreiro um ogã estrangeiro.

Isso serviu para que o autor conseguisse iluminar o aspecto da sociedade brasileira como um sistema articulado de dons e contra-dons sem fronteiras absolutas e intransponíveis entre as categorias, abraçando a perspectiva das “demandas” introduzida por Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá* e sua respectiva economia de trocas de acusação de feitiçaria e da prática de feitiçaria (através da realização de ebós).

Por outro lado, tanto Omari-Tunkara como Matory, apesar de ambos professarem uma postura diaspórica, compartilham uma visão romântica que acompanha a literatura de ficção tanto no regionalismo romântico exemplificado em *O Tronco do Ipê* como nos escritores modernistas, mas que, de certa forma, encontra-se, também, presente em Evans-Pritchard (2005) e Mary Douglas (1999) quando esses tratam da feitiçaria, respectivamente entre os Azande e entre os Lele como portadora de propósito e função (parafraseando Sahlins) sociais, que poderia se “desvirtuar” ao se furta do controle social homeostático.

## CAPÍTULO 5

### Personagens da vida real



Litografia popular e quase universal de Iemanjá e gravura da “Iemanjá Negra” feita pelo pintor gaúcho Néelson Boeira Fäedrich nos anos 70, e atualmente cada vez mais em voga.

“Branco não tem santo, tem *afrição* (sic)”  
Mãe-de-santo, Salvador, BA

“Branco não tem santo”  
Mãe-de-santo, Cachoeira, BA

“Branco não tem axé”  
Pai-de-santo, Rio de Janeiro, RJ

Passamos agora a uma apreciação da trajetória de algumas pessoas mais evidentemente comprometidas com o vínculo religioso para procurar entender como elas formulam a questão racial, ou mesmo se, em algum momento e de que maneira a raça realmente venha a ser uma questão para elas. Pretendi analisar as entrevistas feitas com pessoas pertencentes ao campo afro-religioso da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, questionando-as a respeito de como suas



concepções de raça/cor e etnicidade se entrelaçariam com suas visões sobre o candomblé e como cada um produz seu próprio discurso de inclusão na afro-religiosidade. Todos os entrevistados são adeptos de candomblé, e definidos racialmente por auto-identificação. A seleção destes entrevistados decorreu pelos fatores de conhecimento pessoal, disponibilidade e mesmo da receptividade de cada um deles em relação ao tema, que é visto como um tabu no candomblé. Este é o elenco de personagens:

“**Paulo**”, com 28 anos, escriturário, negro, com 2º. grau incompleto, morador de São João de Meriti, abiã<sup>68</sup> na época em que o entrevistei, mas atualmente sido feito para o orixá Oxóssi.

“**Nélson**”, com 48 anos, empresário, negro, com 3º. grau completo, morador da Tijuca, então ogã suspenso<sup>69</sup>.

“**Ângela**”, com 50 anos, negra, doutoranda em Serviço Social por uma universidade privada, professora universitária, moradora de Madureira, equédi<sup>70</sup>.

“**Maria**”, 60 anos, branca, 1º grau completo, moradora de Mesquita, mãe-de-santo em tempo integral.

“**Joana**”, 77 anos, negra, 1º grau completo, moradora de Nova Iguaçu, costureira e modista aposentada e atualmente mãe-de-santo em tempo integral.

“**Lourdes**”, 80 anos, branca, 3º grau completo, moradora de Duque de Caxias, professora aposentada e atualmente mãe-de-santo em tempo integral.

### 5.1 Candomblé para negro e candomblé para branco?

Não sou o primeiro a abordar as representações raciais do ponto de vista dos praticantes do candomblé. Em 1993, Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral publicaram um artigo que trata da

---

<sup>68</sup> Aspirante à iniciação no candomblé

<sup>69</sup> Aspirante à cargo honorífico no candomblé

<sup>70</sup> Titular de cargo honorífico feminino no candomblé.

questão do ponto de vista de adeptos paulistanos. Intitulado “A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo”, o texto examina como, no candomblé, pessoas classificadas como “negras” e “brancas” consideram a questão da associação “da cor negra com o axé (poder mágico-religioso)” (Amaral e Silva 1993: 100). Os autores analisam as trajetórias do “branco” Ivo e da “negra” Dalva. Alguns depoimentos associam automaticamente cor, classe social, grau de instrução, disciplina e higiene:

“O que eu acho é que o preto infelizmente continua inferior, continua não todos, mas continua, às vezes preguiçoso, sabe? Não se cuida tanto... se aquele tapete tem 100 anos e já está a metade toda comida por bicho [fica] ali. Eu vejo, assim, o branco no santo mais criterioso, sabe? A entrada do branco foi boa porque a gente começou a dar outro visual e o preto não quis perder (...) Eu acho que a presença dos pais de santo brancos foi uma contribuição muito grande e um incentivo pra que o preto também se sentisse valorizado e parasse de se dizer que é religião de preto. (Pai Odair de Obaluaiê, branco)” (Amaral e Silva 1993: 107)

Felizmente, os demais depoentes não compartilham deste supremacismo branco. Ivo, o principal depoente branco principal lutou duramente por reconhecimento no terreiro ao qual era afiliado, reconhecimento esse que foi dificultado, segundo alega, por seu fenótipo racial, tendo acabado por recorrer a outra estratégia:

“Ouvi muito isso: ‘Ah, você não tem ancestralidade negra!’ (...) Eu falei: ‘Eu tenho sim, porque o meu bisavô era negro!’ (...) A mãe do meu pai era índia. Ta lá atrás, quer fotografia? Eu tenho!” (Idem: 102)

Nesse caso, Ivo mostrou sua competência, seu direito de estar ali, através do compartilhamento da alteridade étnico-racial por via ancestral. Ele mesmo não se diz “negro” nem “índio”, como talvez fizesse se tivesse nascido nos Estados Unidos – por alegação de consangüinidade – embora declare possuir essa “ancestralidade”, a qual acabou por se tornar essencial para defender seu lugar no terreiro. Ivo tinha, ainda, “boa situação financeira” e nível universitário, enquanto que o terreiro ao qual então pertencia era, predominantemente, freqüentado por pretos de baixo grau de instrução e poder aquisitivo. Ainda que as acusações sobre ele

recaíssem sobre seu fenótipo racial, essas outras caracterizações apareciam também como complicadores.

Quando Ivo debatia com a mãe-de-santo sobre alguma questão relativa ao terreiro ela replicava “aos berros” dizendo: “Esse povo pensa que vem com diploma e já acha que vai querer ser o dono da casa!” (102). Pelo fato de possuir um automóvel, a situação financeira de Ivo era útil na vida diária do terreiro e, apesar da alegada discriminação racial sofrida, fosse por causa de sua situação financeira ou por suas habilidades no campo organizacional e ritual, ele acabou tornando-se pai pequeno (segunda pessoa em comando) do terreiro. Mas isso não o satisfazia, ou talvez tenha até mesmo agravado a situação de conflito entre ele e a mãe-de-santo e ele acabou por afastar-se do terreiro, ingressando em outro que pertencia a uma mãe-de-santo de classe média, “descendente de europeus”, com “nível universitário” e bastante lida e erudita sobre os assuntos da religião. Segundo Ivo:

“não adianta nada o cara ter um puta axé e na hora que ele vai passar a mensagem para você ele não sabe transmitir. Ou melhor, ele recolhe, porque é o que tem na mão. Então, é o que acontece com a maioria dos donos de casa-de-santo. Eles que têm esse “axé” entre aspas, né? Eles detêm esse poder nas mãos! E muitas vezes o cara é semi-analfabeto! Só que, e a dificuldade dele passar esse axé, a mensagem, né? Então, principalmente quando ele é encurralado com argumentos, ele fala: ‘É fundamento.’ E não passa aquilo pra você” (103)

Manifesta-se aqui que um dos motivos que levaram Ivo a sair do seu antigo terreiro foi o fato de que ele não queria ser um mero usuário de serviços mágico-religiosos. Ele queria ser pai-de-santo, e estava insatisfeito com a pedagogia à qual estava subjugado. Foi o que efetivamente fez ao se afiliar à sua nova mãe-de-santo. Logo, estava com seu próprio terreiro aberto, e nele introduziu os elementos que julgou necessário para operar um “tornar-se outro”

“Ivo imprimiu ainda um estilo próprio à estética do culto, retirando o que considera *kitsch*, brega, excessivo, como o sincretismo, estabelecendo conexões entre a tradição e seu gosto pessoal e revalorizando os elementos africanos do culto como palha, búzios, conchas, madeira, etc.” (103)

Ivo operou aqui uma estratégia similar à referida pela “inculturação negra” no ritual católico descrito por Caetana Damasceno e John Burdick e mencionado em capítulo anterior. Sua visão de eficácia mágico-religiosa traduzia-se na conversão em um “outro primitivo”, sem brilhos e lantejoulas “*kitsch*” e sem a intrusão de santos católicos. Da mistura estética e ritual culturalmente “fraca”, ele ingressaria em uma pureza “forte”. Seu candomblé seria um candomblé “descolonizado”. Talvez, como assinalou Stefania Capone, mais “África” que a própria África. Para esta autora

“A África, então, parece existir apenas no Brasil, encarnada nos zeladores da tradição, sejam eles chefes de terreiros ou antropólogos.” (Capone 2004: 293)

Esses *arbitrae elegantiarum* da africanidade, como coloquei em capítulo anterior, podem se converter em norteadores de negritude, estabelecendo o outro na exatidão imaculada de sua pureza original.

Ainda lidando com a inserção do branco no candomblé, a tese de mestrado de Ricardo Santos Rodrigues mostra uma estrutura similar. Apesar de seu entrevistado “branco”, Pai Roberto, ter se auto-declarado “negro”, o autor o designa o tempo todo como “branco” devido ao seu fenótipo. No entanto, Pai Roberto se defende:

“Mas ela (a religião/candomblé) é realmente uma religião negra, tá entendendo? E eu sou de candomblé, eu sou branco, não! Então você não é de candomblé porque se tá dentro de uma religião que é de origem negra, raízes negras; tá entendendo? Descendência (do candomblé) negra. (...) O branco no candomblé ele se torna negro, logicamente, religiosamente falando (...) nós temos uma colocação simbólica até. Porque no aspecto religioso, o sujeito quando está... a pessoa quando está no candomblé ela diz: Não, eu sou negro”. (Rodrigues 2006: 129)

Não se sabe se a auto-declaração do depoente como “negro” se deu apenas sob este argumento confessional ou se foi devido à sua ascendência familiar biológica. Mas o que devo aqui frisar é que, diferente de Bastide, que declara “*Africanus sum*” por sua filiação ao candomblé, pai Roberto diz, claramente: “*Niger sum*”. Assim, ele contraria Stefania Capone quando esta afirma que

“nagô é diferente de negro”. Talvez, mas nem sempre. Ao afirmar sua ascendência religiosa, o sujeito da fala supramencionada também se afirma racialmente.

Um dos pontos defendidos pelo autor é o de que o candomblé estaria perdendo cada vez mais adeptos negros, os quais se debandavam para religiões mais “aceitas” para escapar do preconceito; enquanto o branco, mesmo se dizendo “negro” por sua afiliação no candomblé, acabaria por descaracterizar a religião, impondo a ela “sua maneira própria de ser”. Em suma, o que Ivo, Pai Roberto e o autor de *Identidade Negra e Candomblés* parecem querer dizer, se resume no desabafo de minha entrevistada “Maria”:

“Então fomos convocados lá (na Procuradoria do Estado) para saber se poderiam essas casas (de candomblé) formular seu estatuto gratuitamente, quer dizer sem ônus cartoriais, essas coisas. E de repente estavam lá o Procurador do Estado, pessoas da Justiça, quando uma determinada mãe-de-santo – que eu amo de paixão, que é uma grande amiga minha; então ela foi a primeira a falar. Então de acordo com a explanação dela ‘que nós estamos aqui para defender uma causa do negro, porque o negro construiu este país, porque o negro tem que ter vez...’ Quer dizer para mim aquilo ali era um vocabulário próprio do Movimento Negro. Eu estava sentada lá em cima, do lado dos procuradores, quando olharam para mim. Eu sou branca, eu não tenho o estereótipo da mãe-de-santo. Branca, loira, de olho verde, quer dizer: ‘não é mãe-de-santo’. Aí um rapaz, o próprio Procurador do Estado olhou para mim e falou assim ‘ah, eu já fui tão discriminado nessa religião...’. E eu falei ‘eu também, mas nem por isso eu vou deixar de ser da religião’. Mas naquele momento, o que eu senti dentro de mim, eu me perguntei ‘o que é que eu estou fazendo aqui?’ Porque será que não vai contar o que o branco fez para o candomblé? Que muitas das memórias registradas em livros que se tem, de uma época que não ficou só na tradição oral foi por quê? Porque tivemos escritores até estrangeiros ou brasileiros mesmo, mestiços que descreveram o candomblé daquela época como Édison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger... Aí, sinceramente, magoa. Esse tipo de posição, de questionamento magoa muito. Aí dá vontade de... não é de parar de seguir a religião. Mas a minha cabeça já é uma cabeça meio fértil. Aí vem aquela coisa: ‘será que vamos ter que fazer um candomblé só para brancos e um candomblé só para negros?’”

A primeira questão colocada nesse desabafo remete à própria essência da tese de Ricardo Santos Rodrigues, como, também, ao projeto de inculturação negra na missa católica citada no capítulo anterior. Quem fala a partir do candomblé é o “negro”. O candomblé é uma religião do negro, pelo negro e para o negro. Maria contesta essas proposições, levantando, assim, um segundo ponto, onde ela defende a idéia de que o branco também participou da constituição do candomblé e, portanto, o branco teria tanto direito quanto o negro de reivindicar sua parte ali. O terceiro ponto de interesse no discurso da mãe é de que, se cada um pretende para seu próprio grupo racial a

hegemonia no candomblé, acabaria havendo um candomblé só para brancos e outro candomblé só para negros.

No trecho citado, Maria menciona o discurso de separação racial do Movimento Negro como elemento que procura impor uma regra nesse sentido ao candomblé, e relata dois episódios:

“Agora, uma coisa que me magoou muito foram dois lances que ocorreram comigo. Um foi na Assembléia Legislativa do Estado, quando José Beniste tinha o Programa Cultural Afro-Brasileiro, que ele fazia na Rádio Roquette Pinto. E de repente chegamos para fazer o programa, que era gratuito, não se cobrava nada e era para divulgar a cultura da religião, a cultura afro, e fomos cortados. E sem sabermos, cerca de oitenta e poucos ouvintes pediram uma audiência na época ao Presidente da Assembléia Legislativa, e fomos convocados para irmos, José Beniste e eu. Tinha lá uma pessoa do que foi até candidata a vereadora, quando ela olhou a mesa e só tinha branco ela falou assim: ‘Nossa, só vejo branco aqui lutando por uma causa negra.’ (Maria esclarece à parte que essa pessoa era uma funcionária da Assembléia e militante do Movimento Negro e que não era de candomblé).

(...) São coisas que te magoam, que te ferem.

(...) Outra coisa que só não tomei uma atitude, porque segui o mandamento da religião: ‘Toma três goles d’água e vá dormir que amanhã é outro dia’ e ‘A paciência é a virtude do ser humano’. Quando fizemos o movimento pelo IPELCY (de organização contra os ataques das ‘igrejas eletrônicas’, mencionado no capítulo anterior), (...) fizemos dez reuniões dentro das comunidades de terreiro que terminou em um congresso na UFF. E o sexto encontro foi aqui em casa, quando uma pessoa na plenária levantou e falou: ‘O que é que esta branca está fazendo aí?’. A minha vontade foi a de me levantar e colocar ela para forra, porque eu estava na minha casa, dentro do espaço da minha comunidade de terreiro. Foi quando Joana até me defendeu e disse: ‘Esta branca que está aqui tem mais sangue negro e coração de negro do que você’. Era uma pessoa da religião? Não. Era uma pessoa ligada ao Movimento Negro. Então não pode ter esta divisão. Eu acho que o orixá não tem cor.”

Nesse caso, o que chama a atenção é que a defesa empreendida por Joana não retira do candomblé a supremacia negra, apenas diz que “aquela branca” era “muito negra” e que, portanto, poderia estar ali, fazendo lembrar o raciocínio de Pai Roberto onde “o branco no candomblé se torna negro”.

## 5.2 Cor e mérito

Uma vez que o “branco” se torna “negro” ao ingressar no candomblé, um “candomblé de brancos” não seria possível. Joana, a defensora de Maria, foi também uma de minhas entrevistadas e, para ela, parece que a inserção através da iniciação não é assim tão automática:

“Existe muito branco que é mais negro nesse sentido – na fidelidade e no amor à tradição. Eu tenho pessoas aqui que já estão comigo há vinte anos, pessoas brancas, que são fiéis. Então posso dizer que essas pessoas não fazem parte do meu panteão, não fazem parte da minha ancestralidade? (...) Para mim que interessa é o *ori*, é o que está dentro da pessoa. Tenho uma pessoa aqui que já está há mais de vinte anos que é descendente de alemão, e nunca vi alguém com tanta fé no orixá.”

Em outras palavras, é a fidelidade da pessoa, sua aplicação no cotidiano do candomblé que a negrifica. Não bastaria estar iniciado, a pessoa tem que despender esforço nesta direção. Lourdes, a outra mãe-de-santo branca (e estrangeira, no caso) que entrevistei concorda com esta posição:

“Uma européia quando chega ao candomblé não sabe sentar em esteira e comer com a mão, não sabe tomar banho de cuia, não sabe uma porção de coisas, e eu já estava acostumada a isso há muitos anos (por ter morado na África), então isso me aproximou. O dia a dia me aproximou muito deles porque eu vivia no mesmo nível. A barreira foi quebrada.”

O único argumento que encontrei defendendo a possibilidade (e a positividade intrínseca) de um “candomblé branco” foi no depoimento de Pai Odair constante do artigo de Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva. A justificativa do depoente relaciona a competência religiosa dentro do candomblé àquilo que, em *Guerra de Orixá*, Yvonne Maggie denomina como “discurso burocrático”, o qual exclui os argumentos baseados em “ancestralidade” e “tradição” para favorecer a “eficiência”, o “asseio”, o “capricho”, o “bom-gosto estético”, fundamentando uma eficácia simbólica. Mesmo assim, Pai Odair não parece pretender que o candomblé seja só para branco, pois ele não se pronuncia a respeito de “ancestralidade” e “tradição” neste arrazoado específico. Essas categorias a estarão sempre presentes, como sua própria fala revela quando diz que “a presença do branco valoriza o que o preto fez”. Maria coloca que o branco também tem uma contribuição importante a dar no candomblé. Porém, no caso de Pai Odair, essa contribuição parece incidir mais nas próprias prioridades e objetivos da religião do que simplesmente na sua defesa e divulgação.

Em ambas as instâncias, o que está em jogo é o discurso da competência. Por um lado, o branco pode ser negrificado se tiver uma competência ritual comprovada e reconhecida; por outro, é

a competência do branco em algumas questões (higiene, bom-gosto, disciplina, poder aquisitivo e instrução) que o capacitam a estar presente no candomblé quase em pé de igualdade com o negro, ainda que essas qualidades, à maneira do conflito deflagrado em *Guerra de Orixá*, possam se converter em categorias de acusação, refletido no comentário de Édison Carneiro a respeito de Mãe Sabina, embora possa ser observado em outros contextos. Vale a pena ver como ela mesma encara sua posição:

“- Todo mundo me inveja. Não gostam de mim porque sou moderna e asseada e eles são antiquados e imundos! Dizem que sou rica. Aquele ogã troçava – os seus caboclos não sabem dançar com lampião de querosene, só com luz elétrica!” (Landes 2002: 237)

Essas caracterizações (do negro associado à sujeira e à pobreza, e do branco associado à limpeza e ao dinheiro) remetem a mais uma representação social de raça no Brasil, onde “negro” é considerado sinônimo de “pobre” e “branco” como sinônimo de “rico”, contradizendo a já mencionada concepção do lugar da sujeira e da marginalidade como foco de poder místico, de acordo com a teoria de Turner. Não deixa de ser curioso que tanto Sabina como Martiniano juraram nunca mais por os pés em nenhum candomblé, por razões mais ou menos opostas umas às do outro. No meu entender, os pólos opostos representados por Martiniano e Sabina expressam, respectivamente, a oposição entre a “lei do santo” e o “código burocrático” encontrados por Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá*, sobreposto à da representação social da magia como lugar da sujeira e da marginalidade, por sua vez em oposição a uma representação social das raças, na qual a limpeza e a *estrutura* (no sentido turneriano do termo) são atribuídas ao branco, ou a um código de “branquidez”, como o defendido por Sabina.

Junto com essa dualidade ocorre, atualmente, uma visão mais universalista do candomblé o qual, paradoxalmente, encontrei nos dois únicos entrevistados que se declararam participantes do Movimento Negro, ambos de nível superior (uma delas, professora universitária), ambos membros de terreiros com pai-de-santo branco, que assim explicam suas filiações:



“

ser esquecidas. Aqui, novamente, é pelo mérito do branco, por seu esforço e seriedade, e não apenas e automaticamente através da iniciação, que ele se legitima no meio. Quando repeti para Paulo (outro entrevistado auto-declarado “negro”, que não é do Movimento Negro) a frase de uma mãe-de-santo de Salvador ( “Branco não tem santo, tem *afrição*”), ele comentou:

“No passado, diziam que as pessoas européias não tinham o dom da incorporação (pelo orixá). Mas eu acredito que isso não exista, porque conhecemos várias pessoas européias e cheguei a participar da iniciação de um europeu e que o orixá estava ali e quem tinha sensibilidade percebeu e sentiu que realmente havia uma energia naquela pessoa de descendência européia. O orixá ele não está em um continente específico, em um país específico ou em uma etnia específica. Ele está nas pessoas que acreditam e que têm fé e amor”

### 5.3 Da cor a cor inexistente

Ao mesmo tempo em que Paulo acredita na possibilidade do transe pelo orixá de “pessoas de descendência européia”, no instante seguinte ele retoma o tema do mérito. Pode ser que, neste caso, Paulo queira estender tal possibilidade a todos independente da cor da pele; mais adiante, porém, ele faz outra declaração que reforça a questão do mérito como vem sendo colocada até o momento, pois talvez até mesmo a filiação a um orixá possa vir a ser objeto de disputa e incerteza:

“Tanto para os europeus que não têm – ou pelo menos não tinham até algum tempo atrás, um vínculo tão forte com o candomblé e os abiãs, que não são iniciados, que não têm um orixá fixo na cabeça, os antigos diziam que os orixás responsáveis eram Iemanjá e Oxalá. Por quê? O medo de errar o orixá desta pessoa abiã e também de não querer arriscar sobre o orixá de pessoas *de etnias bem diferentes da nossa*, eu acho que rotularam essas pessoas como filhos de Oxalá e Iemanjá” (Paulo, grifo meu)

Apesar de se atribuir essa crença ao “passado”, Ivo, o pai-de-santo entrevistado por Amaral e Silva, recorda seus irmãos de santo duvidavam que ele fosse realmente filho de Ogum, pois (segundo eles) deveria ser filho de Iemanjá (Amaral e Silva: 102). Joana e Maria negam essa possibilidade, porém a reação mais radical partiu de Lourdes, a única entrevistada estrangeira. A todos, fiz a seguinte pergunta: “Se o candomblé tivesse uma cara, de quem, concretamente, ela seria?”. Néelson não soube responder, por alegar não conhecer suficientemente nem candomblé e

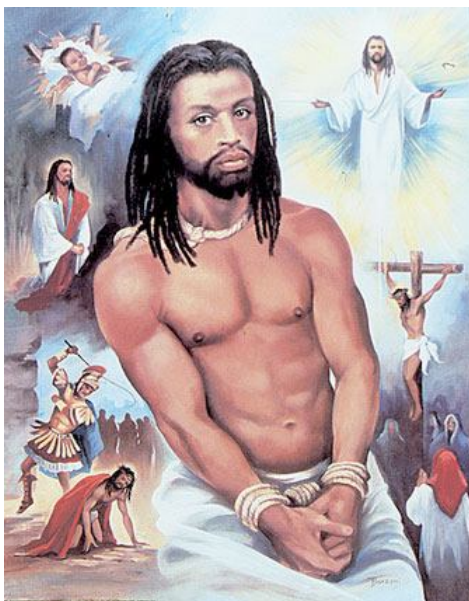
nem pessoas do candomblé. Todos os demais falaram de pessoas que coincidiam com a descrição de Ruth Landes da “negra nagô”: uma mulher preta, gorda, de meia idade, envergando os trajes tradicionais da religião, e chefiando um terreiro de tradição nagô. Lourdes foi a única exceção à regra.

“Todo mundo tem cara de candomblé. Uma pessoa só não é representativa do candomblé. Eu não acho.” (Lourdes)

Para ela, o candomblé é realmente uma religião universal, sem cláusula de exceção ou de exclusividade.

## CAPÍTULO 6

### Os essencialistas



Gravura-montagem de Cristo Negro, de um pôster à venda na internet, do ilustrador Vincent Barzoni

“Em ronco que aterra,  
Berra o sapo-boi:  
‘Meu pai foi à guerra!’  
‘Não foi’- ‘Foi’- ‘Não foi’.”

*Os Sapos* – Manuel Bandeira, 1919

Nem tudo no candomblé ocorre no nível cordial descrito pelos meus entrevistados. As frases que epigrafam o capítulo anterior (“Branco não tem santo, tem *afrição*”, “Branco não tem santo”, “Branco não tem axé”) contrariam a possibilidade mesma de um *argumentum ad ignorantiam*, em relação à existência ou à ausência de preconceito contra o branco no candomblé, pois são juízos emitidos por sujeitos reais, pertencentes ao alto-sacerdócio do candomblé, ainda que só a segunda frase tenha sido proferida diante de um branco – que foi quem me repassou a declaração. Ele descreveu a pessoa que a proferiu como membro antigo de um terreiro em Cachoeira, Bahia,

possivelmente perturbada pela probabilidade dele ingressar na família de santo, pois ele se encontrava no terreiro em questão para avaliar a possibilidade de se tornar filho-de-santo de lá.

Isso parecia configurar uma situação similar àquela que aparece em um dos depoimentos dados para Amaral e Silva – a saber, o testemunho de Ivo, o futuro pai-de-santo cuja condição social (dinheiro, automóvel, instrução superior) provocou um desequilíbrio na cadeia de comando do terreiro onde se iniciara, e onde os demais filhos-de-santo e, eventualmente, a própria mãe-de-santo, buscavam “colocá-lo em seu lugar”, desqualificando-o para a prática religiosa por sua “branquitude”. Já vimos que o conflito racial pode estar latente nas relações, ainda que, de modo geral, usualmente se resolva no nível da intimidade, tanto nos casos apresentados por Amaral e Silva como nos que eu mesmo investiguei, sem que se manifeste um racismo óbvio e implacável, que produza algum tipo de exclusão ou negação de direitos, permanecendo restrito ao insulto desqualificante

No episódio de Ivo, por exemplo, a situação se manifesta no nível da acusação, embora o relato não explicita em parte alguma que Ivo tenha sido excluído de atividades rituais ou qualquer outra prática do culto por ser branco. Isso faz recordar os conflitos descritos por Fabiano Dias Monteiro em sua tese de mestrado (2003) sobre vários processos do Disque-Racismo, que se limitaram a trocas de acusações e injúrias entre parentes e vizinhos, as quais as trocas de acusações jamais se converteram em litígios insolúveis ou em causas judiciais (pelo menos não em varas criminais, restringindo-se a demandas em varas cíveis).

No caso dos meus entrevistados, é provável que a ausência de uma situação de conflito tenha refreado seu ímpeto acusador. Mesmo Néelson e Ângela, os dois entrevistados auto-referidos como militantes do Movimento Negro, apesar de apontarem para situações de conflito latente (“meu pai é branco em certas atitudes que ele tem”), nunca desqualificaram a competência religiosa de seus respectivos pais-de-santo brancos.

Não tendo encontrado nem nas minhas entrevistas e nem naquelas que foram feitas por Amaral e Silva discursos mais abertamente racializantes (como aqueles que aparecem em textos como “A Macumba Paulista” de Bastide ou “O Segredo da Macumba” de Lapassade e Luz), recorri a falantes menos expostos aos constrangimentos da relação pessoal e informados pelo setor brasileiro socialmente relevante e politicamente influente assinalado na fala da mãe-de-santo Maria como “movimento negro”.

Nesse caso, talvez, possamos incluir a categoria criada por Fabiano Dias Monteiro em sua tese de mestrado sobre o “movimento pró-negro”, uma vez que esse tipo de discurso – caracterizado pela tomada do conceito de raça como um apriori e a utilização de conceitos como “cultura negra” e “reparação histórica”. Termos que, paradoxalmente, também compõem o repertório de pessoas que se declaram contrárias a alguns postulados do movimento negro, como colocarei mais adiante. O testemunho que transcrevo e analiso a seguir é originário de uma discussão surgida em uma comunidade da Orkut intitulada “Erê Gegê - Candomblé na Roda do Candomblé”<sup>71</sup>.

## 6.1 Orkut

Antes de prosseguir, convém uma explicação sobre o Orkut e a utilização do seu conteúdo em análise social. Segundo Anthony Hempell<sup>72</sup> (2004), o Orkut é uma rede de virtual de relações baseada na internet, fundada em janeiro de 2004 por um funcionário do portal de buscas Google, o engenheiro de software turco Orkut Büyükkökten, que a desenvolveu em suas horas de folga. A rede se compõe de usuários individuais que aderem a ela através de convite feito por participantes e

---

<sup>71</sup> <http://www.orkut.com/Community.aspx?cmm=1473380> , acessada em 16/10/2007

<sup>72</sup> Hempell, A. “Orkut at eleven weeks: An exploration of a new online social network community”, em: <http://www.anthonyhempell.com/papers/orkut/> acessado em 02/12/2007

por comunidades temáticas, que reúne usuários em torno de um tema, de um hobby, de celebridades de todo grau de notoriedade, ideologias, opiniões e interesses mais diversos em discussões usualmente moderadas que, muitas vezes, podem degenerar em agressões de toda a sorte alcançando níveis de assédio pessoal, através do acesso a dados pessoais que cada usuário disponibiliza na rede, culminando eventualmente na saída do usuário que se sente de alguma forma ameaçado.

Ainda segundo Hempell, logo após sua fundação em fevereiro de 2004, o Orkut contava, em termos de nacionalidade, com uma proporção de 60% de usuários norteamericanos, ingleses, canadenses, etc ou usuários provenientes da América do Norte seguido por usuários do Reino Unido, etc norteamericanos, seguido por ingleses, canadenses, Países Baixos, Alemanha e Suécia. Na metade de abril daquele mesmo ano, no entanto, a porcentagem de usuários norteamericanos encolheu para menos da metade dos perfis (49,4%), com tendência de um rápido aumento de japoneses (7,4%) e brasileiros (7,2%). Atualmente, a participação por nacionalidade de usuários no Orkut está na seguinte proporção:

Brasil: 61.6%  
Índia: 20.1%  
Estados Unidos: 3.4%  
Paraguai: 2.3%  
Paquistão: 1.9%

Fonte: Alexa, The Web Information Company, disponível em [http://www.alexa.com/data/details/traffic\\_details/orkut.com/](http://www.alexa.com/data/details/traffic_details/orkut.com/) acessado em 02/12/2007

A adesão a essa rede se faz pelo preenchimento de uma ficha em que o usuário delineia seu perfil com informações pessoais e fotos conforme listado abaixo, onde os itens assinalados com asterisco se constituem em dados obrigatórios:

**\*nome**

**\*sobrenome**

**\*sexo**

**relacionamento**, onde se pode optar entre: “não há resposta”, “solteiro(a)”, “casado(a)”, “namorando”, “casamento aberto” e “relacionamento aberto”

**data de nascimento**

**ano de nascimento**

**cidade**

**estado**

**CEP**

**\*país**

**idiomas que falo**, onde pode optar por quatro línguas diferentes

**escola (ensino médio)**

**faculdade**

**empresa/organização**

**interessado em**, com as opções “amigos”, “companheiros para atividades”, “contatos profissionais” e “namoro”, com as sub-opções “homens e mulheres”, “homens” e “mulheres”.

**filhos**, com as opções “não”, “sim –moram comigo”, “sim – visitam de vez em quando” e “sim – não moram comigo”

**etnia**, com as opções “não há resposta”, “afro-brasileiro (negro)”, “asiático”, “caucasiano (branco)”, “Índias Orientais”, “hispanico/latino”, “Oriente Médio”, “indígena americano”, “Ilhas do Oceano Pacífico”, “multiétnico”, “outra”

**religião**, onde há 28 opções a serem escolhidas, mas não constando nenhuma forma religiosidade afro-diaspórica, a não ser que se considere o “Rastafari” como tal

**visão política**, com as opções “não há resposta”, “conservador de direita”, “muito conservador, de direita”, “centrista”, “esquerda-liberal”, “muito liberal, de esquerda”, “libertário”, “libertário ao extremo”, “autoritário”, “autoritário ao extremo”, “depende” e “apolítico”



**humor**, com as opções (onde se pode optar por mais de uma) “extrovertido/extravagante”, “inteligente/sagaz”, “pateta/palhaço”, “rude”, “seco/sarcástico”, “simpático” e “misterioso”

**orientação sexual**, com as opções “não há resposta”, “heterossexual”, “gay”, “bissexual” e “curioso”

**estilo**, com as opções (onde se pode optar por mais de uma) “alternativo (meu próprio estilo)”, “casual (bem informal)”, “clássico (estilo tradicional)”, “contemporâneo (tenho estilo próprio, não ligo para grifes)”, “só visto estilistas famosos (sou vítima das grifes)”, “minimalista (roupa é acessório opcional)”, “natural (só uso tecidos naturais)”, “aventura (normalmente estou pronto para uma expedição)”, “elegante (qualidade em primeiro lugar)”, “na moda (uso tudo o que é novo e moderno)” e “urbano (sigo as tendências das grandes metrópoles)”

Outras informações que reflitam preferências estéticas e intelectuais ou paixões pessoais as mais diversas também podem

subjetividade enquanto representação como a de Goffman em *A Representação do eu na vida cotidiana* (1985), pela qual mesmo a relação face a face se constitua através da interação entre ator/personagem e espectador.

Para retornar à Comunidade E

À noite sou massagista  
Sou galo no meu terreiro  
Nos outros abaixo a crista  
Me calo feito mineiro  
No mais, vida de artista

Em sua apresentação da comunidade, Guellwaar afirma não querer discussões de doutrina religiosa, mas em militância política, quer agregar “militantes da luta contra o racismo, especialmente do Movimento Negro, simpatizantes da causa, jovens, adultos” para “formar um verdadeiro espaço de reflexão étnica e de gênero na ORKUT!”

“Em primeiro lugar um alerta importante: Essa Comunidade não se propõe discutir sobre aspectos relacionados aos fundamentos e preceitos das Religiões de Matriz Africana; praticamos nossa fé em nossas roças, nossos Terreiros, nossos Unzós, nossos Ilês, nossos Abassás.

O Espaço de Reflexão Étnica e de Gênero - ERÊGêge, é um Movimento de jovens arte-educadores, professores da Rede pública e educadores cuja forma motora é a luta pela liberdade religiosa e contra o racismo pelo viés artístico-pedagógico.

Essa Comunidade visa agregar militantes da luta contra o racismo, especialmente do Movimento Negro, simpatizantes da causa, jovens, adultos, e formar um verdadeiro espaço de reflexão étnica e de gênero no ORKUT! Ou seja, para nós do ERÊGêge a questão racial e de gênero exige centralidade e contundência no debate e NA LUTA, uma vez que o racismo brasileiro a cada dia se sofisticava e assassina nossos (as) jovens Negros (as), nossa cultura, nossos territórios.

Sejam Bem vindos ao nosso front!”

Em suma, trata-se de uma comunidade assumidamente de Movimento Negro, de perfil combativo se não belicista (verdadeiro front virtual), a qual, muito embora se coloque a favor da luta contra o racismo, afirma que existem “nossos jovens”, “nossa cultura” e “nossos territórios”, ou seja, o essencialismo racial é absolutamente demarcado. A comunidade possui cinco moderadores, em cujos perfis todos se auto-classificam etnicamente como “afro-brasileiro (negro)”, entre 20 e 30 anos de idade, e moradores de Salvador, Bahia.

## 6.2 Convivência pacífica

A discussão surgida vem de dois tópicos, ambos intitulados “Branco no candomblé”. Deixo a transcrição do texto das mensagens da forma como foram postadas, com a abreviatura de palavras e os erros gramaticais usualmente resultantes da costumeira pressa descuidada dos navegantes da internet. O mais antigo dos dois foi iniciado pelo fundador da comunidade em agosto de 2005 e foi introduzido da seguinte forma:

“04/08/05

**Branco no Candomblé**

O que você pensa a respeito da altíssima presença de brancos e brancas nas Religiões de Matriz Africana (Candomblé)?

Guellwaar”

A pergunta inicial já sugere uma oposição entre “brancos” e “África” ou “africano” como se estes termos fossem sinônimos de “negro”, tal como foi visto anteriormente em vários outros trechos desta tese que orienta a oposição entre “preto” e “branco” correspondente à oposição entre “africano” e “europeu”.

O primeiro comentário de 5 de agosto de 2005 é de um membro da comunidade que se apresenta como Jamaica:

**Aff..**

To vindo cansada de embates sobre mestiçagem, vc me vem com essa galinha pulando?

Eu não compreendo mesmo, não sou de candomblé mas olho com desconfiança a essa situação..Religiosidade é individual e não racial? Uma ova...Eu queria ver se os brancos estivessem no candomblé desde o início se a memória \*sim, pq foi o candomblé que salvou a essência da memória negra\* cultural negra estaria viva...Como não avaliar isso? Pq só deu certo pq não tinha branco...Quem vai arriscar mudar time que ta ganhando..eu não mudo...

\*\*JAMAICA

Nessa intervenção, Jamaica revela um essencialismo cultural e racial com todas as letras, sob a premissa que candomblé seria uma “essência negra”, deixando para trás toda a questão sobre o fundamento regionalista tanto brasileiro como africano do candomblé, como se tudo o que importasse fosse a diferença racial. As raças são olhadas como sujeitos coletivos com atribuições

individuais, da mesma forma como são vistas por Bastide, mas também pelos paladinos da idéia da guerra entre raças (*Rassenkampf*) como Ludwig Gumplowicz.

Em seguida, escreve Daniela em 08/08/05, que se apresenta como amiga e convidada de Guellwaar, como não branca, e como evangélica:

[...] acho que religiões são - bem a grosso modo - visões de mundo. De um mundo espiritual e do mundo físico também. Acho que todas as religiões tentam explicar a vida e a morte. E se essa religião de matiz africana parece coadunar pela maneira que eu entendo a vida, porque não fazer parte dela mesmo não sendo eu de origem africana?

Na verdade o que eu entendo por religião vai muito além disso, não escolhi a minha religião porque ela ia de encontro ao que eu já pensava sobre a vida, mas reconheço que essa é a razão da maioria das pessoas, então....

Não sei se me fiz entender bem. Mas qq coisa a gente explica :-)

AbrasDaniela

A mensagem acima possui a característica não ser de alguém cuja confissão religiosa pode ter orientado a uma relativização da questão. Seria complicado para Daniela, que é evangélica e no seu perfil se declara negra, colocar que candomblé e cultura negra são sinônimos, o que merece comentários adicionais.

Daniela acata a postura de que candomblé é simplesmente mais uma religião e, desta forma, insere-se no âmbito das opções conscientes que um sujeito faz em sua vida, e não de uma aquisição inconsciente e essencial. Ela esvazia o candomblé de seu aspecto etnizante.

Por outro lado, a crítica que o candomblé conhece desde há muito tempo proveniente das tradições cristãs sob a alegação de que seria “culto satânico”, se evidenciou ainda mais com o advento do pentecostalismo no Brasil, que praticamente elegeu a afro-religiosidade como alvo predileto. A iniciativa expressa pela “Comissão Oju Obá” mencionada no segundo capítulo (p.90), foi apenas o começo da reação de setores comprometidos com a afro-religiosidade diante destes ataques. Mais recentemente, grupos ainda mais organizados têm elaborado suas próprias respostas, reunindo opiniões influentes em um livro recente, organizado pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2007).

A tônica desses ataques, exemplificado pelo controvertido *Orixás, Caboclos e Guias; anjos ou demônios?*, de autoria do líder da Igreja Universal do Reino de Deus, o Bispo Edir Macedo, possui a coloração de denúncia em uma espécie de versão não-ficcional do *As Vítimas Algozes*, do outro Macedo do século XIX, mas que usualmente evitam insultos *ad hominem* privilegiando a “guerra santa ao demônio e suas obras”. No livro organizado por Silva, *Intolerância Religiosa*, a maioria dos articulistas percebeu este posicionamento, destacando-se Ricardo Mariano, Emerson Giumbelli, Ronaldo de Almeida e o próprio Vagner Gonçalves da Silva que, ademais, destacou a importância do trânsito religioso, no qual os mesmos sujeitos ou categorias sociais podem estar tanto no campo da afro-religiosidade e no pentecostalismo, muitas vezes lidando com a mesma simbologia e linguagem religiosa com sinais trocados, questão essa já antes observada por Patrícia Birman (1996, 2001 e 2006).

Apenas o texto final do livro argumenta sob a premissa de que tais ataques representariam atos de racismo. Foi em “Notas sobre o sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil” (p. 303-323), do advogado Hédio Silva Jr. O autor se contrapõe a idéia de que no Brasil nunca existiu legislação levando em causa a questão da raça, mencionando várias leis da época colonial, monárquica e republicana que, embora não mencionem especificamente raça, têm como objeto os escravos: a feitiçaria, a capoeira, a insurreição e a vadiagem (!) que Silva Jr. supõe que se estenderia a todos os negros, uma vez que se referem a atividades exercidas por negros.

Através dessa lógica ele estende o ato de racismo institucional à discriminação das religiões afro-brasileiras, e enumera vários casos contemporâneos de discriminação sem mencionar a cor de suas vítimas, mas pressupondo que, pelo fato da causa do dolo ser a adesão a práticas afro-religiosas, logo, essas pessoas seriam vítimas de racismo. Pelo argumento do autor, negro deve ser olhado como etnia, como portador de religiosidade e costumes específicos compreendidos como objetos de discriminação racial, tal como entre os judeus.

Retornando à Orkut, a adesão ao candomblé e a luta contra o racismo não parecem estar interligados na mensagem da evangélica Daniela, e são inclusive enunciados em parágrafos diferentes. No entanto, praticamente todas as postagens do tópico parecem, por outro lado, concordar com a lógica etnizante ou diaspórica defendida por Hédio Silva Jr. E depois deste breve interregno relativizante, o tom uníssono do essencialismo racial volta novamente à carga, com a retórica do “nós” *versus* “eles”.

Lindiwe vem denunciando os “brancos” pelo seu comportamento “parasita”, no início tentando reprimir o candomblé, mas mais tarde se virando “pretos e tudo” quando vêm que pode dar lucro, introduzindo na discussão o tema da mercantilização da “religião negra” pelo “branco” (ainda que com “devidas ressalvas”, de acordo com Lindiwe), que é um tema destacado por Bastide em “A Macumba Paulista”, e que vai se repetir em outras postagens:

10/08/05

eu concordo com amanda.e sempre achei que os brancos (com as devidas ressalvas) têm ao longo da história um comportamento parasita. Vide África, colonização, "descobrimientos". Primeiro tentam repreender, anular, como fizeram tb com o candomblé e quando vêm q é bom dá lucro aí...viram pretos e tudo. Melhor eu ficar por aqui. Bjs

Lindiwe

Fotos Lindas, também auto-declarado “negro”, entra na discussão para declarar enfaticamente que há “religiões de negros” onde não cabem brancos e “religiões de brancos” onde não cabem “pretos”, novamente sinonimizando “africano” e “negro”, sugerindo que onde entra o branco ele sempre exigirá “regalias”, e não seria diferente no candomblé, onde o negro deve garantir uma exclusividade, em uma perspectiva radical da tendência já apresentada que coloca o candomblé como uma religião étnica dos “negros”. Isso ocorreria, segundo ele, por ter sido “determinado pela sociedade”, que é assim vista de uma forma totalizante durkheimiana:

10/08/05

SINCERAMENTE NÃO SEI .....ACREDITO QUE SEJA MUITO COMPLICADO A IDENTIFICAÇÃO DOS BRANCOS COM A NOSSA RELIGIÃO - O CANDOMBLÉ - DE MATRIZ AFRICANA!

E AI O-R-I-E-N-T-A-N-D-O O RACIOCINIO PARA O LADO DE CÁ , OS NEGROS MAIS UMA VEZ TERÁ QUE SE SUBMETER AS REGALIAS DOS BRANCOS?

RELIGIÃO DE BRANCO É RELIGIÃO DE BRANCO E NÃO CABE PRETO!!!! ASSIM É DETERMINADO PELA SOCIEDADE (POR DEBAIXO DOS PANOS ..MAS É!)ENTÃO PORQUE NO CANDOMBLÉ PODEMOS ACEITAR OS BRANCOS?

Fotos Lindas

\* Joshy, que entra a seguir, expressa uma opinião mais inclinada ao relativismo utilizando o argumento da teoria do “*out of Africa*”<sup>73</sup> da evolução da espécie humana de um único tronco original, mas aparentemente, em algum ponto desta jornada de saída da África, alguma coisa se perdeu, segundo ela, graças aos “capitalistas” e “fascistas” que coloca os brancos fora da “herança africana” e, caso estes pretendam, então, retomá-la, deve-se precaver da folclorização ou do “interesse puramente investigativo” que eventualmente os orientariam nesse “retorno” ao invés de um real compromisso religioso:

10/08/05

#### **TEMOS QUE TER UMA VISÃO VERTICAL**

Bem, hoje estamos falando e exercitando tudo contra racismo. Então pergunto , pq não brancos no candomblé? Para entendermos devemos pensar na evolução do mundo, onde é o início? Este é em África, berço da civilização (onde haviam várias etnias) e daí mais de 7 milhões de ano antes de cristo , começaram a povoar outros continentes , sendo assim: todos no mundo tem Herança Africana, herança essa que o capitalismo , comunidades facistas fizeram e fazem questão de discriminar,depreciar, ignorar e provocar um racismo institucionalizado. Vejo que o Candomblé assim como outra religião, não podemos ter contra a liberdade de escolha. Senão seremos tão racistas como eles. O que devemos fazer é não deixarmos fazer com que estas pessoas nos deixem a margem de uma visão errônea, ou venham p/ nossa religião de forma de pura investigação ou até folclorização. E isso podemos e temos como nos defender constitucionalmente, o que falta é fazermos valer nossa luta. Axé...poderia falar , falar, mais devo calar-me por aqui, beijoconas até

\* Joshy

Depois da intervenção de \* Joshy, o dono da comunidade demonstra descontentamento com o andar da discussão de um tema que considera da maior relevância:

13/08/05

#### **Mais ninguém vai se posicionar???**

Esse tema me parece tao importante que me espanta a ausencia da comunidade no debate, ainda assim, fica a bola no ar...

---

<sup>73</sup> Não o romance de Karen Blixen/Isak Dinesen, mas a hipótese da paleoantropologia contemporânea com base no mapeamento genético humano, que propõe que toda a espécie humana descende de um único tronco genético originário da África.



Guellwaar

Tentando mudar o rumo do questionamento, um dos moderadores vem em seu auxílio:

13/08/05

**o que consigo ver**

tenho escutado muito essa pergunta que enunciei, e me vem sempre de Militantes do Movimento ou de pessoas engajadas em atividades relacionadas com a luta-anti racista, e noto uma certa acidez na pergunta e soh consigo responder que o que mais me incomoda nao eh a presenca de brancos e brancas no Candomble, mas a ausencia de Negros e Negras, tais quais os meus arguidores nas fileiras das Religioes de Matriz Africanas; e pronto, como lembrou o Gab, nesse caso nao tem "dois alto!"... a pergunta ao revers continua na mesa, valeu?

MeL

Nesse depoimento acima, a ênfase não seria mais o excesso de “brancos”, mas a suposta ausência de “negras” no candomblé. Opinião essa que encontra eco na intervenção seguida, da autoria de Helô, que mais uma vez retoma a oposição entre “religião” e “folclore”. Ela fala que o candomblé é “uma religião como as outras”, mas volta à carga com o discurso da etnização, ressaltando que o candomblé seria “nossa essência, nosso mundo, parte de nós”:

14/08/05

Quando, pequena, ia com meu pai ao terreiro ou a alguma festa, achava estranho ã ver poucas pessoas parecidas comigo, ou seja, haviam poucos negros. Eu achava q deveria ser diferente,e esse questionamento me acompanhou até hoje. Refleti muito sobre isso. Vi q a presença negra em todas as religiões se faz presente. Em relação aos ã-negros, vejo isso da seguinte forma: cada dia mais vemos a forte presença dessas pessoas nas religiões de matriz africana, em especial o candomblé. A princípio eu não vejo problema algum, pois acho q religião é extremamente pessoal e cada um vai aonde quer. Ñ vejo problema algum termos pessoas de outras etnias no culto. O problema é como essas pessoas vêem a religião. Temos q tomar o cuidado com o entusiasmo folclórico, o status q a presença em determinada casa de culto possa proporcionar (isso sabemos q acontece e muito; quem é de SSA já viu isso), o apelo festivo e a associação por oferta-procura. Isso realmente acaba deturpando muita coisa e ã ajuda em nada. Candomblé ã é espetáculo. Existe o fundamento, a filosofia, os preceitos, a liturgia... enfim, é uma religião como as outras e deve ser encarada como tal. Entendam "como as outras" no sentido de ser religião, um caminho espiritual.

Esse é o perigo q vejo nas pessoas q estão no culto. E o q é mais importante: respeitar e preservar a tradição do povo q é detentor dessa universo sagrado. Mas ainda acho q é importante prevalecer a presença negra nas religiões de matriz africana, pois é nossa essência, nosso mundo, parte de nós.

Bjs.

Helô

Após a declaração de Helô, entra em cena Antônio Carlos, sendo o primeiro neste tópico a se apresentar como branco, com alguma dose de auto-depreciação (“que chega dá nojo”):

23/08/05

**Um depoimento de um "branco"...**

É estranho para chamar-me de branco, pois apesar da cor (terrivelmente branco chega dá nojo!) tenho com ascendentes Cablocos e Índios.

Creio que seja mais fácil para os afros-descendentes (para não caracterizar somente os negros, mas incluindo os mestiços), pois a simbologia, liturgia e teologia são mais enraizadas na história da formação das nações e tribos da África.

Mas fica difícil querer restringir esta bela Religião por conta da origem “racial” da pessoa. O que falar do Budismo e do Islamismo de fundamentos tão orientais e serem tão absorvidos pelos ocidentais.

Minha esposa é gaúcha de origem italiana e é filha-de-santo da própria mãe, igualmente branca e de origem italiana. No interior do Rio Grande do Sul é forte e extremamente ortodoxo. Ela ficou espantada quando a levei a festa de Iemanjá e de Omolu em Ssa. Ela falou que lá não permitido “bater os tambores durante o dia...” e “misturar bebida com a Religião”.

O que falar? Que não podem participar ou seguir a Religião porque são brancas?

Antônio Carlos

Além de ser o primeiro participante a postar no tópico a declarar-se “branco” Antonio Carlos, foi também o primeiro também a mencionar a questão da mestiçagem, pois até então parecia ser inexistente, mesmo estando no Brasil, onde supostamente a mestiçagem foi eleita como um discurso fundador da nacionalidade desde Von Martius (como já foi colocado no capítulo 3). Outra questão que aparece quando ele menciona sua mulher, é a colocada por Beatriz Góis Dantas. Sua mulher, que ele descreve como uma branca de descendência europeia do interior do Rio Grande do Sul possui seu próprio discurso de “pureza nagô”, pois não foi por estar em Salvador e em um ambiente predominantemente negro que ela se rendeu à noção de supremacia regional.

No entanto, Antonio Carlos também introduz uma dose aparentemente sutil, porém fundamental de essencialismo, quando coloca que seria “mais fácil para os afros-descendentes” estar no candomblé, expressando uma visão similar à história do “samba no pé”, igualmente olhada pelo senso comum como apanágio dos pretos e de seus mestiços, e nisso a maioria dos outros participantes do tópico parecem concordar. O que acaba resultando em uma ambigüidade. Mais

fácil para os negros implica que os brancos teriam que se esforçar mais. Como se tivessem que superar um obstáculo posto pela genética. Mesmo assim, é possível (haja vista a mulher dele).

É NyAsHiA que agora entra em cena, num depoimento que começa com uma postura abertamente racista que não admite a presença de brancos no candomblé, da mesma forma que acha “incoerente e perigoso” negros no catolicismo. Mas ela termina ambigualmente afirmando que “orixá não olha cor”:

23/08/05

não sei se o correto seria dizer o "mais fácil"...o mais coerente justamente por causa disso que vc falou, Carlos!

Tenho aguardado para me posicionar neste tópico por eu ter uma visão que muitos chamariam de radical. Da mesma forma que acho absurdamente incoerente e perigoso negros (e outros igualmente perseguidos, demonizados e excluídos) na Igreja Católica, o acho a presença de brancos no Candomblé. Pelo mesmo motivo.(Branco perseguindo negros e suas crenças) Pra mim é simplesmente incoerente...mas não posso fugir do que disse a Mel e o Gabriel...orixá não olha cor. É a perspectiva religiosa que tem feito os tambores tocarem.Não sei não..

NyAsHiA

Antonio Carlos corre para se justificar, ainda insistindo, na trilha aberta por Nina Rodrigues, na maior aptidão dos negros para o candomblé, aprofundando a visão essencialista da raça, colocando que o negro teria um jeito de ser e pensar tornando mais difícil a penetração do branco (que supostamente teria “seu” jeito próprio de ser e pensar).

24/08/05

**Esclarecendo o "mais fácil..."**

Desejo esclarecer que quando eu disse "mais fácil..." não que seja simples ou banal.

Quiz dizer que o Candomblé remonta a formação das nações da África. (Estou errado? Por favor corrijam-me.)

E fala e expressa os ancestrais do povo negro.

Então está na história, na pele, no jeito de ser e pensar do negro. Fica mais difícil um "branco" se identificar na Religião.

Antônio Carlos

Eduardo, auto-declarado negro, retoma com mais força e sem ambigüidades, o essencialismo étnico (não necessariamente racial), talvez aproveitando a senda aberta por Antonio Carlos:

26/08/05

"CANDOMBLÉ NÃO É RELIGIÃO UNIVERSAL" Já dizia um dos nossos mais velhos, concordo plenamente com isso, para mim o Candomblé é para uns poucos escolhidos, isso porque no candomblé não existe essa coisa de proselitização ou de conversão forçada, vc's não veem o povo de Santo nas Ruas pregando os Odu Ifa, pelo contrário, nossos fundamentos são preservados. É como em África a Religiosidade está intimamente ligada a Etnia, cada grupo étnico possui cultura seus ancestrais e possui suas características de culto particulares. *Uma pessoa que é Fon não pode simplesmente mudar e se tornar Yorubá pois teria de abdicar não só da religiosidade mais também das suas tradições, estilo de vida, valores e em resumo, da sua vida.* Segundo fiquei sabendo ,por exemplo, todos os Yorubas independente de já terem se convertido a religiões "brancas" cultuam as 'Ya mi' pois isso é parte da vida deles, não se exclue simplesmente.

Da mesma forma o Povo de Santo...

...Desculpa, continuo esta discussão mais adiante...

Eduardo (grifos meus)

Na continuação de seu comentário, Eduardo desenvolve mais sua visão etnizante, esclarecendo que ele é partidário da teoria do “*out of Africa*” e da unicidade genética da espécie humana (o que justifica a presença de brancos no candomblé), para finalizar com as objeções a esta presença, mais uma vez pelo viés da espetacularização/folclorização que seriam introduzidos pelos brancos em detrimento de um compromisso religioso.

01/09/05

**continuando meu raciocínio...**

...continuando meu raciocínio: Da mesma forma o Povo de Santo nós damos continuidade a tradição dos nossos ancestrais aqui no Brasil e cada qual ao seu modo: *Quem descende de Keto tem sua forma, Jeje, Angola, etc, cada qual seguindo sua tradição e descendência.*

Deste modo não há necessidade de converção, nossas raízes nos levam ao lugar onde devemos estar.

Como todos os seres humanos surgiram na África, ã vejo nenhum mal em termos ALGUNS brancos no candomblé. O que me revolta é a busca do candomblé por muitos brancos como espetáculo místico, como lazer ou exploração turística (como fazem nossos grupos folclóricos). Me indigna também a postura de alguns deles q vem para o Brasil passar as férias, em pouquíssimo tempo se iniciam no candomblé (fazem santo) e mais rápido ainda retornam para suas terras ã voltando tão cedo!!!

Eduardo (grifos meus)

Célio, o próximo postante se declara branco. Ao mesmo tempo em que acredita em raças, ele também acredita que toda a humanidade saiu da África e que, portanto, todos seriam também “negros”.

29/08/05

**Penso assim...**

Estou nesta comunidade a convite da Jamylle, e faço questão de participar por se tratar de algo que diz respeito a mim.

Sou adepto do candomblé a quase 22 anos. Se escolhi é porque gosto, mas vim descobrir muito mais com o tempo.

A pergunta do Guell é simples: Brancos no candomblé. Simples questão de adaptação regional.

Como sou radical em quase tudo, vou mais a fundo, ainda que falando de religião e raça. Puro preconceito.

Desde quando a religião é destinada para uma raça somente? Sendo assim, o povo Cristão deveria ser tão somente o povo de Israel e região, e o pior é que essa gente vive na desgraça, não respeitam nada relacionado a Cristo.

O que sei é que a maioria dos negros hoje em dia são na maioria Cristãos protestantes, o que não deveria ser se tivessem respeito a sua cultura, raça e religião.

Mas as coisas não são bem assim. Sabemos que a Igreja Madre, a Católica foi e será sempre a maior enganação, por isso, tomou conta do mundo pela política e as leis impostas por ela mesmo e a sociedade aceitou.

O branco como eu em roda de candomblé é bem simples. Gosto, me sinto bem e sou negro na alma, assim como todos seres humanos são iguais na sua essência e até por dentro do corpo físico. Diferenciamos só na parte externa mesmo. Pêlo e físico não é nada.

Nossos ancestrais vem da nossa espécie Homo-sapiens, que viveu em épocas remotas no centro da África, nos quais superaram as mudanças climática da terra e sobreviveram. Quem garante que todo ritual do Culto aos Orixás não tenham vindo deles?

Logo, todos somos negros e do candomblé.

Sou tão negro quanto os negros de pele. Sou tão do Orixá quanto os negros protestantes são de Cristo.

Realmente o candomblé adaptou-se no Brasil, e quem procura a melhor informação e a resposta pra tudo, pesquisa, analisa e pensa, procura a raiz, é o que fiz.

Faço questão de dizer que sou do candomblé e conto esta historia pra quem quiser. O por que ter escolhido o candomblé como religião. Cultuo Deus, os Orixás, a natureza e sou feliz.

Célo

Ao reiterar seu posicionamento fundamentado na teoria do “*out of Africa*” e da unicidade genética da espécie humana (com a qual ele brinca dizendo-se “branco de alma negra”, invertendo o lugar-comum) Célo investe em uma desvinculação entre raça e religião, observando o fato da presença de negros em religiões protestantes e assume o discurso indigenista endossado por Beatriz Góis Dantas, quando fala dom candomblé como uma “adaptação ao Brasil”. Abaixo, porém, ele apela para um reencarnacionismo de inspiração espírita para justificar sua “africanidade”:

29/08/05

### **Completando!**

Sempre digo às pessoas quando se fala de raças ou sobre nossa religião que nasci branco mas sou muito mais negro do que aparento. Também nasci no país errado, da África tenho vagas lembranças na memória. Coisas de outras vidas, não sei explicar.

Quando entro em alguns blogs do povo do Santo e vejo o banner da Campanha, fico emocionado.

A frase: "Axé minha religião é o candomblé", foi dita num seminário que participei ano passado quando terminei o curso de Publicidade e Propaganda. Mas a usei mesmo em janeiro desde ano aqui mesmo no Orkut, quando um outro membro da comunidade "Candomblé" se juntou a mim e demos partida nesta campanha que ainda está às soltas pela net.

<http://campanhaaxebrasil.no.sapo.pt>

Um abraço pra vocês!

Mo dùpe! Asé

Célo

As postagens seguintes (que não reproduzo aqui para evitar repetição) ignoraram as intervenções de Célo, para insistirem de novo no “perigo branco” trazendo folclorização e mercantilização e lamentando da baixa presença de pretos no candomblé e em reverso, seu predomínio nos cultos evangélicos.

O tópico enfim cai em um marasmo. As colocações se caracterizaram basicamente por posturas que oscilam não em termos de essencialização ou não essencialização racial, mas do significado desta essencialização para cada um, com as diferenças quase coincidindo respectivamente com as postagens de pretos e brancos, com exceção da participante evangélica (que, por sinal, nunca mais postou novamente neste tópico e nem em outro similar) que se recusou a associar raça e religiosidade.

### 6.3 Enfim, o enfrentamento racial

O tom das postagens, que até então havia se qualificado como o de uma relativa convivência pacífica entre os opinadores, finalmente é rompido em novembro de 2005 quando o assunto é retomado por “Filho das Folhas”.

22/11/05

#### **brancos no candomblé**

Sempre me perguntei por que tantos brancos no candomblé e vi que isso também fez parte de nossa resistência pra existência. Mais tenho medo e odiaria ver o poder da nossa ancestralidade na mão dos brancos que mesmo professando a nossa religião, muitos continuam perpetuando o racismo.

Sera que verei o dia de um Baba ou Iya brancos com terreiros brancos e como roubam tudo que é nosso também pintando orixas brancos? diante de toda historia. todo fardo que carregamos por que não o fariam?

Filho das Folhas

Auto-declarado negro, Filho das Folhas (que é chamado de “Lucas” pelos demais respondentes) virtualmente declara uma guerra racial (*Rassenkampf*) dentro do candomblé, vendo os brancos no candomblé como inerentemente racistas que “roubam tudo que é nosso.” Não tardam respostas indignadas de participantes auto-declarados brancos que são adeptos de candomblé, sendo um deles, Marcelo, natural do Rio Grande do Sul:

22/11/05

**Mano Lucas**

Oi Lucas, mo jubá irmão! Meus respeitos a você e tuas palavras, mas venhamos e convenhamos que você está falando de racismo também. Se você é negro e se preocupa desta forma com os brancos está sendo tão racista quantos os brancos.

Sou branco descendente mais distante de negros, meus tataravós portugueses eram negros.

Amigo, estamos no Brasil, país miscigenado de todas as raças e credos, mas aqui nasceu o candomblé trazido pelos negros escravizados. Candomblé é a segunda maior religião do país. Quer saber? Graças a eles o nosso país é mais lindo, tem muito mais tradição e cultura de botar gringo no bolso. Olha o samba, a bossa, o carnaval, as comidas, o cenário, as paisagens, a Bahia, o nosso povo, homens e mulheres negros, mulatos e caboclos. A beleza negra no Brasil é tudo de bom.

A religião? Na minha opinião a mais primitiva se não for a primeira da terra, já comentei sobre o assunto em outro tópico.

Não entendi o que disse: "Sera que verei o dia de um Baba ou Iya brancos com terreiros brancos e como roubam tudo que é nosso também pintando orixas brancos?"

Amigo, onde você mora, que planeta você está? oooooohhh! Acorda fiu!

Será que você é tão racista que nunca entrou num candomblé de brancos, com babalorisá ou Iyálorisá brancos, filhos de santo branco e Orisá pintado de branco?

Pensa direitinho amigo/irmão, somos humanos e todos temos Orisá, portanto, não convém você pensar assim, está sendo racista também. É a cultura do nosso país, somos um só na sociedade brasileira.

Asé mano!

Marcelo

A tônica do postador acima é a do discurso nitidamente indigenista/nacionalista, que pretende diluir as diferenças raciais em favor da identidade nacional miscigenada em oposição aos “gringos”. Este sim, aparecendo como o “outro”, um mero espectador e fruidor de nossas maravilhas (“bonito para gringo ver”), ainda que reconhecendo “o lugar” de cada raça, dentro da perspectiva da “fábula das três raças” colocada por DaMatta (1981), mas os participantes que postaram a seguir chegaram com outros argumentos.

22/11/05

Lucas, como o Marcelo também sou branca, e daí? Não podemos seguir a religião que para você é de negros?

Falando de racismo você é tão ou mais racista que muitos brancos.

Amo minha religião e aos meus irmãos de fé independente de cor. Amo as pessoas e não acho que virá a acontecer de brancos "roubarem" a religião.

Onde fica o Axé da mesma, na cor das pessoas?

Belmira

A postadora acima manifesta o mesmo discurso da mãe-de-santo Lourdes, que defende a ausência de referência racial no candomblé, sem referir-se à posições indigenistas ou diaspóricas, mas simplesmente assumindo um discurso religioso, não muito diferente do que fez a participante evangélica, Daniela e da colocação de Célo em evitar (e ao mesmo tempo aceitar para seu próprio caso de “branco de alma negra”) a vinculação entre raça e religião. Mas logo vem Antônio Carlos de novo em defesa dos brancos no candomblé:

22/11/05

**assunto recorrente...**

Salve!!!

Este é um assunto na nossa comunidade. Como já disse, concordo que para o negro identificar se com a simbologia e fé no candomblé, pois se baseia na ancestralidade africana.

Mas se um branco é tocado pela fé nos Orixás, se ele se identifica com a liturgia e forma de ver o mundo do Povo de Santo... Temos o direito e autoridade de dizer: "Saia, não creia!"?

Como já falei em outros tópicos, sou casado com uma gaúcha (branca com ascendentes italianos), Filha-de-santo da Nação Ijexá no interior do Rio Grande do Sul.

Lá eles tratam a Religião com muita seriedade e pureza.

Abraço

Antônio Carlos

Ainda que necessariamente não se coloque como racialmente essencialista, Antônio Carlos retorna à sinonímia entre “África” e “negro”, que aparentemente se consagrou como a tendência mais comum do senso comum ao longo desta tese. Não assume, porém, o discurso dos demais defensores da a-racialidade que postaram no tópico, pois insiste em defender o vínculo entre raça e religião e, ao situar o branco como exterior à “fé dos orixás” (ele é “tocado” por ela, enquanto que o negro nasce nela, por ser parte de sua ancestralidade), ele se coloca em uma posição



vulnerável, na qual terá dificuldade de sair e argumentar. Por mais sérios que ele diga que sejam os batuqueiros brancos do sul, para Antonio Carlos eles estão naturalmente fora e os negros naturalmente dentro. E as reações adversas que aparece logo a seguir, começando com MeL:

22/11/05

**...na rebordosa...**

Vejo que todos que responderam até agora são brancos. Bom, em primeiro lugar gostaria de 'escurecer' aqui que o negro não é e nem pode ser considerado racista. Para ser racista ele teria que ter o poder de excluir e/ou explorar uma outra raça. É preciso ser beneficiado socialmente para ser racista. Os negros não detêm o poder de excluir, logo nós (negros, o que inclui Lucas) não podemos ser racistas.

Neste ponto, vou fazer uma digressão para me referir a uma entrevista<sup>74</sup> dada em 27 de março de 2007 pela Ministra da Secretaria Especial de Promoção das Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR), Matilde Ribeiro, à BBC, por ocasião do Bicentenário da Extinção do Tráfico de Escravos nos domínios britânicos, onde ela faz a seguinte declaração:

**BBC Brasil - E no Brasil tem racismo também de negro contra branco, como nos Estados Unidos?**

**Matilde Ribeiro** - Eu acho natural que tenha. Mas não é na mesma dimensão que nos Estados Unidos. Não é racismo quando um negro se insurge contra um branco. Racismo é quando uma maioria econômica, política ou numérica coíbe ou veta direitos de outros. A reação de um negro de não querer conviver com um branco, ou não gostar de um branco, eu acho uma reação natural, embora eu não esteja incitando isso. Não acho que seja uma coisa boa. Mas é natural que aconteça, porque quem foi açoitado a vida inteira não tem obrigação de gostar de quem o açoitou.

A Ministra sinonimiza racismo com “insurgência”, a qual acha natural, um direito, diante da coibição de acesso aos direitos que os brancos imporiam aos negros, muito embora ela diga que não esteja incitando, apenas acha que seja natural, o que aparentemente ela acredita que seja uma opinião inocente, mesmo partido de uma Ministra de Estado de uma pasta que pretende eliminar os efeitos do racismo.

O depoimento da Ministra me foi recordado pela mensagem de MeL, que expressa, a meu ver, igualmente a visão de que uma atitude que discrimina racialmente só seria considerada racista após se examinar a posição social ocupada pelos altercadores concernentes. Depois do racismo positivo das políticas sociais de compensação, aparece aqui o racismo relativo. Enfim, se há animosidade e ódio motivado pela raça, se deverá examinar qual o lugar social ocupado respectivamente pelo odiador e o odiado antes de se declarar que se trata de racismo. Matilde

---

<sup>74</sup>Disponível em:  
[http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/03/070326\\_ministramatildedb.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/03/070326_ministramatildedb.shtml),  
acessado em 12/12/2007

Ribeiro também parece concordar com Gilberto Freyre em relação a haver menos racismo no Brasil em comparação aos Estados Unidos.

Zezé (auto-declarada negra, de Salvador) aparece logo em seguida de MeL para trazer mais subsídios ao “escurecimento” do debate:

22/11/05

mel estou contigo e ã abro, quando somos nós, negros de consciência e epiderme que colocamos os nossos pontos de vista é que podemos observar a verdadeira face de determinados brancos que entram em uma comunidade de assuntos para negros e acham que estão fazendo grande coisa para o fim da escrotidão denominada racismo, o problema dos brancos estarem invadindo os terreiros é eminente e preocupante sim, e ã me venham transferir os seus defeitos putrificantes para os que são negros de fato. AXÉ Lucas e Mel

Mel o que é que eu faço com esses que querem porque querem brincar de ser preto?

zezé

Zezé reitera que o racismo inequivocamente vem dos brancos. Quando acusam os negros (no caso, o Lucas) de serem racistas por negar-lhes o direito de estarem no candomblé é que contribuiriam para a perpetuação o racismo, sobretudo ao fazerem isso em uma “comunidade de assuntos negros”. Ela repete a pretensão de seria mais de candomblé do que os brancos, pelo fato de se auto-declarar negra (“nós negros”), fechando fileira com os dois outros co-beligerantes, além disso, nomeando os brancos como “invasores” do candomblé, os quais, à maneira apontada por Bastide da “Macumba Paulista” ou Lapassade e Luz de *O Segredo da Macumba*, poderiam produzir ali uma influência nefasta, inoculando valores estranhos. Eles no candomblé apenas “brincam de ser preto”, pois a diferença racial é intransponível e a experiência da “raça” incomunicável.

Marcelo, um tanto magoado, aparece com uma réplica:

24/11/05

Mel e Zezé

Entristeço lendo o que vocês falam e da forma como citam a situação da mistura das nossas raças. Antes de mais nada, somos humanos, somente a pele que muda, por dentro somos uno, físico e espiritualmente.

Para refletir o passado, que culpa tem brancos descendentes sobre o que aconteceu aqui no Brasil? Que culpa tem os brancos se tudo mudou e hoje a maioria de frequentadores do candomblé sejam brancos? Seria falta de interesse dos negros? Sim, porque a quantidade de negros no Brasil é bem maior que brancos, se for analisar estatisticamente.

Li uma vez um poema lindo que vi na net, falando justamente sobre isso, os brancos repeliram os negros na escravidão mas aderiram sua religião com amor etc...

Quantos negros são Cristãos evangélicos e católicos convertidos, já que a origem religiosa dos negros é o Culto aos Orixás? Ao meu ver, não existe separação. Deus (Olodumarê) é Uni, os Orixás e os Santos são vários e cada ser humano tem o seu dado por Deus.

Se o Culto aos Orixás tem como origem a África, e na Mãe África tudo começou, assim como descendemos do Homo-sapiens, eram negros com mais de 2m de altura etc... Porque tanta intriga sobre raças e credo?

Estamos no século XXI, tudo está mudado e essa mutação se deu com o tempo.

Devemos nos abraçar e dar Obrigado.

Somos tão negros quanto os negros, assim como os negros são tão brancos quanto os brancos.

Pensem bem, as vezes exaltamos em palavras coisas tão bobas, no fim somos todos irmãos de carne, osso, sangue, de corpo e alma, sentimentos, pensamentos e atitudes. Somos uno, somos todos seres humanos.

Lucas, você é meu irmão, aceite ou não, você é...

Marcelo

Este novo apelo à fraternidade e à unidade genética da espécie humana, com o respectivo argumento relativista (brancos no candomblé *versus* negros evangélicos e católicos) não serviu para suavizar a visão de Fátima:

24/11/05

**humm...**

me entristeço com Marcelo e concordo com Mel, Zeze, Lucas e tantos outros pretos que entendem o fundamento da religião. escrevi um texto mas infelizmente não se submeteu. assim como nós nos identificamos com a nossa religião, eles vão querer se identificar mais ainda e vão criar referências brancas numa religião que veio de África feita por nós ...entendo tb que identidade vai além de humanidade como entendo assim o que Marcelo quis dizer. por mim brancos não entram no candomblé.

Fátima = Mudança

Fátima sugere a incomunicabilidade entre raças, já que para ela pessoas da religião, que ela considera “brancas” entenderiam menos de seu fundamento que adeptos negros e, à maneira de Nina Rodrigues, afirma que brancos só conceberiam o candomblé introduzindo “referências brancas”, da mesma forma (ainda que invertida) que para Nina Rodrigues o negro só conceberia o catolicismo de forma fetichista, já que não se encontraria mentalmente apto para compreender as abstrações de uma fé monoteísta. Ela até concede que brancos tenham o direito de estar lá, mas pessoalmente prefere que não se corra este risco, novamente, pelo receio do candomblé se desvirtuar.

Diante destes argumentos diaspóricos e pró “pureza racial”, Marcelo persiste em seu discurso indigenista/nacionalista de fundo universalista, e apela para a opinião de pessoas mais “esclarecidas” que ele enumera:

25/11/05

**Vamos continuar?**

Gostaria de saber a opinião de algumas pessoas mais esclarecidas da comunidade. Guel, Janylle, Pr. Alfredo e demais membros.

Somos uma comunidade para esclarecimentos, opiniões e debates com respeito e moral, aqui somos todos adultos e racionais, independente de cor.

Minha opinião pode não ser acolhida por algumas pessoas, seja de pele branca ou negra. Sei que muitos devem entender que falo de coração da nossa cultura e do nosso povo, e que preconceito para mim não existe.

Caso eu quisesse estaria na religião Cristã apenas, oriental, asiática, indígena ou qualquer outra, mas não, tenho sangue negro também, já que é assim que se diz. Ainda penso, sou gente, ser humano, com pele ou sem pele, dou respeito e peço respeito pelo meu pensamento e sentimento. Minha posição diante o assunto é bastante esclarecida porque o que disse anteriormente é um fato verídico, fato consumado. Somos ser humano, sendo raça ou não, pele vermelha, amarela, branca ou negra, somos gente.

Respeito e quero ser respeitado, mesmo não concordando também com a posição dos que pensam ao contrário de mim.

Axé a vocês irmãos, que diante de Deus ou Olodumare somos todos iguais.

Marcelo

Duas pessoas que não fazem mais parte da comunidade e da Orkut, e que portanto figuram como “anônimos” postaram consecutivamente, a primeira defendendo a exclusão do branco pelo perigo de descaracterização do candomblé, citando inclusive Nina Rodrigues, ainda que para este primeiro anônimo, Nina Rodrigues teria demonizado o candomblé, representando o desprezo do branco pela religião, desprezo este que não teria acabado, a exemplo do que esta pessoa considera como irreverência na música “Contregum” do grupo musical Pagode da Bahia (não seria uma manifestação musical “negra”?). E, portanto, seria impossível o branco entrar com amor na religião negra, mas apenas por interesses escusos, por “moda” e para poluí-la e desvirtuá-la com “seus valores”.

25/11/05

**Olá a todos**

Bem, percebo o seguinte, é que a preocupação com a presença de brancos no candomblé dá-se no sentido do temor à descaracterização da religião afrobrasileira.

Colega, o que vc disse sobre os brancos que aderiram a religião negra com amor, me passa longe, pois até pouco tempo era vista pela sociedade como manifestação patológica ou demoníaca, como pregava "Nina". Mas como o capital global adora explorar o "diferente", a cultura negra em si, inclusive a religiosidade, caiu no gosto de muitos.

Só um exemplo, uma banda de Pagode da Bahia lançou uma música chamada contregum... e aí virou moda, muita gente, muita gente mesmo, passou a usar contregum, sem procurar saber o significado, sem saber de onde vem, sem ter nenhuma relação com o candomblé e por aí vai... transformou um elemento importante de uma religião com significado em um objeto qualquer da moda... Percebe o esvaziamento?

Entendo que é esse esvaziamento de significado que é temido e deve ser combatido... e acho que pelo fato de brancos estarem no controle do capital e fomentando esse esvaziamento, na exploração da cultura negra... é que diretamente se associa essa preocupação aos praticantes brancos do candomblé.

Num sei, mas vejo assim, a direta relação do dominador (branco) numa estância, a do capital, com o praticante branco de candomblé. Também gera a preocupação.

Abraços a todos!!!

Anônimo

O segundo “anônimo” apresenta um argumento particular também para excluir o branco do candomblé. Fala que o candomblé foi criado no Brasil, o que faz lembrar um discurso indigenista, mas ainda assim permaneceria uma religião da diáspora negra, lamentando que nem todas “Ya” (mãe-de-santo) e “Babá” (pai-de-santo) tenham consciência disso, de que os brancos só entrariam pelo poder do dinheiro, o que novamente traz a associação entre branco e dinheiro/*estrutura* versus negro e pobreza/*communitas*. Seria interessante saber se esta pessoa conheceu alguma Ya ou Babá que tivesse esta “consciência”, ou seja, que não permitisse o ingresso de brancos na religião. Mas é condescendente com as pessoas que nasceram brancas “por um descuido” (de quem?):

25/11/05

"O Candomblé é uma religião criada no Brasil pelos negros trazidos da África. A história do candomblé começa com a chegada dos escravos no Brasil, pois na África não existe o que chamamos de candomblé, cada aldeia tinha o seu culto particular aos ancestrais. Segundo alguns historiadores a palavra candomblé é de origem bantu."

SENDO ASSIM ACHO QUE CANDOMBLE É E DEVE CONTINUAR SENDO COISA DE NEGRO, OS BRANCOS QUANDO CHEGAM COM SEU NARIZ EMPINADO, QUER MOSTRAR SEU PODER

(ACHANDO ELE QUE ALI DENTRO TEM ALGUM) COM SEU CARRO E A CARTEIRA CHEIA!

PENA QUE NEM TODOS BABA NEM TODAS YA, TEM CONSCIÊNCIA DISSO! AGORA GENTE! VAMOS CONSIDERAR QUE TEM MUITO BRANCO POR AÍ QUE NASCEU DESSA COR POR UM DESCUIDO E GOSTA OU PREFERE ESTAR DO NOSSO LADO... NÃO VAMOS SER TÃO RADICAIS, NEM TANTO NEM TÃO POUCO!

MOTUMBÁ! GUELLWAR UM BEIJÃO!

Anônimo

O Padre Alfredo que Marcelo menciona em sua mensagem de 25/11, é um sacerdote católico participante de movimentos sociais pró-negro em Salvador, que quando tinha seu perfil no Orkut ele se declarava “afro-brasileiro (negro)”, mas que saiu da rede por razões ignoradas e cuja mensagem, que aparece abaixo, quando eu a acessei em julho de 2007 apareceu assinada pelo perfil do padre, mas quando fui copiá-la para a tese dois meses depois apareceu assinalado também como “anônimo”:

28/11/05

**Ser negro**

Entro timidamente na discussão. Não fico a vontade ao vê-la entrar num campo de ataques-ofensas pessoais. Creio que devemos manter o nível de civilidade.

Para mim o tornar-se branco neste nosso País tem a ver com tornar-se explorador, injusto, capitalista selvagem. Tornar-se branco é condição social e não racial. Também o ser negro, e também (embora não exclusivamente) condição social. Se chegar de carro na Feira, me chamam meu branco; se peço mais uma no mercado do peixe, me chamam meu negro. Embranquecer o candomblé entendo então como contaminá-lo com as relações de poder e dominação que os brancos sempre impuseram nesta terra, porque colonizadores e exploradores históricos.

A grana (que ergue e destrói coisas belas) faz branca qualquer realidade. Lembram dos blocos que nasceram para ser só de negão e hoje se venderam ao capital? Das Igrejas onde negro só serve para ser obreiro ou doméstico? E dos terreiros onde só branco tem grana para pagar feitura e jogo? Dos partidos que compram negros para serem seus “militantes negros politizados”. Creio que o negócio e vigiar em todas as esferas e resistir com firmeza quando mais uma vez tentarem nos comprar seja com qual moeda for. A briga não deve ser entre nós, mas contra eles e elas, que insistem em nos manter na condição de escravizados e explorados. AXE

Anônimo

Padre Alfredo não quis entrar no mérito de discutir se tinha ou não que haver brancos no candomblé. Fez apenas um breve postulado sobre relações raciais no Brasil que, a seu ver, depende em maior instância do lugar social ocupado pelos sujeitos, sendo este lugar social identificado como “branco” ou “negro”, caracterizando por extensão os sujeitos que eventualmente se encontrem nele. Mais uma vez, ele traz a associação do branco com o dinheiro/*estrutura* (subentendendo negro igual a pobreza/*communitas*), o qual identifica com “capitalismo selvagem” e “exploração econômica”. Esta crítica utópica ao dinheiro pode estar mais vinculada a um

comunalismo católico, a um romantismo nostálgico vinculado ao ideal de um mundo fundamentado por solidariedade mecânica à qual possivelmente ele associa o negro (ainda que seja o negro como “raça social” e não necessariamente o negro como sujeito empírico). Foi esta deixa de humanismo cristão, assim como a idéia de “raça social” que Antônio Carlos toma para tentar reforçar seu argumento, incluindo no final um apelo anti-pureza:

28/11/05

**Somos todos humanos...**

Deste debate reforça a afirmação de Marcelo: "somos todos humanos...".

Concordo com Pe. Alfredo que afirma que ser branco e ser negro tem conotação socioeconômica e também de que é massacrado e o massacrador.

Então penso que nossos esforços devem ser no sentido de eliminar esta relação. Quando estou com meus amigos e amigas não se observa a cor pele, pois aí está o amor verdadeiro entre irmãos e irmãs. Não existe relação de dominador e dominado.

Fico triste com a resistência de se abrir a beleza do Candomblé para os que se identificam com a fé, independente da cor.

Como cristão fico lisonjeado em ver uma retratação de Cristo como negro, ou quando vejo a imagem da Escrava Anastácia sendo referenciada como Santa, apesar da igreja instituição não aprove.

Como já falei, não sou do Candomblé, pois não tive a graça desta fé, sou cristão e que realmente desejo é Dialogar com sinceridade de amigos e companheiros nesta curta jornada de ser humano.

Quero aprender com o Candomblé o valor da luta, da fé vivida, da força da mulher sacerdotisa... Quero mostrar que o ser cristão é ser servo, com Cristo ver na última ceia quando lavou os pés dos que estavam na última ceia. E é isto que quero viver.

A beleza da criação é a riqueza da diferença e da diversidade. O que você querem? A uniformidade?

Antônio Carlos

Guellwaar não se dá por conquistado, apesar de perceptivelmente respeitar o Padre Alfredo, não resta nenhuma atenção aos argumentos daquele (passa ao largo, por exemplo, da idéia de “raça social” e presumindo um enfrentamento entre brancos e negros empíricos) e resolve reinterpretar tudo informado por sua argumentação diaspóricas, reforçando a visão de que ser racista depende mais do lugar de onde se fala do que do fato de se estar defendendo concepções racistas.

Além disso, ele introduz o tema da disputa regional, como foi criada por Nina Rodrigues e reiterada por Gilberto Freyre, tal como apontou Beatriz Góis Dantas (1988) opondo o nordeste negro ao sul-sudeste branco, divisando o eixo norte-sul sobreposto às oposições entre



negro-branco, *gemeinschaft-gesellschaft*, solidariedade mecânica-solidariedade orgânica, *communitas-estrutura*, “Brasil arcaico”-“Brasil do dinheiro”, autêntico-“vendido”. Aqui d

interpretado como “falso”, “não-autêntico”, ainda que ela não se considere racista ou preconceituosa:

06/12/05

**minha opinião**

Guell estou mei doentinha mas não poderia ficar sem opinar este tópico.

sei q pode não ser muita mas aí esta a minha contribuição.

“O candomblé é uma reinterpretação das várias religiões negras trazidas para o Brasil durante a diáspora. É na verdade uma continuação de vários cultos dos negros vindos em maioria para nosso país, em especial, na Bahia, nos séculos XVII e XVIII. São esses negros que darão a formatação do que a gente reconhece hoje como candomblé”.

Candomblé é coisa de negro eu particularmente não gosto de ver o branco envolvido nesse contexto que é somente nosso, nós já fomos prejudicados por eles e tivemos que aceitar o sincretismo, por que agora o branco dentro do candomblé.

Às vezes acho balela um branco dando santo minha Mãe Oxum que me perdoe, mas me soa artificial.

Realmente eu não estou sendo racista nem preconceituosa, mas é que realmente parece falso.

Aline

Guellwaar faz referência em seguida para a existência de um debate que não consegui ver ocorrer em momento algum. Houve momentos de troca de acusações de racismo, o que faz recordar a situação analisada por Fabiano Monteiro nas demandas do Disque-Racismo em sua tese de mestrado (2003) , corroborado pela evidência do *status quo* proporcionado pela guerra de posições onde dois grupos se entrincheiraram opostamente em argumentos diaspóricos/puristas e nacionalistas/indigenistas. Ele conta que seu árbitro (não sua arbitragem) finalize a contenda.

09/12/05

**To ligado, Zezé...**

mas, fazer o que, além de denegrir mais ainda as reflexões a respeito das nossa histórias? Enfim, parece que o debate em torno dessa questão já se exauriu, talvez seja legal inaugurar outro tópico ou convidar novos atores e atrizes para pensarmos juntos essa polêmica gostosa levantada pelo Lucas.

Guellwaar

Da guerra de posições manifestada, a retórica se deu basicamente em torno do discurso indigenista, do “somos todos seres humanos” ou “mestiços” em oposição ao discurso

diaspórico, que busca negar a história brasileira enquanto fonte de construção de identidade. Sob esta perspectiva, a mestiçagem, o sincretismo, a harmonia racial seriam mentiras, que se tautologizam através da crença na identidade racial estanque que colocam em lados contrários pretos e brancos como categorias condenadas ao desamor mútuo. A tônica usual não é a da conciliação.

Para completar, a diferença reivindicada pelos defensores da especificidade negra tende a apontar justamente para certos estereótipos atribuídos já por Lineu no século XVIII e no começo desta tese, e repetido *ad nauseam* por tantos outros teóricos e divulgadores raciais que o sucederam ao longo

## CAPÍTULO 7

### Conclusão

“In Brazil he (o naturalista que defende a idéia da diferença absoluta entre as raças humanas) would behold an immense mongrel population of Negroes and Portuguese; in Chiloe, and other parts of South America, he would behold the whole population consisting of Indians and Spaniards blended in various degrees. In many parts of the same continent he would meet with the most complex crosses between Negroes, Indians, and Europeans; and judging from the vegetable kingdom, such triple crosses afford the severest test of the mutual fertility of the parent forms<sup>75</sup>.” (Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* 1871, vol. I: 225)

“[...] gente há de nascer, crescer e se misturar, filho-da-puta nenhum vai impedir.” (Jorge Amado – *Tenda dos Milagres*)

Existem duas tendências de apreensão cognitiva a respeito de identidade e da diferença dita racial no senso comum brasileiro. Essa dualidade surge em dois momentos fundamentais do estado da arte apresentado nesta tese, tendo como termômetro o candomblé, o feitiço ou a macumba. A primeira ocorrência se expressa quando Nina Rodrigues afirma em um lugar a exclusividade do negro em professar integralmente a crença no feitiço através de sua aderência ao candomblé. Segundo Nina Rodrigues, isso acontece porque o negro seria biologicamente mais suscetível ao transe de possessão e à crença animista fetichista e que, ao tentar aderir às manifestações religiosas de origem européia, ele as contaminaria com suas próprias crenças por sua inapetência natural para compreender a filosofia religiosa plasmada por uma raça superior. Em outro ponto, Nina diz que a crença no feitiço e no candomblé é compartilhada por todos.

A segunda ocorrência relevante é quando Roger Bastide que ao afirmar “*Africanus Sum*” franqueia a possibilidade de todos (incluindo ele mesmo) aderirem à crença no candomblé enquanto caminho para uma africanização pessoal. Porém, em outros momentos, ele apregoa que o candomblé é um patrimônio exclusivo do negro, sendo deturpado quando exercido pelo branco e, simetricamente, o negro perderia sua autenticidade quando se afasta daquela que seria “sua

---

<sup>75</sup> No Brasil ele veria uma imensa população de mestiços de negros e portugueses; no Chiloe, e outras partes da América do Sul, ele veria toda uma população consistindo de índios e espanhóis misturados em graus variados. Em muitas partes do mesmo continente ele encontraria as mais complexas misturas entre negros, índios e europeus; e julgando do ponto de vista do reino vegetal, tais cruzamentos tripos fornecem o a prova mais definitiva da fertilidade mútua dos pares originais.

religião”. Desta forma, o campo acadêmico interessado na afro-religiosidade oscilou entre essas posições que resultaram na versão de propostas bastidianas na produção mais recente expressada em autores de considerável influência no campo religioso e militante, formando legiões de seguidores, como Juana Elbein dos Santos, Muniz Sodré e, agora, Lorand Matory.

No contexto ficcional literário e mais especificamente em Jorge Amado, uma oscilação análoga ocorreu diacrônicamente. Em *Jubiabá*, o autor defende um a-racialismo social universalista, reconhecendo sim, a raça e a crença acoplada a ela, e mesmo contemplando-as com simpatia, as coloca no lugar da contradição que deve ser superada pela tomada de consciência de classe. Mesmo a “fábula das três raças” parece ser re-significada neste contexto, pois o mestiço aparece como mais uma categoria a ser dissolvida no universalismo, ao invés de expressá-lo, como pressupõe a fábula supramencionada. Mais adiante em outros livros, Amado concede maior espaço ao mestiço e em sua obra em que o campo afro-religioso foi retratado com maior intensidade. Em *Tenda dos Milagres* (1969), de onde extraí a epígrafe do capítulo atual, a questão da mestiçagem é um dos temas centrais. Neste romance, Jorge Amado assume a visão presente em Macunaíma, da universalização tanto da mestiçagem como da crença no candomblé. Desta vez, a mestiçagem é objeto de conscientização enquanto caminho para superação do racismo, como defenderam Gilberto Freyre e a proposta do Projeto Unesco.

Mais adiante em sua carreira, em *O Sumiço da Santa* (1988), o Jorge Amado tece uma narrativa lúdica sobre o Brasil mestiço e sincrético, onde a imagem da católica Santa Bárbara se transforma magicamente no orixá Iansã com quem é sincretizada e os personagens mestiços europeizados se curvam à vontade do orixá e ingressam no candomblé. Este romance bem-humorado tem a curiosidade de unir duas questões caras a Nina Rodrigues: o fetichismo católico dos crioulos e mulatos indóceis à catequização e a idéia da crença do feitiço como sendo de todos.

Quase contemporâneo a este romance, é a visão — de assumida inspiração marxista e revolucionária — de Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade em *O Segredo da Macumba*.

Diferentes, porém, do marxista Amado de *Jubiabá*, Luz e Lapassade não colocam a raça e a crença no lugar da contradição, mas da conscientização. Para estes autores, “o segredo da macumba” é que ela é instrumental para antagonizar a estrutura de dominação branca, capitalista, ocidental, judaico-cristã, sexualmente repressora. Ser negro e feiticeiro é ser revolucionário.

A biografia de um dos autores de *O Segredo da Macumba*, no entanto, o conduziu a um outro paradigma. Marco Aurélio Luz distancia-se deste modelo revolucionário indigenista de superação de uma raça pela outra e abraça a primazia do diásporismo africano, expressado pela adesão ao discurso de pureza africana e do candomblé não como adaptação, mas como transposição de um padrão africano ao Brasil. Luz afasta-se do argumento dialético para abraçar um discurso circular. O objeto de conscientização, neste caso, passa a ser a recuperação, pelo negro, da visão africana, ameaçada pela intrusão do modelo eurocêntrico que foi imposto ou assumido superficialmente como estratégia de sobrevivência. Não há mais luta revolucionária, mas um libertarismo que apregoa a preservação da diferença enquanto o direito de um sujeito coletivo identificado por sua raça.

Nos quatro casos acima relatados, a adesão a dois diferentes paradigmas pôde ser simultânea (Nina Rodrigues); quase simultânea (Roger Bastide) e diacrônica (Jorge Amado e Marco Aurélio Luz), e tratam-se de oscilações de um discurso mais elaborado, acadêmico ou ficcional-literário. Nas opiniões proferidas por meus entrevistados e nos depoimentos que recolhi na Orkut essa oscilação também se encontrou presente, sobretudo a que opõe os modelos de separação racial aos de mestiçagem ou mistura racial.

A diferença que marcou os depoimentos de meus entrevistados em oposição com as mensagens dos membros da Orkut — meus interlocutores professaram uma postura a-racialista — aponta para uma possível razão dessa oscilação discursiva. Fabiano Dias Monteiro (2003), na sua análise das demandas do Disque Racismo, considerou que as acusações de injúria racial, tal como a acusação de feitiçaria entre os azande, ocorria entre parentes próximos, vizinhos e colegas de

trabalho, mas que nunca iam adiante em termos de processo criminal<sup>76</sup>. Em similaridade com os azande, essas acusações emergem para garantir a igualdade e o *status quo* e, complementarmente, a discriminação exercida dos estratos superiores da sociedade em relação aos estratos inferiores tende a ser digerida e naturalizada. Desta maneira, a acusação de racismo dirigida a “elite brasileira” origina-se justamente dos auto-identificados negros que pertencem a esta elite. Isso do ponto de vista social profano. Do ponto de vista sagrado, Yvonne Maggie aponta em *Guerra de Orixá* (2001) a disputa, no campo afro-religioso, entre dois discursos: o “código do santo”, que se refere à autoridade mística, tradicional e hierárquica, e o “código burocrático”, que se refere à autoridade do argumento lógico, reformista, constrangido pelas regras da vida social.

Assim, a diferença de colocação de discurso entre os dois grupos de depoentes que analisei pode ter sido produzida pela relação que elementos de cada grupo possui com a rede social mais extensa a qual pertencem e a rede que constituíram no candomblé. O a-racialismo dos meus entrevistados resultaria da suas colocações enquanto afro-religiosos que reconhecem, antes de mais nada, o protocolo hierárquico do candomblé, avesso à idéia de igualdade, onde a idéia de acusação de discriminação teria mais dificuldade de se imiscuir, já que seu sistema se baseia em discriminação automática, com relação colocada em um esquema vertical. Se Ângela e Néelson pertencem ao Movimento Negro, será como membros da elite urbana. É objetivando essa mesma elite que seu discurso racializante tenderá a se orientar, como Ângela deixa escapar em um comentário em relação a seu pai-de-santo (“branco em certas atitudes”) que pertence a essa elite.

O grupo da Orkut não fala de um lugar inserido na rede de candomblé. Não há ali pais ou mães-de-santo que demandem uma postura protocolar, mas uma comunidade de “iguais” que se dedicam a trocarem acusações entre si. Se todos os auto-identificados negros deste grupo pertencem ao candomblé, será dentro de seus lugares na hierarquia do culto que deverão se manifestar dentro do terreiro e, de fato, a maioria expressou simultaneamente que nada têm contra o branco estar no

---

<sup>76</sup> Embora pudessem, de acordo com Monteiro, ter prosseguimento pela vara cível.

candomblé, o que possivelmente expressa não um a-racialismo que contradizem em todo o resto de seus respectivos discursos, mas um grau de absorção do “código do santo”.

Por outro lado, os pesquisadores do Projeto Unesco da década de 1950 Marvin Harris e Luiz da Costa Pinto, que investigaram as “relações raciais”, no interior da Bahia e no Rio de Janeiro respectivamente, concluíram que a ascensão social de pretos e mulatos coincidia com a colocação identitária destes sujeitos enquanto “negros”. Isso teria resultado, segundo Costa Pinto (1953), na promulgação da Lei Afonso Arinos de 1951 (Lei 1390/51), que em sua distinção entre vítimas e algozes sociais, também reconhecia a raça e a cor como marcas identitárias. Esta lei foi reiterada em 1985 pela Lei 7437/85, que retrocedia para a idéia mais generalizada de *preconceito*, e estendia a fundamentação do dolo para as categorias *sexo* e *estado civil*. No entanto, outra versão “racial” deste mecanismo retornou gloriosamente na Constituição de 1988 pela Lei Caó (inciso 42 do artigo 5º da Constituição Federal) que prevê a prática do *racismo* como crime inafiançável.

Essas tendências marcadoras de diferença e de reconhecimento identitário podem também estar subjacentes à lógica da juventude “negra” e instruída da comunidade da Orkut em sua demanda pela exclusão dos “brancos” do candomblé, que defendem como um clube racialmente exclusivo<sup>77</sup>. É possível que, a exemplo do que reflete nos textos confessionais de Marta Vega (e sua busca por uma religião que refletisse “sua herança racial e cultural”), Mikelle Omari-Tunkara (para a qual o “verdadeiro candomblé” tem só negros) e Lorand Matory (e sua nagoização), estes outros sujeitos possam estar buscando na religião algo mais além da satisfação de um sentimento religioso, como o reforço de suas “agências” pessoais (o que não os deslegitima como religiosos).

A realização do 9º Congresso Mundial de Tradição Iorubá em 2005 refletiu o caráter transnacional que a afro-religiosidade sempre teve em termos de discurso, mas que tem se tornado cada vez mais concreta (do ponto de vista dos próprios religiosos) há pelo menos cinco décadas.

---

<sup>77</sup> Marcos Chor Maio (1999: 146), relata que o próprio Projeto Unesco foi alvo de intenções mais racializantes, através da manifestação do sociólogo Guerreiro Ramos, ligado ao Teatro Experimental do Negro, que propunha a realização de um Congresso Internacional de Relações de Raça (Maio: 1999: 146).



Esta transnacionalidade, não se orienta necessariamente de forma linear e unívoca, como defende Matory, cuja opinião se baseou em uma suposta transnacionalidade contínua e desde sempre deste campo, juntando circunstancialmente fragmentos desconectados na prática, como “nagô” e “iorubá”. Vimos como Stephan Palmié habilmente desconstruiu esta proposição.

Uma teia de discursos atravessou o congresso, reproduzindo a diversidade de vozes que buscam legitimidade, conduzidos por portadores movidos por diferentes propósitos, sendo que uma das maiores fontes de mal-entendido pode ter se baseado na confusão entre o transnacionalismo discursivo e o transnacionalismo concreto, pondo em cheque a própria definição de “diáspora africana”. Estas falas fundamentam-se em várias modalidades de identificações e pertencas que clamam ser reconhecidas como *identidades*.

Caetana Damasceno mostrou como um campo religioso supostamente definido e controlado como o catolicismo pode se transformar em um contexto de disputas onde se defendem diferentes paradigmas, algumas vezes opostos. O que haveríamos de conceber em relação a afro-religiosidade cuja própria demarcação enquanto campo é usualmente o próprio objeto da disputa? Junto com Yvonne Maggie, tampouco admito que o “código do santo” represente a ortodoxia ou a razão religiosa supostamente por exclusão de outras razões menos legítimas.

Enfim, o que está em jogo é saber, de um lado com *qual* candomblé se opera. Se, de um lado, é aquele fundamentado por suas regras de hierarquia, mas que funcionam pela admissão da similaridade identitária entre os elementos que compõem a cadeia de comando ou se, por outro lado, é aquele fundamentado por regras onde se reforça a diferença entre os componentes, conduzindo eventualmente a uma deslegitimação ou mesmo exclusão de elementos supostamente menos autorizados por estas regras (em outras palavras, os brancos)? Parafraseando Anthony Appiah, e recapitulando muito do que se foi anteriormente colocado sobre a tradição específica de “diferença” que está em jogo, nota-se que esta segunda opinião está em muito má companhia.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

- ABIMBOLA, Wande. **Ifa will mend our broken world**. Roxbury, MA: Aim Books, 2003
- AGIER, Michel. “Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização”, in **Mana**. vol. 7 n 2. p. 7-33. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2005
- ALENCAR, José de. “O Tronco do Ipê”, in: **José de Alencar – Ficção Completa**, vol. 3, p. 193-359. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora, 1965
- \_\_\_\_\_. “O Demônio Familiar”, in: **José de Alencar – Ficção Completa**, vol. 3, p. 755-805. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora, 1965
- AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Martins, 1969
- \_\_\_\_\_. **Jubiabá**. Rio de Janeiro: Record, 2006
- AMARAL, Rita & SILVA, Vagner Gonçalves da. “A cor do axé - negros e brancos no candomblé de São Paulo”, in: **Estudos Afro-Asiáticos**. n 25. p. 99-124. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 1993
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma – o herói sem nenhum caráter**. São Paulo: Martins, 1978
- APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2005
- ASSIS, Machado de. “Esaú e Jacó”, in: **Machado de Assis – Obra Completa**, vol. 1, p. 945-1093. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1971
- AZEVEDO, Stella e MARTINS, Cléo. **“E Daí Aconteceu o Encanto...”** Edição das Autoras, Salvador, 1988.

BALDWIN, Tom & ROSENBERG, Gabriel. “Britain 'must scrap multiculturalism’”. **The Times**. 3 de abril de 2004. Disponível em:

[http://www.timesonline.co.uk/article/0,,2-1061114\\_1,00.html](http://www.timesonline.co.uk/article/0,,2-1061114_1,00.html), acessado em 06/03/2007.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do Rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Intercom/UERJ, 1999

BARROS, J.F.P. de; VOGEL, A. & MELLO, M.A. da S. **A Galinha D’Angola Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998

BARROS, J.F.P. de; VOGEL, A. & MELLO, M.A. da S. “O Haiti não é aqui ou Encontros e Desencontros de duas tradições religiosas: o vodu e o candomblé”, in: BARROS, José Flávio Pessoa de (org.). **Terapêuticas e Culturas**. Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 1998b p. 47-74

BASTIDE, Roger. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difel; EDUSP, 1974

\_\_\_\_\_. **Brasil, Terra de Contrastes**. São Paulo: Difel, 1980

\_\_\_\_\_. “A macumba paulista”, in: **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983

\_\_\_\_\_. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985

\_\_\_\_\_. **Candomblés da Bahia - Rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998

BILAC, Olavo. **Poesias**. São Paulo: Martins Fontes, 2001

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo, criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995

\_\_\_\_\_. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil”, in: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 17, 1996.

\_\_\_\_\_. “Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos”, in: Sanchis, Pierre. (Org.). **Fiéis e Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001

\_\_\_\_\_. “Percursos afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades”, in: Renata Menezes; Faustino Teixeira. (Org.). **Religiões no Brasil Atual**. p. 189-205. Petrópolis: Vozes, 2006

BRAGA, Julio. **Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia**, Salvador: EDUFBA, 1995

\_\_\_\_\_. **A Cadeira do Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999

BROWN, Diana DeG. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1994

BURDICK, John. **Blessed Anastácia: women, race and popular Christianity in Brazil**. New York: Routledge, 1998

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978

CARVALHO, Marcos. **Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006

CASTRO, Yeda Pessoa de. “Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia”. **Centro de Estudos Baianos**, Salvador: *UFBA*, n° 89, 1980

\_\_\_\_\_. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks Editora, 2005

CAVALLI-SFORZA, L. L., P. Menozzi, A. Piazza. **The History and Geography of Human Genes**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca & CAVALLI-SFORZA, Francesco. **The Great Human Diasporas: The History of Diversity and Evolution**. Boston: Addison-Wesley Longman, 1995

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Bragança Paulista: Edusf, 1998

\_\_\_\_\_. “O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira”, in: **Etnográfica** vol. IV, n. 2, p. 233-266, Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social, 2000

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1979

COSTA PINTO, Luís Aguiar da. **O Negro no Rio de Janeiro- Relações de raças numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998

CRUZ, R. R. **Carrego de Egum – Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGSA-IFCS, 1995

CUNHA, Maria Manuela L. Carneiro da. **Negros Estrangeiros. Os Escravos Libertos e Sua Volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985

D 'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001

DAMASCENO, Caetana M. **Cantando para subir. Orixá no altar, Santo no peji**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS-MN, 1990

DaMATTA, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à Brasileira”, in: **Relativizando: Uma introdução à antropologia social**, p. 58-85. Petrópolis: Editora Vozes, 1981

\_\_\_\_\_. “Uma Religião Democrática”, in: **Explorações: Ensaios de Sociologia Interpretativa**, p. 139-147. Rio de Janeiro: Rocco, 1986

\_\_\_\_\_. “A obra literária como etnografia: notas sobre as relações entre literatura e antropologia”, in: **Conta de Mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira**, p. 35-58. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil**, Rio de Janeiro: Graal, 1988

DARWIN, Charles. **The Descent of Man and Selection in Relation to Sex**. London: John Murray, Albermale Street, 1871, vol. I

DION, Michel. **Memoires de Candomblé: Omindarewa Iyalorisa**. Paris: L'Harmattan, 1998

DOUGLAS, Mary. “Thirty years after "Witchcraft, Oracles and Magic”, in: **Witchcraft : confessions and accusations** / ed. by Mary Douglas. - London : New York: Tavistock Publ., 1970. - p. XIII-XXVIII

\_\_\_\_\_. **Pureza e perigo**, São Paulo, Perspectiva, 1976

\_\_\_\_\_. “Os Lele revisitados, 1987 acusações de feitiçaria à solta”, in: **Mana**, Oct. 1999, vol.5, no.2, p.07-30

ECHEVERRIA, Regina e NÓBREGA, Cida. **Mãe Menininha do Gantois: uma biografia**. Salvador, Corrupio, 2006

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FRAZIER, Franklin. “The negro family in Bahia, Brazil”. *American Sociological Review*, 7, 4: 465-478, 1942

FREITAS, Ricardo Oliveira de. **O dia do nome: por um conceito de afro-brasilidade**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação/UFRJ, 1995

FREYRE, Gilberto. “Casa-grande e Senzala”, in: **Intérpretes do Brasil**, vol. 2 p. 121-645. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002

\_\_\_\_\_. “Sobrados e Mocambos”, in: **Intérpretes do Brasil**, vol. 2 p. 647-1379. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002b

FRIGERIO, Alejandro. **The Search for Africa: Proustian Nostalgia in Afro-Brazilian Studies**, tese de mestrado, Los Angeles, University of California/1983

FRY, Peter. **Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. “Gallus africanus est”, in: VON SIMSOM, Olga (org). **Revisitando terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide**. São Paulo: CERU/USP, 1986

\_\_\_\_\_. “O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”, **Revista da USP**, n. 28, 1995-1996

\_\_\_\_\_. “Descosturando o Brasil: a busca da autenticidade perdida”, palestra proferida no **Seminário de Antropologia**. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 20 de setembro de 2004

\_\_\_\_\_. **A persistência da raça: ensaios sobre o Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna”, in: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos**. São Paulo: Global Universitária, 1987.

GOBINEAU, Arthur de, **Essai sur l’inégalité des races humaines, (1853-1855) Livres 1 à 4**. Paris : Éditions Pierre Belfond, 1967

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis, Vozes, 1985

GOLDMAN, Márcio. 2003. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”, in: **Revista de Antropologia** 46 (2): p. 445-476.

GOODY, Jack. **A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. “Manoel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920”. Comunicação apresentada no **28º. Encontro Nacional da ANPOCS**, em Caxambu, outubro de 2004.

HAGGARD, Henry Rider. **As Minas do Rei Salomão**. São Paulo: Scipione, 2003

HALL, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora.”, in: Rutherford, Jonathon (org.). **Identity, Community, Culture, Difference**



HANCHARD, Michael. **Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo**. Rio de Janeiro: EdUERJ/UCAM-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001

HODGSON, Geoffrey M. **The Evolution of Institutional Economics: Agency, Structure, and Darwinism in American Institutionalism**. New York: Routledge, 2004

IPELCY – Instituto de Pesquisas e Estudo da Língua e Cultura Yorùbá. **1ª. Fase do Projeto da Tradição dos Orixás – Organização das Coordenações Regionais das Religiões Afro-Brasileiras nas Comunidades-Terreiro**. Rio de Janeiro: IPELCY, 30 de julho de 1988

JENSEN, Tina Gudrun. “Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização”, in: **Revista de Estudos da Religião**. n 1, p. 1-21. São Paulo: PUC-SP, 2001. disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2001/t\\_jensen.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm) , acessado em 06/03/2007

JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da Liderança Religiosa na Construção da Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Pallas/EDUC/FAPESP, 2001

LAMBEVSKI, Sasho. “Suck My Nation - Masculinity, Ethnicity and the Politics of (Homo)sex”, in: **Sexualities**. SAGE Publications [online], 1999 2: 397-419. Disponível em [http://www2.hawaii.edu/~lgbti/Suck%20My%20Nation%20%20%20%20Masculinity,%20Ethnicity%20\(0\)-923\(c\)-20.14389.52.Tm](http://www2.hawaii.edu/~lgbti/Suck%20My%20Nation%20%20%20%20Masculinity,%20Ethnicity%20(0)-923(c)-20.14389.52.Tm) [(")-1(,-)25( )-33550(i)] TJ ET Q q BT /F1 11.28 Tf 0(o)-30(n)33(i)

\_\_\_\_\_. “Raça e História”, in: **Claude Lévi-Strauss**. (Coleção “Os Pensadores”) p. 45-87. São Paulo: Abril Cultural, 1985

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus Editora, 2002

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo nos Candomblés Jejês-Nagôs da Bahia - um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2004

LINEU, Carl. **Systema Naturæ per regna tria naturæ secundum classes, ordines, genera, species cum characteribus, differentiis, synonymis, locis**. 13ª edição, volume 1. Viena: Joannis Thomæ Nob. De Trattnern, 1767. Disponível em: [http://books.google.com/books?id=Ix0AAAAAQAAJ&printsec=titlepage&source=gbs\\_summary\\_r#PPA1,M1](http://books.google.com/books?id=Ix0AAAAAQAAJ&printsec=titlepage&source=gbs_summary_r#PPA1,M1) , acessado em 21/02/2008.

LODY, Raul. **Ao Som do Adjá**. Salvador: Prefeitura de Salvador, 1975

\_\_\_\_\_. **Pano da Costa**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977

\_\_\_\_\_. **Santo Também Come**. Recife e Rio de Janeiro: IJNPS e Artenova, 1979

\_\_\_\_\_. **Candomblé: Religião e Resistência**. São Paulo: Ática, 1987

\_\_\_\_\_. **Dicionário de Arte Sacra & Técnicas Afro-Brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003

LUZ, Marco A. **Cultura Negra e Ideologia do Recalque**, Rio de Janeiro: Achiamé, 1983

\_\_\_\_\_. **Do Tronco ao Opa Exim. Memória e Dinâmica da Tradição Africana-Brasileira**, Salvador: Ed. SECNEB, 1993

MACEDO, Joaquim Manuel de. **As Vítimas Algozes: Quadros da Escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988

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

\_\_\_\_\_. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

\_\_\_\_\_. “Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão”, in: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2005, vol. 20, nº 58, pp. 5-25. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n58/25626.pdf>, acessado em 31/07/2007

MAIO, Marcos Chor. “A medicina de Nina Rodrigues: análise de uma trajetória científica”. **Cadernos de Saúde Pública**. [online]. 1995, vol. 11, nº 2, pp. 226-237. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X1995000200006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X1995000200006&lng=pt&nrm=iso), acessado em 03-06-2007

\_\_\_\_\_. **A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil**. Tese de Doutorado em Ciência Política (Ciência Política e Sociologia). Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Instrução - SBI/IUPERJ, 1997

MATORY, J. Lorand. **Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005

\_\_\_\_\_. “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. *Mana* [online]. 1999, vol. 5, nº 1, p. 57-80. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a03.pdf>, acessado em 01-08-2007

MATOS, Gregório de. **Obra Poética**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992

MATTOS, Wilson Roberto de. **Práticas culturais-religiosas negras em São Paulo: do território destruído ao território reconquistado**. Dissertação de mestrado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História PUC-SP, 1994

MESQUITA, Ralph Ribeiro. **Viver e morrer em tempos de AIDS: vida, morte e sexualidade em candomblés do Rio de Janeiro**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ, 2002

MITCHELL, John D. **Staging Japanese Theatre: Noh and Kabuki**. New York: Institute for Advanced Studies in the Theatre Arts Press, 1994.

MONTEIRO, Fabiano Dias. **Retratos em Branco e Preto, Retratos sem Nenhuma Cor: A Experiência do Disque-Racismo da Secretaria de Segurança pública do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGSA-IFCS, 2003

MOTTA, Roberto. “A eclesificação dos cultos afro-brasileiros”, in: **Comunicações do ISER** n. 30 / Ano VII. Rio e Janeiro: ISER, 1988.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. São Paulo: Martin Claret, 2004

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

OJO, Afolabi. **Yoruba Culture: A Geographical Analysis**. London e Ifé: University of London Press e University of Ile Ife, 1966

ORO, Ari Pedro. **As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRG, 1994

PALMIÉ, Stephan. “The Cultural Work of Yoruba-Globalization”, in: Falola, T. (org.) **Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of John Peel**. Chapel Hill: Carolina Academic Press, 2005

PETRAGLIA, Maria Lúcia. “O desejo do psicanalista ante a ‘política do medo’”, in: **Latusa Digital - Revista da Escola Brasileira de Psicanálise**. número 9, ano 1, Rio de Janeiro: setembro de 2004. Disponível em: [http://www.latusa.com.br/latmarteximp9\\_2.pdf](http://www.latusa.com.br/latmarteximp9_2.pdf), acessado em 16 de julho de 2007

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PRADO, Paulo. “Retrato do Brasil”, in: **Intérpretes do Brasil**, vol. 2 p. 25-104. Rio de Janeiro: No

\_\_\_\_\_. “The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology”, in: **Current Anthropology**. Vol. 37, No. 3, Junho 1996, p. 395-428. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Waiting for Foucault, still**. Chicago: Prickly Paradigm Press; 2002.

SANSI-ROCA, Roger. “The Hidden Life of Stones: Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects”, in: **Journal of Material Culture**; 10: 139-156. London: SAGE Publications, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th Century**, Oxford and New York: Berghahn books, 2007.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e EDUFBA, 2004

SANTANA, Hédimo R & F, James W. "Africa in Brazil: Cultural Politics and the Candomblé Religion", in: **Folklore Forum**, 23 (1/2) p. 98-114, 1990

SANTOS, Deoscóredes Maximiano dos (Mestre Didi). **História de um Terreiro Nagô**. São Paulo: Max Limonad, 1988

SANTOS, Juana Elbein dos. Vozes. **Os Nãgó e a Morte**, Petrópolis: Vozes, 1977

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Curitiba: CENTRHU, 1995

SERRA, Ordep. J. T. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SHKLOVSKY, Victor. “Art as Technique”, in: LEMON, Lee T. e REIS, Marion J. **Russian Formalists Criticism – Four Essays**, p. 3-57. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1965

SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Caminhos da Alma**. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2002

\_\_\_\_\_. “Trases em trânsito – continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras”, in: Renata Menezes; Faustino Teixeira. (Org.). **Religiões no Brasil Atual**. p. 207-227. Petrópolis: Vozes, 2006

\_\_\_\_\_. (Org.). **Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EdUSP, 2007

SILVERSTEIN, Leni. “Mãe de Todo Mundo - Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia”, in: **Religião e Sociedade**. nº 4. Rio de Janeiro: ISER, 1979.

SODRÉ, Muniz. **Samba; o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

\_\_\_\_\_. **A verdade seduzida**, Rio de Janeiro: CODECRI, 1983

\_\_\_\_\_. **O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira**, Petrópolis:Vozes, 1988

SOMMER, Doris. **Foundational Fictions: The National Romances of Latin America**. Berkeley, Los Angeles e Oxford: University of California Press, 1991

SOUZA, Mônica Dias de. **Pretos-velhos: Oráculos, crença e magia entre os cariocas**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGSA/UFRJ, 2006

TAGUIEFF, Pierre-André. “Sélectionnisme et socialisme dans une perspective aryaniste. Théories, visions et prévisions de Georges Vacher de Lapouge (1854-1936)”, in : **Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle**, nº 18 “Eugénisme et socialisme”, 2000, p. 7-51

TURNER, J. Michael. “Manipulação da religião: o exemplo afro-brasileiro”, in: **Cultura**, Brasília: MEC, 6 (23), 1976.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974

VEGA, Marta Moreno. **The altar of my soul – the living traditions of Santería**. New York: The Random House Ballantine Book Publishing, 2000

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**, Salvador: Corrupio, 1981

\_\_\_\_\_. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987

WAFER, Jim. **The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991

\_\_\_\_\_. ‘Out of the Closet and into Print: Sexual Identity in the Textual Field’, in Ellen Lewin and William Leap (eds). *Out in the Field – Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, pp. 261–273. Urbana, IL: University of Chicago Press, 1996

WIECEK, William M. **The Sources of Antislavery Constitutionalism in America, 1769-1848** Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1977



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)