

Gabriel Banaggia

Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Marcio Goldman

Rio de Janeiro

2008

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

Gabriel Banaggia

Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Marcio Goldman

Eduardo Viveiros de Castro

José Carlos Rodrigues

Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 2008.

BANAGGIA, Gabriel

Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras / Gabriel Banaggia. – Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2008.

227 f.

Orientador: Marcio Goldman

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008.

1. Religiões afro-brasileiras. 2. Antropologia. I. Goldman, Marcio. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. III. Título.

Para João, Rosa, Rosimar e Walter.

AGRADECIMENTOS

A Marcio Goldman, meu orientador, não pelo todo: por tudo.

A Eduardo Viveiros de Castro, José Carlos Rodrigues, Emerson Giumbelli e Otávio Velho, que, além de muito me ensinarem, gentilmente aceitaram participar de minha banca.

Aos demais docentes do PPGAS, em especial Aparecida Vilaça, Federico Neiburg, Giralda Seyferth, Lygia Sigaud, de quem já fui aluno em sala de aula.

À CAPES e à FAPERJ, por proporcionarem minimamente as condições materiais para a execução de um mestrado.

A todos os funcionários do Museu Nacional, em especial Afonso, Bete, Marcelo, Marina, Rita e Tânia.

Às imprescindíveis funcionárias da biblioteca Francisca Keller: Alessandra, Carla, Helena e Isabel.

Aos funcionários do restaurante Flor da Amizade, em especial Margarete e Miguel.

Ao pessoal da xerox, em especial Fabiano e Lucinha.

A Karina, Tânia e Valter: vocês estavam certos.

A Antonia, Bete, Bia, Bruno, Caco, Dullo, Fernanda, Indira, Isabel, Laura, Mibielli, Nina, Vitor, minha turma de mestrado: só cada um sabe o quão importante foi.

A Ana, Camila, Cecília, Chico, Clara, Cláudia, Consolação, Edgar, Elvira, Felipe, Flávio, Grazi, Helena, Julia, Julieta, Levindo, Letícia, Liane, Lu, Luiz Felipe, Marina, Marina, Martin, Martinho, Martiniano, Mônica, Nicolas, Paulinha, Paulinho, Pat, Pedro, Salvador, Suiá, Thiago, Virna, Ypuan, Zé Renato, Zoy, que mostraram que é possível.

A Ana Amélia, André, Ariana, Bia, Cesar, Felipe, Flavia, Juliana, Kleyton, Leonardo, Leonor, Luana, Orly, Pedro, Rapha, Rogério, Sílvia, Tatiana, Tônico, Wesley, minha turma adotiva.

A Bernardo, Chloe, Felipe, Léo, Olivia, que não podiam ficar de fora, porque são de dentro.

Ao pessoal de Ilhéus, cidade na qual meu mundo passou a girar em outra órbita, pela generosa hospitalidade.

A Ana Cláudia e Ricardo, pelo acolhimento.

A Bob, Flavinha, Gama, Luisa, Marília, Marta, Serginho, que decidiram ser gente grande.

A Ana, Fred, Pedro, Verônica: é sempre o começo.

A Bebel, Fabinho, Milka, Romulo, Tiago, porque se lembram.

A todos de minha família, em especial Helder, Lúcia e Priscilla, por não terem desistido.

Por fim, a Baeta, Buiu, Cyro, Dudu, Flak, Guta, Marins, Timaum, pela insistência e pela paciência, assim como, junto de Alt, Chubby, Fêfa, Flora, Moska, Patipe, Sassá, Tarsila, pelos jogos, os churrascos, a ebriedade, a música, o diálogo, as festas no apê, os dias raiando, as gargalhadas até rolar no chão e perder o fôlego; as paixões.

Resumo

BANAGGIA, Gabriel

2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Este trabalho consiste em um exercício bibliográfico que procura fornecer um exame detalhado da vertente contemporânea, que se consolida a partir dos anos 1970, do que se convencionou denominar 'afro-brasilianismo' nos estudos das religiões afro-brasileiras. As inovações que esta vertente apresenta privilegiam uma abordagem sociopolítica destas religiões, observando-as enquanto reflexos da sociedade abrangente e tentativas frustradas de inversão da ordem social. Esta perspectiva envolve a análise do papel desempenhado pelos cientistas sociais e suas publicações no campo, as alterações que provocam em seus objetos de pesquisa, assim como as condições de possibilidade da construção de um discurso sobre pureza nestas religiões, mobilizado como recurso nas disputas por legitimação diante de um mercado de bens simbólicos. Culminará na sugestão de que seria necessário adotar uma atitude distanciada para o estudo antropológico nesta área.

Contudo, o ponto de vista do afro-brasilianismo não é único. Coexiste com questionamentos quanto a seus efeitos e premissas epistemo-metodológicos e cosmopolíticos, demarcando um campo controverso. As idéias de originalidade, inventividade e manipulação possibilitam uma apreensão distinta dos universos afro-brasileiros. O objetivo da dissertação é menos produzir uma 'história das idéias' do que construir uma base para uma pesquisa etnográfica original no campo das religiões afro-brasileiras. Almeja mais discutir operações metodológicas, proposições teóricas e epistemológicas do que detectar a procedência de cada idéia, debatendo não os autores mas os conceitos e os textos que as sustentam e veiculam. Assim, além de uma empreitada de revisão bibliográfica, trata-se também de um primeiro ensaio de experimentação conceitual.

Palavras-chave

Religiões afro-brasileiras; antropologia; sociedade; tradição; cosmopolítica.

Abstract

BANAGGIA, Gabriel

2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertation for Master of Arts in Social Anthropology. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

This work is a bibliographical exercise that tries to put forward a detailed exam of the contemporary trend, rooted in the 1970s, of what came to be known as ‘afro-brazilianism’ in the study of afro-brazilian religions. This innovative perspective privileges a sociopolitical approach by seeing these religions as reflections of the society that envelops them, and as frustrated attempts to invert the social order. Such a perspective entails the analysis of the role that social scientists and their publications play in the field and the changes that they elicit in their objects of research. It further demands an exploration of the constitutive conditions of a discourse about purity that is mobilised as a resource on the symbolic market during disputes for legitimacy. This line of thought culminates in the suggestion that anthropological research in this area requires positioning oneself at a distance.

However, the afro-brazilianist point of view is not unique. It coexists alongside other works that question their cosmopolitical and epistemo-methodological effects and premises, demarcating a controversial field. The ideas of originality, ingenuity and manipulation allow for a distinct apprehension of the afro-brazilian universes. The main objective of this dissertation is not to make a ‘history of ideas’, but to construct the basis for an original ethnographic research. It aims in the first place to discuss methodological operations, epistemological and theoretical propositions, hence debating not authors but the concepts and the texts that anchor and convey these ideas. Therefore, it is also a first attempt at conceptual experimentation.

Keywords

Afro-brazilian religions; anthropology; society; tradition; cosmopolitics.

*A fala do preto velho
externava poesia,
embora titubante
e confuso o que dizia
porque as cordas vocais
vibravam sem harmonia.*

*“Fui escravo e viajei
em um navio negreiro,
fui comprado no Brasil
por um grande fazendeiro
senhor de muitos escravos
possivelmente posseiro.*

*Era crucial a dor
que o escravo sofria
no repugnante tronco,
porém o que mais doia
era a grande dor moral
que o preto velho sentia.*

*Porque o direito que Deus
deu ao preto de pensar
esbarrava na garganta
porque não podia falar
como se fosse um direito
pra somente o branco usar.”*

– Gonçalo Ferreira da Silva

Luz de um preto velho (s.d.: Canto III)

SUMÁRIO

Introduções	1
1 Conflito	
1.1 Nostalgia	13
1.2 Originalidade	41
2 Abusos	
2.1 Esquecimento	63
2.2 Inventividade	99
3 Poder	
3.1 Distanciamento	140
3.2 Manipulação	168
Oclusões	193
Paralipômenos	208
Referências	209

Introduções

At least as far as Anthropology goes, two things are certain in the long run: one is that we'll all be dead; but another is that we'll all be wrong. Clearly, a good scholarly career is where the first comes before the second.

– Marshall Sahlins (1993: 2)

A antropologia das religiões afro-brasileiras consiste, talvez como qualquer outra área na disciplina, em um campo controverso. Existem, de todo modo, determinados períodos da produção acadêmica nesta temática que podem ser destacados como significativos por conjugarem inovações teóricas, conceituais, metodológicas, que se consolidam de maneira mais abrangente, levando ao surgimento de conjuntos de trabalhos que podem ser de algum modo agrupados. Assim, a história da “etnologia afro-brasileira” (cf. Serra 1995b: 44) possui uma forma algo canônica de ser narrada, e estabelece uma divisão em dois períodos cujo alcance específico varia dentro de certos limites. O que se chama aqui de ‘religiões afro-brasileiras’ refere-se a “um conjunto algo heteróclito, mas certamente articulado, de práticas e concepções religiosas” cujas matrizes são reportadas a tradições “trazidas pelos escravos africanos e que, ao longo de sua história, incorporaram, em maior ou menor grau, elementos das cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem européia” (cf. Goldman 2008).

Segundo esta ótica, os estudos sobre religiões afro-brasileiras podem ser divididos em dois grandes períodos, o primeiro tendo início no final do século XIX e predominando, dependendo do comentador, até alguma data entre a metade dos anos 1940 e o início dos anos 1970, época a partir da qual principiam os estudos que adquirem certa hegemonia até a

contemporaneidade. Na primeira fase, os textos trazem descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, por meio de perspectivas posteriormente chamadas ou de histórico-evolucionistas, quando se tratava de descobrir quais as origens de cada um dos itens e a qual grau de desenvolvimento correspondiam, ou de culturalistas, conforme colocassem seu problema em termos de valores, representações, mentalidades. Na segunda fase, a pergunta se desloca para a investigação da relação que estas religiões mantêm com a sociedade envolvente, e passam a considerar sua organização, as formas de reprodução social, as disputas de poder.

O século XX encontra, assim, uma ruptura entre “uma corrente africanista”, de um lado, e uma “perspectiva mais sociológica”, de outro, “mais orientada para o problema de classe” (cf. Dantas 1988: 188-189 nota 25). Os textos que mais recuam esta separação situam-na em geral na década de 1950, encontrando na produção do período o início da “fase sociológica” dos estudos do negro no Brasil (cf. Capone 1999: 242, 248): Segundo estes: “Ao romantismo da fase precedente substitui-se, então, um realismo de inspiração sociológica, de fundo social e de aspiração socialista.” (Vogt & Fry 1982: 50-51). De acordo com esta visão, a fase romântica anterior, “com o culturalismo que marca os estudos afro-brasileiros”, termina por ignorar os “agentes sociais, suas condições de vida e sua inserção na sociedade de classe” (cf. Dantas 1988: 213).

Contudo, o dado que agrega maior consenso quanto à constituição da mais recente reviravolta teórica neste campo estabelece-a na década de 1970. Esta época representa de certo modo a eclosão de uma forma consolidada da perspectiva dos anos 1950, significando um marco no desenvolvimento de uma perspectiva sociopolítica para a análise das religiões afro-brasileiras (cf. Maggie 1975: 135 nota 2 da Introdução; Goldman 1984: 103, 108; Dantas 1988: 21, 26; Serra 1995b: 68; Birman 1997: 79-80, 82, 84; Maggie 2001b: 161). De acordo com os textos que se inserem nesta perspectiva, ela representa uma negação da aceitação

naturalizada das categorias nativas perpetrada pelos estudos da primeira fase, que teriam uma “visão substantivista da cultura” ao mesmo tempo em que se recusariam a “tematizar as relações de poder e os contextos sociais e políticos dessas relações” (cf. Birman 1997: 80). Desde o século XIX, os estudiosos teriam se ocupado com a “busca incessante de africanismos”, e a nova perspectiva ofereceria um deslocamento do olhar sobre os cultos, antes marcado por “uma obsessão com sua continuidade”, direcionando-o “para o estudo legítimo de sua mudança” possibilitado pela mudança de foco dos “aspectos culturais e psicológicos para um exame de suas dimensões políticas e econômicas” (cf. Dantas 1988: 19; Brown 1986: 200).

Desta forma produz-se também “um certo padrão de comportamento” que “ultrapassa de longe o que seria uma mera abordagem teórico-metodológica”, instituindo “um novo *ethos* acadêmico” para o campo (cf. Birman 1997: 84, grifo no original). Com o passar do tempo, estas outras formas de pensar e agir “ganharam ampla aceitação” e “ajudaram a reorientar” os estudos na direção de um “esforço para relacionar o reino simbólico com as realidades de classe, poder e política” (cf. Brown 1986: 205; 228). Em especial no final dos anos 1970, as pesquisas assumem também uma orientação marxista, demonstrando o “ocultamento de uma realidade de dominação social e política” (cf. Cavalcanti 1990: 210; Fry 2001a: 46). Em suma, passa-se “de uma visão essencialista da cultura” para uma outra desnaturalizante segundo a qual “a cultura é pensada como sendo sempre reinventada, recriada, recomposta em torno de novas significações” (cf. Capone 1999: 327-328).

Este deslocamento acompanha e é acompanhado por um outro que diz respeito a uma mudança de foco tanto geográfica como da forma preferencial do objeto de pesquisa. Em primeiro lugar, há uma reorientação dos estudos das regiões norte e nordeste, com destaque para a Bahia, para a região sudeste, em especial nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, mais precisamente em suas regiões metropolitanas. Em segundo, o privilégio passa das

variações consideradas mais puras, sobretudo o candomblé de modelo jeje-nagô, para as mais sincréticas ou misturadas, como a umbanda, o omolocô, ou para os candomblés de outras orientações litúrgicas como o angola (cf. Goldman 1984: 108; Brown 1986: 200; Capone 1999: 18, 334; Goldman 2008). Por vezes, esta alteração foi entendida como resultado da “denúncia” de um compromisso mantido pelos acadêmicos com os terreiros nos quais realizavam suas pesquisas, menosprezando as outras variantes dos cultos (cf. Birman 1997: 82).

Uma última forma de se apresentar esta distinção entre as duas grandes fases dos estudos sobre religiões afro-brasileiras é pela constatação de uma bifurcação teórica caracterizada pela ênfase ou nas propriedades internas às religiões, ou na relação destas com dimensões externas à sua constituição. A segunda fase se desenvolve como uma crítica à primeira, já que verifica que a exigência de “análises mais internalistas” deixa de lado as noções de sociedade e de classes, assim como “o dilema da relação entre religião e democracia”. Se na primeira fase tratava-se de encontrar “no interior” dos terreiros estudados “as articulações necessárias para explicar [as] manifestações religiosas”, a segunda efetivará “o deslocamento da causalidade sobrenatural para a sociológica” (cf. Goldman 1984: 3, 57, 88, 111; Montero 1999: 341; Birman 1980: 5-6; Giumbelli 1997: 145).

O surgimento desta segunda perspectiva está também associado à difusão do estrutural-funcionalismo na antropologia praticada no Brasil, que toma fôlego nos anos 1970, tendo o próprio Museu Nacional papel destacado neste movimento (cf. Maggie 1975: 12; Vogt & Fry 1982: 48; Brown 1986: 217; Maggie 1992: 9; Lima 2000: 166; Maggie 2001b: 159). Nesta época, surge um conjunto de trabalhos que, sob impulso da “antropologia social britânica, herdeira sobretudo do dur[k]heimianismo importado por Radcliffe-Brown, subordinava o mundo do espírito (a cultura) ao mundo concreto e real das relações sociais, ou a “estrutura social”” (cf. Fry 2001a: 45). Assim é que os estudos do período centram-se em

questões relativas à “intercessão do coletivo com o individual” e à “importância concedida ao indivíduo nos rituais analisados”, à “função social que cumprem os africanismos presentes nestes cultos”, à utilização das relações com a sociedade com objetivo de garantir “a sobrevivência do grupo” (cf., respectivamente, Maggie 1975: 83-84; Birman 1980: 30-31; Dantas 1988: 238). Sob a égide do estrutural-funcionalismo, configurou-se assim uma “perspectiva mais instrumental de compreensão dos fenômenos religiosos” (Birman 1997: 86; cf. Vogt & Fry 1982: 48; Maggie 1992: 28).

Na visão de seus proponentes, aquilo que “começou nos anos 1970 como uma goteira”, resultou em seguida numa “corrente” que geraria uma nova “onda de trabalhos”, uma “inundação de pesquisas e publicações” que terminaria por ter “no meio acadêmico brasileiro o efeito de um verdadeiro vendaval” (cf. Brown 1986: 205; Dantas 1988: 225; Birman 1997: 80; Capone 1999: 7). Conquanto o impacto destas obras seja inegável, o fato é que existe também uma série de sedimentos que não se deixaram levar pela enxurrada. Com isto, não se faz referência necessariamente a qualquer tipo de resgate da produção anterior, na qual já era possível encontrar a presença da temática sociológica, como indicado alhures (cf. p. ex. Cavalcanti 1986a: 85-86, 94-95). Se ela lida sobretudo com os escritos desta fase recente de inspiração sociológica, mais especificamente com os textos de 1970 em diante, faz o possível também para levar em conta uma produção a eles contemporânea vista por vezes como estando “à margem” do debate (cf. Birman 1997: 87).

Pois se há outro ‘consenso’ nas análises sobre os estudos de religiões afro-brasileiras é que estes constituem um campo “agregado em vez de integrado”, no qual vigora a “quase total ausência de diálogo entre os vários pesquisadores”, que parecem conduzir “suas pesquisas e publicar seus resultados em ignorância mútua” (cf. Brown 1986: 210; v. tmb. Maggie 2001a: 162-163). Neste sentido, esta dissertação partilha com outros trabalhos sobre religiões afro-brasileiras uma “intenção claramente polêmica”, pois

“desobedece a uma curiosa regra da etiqueta de nossa etnologia, em vigor pelo menos no campo aqui abordado: a praxe de só discutir com os mortos. [...] [E]sse protocolo vem a ser uma das causas maiores da pasma dominante na área – todavia polarizada, dividida entre setores empenhados, com a maior das gentilezas, em excomungar-se mutuamente; só que o anátema é encoberto de ambos os lados pela mesma fórmula barata, a qual “naturaliza” a oposição como uma fatalidade da lei da perspectiva de maneira tal que os opostos se acomodam e canonizam sua divergência, abençoando-se finalmente uns aos outros, com doce ironia. A visão “de dentro” e a visão “de fora” se justificam e se repelem, resumindo o debate sobre os ritos afro-brasileiros a um eterno jogo de solteiros e casados – já previamente empatado, de comum acordo.” (Serra 1995a: 8-9).

Além disto, de todo modo, nota-se que esta falta de diálogo é um efeito de certo modo aparente, pois se “um livro ou artigo reconhecidamente polêmico é até possível que nunca chegue a ser criticado com franqueza, em letra de fôrma”, isto encena uma “paz superficial [que] se alimenta de fofocas” (Serra 1995b: 145). Mesmo “quando não se explicitam, as divergências podem ser muito grandes entre correntes que se têm formado nas últimas décadas no domínio dos “estudos afro-brasileiros” – terreno explorado de várias maneiras por antropólogos, sociólogos, historiadores, folcloristas etc.”, não sendo possível “atribuir-lhes um relevo uniforme ou ignorar as fraturas aí produzidas por diversas crises” (Serra 1995b: 146). Neste sentido, resta mencionar que não se trata de questionar o valor do conjunto das obras aqui discutidas, mesmo “porque ele instaurou uma atitude capaz de produzir sua crítica” (cf. Serra 1995a: 9; Serra 1995b: 165).

Afro-brasilianismo

Em certa medida, o que esta dissertação defende é que é possível destacar, no interior desta segunda fase de estudos, uma formação argumentativa “hegemonizante”, uma tradição acadêmica “que, paradoxalmente, pretende-se ‘não-tradicional’, em oposição ao ‘tradicionalismo’ da tradição alheia” (cf. Viveiros de Castro 1999: 118 nota 5). A invenção desta tradição “obriga à repressão das intrigas, do alarido em dissonância que marca cada etapa da história de um saber, desde sua constituição” (cf. Barbosa 2002: 16). Assim, as

retrospectivas anteriormente mencionadas constituem uma espécie de mitologia dos estudos afro-brasileiros, a qual a versão contada por esta dissertação se acrescenta. É verdade que os primeiros estudos sobre religiões afro-brasileiras também trazem preocupações ligadas ao lugar que estas ocupariam na sociedade, mesmo que sua ênfase recaia sobre a descrição dos cultos em si, assim como os trabalhos posteriores, de proeminência sociológica, não abdicam de certa consideração etnográfica.

De todo modo, o que se verifica é que esta divisão nítida em duas etapas homogeneizadas cada vez menos pode ser considerada satisfatória para a caracterização do campo das religiões afro-brasileiras, no qual se encontra um “debate permanente sobre as mesmas questões e um sentimento de exaustão e impotência diante desses percursos conhecidos e sem saída aparente” (cf. Birman 1997: 76). Aceita-se aqui então o convite para a “renovação da etnologia afro-brasileira” possibilitado pelos estudos contemporâneos (cf. Serra 1995b: 44, Birman 1997: 75). Ao menos metade desta dissertação dedica-se à tentativa de reconhecer a existência de “outros pontos de apoio e outras formas de investigação” que não se confundem com um retorno às propostas dos estudos anteriores – ou seja, não se trata de ser antediluviano –, mas sim, como será visto, constituem “alternativas construídas para além do que seria uma instrumentalidade vigente ou a reprodução congelada de uma sobrevivência cultural em vias de desaparecimento” (cf. Birman 1997: 83, 87; cf. tmb. 92 nota 15).

Ainda assim, este começo de revisão só foi possível graças à consideração detida dos textos escritos a partir dos anos 1970 e que configuram a perspectiva sociológica anteriormente apontada, investigação que se encontra detalhada na primeira metade de cada um dos capítulos da presente obra. Ao conjunto dos argumentos aí encontrados dá-se aqui o nome de “*afro-brasilianismo*”, a partir da sugestão de que se trata de “uma formação complexa, na qual se misturam produção científica e ideológica, cruzam-se discursos que

guardam relações multívocas entre si, de maneiras muitas vezes contraditórias” (cf. Serra 1995b: 137, grifo adicionado). Segundo o autor do termo, a visão afro-brasilianista pode ser resumida como aquela que envolve “a despolitização da problemática do negro e dos cultos afro-brasileiros”, uma visão sobre o povo-de-santo “como gente sem história”, uma “tentativa de apartá-los da sociedade brasileira” e “a tendência a encará-los como desprovidos de criatividade cultural e, portanto, limitados a reproduzir de modo mecânico [...] o que os “intelectuais” (= os brancos) os fazem pensar” (cf. Serra 1995b: 188-189).

Ainda que, como será visto, haja ligeiras diferenças quanto ao modo pelo qual cada um destes temas se apresenta especificamente no período aqui comentado, sua apreciação culminará na proposição de que é preciso adotar uma visão distanciada para estudar as religiões afro-brasileiras. Nenhum dos textos comentados, se considerado individualmente, sistematiza o afro-brasilianismo como um todo do modo como aqui apresentado. Neste sentido, o afro-brasilianismo é uma ficção, um artefato resultante do arranjo que se apresentou a esta dissertação; o que não significa que tenha um regime de existência somente imaginado, pelo contrário. O que se busca aqui em determinados momentos é levar adiante os argumentos colocados por estes textos para deles extrair suas conseqüências, presentes mas nem sempre do mesmo modo explicitadas.

De toda maneira, cabe ressaltar que se procurou fazer aqui antes de tudo um exercício bibliográfico, com o objetivo de oferecer um arranjo ordenado a partir de um apanhado inicialmente algo heteróclito. O que o motivou foi menos fazer uma ‘história das idéias’ do que construir uma base para a realização futura de um trabalho de campo que não ignore as questões contemporâneas levantadas no campo das religiões afro-brasileiras. Pretende existir, além disso, como um modo preliminar de experimentação antropológica com o objetivo de fundamentar um eventual doutoramento na área. Assim, preocupa-se no momento mais com operações metodológicas, proposições teóricas e epistemológicas do que com a alocação da

paternidade das idéias aqui discutidas (cf. Goldman & Lima 1999: 83-84). Também neste sentido, esta não é uma dissertação que discute autores e sim textos; mais especificamente, seus objetos são “ideo- em vez de antro-po-mórficos” (cf. Latour 2005: 53, grifos suprimidos). Até porque mesmo os principais pensadores do movimento apresentam reservas quanto a certos argumentos esboçados em textos anteriores de sua autoria (cf. Fry 1982: 11; Birman 1997: 88; Fry 2001a: 45-46), o que não significa que não se continue a produzir textos baseados nos marcos estabelecidos pelas obras anteriores, como se poderá ver ao longo desta dissertação.

Destarte, por um lado, esta dissertação aposta num certo grau de destacabilidade das idéias que maneja. Trata-se, em certa medida, não só de uma empreitada de revisão bibliográfica, como de um primeiro ensaio, frouxamente estruturado, de experimentação com os conceitos que serão apresentados. Não ignorando o fato de que o contexto de produção dos textos aqui comentados pode ser relevante para sua apreciação, o percurso empreendido o foi também com o intuito de fazer com que este contexto não apareça como determinante para a leitura que foi realizada, ainda que possa ser entrevisto. Ou, para dizer de outro modo, buscase possibilitar também uma recontextualização destas idéias a partir de outros pontos de apoio. Assim, em especial na segunda metade de cada capítulo, as citações são feitas com algum grau de liberdade, valendo-se da maleabilidade controlada que cada texto admite. Dizer, de outro modo, que com isto não se estaria sendo fiel aos significados originais, àquilo que cada texto ‘realmente’ quer dizer, seria não ter aprendido nada com o próprio estudo aqui em apreço, como ficará claro adiante.

Por outro lado, em especial nas partes em que são fornecidos os argumentos do conjunto de textos aqui manuseado, fez-se uso extensivo de citações na tentativa de restituir o caminho tomado para a construção dos temas e procedimentos envolvidos em cada etapa da pesquisa, assim como de apresentar com justeza os argumentos de cada obra. Este é também

um dos motivos pelos quais a presente dissertação acabou por possuir um caráter demasiado extenso, o qual se espera, de todo modo, não torne a leitura enfadonha. Logo, o leitor interessado na síntese da produção antropológica do período poderá encontrá-la na primeira metade de cada capítulo, e ela corresponde, de modo geral, a um levantamento realizado nos periódicos *Anuário antropológico*, *Estudos afro-asiáticos*, *Horizontes antropológicos*, *Mana*, *Religião e sociedade* e *Revista de antropologia*. À leitura destes somou-se a de teses, dissertações e outros artigos cuja relevância era apontada na bibliografia selecionada, que teve, por sua vez, seu recorte inicial inspirado por três livros que funcionam como âncoras para a disposição da temática em cada capítulo.

Estas três obras, reconhecidas nos comentários sobre o campo como leituras obrigatórias para o estudo das religiões afro-brasileiras (cf. Cavalcanti 1990: 207; Birman 1997: 84, 91 nota 11; Capone 1999: 7-8; Montero 1999: 342; Lima 2000: 166; Fry 2001; Maggie 2001c: 7), e de cujos subtítulos foram retirados os nomes dos três capítulos em que a dissertação se divide, atuam como fios condutores da argumentação de cada seção. O primeiro destes livros trata da umbanda, o segundo do candomblé – mais precisamente do xangô –, e o terceiro tanto do candomblé como da umbanda. A divisão em três capítulos corresponde também a uma tentativa de detalhar as transformações existentes ao longo do desenvolvimento do afro-brasilianismo recente. Desta forma, ainda que o movimento possa ser pensado fixando-se o olhar sobre as idéias e argumentos presentes de modo geral no coletivo de textos aqui comentados, existem também gradações que se conjugam em um cromatismo interno a esta palheta. Ainda que numa mesma temperatura, há questões que predominam diferentemente e que se pode distinguir, grosso modo, de acordo com as décadas de 1970, 1980 e 1990, períodos cronológicos que em certa medida os capítulos acompanham.

O capítulo 1, “Conflito”, trata deste modo do momento considerado como marco do surgimento da perspectiva sociopolítica no campo em apreço, função da evitação tanto da

análise dos conteúdos culturais assim como da busca de suas origens. Comenta as idéias de que as religiões se encontram num nível simbólico e que são partes da sociedade envolvente, que por sua vez fornece o contexto presente que dará sentido às primeiras, assim como a noção de construção sociológica da cultura. Apresenta as formas com as quais se concebe a sociedade na qual as religiões estão inseridas, assim como as maneiras pelas quais os dois níveis se relacionam. Discute, por fim, as idéias de manutenção, coesão e reprodução da ordem social, considerando os papéis de dominação e resistência que estas religiões podem assumir.

O capítulo 2, “Abusos”, fala a respeito dos significados da idéia de pureza nas religiões afro-brasileiras, tratada como parte de uma dicotomia que tem por função legitimar ações no presente, ainda que referindo-se ao passado, com discursos que operam a partir de contornos étnicos. Indica de que modo acontece a participação dos intelectuais nas casas de culto e os papéis que eles representam nas transformações institucionais e rituais pelas quais as religiões passam. Aponta, além disso, as divisões assim estabelecidas para a investigação preferencial de determinadas formas de culto em detrimento de outras vistas como mais sincréticas, e termina com a consideração das conexões entre as religiões afro-brasileiras e a construção de uma cultura nacional.

O capítulo 3, “Poder”, versa sobre as formas como o campo religioso é estruturado, por meio do estabelecimento de contrastes internos e externos a cada religião fruto de disputas por prestígio e legitimidade, que podem vir a ser convertidos em vantagens materiais. Explicita as concepções que encaram as religiões afro-brasileiras como associações voluntárias com efeitos sociais, políticos e econômicos no interior de uma sociedade de classes. Pondera sobre o papel das federações de culto e os modos como estas religiões são concebidas incorporadas ao universo do capital, e as estratégias de que fazem uso neste cenário. Arrazoa, por fim, a metáfora do mercado de bens religiosos utilizada para

compreender as religiões afro-brasileiras, assim como os procedimentos de aproximação e distanciamento empregados em seu estudo.

Cada uma das sessões deste trabalho é também precedida por uma espécie de ‘contra-epígrafe’ – algumas das quais, o leitor perceberá, nascidas deliberadamente irônicas – que sugere de modo indireto o tom que cada parte assumirá. Estas foram mantidas, em seu idioma original, diferentemente das outras citações em língua estrangeira ao longo do corpo do texto, que foram traduzidas pelo autor da dissertação. Todos os trechos entre aspas duplas são reproduções integrais dos textos consultados; ainda que as indicações ao longo da obra tragam sempre a data da primeira edição ou versão, a paginação para consulta refere-se à edição mais recente a que se teve acesso, sempre apontada ao final do texto, entre colchetes. Qualquer modificação no interior de uma citação, em geral feitas para adequação de sintaxe, encontra-se também indicada entre colchetes. A supressão de alíneas no interior de citações está demarcada por um sinal de parágrafo (§). A utilização de aspas simples fora de citações se reserva para a relativização dos termos empregados. Dentro de citações, respeita-se a opção de cada autor quanto ao uso de aspas simples ou duplas. Também a grafia de nomes de outros autores e personagens é mantida como encontrada em cada texto. A imagem utilizada como um separador entre diferentes trechos no interior de um mesmo capítulo é uma reprodução das “unidades dinâmicas” do sistema simbólico do candomblé, sem as quais ele “ficaria rígido, desprovido de significação funcional” (Elbein dos Santos 1975: 68, 243).

1

Conflito

Em verdade, em verdade vos digo que o servo não é maior do que seu senhor, nem o enviado, maior do que aquele que o enviou.

– João 13:16

1.1 Nostalgia

A obra tomada como ponto de partida para o estudo bibliográfico aqui empreendido é *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito* (Maggie 1975), resultado da dissertação de mestrado homônima (Maggie 1973) defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Na orelha de sua mais recente edição, vê-se que ela é “leitura obrigatória para todos que querem entender melhor as religiões afro-brasileiras e que se interessam pelo desenvolvimento da antropologia no Brasil” (Fry 2001). Este livro, segundo o mesmo comentário, marca época na história da antropologia no país, ao entender não só a umbanda no Rio de Janeiro como as religiões afro-brasileiras em geral em termos de seu contexto contemporâneo, mais do que de suas supostas origens na África ou no espiritismo (Fry 2001).

A exposição a seguir das idéias de *Guerra de orixá*, doravante *Guerra*, se divide em três partes. Trata-se, inicialmente, de arrazoar a apresentação do livro como precursor de uma nova maneira de estudar religiões afro-brasileiras, assim como de contemplar a crítica que faz à maneira anterior. Em seguida, de ver o modo específico por meio do qual ele põe em prática o novo método proposto. Por fim, enunciar as conclusões a que chega. Deste modo, são objetos dos três próximos subitens: a corrente teórica que enfatiza o contexto contemporâneo

em detrimento da busca de origens; a descrição e análise do drama que figuram como alternativas a esta busca; a associação da religião à sociedade envolvente.

Correntes

O novo prefácio à recente edição de *Guerra* indica que este é um trabalho que vai contra “a corrente da época” (Maggie 2001c: 10). Ainda que, diz o texto, o livro deva ser encarado como um produto cultural marcado por seu tempo, ele também se mantém atual em muitos sentidos (Maggie 2001c: 7). *Guerra* segue trilhas “abertas por três dos mais importantes estudiosos do tema[...]: Nina Rodrigues em *O animismo fetichista dos negros baianos*, Nunes Pereira em *A casa das minas* e Ruth Landes em *A cidade das mulheres*” (Maggie 2001c: 8, grifos no original). Esta inspiração se justifica porque “[d]e toda a literatura sobre o tema estes três livros são os que até hoje não perderam sua força explicativa. A razão desta força está [...] no fato de estes autores terem acreditado na versão dos seus informantes e sobretudo de terem se aproximado do grupo estudado de forma não-preconceituosa” (Maggie 2001c: 8-9). Diferentemente da maioria dos trabalhos que lhe precederam, *Guerra* “é fruto do esforço de uma geração que buscou novos caminhos e novas perguntas para entender a sociedade brasileira” (Maggie 2001c: 7).

O trabalho em questão, desta forma, rompe com uma forma anterior de se fazer antropologia: “Esta nova perspectiva na qual se inscrevia *Guerra de orixá*, mas que estava presente em muitos outros trabalhos, começou a transformar o campo de estudo, levando à produção de uma série de teses sobre os chamados cultos afro-brasileiros.” (Maggie 2001b: 161¹). Estes trabalhos serão alguns dos responsáveis pela desconstrução radical da África no

¹ São citados, por um lado, *O tambor das flores*, de Anaisa Virgulino da Silva (1976), e *Caridade e demanda*, de Yoshiko Tanabe Mott (1976), que abrem mão da constatação das origens de crença ou práticas para entender a significação sociológica contemporânea das religiões afro-brasileiras; por outro, *Feitiço, carrego e olho grande*, de Patrícia Birman (1980), e *Dentro de um ponto riscado*, de Zélia Seiblitiz (1979), que abdicam de generalizações e generalidades para se concentrarem na descrição e na interpretação detalhadas de grupos específicos.

Brasil (Maggie 2001b: 161). Rompendo com a corrente que “buscava nas origens das religiões trazidas pelos escravos a explicação do presente”, o livro abre espaço para que, a partir de então, a vida nos terreiros esteja “muito mais presente nos relatos dos antropólogos” (Maggie 2001c: 7).

O texto original de *Guerra* detecta a permanência de determinados temas desde o início dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, e lembra que “[a]s questões abordadas não mudavam devido às determinações ideológicas dos autores. Foi necessário fazer uma crítica da ideologia subjacente às afirmações dos estudiosos que se dedicaram a esse tema para tentar fazer novas perguntas que levassem a respostas novas” (Maggie 1975: 13). As religiões afro-brasileiras foram, prossegue o livro, primeiramente encaradas pela ótica do sincretismo, seu objeto sendo constituído pela mistura de traços com diferentes origens (africanos, indígenas, católicos, espíritas); num segundo momento da análise, os traços eram dispostos num eixo evolutivo: “os traços africanos estariam no pólo mais rural, primitivo, emocional, não-racional, enquanto os traços espíritas seriam mais compatíveis com um estilo de vida urbano, racional, civilizado, não-emocional” (Maggie 1975: 14).

A permanência destes traços era explicada em função de suas origens: “Ao ler um estudo sobre qualquer um desses tipos de cultos fica claro, de imediato, um raciocínio teleológico. Os autores procuravam, de início, os traços, depois verificavam sua origem e chegavam finalmente à explicação do presente.” (Maggie 1975: 14). Além disso, o recurso à África feito pelos estudiosos para verificar a origem dos traços ocorre, “na grande maioria das vezes, em detrimento da análise das explicações dos próprios seguidores dessa religião no Brasil” (Maggie 1975: 15). A respeito do livro *O candomblé da Bahia* (Bastide 1958), lê-se:

“Assim, se os fiéis no Brasil esqueceram o significado dos símbolos, o autor [Bastide] busca na sua origem seu significado. Será que os fiéis se esqueceram de seu significado? Ou terão outro significado a dar? O que significa um signo cujo símbolo já foi esquecido? Talvez este signo – a coluna central – em relação a outros tenha se transformado em um novo símbolo. Mas fica difícil saber, pois o autor,

aparentemente, não pergunta aos fiéis por que existe aquela coluna hoje.” (Maggie 1975: 15).

Como alternativa, então, oferece-se uma valorização do discurso nativo para a descoberta dos significados dos traços em questão. O livro ressalta que não nega a importância dos estudos anteriores, mas que está “tentando situar-[s]e diante dessas abordagens, tentando perceber os valores que estavam por trás desses estudos, ou melhor, suas determinações ideológicas” (Maggie 1975: 15).

A nova corrente representada por *Guerra* se opõe a um raciocínio teleológico que tenta encontrar os significados na busca de origens em detrimento das explicações oferecidas pelas próprias pessoas estudadas, ao mesmo tempo em que rejeita classificações evolucionistas quanto à superioridade de uma cultura em relação a outra. Estas conclusões são resultado da leitura “[d]a maior parte da literatura brasileira e estrangeira sobre as religiões afro-brasileiras”, munida de um “arsenal teórico” (textos de Evans-Pritchard, Gluckman, Turner, Lévi-Strauss) renovado (Maggie 2001b: 159). O posfácio à última edição sublinha:

“Aqueles pelos quais senti menos simpatia eram Herskovitz, Ramos e Bastide, pois me pareciam mais preocupados em entender os terreiros como herdeiros de uma certa tradição africana aportada no Brasil. Do ponto de vista da antropologia estrutural funcionalista dominante no Museu Nacional àquela época, tudo isso não passava de uma espécie de “difusionismo”, ou, nas palavras de Malinowski, de “história conjectural”. Eu queria entender os terreiros no seu contexto brasileiro e contemporâneo.” (Maggie 2001b: 159, referências suprimidas).

Para “entender os terreiros no seu contexto brasileiro e contemporâneo”, a obra distanciou-se da busca de origens, ao mesmo tempo se aproximando das enunciações contemporâneas dos envolvidos: “[P]rocuerei levar a sério as representações dos umbandistas, e, na minha interpretação, procurei fugir das velhas preocupações que procuravam estabelecer laços com a África e auferir autenticidades.” (Maggie 2001b: 160).

Drama

Um dos principais “guias” de *Guerra* é um conjunto de textos de Turner dos quais vem a idéia de “drama social” escolhida como alternativa à busca de origens (Maggie 2001c: 8; Maggie 1975: 43). Desta forma, o livro consegue ir “além da superfície” das regularidades sociais para perceber “contradições e conflitos ocultos no sistema social” e ver o modo pelo qual os “mecanismos corretivos empregados para lidar” com eles acabam revelando “pistas valiosas sobre o caráter do sistema social” (Turner *apud* Maggie 1975: 43-44). Enquanto os estudos anteriores sobre terreiros se preocupavam mais com a “função integradora da religião”, prossegue o texto, *Guerra* parte de seus “aspectos de conflito” (Maggie 1975: 43), mobilizando para este objetivo a idéia de drama: “Turner detectou um padrão de desenvolvimento nas erupções dos conflitos e deu a eles o nome de dramas sociais. Para o autor os dramas sociais têm uma lógica processual.” (Maggie 1975: 43). Contudo, a teoria desenvolvida por Turner a partir da África não pode, diz o livro, ser transposta de modo imediato para o caso brasileiro:

“O primeiro problema da análise de drama social no caso estudado refere-se ao fato de o terreiro estar inserido numa sociedade urbana, complexa, sendo mais difícil estabelecer suas fronteiras. O grupo que faz parte do terreiro não tem, necessariamente, o mesmo tipo de experiência de vida. Existe, portanto, menor homogeneidade no caso do que numa aldeia ndembu.” (Maggie 1975: 44).

Para resolver esta dificuldade, a obra opta por “lançar mão de outros tipos de referenciais, como por exemplo o sistema de estratificação social mais amplo, verificando as posições dos médiuns e da clientela” (Maggie 1975: 44). Vê-se que a “aplicação do conceito foi frutífera no sentido de verificar um padrão estrutural nas crises ocorridas”, pois estes são eventos que, por se desenvolverem regularmente, permitem o descobrimento de uma “lógica processual” por trás delas (Maggie 1975: 44). As conclusões apresentam o resultado desta operação, que permite encontrar princípios subjacentes ao drama descrito (Maggie 1975: 130).

Os dados etnográficos de *Guerra* referem-se a um terreiro de umbanda, termo na verdade não utilizado pelos médiuns, no Rio de Janeiro, o Tenda Espírita Caboclo Serra Negra (Maggie 1975: 22). Um primeiro, e talvez o mais importante, destes dados, diz o texto, é a “demanda”, uma disputa ritual: “A demanda, temida por todos, não explicava apenas os fatos passados, servindo também como um caminho para prever o futuro. A vida do terreiro passou a girar em torno dela.” (Maggie 1975: 57). Do ponto de vista dos envolvidos, a demanda “foi a preocupação central do grupo e serviu de explicação para muitos fatos ocorridos no terreiro” (Maggie 1975: 56). O livro parte da demanda para encontrar o fenômeno de que ela é indício: a “crise”, ou o “cisma”.

Num segundo momento, o livro trata de “interpretar o que estava sendo expresso através da história desse terreiro, de seus rituais e da exegese dos membros do grupo. Ou seja, pretend[e] perceber a lógica que estava por trás desses rituais, dos símbolos e do discurso daqueles que os praticavam” (Maggie 1975: 16-17). Epistemologicamente, o livro se divide assim em dois momentos, um primeiro etnográfico-descritivo, o segundo analítico-interpretativo:

“Assim, de um lado temos a crise iniciada com a abertura do novo terreiro e, de outro, uma expressão dessa crise, pondo em relevo uma categoria do sistema de representações do grupo. A demanda estava relacionada com o sistema ritual do grupo, pois definia uma prática mágica que expressava a crise gerada no terreiro.” (Maggie 1975: 47).

A história do terreiro Caboclo Serra Negra é marcada por conflitos. Tratava-se de um terreiro recentemente aberto, empreitada para a qual foi convocada uma mãe-de-santo chamada Maria Aparecida que, menos de duas semanas depois de realizar sua abertura, enlouquece (Maggie 1975: 49-51). Como um rompimento entre uma mãe ou pai-de-santo e seus filhos-de-santo é sempre envolto em riscos, demandas entre eles são freqüentes após este tipo de separação (Maggie 1975: 80). Os muitos problemas com os quais se defrontavam os médiuns do terreiro eram atribuídos a demandas diversas, e mesmo demandas posteriores

eram explicadas pelos filhos-de-santo como efeitos de demandas que as precederam (Maggie 1975: 79). Assim é que as dificuldades pelas quais passavam para o estabelecimento e bom funcionamento do terreiro foram tidas como consequência, por exemplo, da demanda existente entre Maria Aparecida e sua própria mãe-de-santo (Maggie 1975: 79). Como diz o livro: “A demanda serviu como expressão simbólica para definir essa relação ambígua e conflituosa entre filhos e seus pais ou mães-de-santo.” (Maggie 1975: 79). Esta relação dificulta o estabelecimento de fronteiras precisas e duradouras para o terreiro, e a demanda passa a servir, a partir de então, para a redefinição “[d]as fronteiras do grupo, com a expulsão do mal personificado na mãe-de-santo” (Maggie 1975: 79).

A redefinição das fronteiras do grupo e das posições dos médiuns no drama conecta-se à distribuição do poder entre os membros do terreiro: “[O] princípio que regulava o drama descrito era a demanda como uma prática mágica que visava definir as fronteiras internas e externas do grupo. Essa prática mágica redefinia, constantemente, o poder das partes em conflito.” (Maggie 1975: 80). A busca por poder é o que faz com que as fronteiras do grupo precisem ser constantemente redefinidas, e a vida dos médiuns gira em torno desta disputa: “Logo, pode ser dito que a relação do médium com seus orixás construía-se através de uma luta pelo poder no terreiro. Essa luta visava a tomada da posição de pai-de-santo ou um maior poder em relação aos outros médiuns.” (Maggie 1975: 104). A obtenção de poder dentro do terreiro facilita a relação do médium com seus guias, já que a identidade do médium “construía-se através da relação dos médiuns com seus orixás. Os vencedores [da demanda] conseguiram estabelecer melhores relações com seus orixás, ao passo que os derrotados perderam, em parte, o contato com os seus” (Maggie 1975: 104-105).

O poder no terreiro é qualificado e mensurado a partir de duas categorias utilizadas pelo grupo para classificar “a hierarquia que organizava o terreiro[...]: a hierarquia espiritual e

a hierarquia material” (Maggie 1975: 27). Cada uma destas hierarquias, explica o texto, é regida por um código diferente:

“Refiro-me a dois códigos que eram atualizados no terreiro estudado. O primeiro elaborava uma visão mais intuitiva, uma especulação baseada no sensível, enquanto o segundo reelaborava uma visão de mundo mais racional (no sentido weberiano). A organização burocrática para Weber implica um estabelecimento de regras racionalmente elaboradas, contando com alguns critérios racionais para o preenchimento de cargos (educação e instrução). Esses critérios podem ser equivalentes aos propostos pelo presidente, ou seja, o prestígio e o poder tendo como base um determinado grau de instrução.” (Maggie 1975: 108, referência suprimida).

O primeiro é chamado por *Guerra* de “código de santo”, o segundo de “código burocrático”. O domínio de cada um dos códigos serve a um mesmo objetivo: a obtenção de poder dentro do terreiro, a partir da valorização de elementos diferentes de acordo com a posição social do médium na estrutura de classes:

“Esses dois códigos eram atualizados por pessoas de posições sociais distintas. O código de santo por um pedreiro, analfabeto, que através do ritual tinha a possibilidade de inverter a posição que ocupava na sociedade mais ampla. Ele era pedreiro, mas no terreiro era um pai-de-santo, a posição mais alta na hierarquia. Seu poder advinha do fato de saber manipular as técnicas do santo e sua posição social não era ali considerada. § O código burocrático era atualizado por um médium de posição social mais elevada em relação ao resto do grupo, posição esta adquirida pelo fato de “ter estudo”, de “ter um nível alto”, de ter sido assessor do diretor do Instituto Nacional do Livro e de ser estudante universitário. Ele não poderia, diante disso, ser inferior hierarquicamente a um pai-de-santo analfabeto, pedreiro, sem estudo e de um nível social baixo.” (Maggie 1975: 109).

Para descrever o drama, deste modo, *Guerra de orixá* encontra formas de institucionalização de fronteiras bem-definidas que garantem ao terreiro um mínimo de homogeneidade em meio a uma sociedade urbana complexa. Para fazê-lo, aciona a noção de demanda, expressão do cisma que presencia. Os cismas e as crises, por sua vez, são função das redistribuições de poder que os membros do terreiro efetuam. Por trás dos rituais, símbolos e discursos, cada médium ativa o código que lhe é mais vantajoso de acordo com a sua posição na estrutura social mais abrangente de modo a galgar posições de poder dentro das hierarquias (tanto a material como a espiritual) do terreiro.

Contexto

O último capítulo de *Guerra* sintetiza que “[s]eu primeiro problema era verificar o que estava sendo expresso e focalizado através dos rituais estudados” (Maggie 1975: 113). Graças ao objeto estudado, diz o livro, este movimento não só se justifica como se impõe: “[Q]uero frisar que, na medida em que o terreiro estudado integrava-se em uma sociedade urbana, complexa e estratificada, não é possível analisá-lo sem que esse tipo de referencial seja utilizado.” (Maggie 1975: 110). Como mencionado, a homogeneidade que é condição à pesquisa de dramas em sociedades simples em princípio não pode ser verificada no terreiro já que este “não era uma aldeia tribal. Seus membros pertenciam a camadas sociais distintas e viviam experiências muitas vezes bem diferentes, uma vez que esse terreiro estava inserido numa sociedade urbana complexa” (Maggie 1975: 111). Daí, esta homogeneidade é encontrada no interior de estratos sociais distintos.

Para “verificar o princípio organizatório do drama em relação à sociedade mais ampla”, *Guerra* descreve os rituais como “comportamentos formais que expressam, no nível simbólico, conflitos ou problemas estruturais da sociedade mais inclusiva” (Maggie 1975: 81). O livro entende por ritual “formas de comportamento prescritas para ocasiões não ligadas à rotina tecnológica, estando relacionadas às crenças em seres ou poderes místicos” (Turner *apud* Maggie 1975: 113). Os rituais de que o livro se ocupa, então, revelam dados a respeito da sociedade: “Nos rituais de umbanda é expressa a visão que o grupo engajado no ritual tem da sociedade mais ampla.” (Maggie 1975: 119). Esta visão, além disso, segue determinadas regularidades: “Os médiuns que faziam parte de camadas sociais mais baixas na sociedade mais ampla transformavam-se, pela possessão, em figuras prestigiadas por essa sociedade, ou seja, dois tipos de reversão do *status* estavam em jogo.” (Maggie 1975: 120, grifo no

original). As ‘condições’ dos médiuns de acordo com a estratificação social e os modelos que os guias simbolizam são conectáveis:

“Exus e pombas-giras representam modelos de figuras marginais na sociedade mais ampla, ou seja, malandros e prostitutas. Os caboclos e pretos-velhos representam, por sua vez, índios ou pessoas do campo e escravos ou pretos, pessoas que na sociedade mais ampla ocupam as posições mais baixas da estrutura social.” (Maggie 1975: 118).

Guerra acompanha inclusive o fim do terreiro em que a pesquisa se realizou: “O cisma que ocorreu no terreiro estudado pode ser visto como uma impossibilidade de coexistirem, num mesmo grupo, um pai-de-santo e um presidente de camadas sociais distintas e com modelos diferentes relativos ao processo de legitimação do poder no terreiro.” (Maggie 1975: 112-113). As conclusões do livro revelam que a guerra de orixá que confere à obra seu título tem caráter simbólico, já que expressão de um conflito social: “Se a estrutura hierárquica da terra dos orixás simboliza a hierarquia da terra dos homens, a estrutura social mais ampla, pode-se dizer que a guerra de orixá é uma representação ideológica da própria guerra dos homens.” (Maggie 1975: 125). Assim, o terreiro serve para expressar, ainda que de modo invertido, acontecimentos sociológicos que têm lugar na sociedade mais abrangente:

“[U]ma estrutura religiosa não pode ser tratada de forma monolítica, principalmente uma religião no meio urbano. O terreiro estudado estava inserido numa sociedade urbana e complexa e era um palco onde se representavam as contradições e conflitos vividos pelo grupo na sociedade mais ampla.” (Maggie 1975: 133).

Em sua pressuposição de inverter a hierarquia social mais ampla, entretanto, diz *Guerra*, os médiuns enganam-se a si mesmos, já que, na inversão estrutural que ali acontece, “os mais fortes tornam-se mais fracos. Os fracos agem como se fossem fortes. A liminalidade dos fortes socialmente não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos apresenta uma fantasia de superioridade estrutural” (Turner *apud* Maggie 1975: 132). A conclusão que o livro apresenta, assim, indica de que modo a inversão pretendida não é eficaz:

“Os membros do grupo pertenciam a camadas sociais baixas e se caracterizavam por serem pessoas sem poder e sem possibilidades de ascender socialmente. Em alguns momentos, percebiam claramente essa impossibilidade. Em outros, imaginavam poder sair dessa situação através do auxílio dos orixás.” (Maggie 1975: 130).

Origens

Desde seu princípio, os estudos sobre religiões afro-brasileiras “têm privilegiado como campo de análise os conteúdos culturais e as especificidades desses conteúdos, quando não a procura de suas origens” (Dantas 1988: 19). Pensar as religiões afro-brasileiras exclusivamente enquanto religiões africanas, exóticas, leva à suposição de que uma religião como esta, por ter se originado na África, “só pode ser pensada no interior do sistema que lhe deu origem. Estes cultos guardariam uma total fidelidade ao passado, reproduzindo não somente os gestos, mas o sentido dos gestos, guardados pela memória coletiva negra” (Birman 1980: 4). Para os textos anteriores à transformação da teoria da década de 1970, “[o]s rituais que integram estas práticas religiosas t[ê]m o seu sentido “verdadeiro” estabelecido trans-historicamente, e independente da sociedade em que se inserem. A memória negra, conservada através dos tempos[,] é a garantia de sua fidelidade às origens” (Birman 1980: 4). Esta perspectiva também se conecta, nos textos dos primeiros pesquisadores como Raimundo Nina Rodrigues e Artur Ramos, a pressupostos racistas e evolucionistas, pois suas investigações a respeito das origens eram motivadas pela descoberta do nível de desenvolvimento das populações afro-brasileiras (Brown 1986: 4). Similarmente, os escritos da geração seguinte – Edison Carneiro, Donald Pierson, Ruth Landes, René Ribeiro, entre outros, sob influência intelectual de Melville Herskovits – trataram as religiões afro-brasileiras como repositórios de sobrevivências culturais, o que conduziu à visão de que tudo que se desviasse de um ideal de pureza africana era adulterado e inferior às formas mais puras (Brown 1986: 4).

Deste modo, o pesquisador que aceita idéias que “afirmam que as religiões afro-brasileiras são uma espécie de quisto cultural, autônomo, na nossa sociedade”, aplica sua aparelhagem conceitual ao conhecimento de uma realidade considerada exterior à sua “disposto a encontrar, no interior do terreiro estudado, as articulações necessárias para explicar suas manifestações religiosas” (Birman 1980: 5-6). Em suma, “[a]s diferentes práticas sociais se apresentam como um mosaico em que cada pequena peça deve ser destacada no seu sentido, estabelecido pela sua origem” (Birman 1980: 10). Os textos de Nina Rodrigues, por exemplo, não se indagam “a respeito do sentido que estas “sobrevivências” aqui teriam” já que não haveria “por que duvidar que o sentido não seja o mesmo que aquele originalmente estabelecido e, no máximo[,] tenha sido deformado” (Birman 1980: 13). Os “coleccionadores meticulosos” vêem o “*ethos* de um povo” de modo atemporal, ignorando que “[p]rocesso e propulsão significam movimento, mudança. A dinâmica gera transcurso, gera uma dimensão histórica, contextual, uma dimensão social e política” (cf. Elbein dos Santos 1982: 12, grifo no original).

O tratamento a ser dado aos traços africanos, com o aparecimento da nova perspectiva, será outro. Não se ignora a existência desses traços, mas se nota que, por exemplo, tanto a história de um terreiro, a prática religiosa contemporânea de um grupo estudado, sua estrutura organizacional e o acervo de traços culturais ali existente “são invocados para atestar a continuidade com a África” e sobretudo para dizer “que, ao longo dos anos, o legado original dos africanos teria sido preservado” (Dantas 1988: 86-87). A “análise genética dos traços culturais”, que verificaria sua origem africana ou sincrética, passa a ser “irrelevante, tendo em vista os objetivos propostos” (Dantas 1988: 93). Como a “orientação genética e de busca de africanismos, que marcou profundamente a produção antropológica sobre cultos afro-brasileiros” confere “à tradição, sempre associada ao passado do grupo e, especificamente, à sua origem africana, um peso muito grande na explicação do presente”, esta dimensão é

posta de lado já que o que interessa é ver uma religião afro-brasileira “em sua realidade e significação atuais” (Dantas 1988: 59, 63). Já que a busca de origens não é suficiente “para dar conta do sentido que possuem tais práticas religiosas”, não “importa muito saber se em tempos passados um orixá tinha tal ou qual característica de origem africana mas sim compreender que a característica de ontem não significa a mesma coisa agora. O sentido dos símbolos muda junto com a sociedade que os utiliza” (Birman 1983: 30).

Os trabalhos que tomam força a partir da década de 1970, então, buscarão “fugir das velhas preocupações que procuravam estabelecer laços com a África e auferir autenticidades” (Maggie 2001b: 160). Para dar sentido aos dados presentes, os textos da nova “corrente” estabelecem uma relação entre estes dados e outros dados contemporâneos, distanciando-se simultaneamente da análise dos “conteúdos culturais” assim como da “procura de suas origens” (Dantas 1988: 19). Introduce-se assim na análise “um aspecto que, de certo modo, tem sido deixado à margem nos estudos sobre candomblés, ou seja, a sua dimensão organizacional no contexto sócio-cultural e político da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 22). Tenciona-se, deste modo, ressaltar não as origens africanas, mas cada uma destas religiões como uma construção “tipicamente brasileira” (Capone 1999: 10). Independentemente das origens africanas reais ou supostas, os significados dos traços destacados respondem às exigências “do aqui e agora” (Dantas 1988: 106).

Os textos anteriores “viam os rituais sendo compostos de traços, pedaços, símbolos. No entanto, buscavam na África a explicação desses pedaços. Não perceberam que a relação entre essas partes é que dá sentido ao todo” (Maggie 1975: 16). Em seu arranjo contemporâneo, os traços culturais “recortam-se e combinam-se diferentemente para estabelecer o contraste”, e seus significados não são decorrência de sua situação de origem e sim “se definem no contexto social do presente” (Dantas 1988: 26). O “contexto social do

presente” é o contexto no qual estas religiões encontram-se inseridas, situadas que estão na sociedade brasileira.

Sociedade

Os primeiros estudos sobre religião afro-brasileira consideravam que, com a conservação da memória africana coletiva, os grupos negros seriam “autônomos, ou melhor, “não integrados” à sociedade abrangente, independentemente de como se acham inseridos na vida social do ponto de vista econômico e político”, suas inserções religiosas lhes conferindo uma condição particular, “uma certa imunidade e exterioridade no contato com o que seria a sociedade abrangente” (Birman 1980: 4-5). Os estudos posteriores começam então a investigar os modos como estes grupos “se vêem e são vistos na sociedade” (Birman 1983: 60).

Os terreiros se inserem numa sociedade mais ampla, que tem conflitos e problemas estruturais específicos (Maggie 1975: 103). O modo pelo qual os grupos buscam “a África para se referenciar[...] só poderá ser entendido dentro da estrutura social, política e econômica nas quais se acham inseridos” (Dantas 1988: 61). Como estes grupos, todavia, estão inseridos em uma “sociedade urbana, complexa, sendo mais difícil estabelecer suas fronteiras” (Maggie 1975: 44), é preciso encontrar um modo de vê-los como unidades específicas mais simples e manejáveis face à complexidade da sociedade como um todo. Num primeiro momento, então, é possível pensar os participantes de uma religião afro-brasileira qualquer “como um grupo relativamente homogêneo” (Birman 1980: 50), graças a condições sociais similares, locais de moradia próximos, fontes de renda e inclusão no mercado de trabalho parecidas. Ao ver suas inserções sociais naquilo que possuem de homogêneo, cada unidade de análise resulta num grupo “muito pouco diferenciado internamente” (Birman 1980: 51).

Como as religiões afro-brasileiras estão inseridas numa sociedade que sofre modificações importantes, integrando-se a ela, os limites religiosos são demarcados pela sociedade, e “o ritual ab[s]orve os valores da sociedade global” (Ortiz 1977: 45). A composição social de cada grupo afetará suas relações com a sociedade mais ampla (Fry 1978: 29), e assim se percebe de que maneira as religiões como o candomblé e a umbanda dramatizam “os princípios que estão presentes na sociedade como um todo” (Fry 1978: 46). Os terreiros são unidades de convivência, mas não são unidades fechadas “por força mesmo de sua inserção na sociedade mais ampla, geradora de relações sociais que se projetam sobre essas comunidades religiosas” (Dantas 1979: 181). Por estarem “inserida[s] numa sociedade” (Birman 1980: 1), as análises precisam levar em conta a articulação das religiões “com o conjunto da sociedade” contemporânea (Silverstein 1979: 165 nota 32), o relacionamento dos fiéis “com os outros terreiros e com diferentes segmentos da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 26).

As religiões afro-brasileiras podem assim ser encaradas como pertencentes ao nível dos recursos simbólicos, ao “nível ideológico”, formando um “instrumental” utilizado “para interpretar o real”, enquanto um outro nível diz respeito às “modificações no plano do real”, que resultam em uma “transformação objetiva” da sociedade, “ao nível das relações econômicas e políticas (Birman 1980: 54-55; Dantas 1982a: 16). Não se ignora, desta forma, que uma das principais funções da religião é a adequação do sujeito a sua realidade social (Birman 1980: 78 nota 1), “[à]s condições objetivas da sociedade como um todo” (Silverstein 1979: 158). Isto não impede, todavia, que a adesão religiosa se conecte a ganhos também “no plano das existências concretas” (Birman 1980: 171).

Assim, quando a “sociedade brasileira em seu conjunto” assimila itens culturais elaborados pelos africanos e seus descendentes, como o samba e o candomblé (Fry 1977a: 47), ela cria simultaneamente as condições para que a tradição africana seja utilizada pelos

participantes das religiões afro-brasileiras para melhorar sua imagem diante da sociedade (Dantas 1988: 61, 225). Os critérios “de prestígio econômico e social da sociedade mais ampla” passam então a poder ser acionados por determinados indivíduos como meio de adquirir poder no interior dos próprios grupos de culto (Maggie 1975: 127).

Como não se deseja cometer “o erro imperdoável de considerar os traços culturais como variáveis independentes, abandonando a análise da situação na qual se desenvolvem” (Fry 1977a: 48), a referência à África, por exemplo, “só poderá ser entendid[a] dentro da[s] estrutura[s] social, política e econômica nas quais [os grupos] se acham inseridos” (Dantas 1988: 61). As representações do povo-de-santo, assim, “não se construíram independentes da estrutura de poder da sociedade” (Dantas 1988: 148). Do mesmo modo, para dar outro exemplo, a “representação do corpo no sistema umbandista está[...] em estreita relação com o lugar que os indivíduos ocupam na sociedade” (Birman 1980: 70). Os códigos que estruturam as bases de poder dentro dos terreiros podem também ser recrutados a partir dos “critérios de prestígio da sociedade mais ampla” (Maggie 1975: 121), deslocando os signos de autoridade “dos seus lugares socialmente legítimos” (Birman 1980: 185). Assim, “a atribuição de *status* e prestígio a grupos de culto[...] não se circunscreve ao mundo dos terreiros[,] mas se desenrola na interação destes com a sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 57, grifo no original).

Nota-se, portanto, que “o significado de um objeto, de um comportamento, de um ritual ou de um mito é dado pelo contexto social em que ele se localiza” (Fry 1982: 11), o que faz com que a cultura apareça não como “sistema autônomo”, mas relacionada à “sociedade global na qual se desenvolvem os contatos interétnicos e culturais” (Dantas 1988: 22). Procura-se estudar sistemas culturais não “como sistemas estruturais divorciados do contexto social nos quais eles florescem, mas, mais ainda, entendê-los em termos daquela realidade, e a maneira pela qual é percebida por aqueles que dela participam” (Fry & Howe *apud* Goldman 1984: 105). Trata-se de compreender, por exemplo, como se constroem as identidades

religiosas e como estas se situam no contexto social e político a que pertencem (Birman 1997: 83). Assim é que, quando há uma conjuntura propícia para a valorização dos cultos afro-brasileiros nos planos social e político (Capone 1999: 251), se pode efetuar rearranjos nos significados dos símbolos religiosos, que serão o resultado “de intenso processo de negociação entre os valores africanos dos cultos e os valores dominantes da sociedade brasileira” (Capone 1999: 217). Em “função da percepção que a sociedade brasileira” tem dos traços africanos, acontecem deslizamentos semânticos ligados “às estratégias de adaptação escolhidas pelos membros dos cultos” (Capone 1999: 217). Em suma, trata-se de não deixar de lado a análise da “fabricação sociológica da cultura”: “Para melhor desnaturalizar as relações contemporâneas estabelecidas entre identidade e cultura, torna-se fundamental considerar o contexto social em que tais articulações são tecidas, através de uma abordagem situacional.” (Vassallo 2005: 164). Tendo ficado claro que as religiões afro-brasileiras não formam grupos isolados e sim relacionam-se com a sociedade brasileira na qual estão inseridos, vê-se a seguir como se dá essa relação entre religião e sociedade, quais seus modos específicos de funcionamento, e quais as características próprias da sociedade abrangente.

Depois de haver questionado a noção de tradição entendida enquanto uma sobrevivência africana, começa-se a ver os africanismos encontrados nos terreiros como “a reprodução direta do que, na sociedade brasileira, foi considerado, por convenção, representativo do africano [...] nas práticas religiosas” (Capone 1999: 30). Os “sistemas religiosos devem ser analisados como códigos de estruturação do mundo e da sociedade que estão ativos na mente de seus adeptos, isto é, como sistemas de significação” (Capone 1999: 31). As “relações que ligam os adeptos ao sistema social” são expressas na “estrutura mítico-ritual” por meio de “uma complexa rede de mediações e soluções simbólicas das contradições sociais” (Capone 1999: 31). O valor de cada elemento não é “autônomo, absoluto, pois sua significação muda conforme a posição que ocupa no contexto” (Capone 1999: 31).

A posição ocupada nesse conjunto pode se conectar à classe social dos envolvidos, e assim as diferenças culturais aparecem “não como simples expressão de particularidades do modo de vida, mas como manifestações de oposições ou aceitações que implicam um constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe” (Durham *apud* Fry 1977a: 48). Interpretando desta forma a relação entre cultura e sociedade, vê-se como, por exemplo “o poder mágico atribuído à macumba e ao candomblé é um corolário da posição socialmente marginal de seus produtores” (Fry 1977a: 49). As formas da manifestação religiosa correspondem, assim, a maneiras tanto de captar a sociedade como de nela atuar (Fry 1978: 26).

As categorias do pensamento religioso também podem ser pensadas como referindo-se a lugares estruturais existentes na sociedade brasileira (Birman 1983: 84-85), numa dinâmica na qual as “relações sociais [...] se projetam sobre essas comunidades religiosas” (Dantas 1979: 181). Elementos presentes nas religiões afro-brasileiras, como a etnicidade e a pureza, são “uma retórica que tem muito a ver com a estrutura de poder da sociedade” (Dantas 1982a: 17). Estes elementos se constituem incorporando o esquema de forças sociais (Dantas 1988: 243), utilizando o “discurso oficial como forma de buscar legitimidade perante a sociedade global”, o que faz com que se torne presente no universo religioso um discurso antes “restrito aos grupos dominantes” (Santos 1989: 52).

A relação entre religião e sociedade é também uma de reflexo, já que no âmbito da primeira refletem-se movimentos levados adiante de modo mais amplo pela segunda, como a empresa “intelectual de exaltação do africano” que leva filhos-de-santo a elaborarem uma “estratégia[...] que reflete, no âmbito local, um movimento de caráter mais amplo” (Dantas 1988: 238). Descobre-se desta forma como diferentes aspectos “da sociedade global brasileira, se reflete[m] na composição, organização e, possivelmente, nos rituais dos cultos” (Dantas 1979: 181). Ainda que a relação se perceba como uma na qual determinados aspectos

da religião são elaborados “refletindo o que se passa na sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 128), este reflexo não é uma simples transposição, já que aí se encontram também inversões da estrutura mais ampla.

Os espíritos conhecidos como exus, por exemplo, na quimbanda “se insurgem, portanto, contra a ordem umbandista que reflete a ordem da sociedade brasileira, oferecendo, como seus correspondentes femininos, as Pombagiras, a possibilidade de seus médiuns criticarem as relações de classes” (Capone 1999: 101). A própria umbanda, por sua vez, pode ser vista, em função do rompimento de seus laços com a África, como uma “máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica” (Ortiz 1977: 46). Dentro das comunidades religiosas, “as condições objetivas da sociedade como um todo parecem estar invertidas”, fazendo com que sirvam “de máscara e espelho da ideologia dominante na sociedade” (Silverstein 1979: 158).

Estas inversões simbólicas constituem expressões de visões e modelos que cada grupo apresenta “da sociedade mais ampla” (Maggie 1975: 17). A análise reproduzida no início deste capítulo sobre a história de um terreiro esclarece como “os conflitos ou problemas estruturais da sociedade mais ampla, em que o terreiro estudado se insere, [são] expressos através desse drama” (Maggie 1975: 103). Verifica-se assim “os tipos de visão da sociedade mais ampla que estavam sendo expressos através das” diferentes posições sociais que os membros do terreiro ocupam (Maggie 1975: 110). Uma religião como a umbanda, por exemplo, torna-se plausível à medida “que ela expressa e ritualiza a ‘outra face’ do capitalismo industrial no Brasil” (Fry 1978: 45), consistindo numa “metáfora ritualizada e dramatizada que se refere à realidade social e política do Brasil” (Fry 1978: 47). Quando esta realidade é a de um levante comunista no país, por exemplo, a oposição entre umbanda e quimbanda figura como uma expressão metafórica do medo que sentiam os setores médios quanto à concretização dessa possibilidade (Brown 1986: 207), já que ainda que existam

certas inversões simbólicas, as religiões não deixam por vezes de expressar “as atitudes e valores dos setores médios muito mais do que expressavam as dos setores mais baixos” (Brown 1986: 9). Tanto mitos quanto rituais são “classificados como expressão da visão do grupo sobre a vida social mais ampla e, nesse sentido, eles traduzem metáforas, inversões etc.” (Maggie 1992: 273 nota 255).

Ainda que um terreiro possa ser entendido como construindo uma “representação simbólica da sociedade mais ampla, cuja hierarquia é aí representada de forma invertida” (Dantas 1979: 181), em geral eles acabam por significar “uma transposição para o plano sagrado das relações [...] vigentes na sociedade tradicional brasileira, a qual o grupo reproduz em muitos aspectos” (Dantas 1979: 188). Mesmo aquilo que representa, “claramente, uma distorção da ordem da sociedade, na medida em que representa transgressão das normas sociais moralmente aprovadas”, acaba sendo entendido na religião mesmo como prejudicial “para a própria ordem do terreiro, e, nesta perspectiva, reproduzi[ndo] a representação da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 128, 185). Sob determinado aspecto, os saberes e o ritual constituem “representação de versões do grupo sobre a sociedade mais ampla na qual os participantes estavam envolvidos” (Maggie 2001c: 9), mas tanto as crenças como as práticas das religiões afro-brasileiras acabam por produzir efeitos “que contribuem para a reprodução da Ordem Social” (Birman 1980: ii). A maior parte dos estudos, então, reconhece na ideologia destas religiões – e na ação social correspondente – um agente hegemônico de controle que reproduz e transmite o sistema de valores dos setores dominantes e do Estado para as classes mais baixas (Brown 1986: 219).

Dominação

A religião, deste modo, se relaciona com a realidade da sociedade brasileira em urbanização, que é uma sociedade caótica (Capone 1999: 32). Mudanças na estrutura

organizacional das religiões afro-brasileiras estão em relação direta com a força crescente da industrialização do país, em especial no Sudeste (Fry 1978: 26), e com ela surgem o medo e a desconfiança do mundo exterior que irão se reproduzir no plano religioso “na forma de acusações e contra-acusações de agressão mística” (Fry 1978: 46). O sistema capitalista, além disso, “está progressivamente e inexoravelmente penetrando quase todos os aspectos” das religiões afro-brasileiras “e incorporando-[a]s num ritmo brutal à economia de mercado” (Silverstein 1979: 161). De tal modo, associado à modernização da nação encontra-se o desencantamento do mundo.

As religiões afro-brasileiras precisam se legitimar neste novo cenário, o da “sociedade brasileira de classes”, e especialmente no caso da umbanda a “sociedade urbana industrial e de classes é a fonte destes valores legítimos” (Ortiz 1977: 43, 47). Daí também a importância de estudos que se centram em dimensões pouco exploradas das religiões afro-brasileiras, como a “participação da classe média, cuja compreensão é um pré-requisito, tanto para um entendimento maior da Umbanda enquanto religião como para uma reavaliação de seu significado em termos de mudanças sociais na sociedade urbana brasileira” (Brown 1977: 32). A participação destes setores altera a apresentação das religiões afro-brasileiras para o público, legitimando-as e institucionalizando-as “dentro da sociedade brasileira”: “Embora ainda denegrida pelo público em geral, a imagem da Umbanda começou a se modificar, graças à maneira aberta com que os políticos e líderes de classe média declaravam sua fé e defendiam sua religião na imprensa e mesmo na legislatura estadual.” (Brown 1977: 39).

A realidade da sociedade brasileira é uma na qual as formas dominantes não podem ser ignoradas (Fry 1977b: 110), ainda que os grupos de culto estudado sejam em geral constituídos, “basicamente, de pretos e pobres” (Dantas 1988: 89). A estruturação das relações sociais dos participantes em cada situação é o que permite a comparação ao relacionar diferentes religiões (Fry 1978: 27), e tanto na “composição, organização e,

possivelmente, nos rituais dos cultos” reflete-se a “estratificação em classes, para nos limitarmos apenas a esse aspecto da sociedade global brasileira” (Dantas 1979: 181). Quando se analisa o envolvimento direto dos setores médios nas religiões afro-brasileiras, percebe-se que sua influência é crucial para estabelecer suas formas, dimensões e valorização contemporâneas na sociedade brasileira (Brown 1986: 196). Por sua vez, os grupos de culto, “em sua inserção na sociedade de classes”, buscam utilizar determinadas estratégias para inverter a ordem social e econômica da sociedade mais ampla (Dantas 1979: 190).

Na umbanda, somente em raros casos certos líderes carismáticos conseguem ultrapassar os constrangimentos impostos por suas condições socioeconômicas, não se podendo, contudo, ignorar os aspectos de classe envolvidos nos conflitos rituais pelas posições de prestígio internas aos cultos (Brown 1986: 218). Sob outra perspectiva, e em especial no candomblé, é a partir dos recursos simbólicos disponíveis nos próprios terreiros que será possível “transcender as restrições de classe, raça e [gênero] impostas pela sociedade como um todo” (Silverstein 1979: 165). Desta operação depende, em última instância, a própria existência destas religiões: “É a partir dos recursos materiais e humanos disponíveis somente em mãos de pessoas numa situação sócio-econômica consideravelmente mais favorável que aquela à qual ela [a mãe-de-santo] e suas filhas-de-santo têm acesso, que seu terreiro pode sobreviver.” (Silverstein 1979: 157).

Sabe-se que a sociedade brasileira é uma sociedade altamente hierarquizada e estratificada, “uma sociedade ambígua, estruturada em função de uma pequena elite. É uma sociedade que propõe aos indivíduos objetivos sociais que nunca poderão atingir, os quais criam necessidades que não poderão ser satisfeitas” (Capone 1999: 26). Nas religiões afro-brasileiras cada “grupo de culto reproduz a lógica interna da sociedade brasileira”, e ignorar esta realidade para apresentar a umbanda, e em especial o candomblé, como um espaço em que reina a harmonia não deixa de ser “expressão de uma visão romântica” e parte de uma

“atitude, presente na maioria dos estudos sobre os cultos afro-brasileiros, [que] revela a dificuldade de pensar a sociedade brasileira como uma sociedade hierarquizada e o candomblé como um produto dessa sociedade” (Capone 1999: 152).

Cada uma destas religiões efetua um procedimento de inversão simbólica que “não difere em nada do que já foi visto em outras análises antropológicas, por exemplo, a análise realizada por Da Matta [em *Carnavais, malandros e heróis*]” (Birman 1980: 97). Os terreiros são representações simbólicas “da sociedade mais ampla, cuja hierarquia é aí representada de forma invertida” (Dantas 1979: 181). A inversão da “ordem social e econômica da sociedade mais ampla” é possível pois as “atividades mágicas do terreiro” são “procuradas por elementos das classes dominantes”, o que confere ao povo-de-santo o único meio de acesso a esses recursos (Dantas 1979: 190; Silverstein 1979: 158).

Desta forma, percebe-se que nos terreiros “as relações particularistas que se estabelecem com os espíritos na esperança de se obter favores são homólogas às relações reais estabelecidas para o benefício de pessoas no sistema social vigente” (Fry 1978: 45). As religiões afro-brasileiras dramatizam os “princípios que governam a vida nas grandes cidades do Brasil, mas que estão à parte da ideologia governamental oficial” (Fry 1978: 45, ênfase suprimida). Obscurecem-se, assim, as realidades do poder, e as estruturas brasileiras de hierarquia, desigualdade e patronagem são perpetuadas (Brown 1986: 197). As religiões afro-brasileiras, como a umbanda, enfatizam laços verticais e reproduzem as relações de dominação de classe em vez de negá-las (Brown 1986: 12). Mesmo quando realizam as inversões simbólicas, estas só são possibilitadas pelos recursos advindos dos setores médios, já que “os cultos, embora estigmatizados pela classe dominante, eram usados por ela e se tornaram, de certo modo, dependentes dela” (Fry 1977a: 49). Mesmo em seu nascimento, também o candomblé, “embora produzido pelos negros, *dependia* para sua existência, pelo menos em certa medida, da elite branca” (Fry 1977a: 48-49, ênfase no original). Assim,

“embora as classes média e alta declarassem professar a religião católica, freqüentavam clandestinamente as” religiões afro-brasileiras (Fry 1978: 29). A linguagem ritual religiosa irá se adequar a esta participação, fazendo o possível para ocultar “as alianças que se estabelecem entre a mãe-de-santo e pessoas cuja posição de classe permite assegurar não só a sobrevivência material do terreiro como o brilho de suas festas e facilitar sua relação com o nível institucional” (Dantas 1988: 234).

As representações do povo-de-santo acionadas na religião são construídas “num mundo dividido entre brancos dominantes e negros dominados” (Dantas 1988: 70). Tomando como exemplo a umbanda, descobre-se que ela não só se apresenta diante da sociedade como inferior como também tira “partido desta condição, ou seja, numa inversão de valores transforma o que é socialmente negativo na sua força” (Birman 1980: 37). Esta religião, “para poder constituir este pequeno poder, os restos de um banquete, digamos, contribui para reproduzir o seu lugar como religião inferior e, em decorrência, contribui para que os agentes sociais aceitem o lugar dominado que lhes é designado na vida social” (Birman 1980: 38). É deste modo que a participação religiosa e as religiões em si contribuem para a manutenção do estado social vigente, como é o caso na umbanda:

“A conversão à umbanda tem portanto como efeito a adequação das aspirações sociais dos indivíduos, conformando-as a sua situação de classe. O que se passa é que o nível de aspiração dos sujeitos é reduzido, ou melhor, se adeq[u]a a sua situação, impedindo-o de ter como vontade sua tudo aquilo que ultrapassa o que socialmente é estabelecido como possível de ser alcançado através da sua inserção social.” (Birman 1980: 78).

O mal-estar social que os membros da umbanda apresentam, fruto de sua “insatisfação com os seus lugares sociais” é debelado ao serem inseridos num sistema simbólico que ritualiza estas tensões: “Ficou bastante claro que o que era atribuído [à] ação dos espíritos correspondia nitidamente [às] ações de insatisfação e rebeldia dos indivíduos com relação [à] inserção social que possu[í]am.” (Birman 1980: 83). A desapareição de determinados aspectos

dos cultos, como a negação do culto de Exu, também obedece à lógica que leva os terreiros a “não entrar em oposição com os valores dominantes da sociedade brasileira” (Capone 1999: 244).

Como, num movimento complementar, a própria sociedade também se apropria até certo ponto de itens culturais originalmente produzidos por negros de classe baixa, “a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la”, já que destitui os primeiros de seu poder (Fry 1977a: 52-53). Assim, “a exaltação da África apresenta-se como a reelaboração de uma lógica destinada a assegurar a continuidade da dominação” (Dantas 1988: 216). Em função de seus recursos e contatos, a classe média é “capaz de assegurar um grau considerável de domínio sobre as práticas e a ideologia de muitos seguidores da classe baixa” (Brown 1977: 32). Não se ignora que muitos tenham resistido a esta pressão, mas “alguns sujeitaram-se e muitos outros foram, em alguma medida, influenciados por ela” (Brown 1977: 39).

Para os textos anteriores à década de 1970, está implícito “que os integrantes dos cultos afro-brasileiros escapam, através da preservação da memória negra, do exercício da hegemonia política e ideológica que garante na nossa sociedade as relações de dominação e o conseqüente submetimento das camadas populares” (Birman 1980: 5). Contudo, as categorias que constroem a imagem das religiões afro-brasileiras na nossa sociedade se “articulam para legitimar o lugar dominado que [...] ocupam no interior do campo religioso, nas suas relações com as demais igrejas” (Birman 1980: ii). Supor, como faziam os estudos anteriores, que os integrantes das umbandas e candomblés possuem autonomia ideológica deixa de lado a questão do exercício da hegemonia por parte das classes dominantes sobre as camadas populares (Birman 1980: 5). Os textos posteriores, deste modo, não ignoram os “esforço[s] extremamente importantes, ainda que não inteiramente bem-sucedidos, dos brancos de setores

médios, datando do período logo anterior a 1930, para exercer dominação política e cultural sobre uma religião popular de setores mais baixos e redefinir a identidade cultural afro-brasileira”, que levam religiões como a umbanda, enquanto “uma religião brasileira urbana contemporânea endógena” a “reproduzir relações de classe de dominação presentes na sociedade mais ampla, em vez de rejeitá-las” (Brown 1986: 9-10). A umbanda, para se continuar no mesmo exemplo, “[a]o reproduzir e reforçar desigualdades sociais e formas de dominação de classe encontradas no interior da sociedade secular”, irá ser “uma religião essencialmente conservadora que age para preservar o status quo ao reparar desigualdades sociais individualmente por meio do mecanismo clássico da caridade” (Brown 1986: 198). Existe, de qualquer forma, a possibilidade de que movimentos negros se apropriem destas concepções diferentemente:

“A assunção, por parte de determinados setores da sociedade, de uma ideologia afro – ao invés de revelar a presença substantiva de idéias que pertencem por natureza a uma determinada classe social – pode significar a aceitação de um lugar dominado na sociedade, legitimado por esta ideologia. Por exemplo, os integrantes de um centro de umbanda, ao se identificarem como depositários/herdeiros de uma tradição negra, estariam construindo uma imagem pessoal com base na idéia de *primitivo*, tal como formulada pelos autores consagrados – e com isto se sentindo à vontade, como inferiores que são, no lugar que ocupam na estrutura social. Neste caso, o papel desempenhado pela ideologia afro é de reprodução da ordem social. Mas, evidentemente, estas idéias podem ser apropriadas num outro sentido, como de certa forma parece ser o caso de alguns movimentos negros, que se utilizam das chamadas sobrevivências africanas para questionar a dominação de que sempre foram objeto. Em suma, não se pode cristalizar as funções que desempenham quaisquer conjunto de idéias na vida social e, muito menos, vinculá-las a determinadas classes ou setores sociais, sem observar o papel que objetivamente assumem na relação entre as classes.” (Birman 1980: 27-28, ênfase no original).

Objetivamente, de qualquer forma, no universo específico das religiões afro-brasileiras o que existe é a “impossibilidade de utilizar outros recursos sociais[...] que não sejam aqueles dados por potências sobrenaturais”, percepção que ressurgue “em todas as situações que revel[a]m para o sujeito a sua situação dominada na vida social” (Birman 1980: 132). Nos estudos anteriores, as religiões são apresentadas “como modelo de culto de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa

de ser, se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos a nível ideológico” (Dantas 1988: 20). Esta forma de valorizar a África, entretanto, acaba por significar uma forma de controle que se inscreve no projeto de domesticação das manifestações religiosas dos negros para que não sirvam de diferenças culturais passíveis de canalização com objetivo de melhorar sua situação sócio-econômica e alterar as relações de poder secularmente estabelecidas (Dantas 1982a: 17). O candomblé, mesmo sendo “uma religião com raízes de resistência negra”, “pôde ser cooptad[o] e, ao contrário do que dizem muitos intelectuais, deixar de ser um símbolo de negritude” (Fry 1982: 14-15).

A exaltação da produção simbólica do negro “é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional”, e se torna “um mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural” (Dantas 1988: 208-209). A identidade do negro é limitada a espetáculo, e sua produção simbólica vira uma “mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso” (Dantas 1988: 209). Ainda que não se descarte “a capacidade de os subalternos criarem formas próprias de contrabalançarem a dominação”, a valorização da tradição africana faz-se “através de um processo que [a] celebra e reifica” (Dantas 1988: 209). Como “nas relações de poder entre os que dominam e os que são dominados geram-se imagens compensatórias e idealizadas da superioridade do inferior” (Dantas 1988: 207), os negros assumirão eles mesmos estas representações nacionalmente reificadas de suas religiões. Por exemplo:

“[P]ara se pensar alguém, algum costume, como menos evoluído do que outro, é necessário ter em mente um critério comparativo. E aí perguntamos: quem e que culturas são considerados mais evoluídos do que os personagens que os umbandistas fazem *baixar* nos terreiros? Não é difícil adivinhar que o ponto de partida para tal comparação e o seu valor de referência é a cultura do homem branco, ocidental e dominante. Este é considerado mais racional do que os caboclos e africanos, moralmente mais evoluído que os exus e mais adulto que as crianças. É assim que os espíritos são todos subalternos e inferiores em comparação com a imagem ideal de homem e civilização que está implícita na ordenação desse conjunto. [...] Há nessa concepção algo de aparentemente paradoxal. As entidades mais valorizadas na

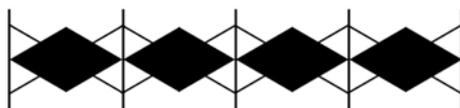
umbanda são pensadas pelos próprios umbandistas como seres inferiores e subalternos ao homem branco. Só podemos supor, então, que a subalternidade tem um valor positivo para a religião. E é exatamente isso que acontece. Podemos dizer que o poder religioso da umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.” (Birman 1983: 45-46, ênfase no original).

Deste modo, se nas religiões afro-brasileiras a concepção, por exemplo, do africano enquanto primitivo “reproduz uma certa visão das classes dominantes a respeito das camadas populares, el[a] é no entanto ativamente reproduzid[a] por estas, particularmente em práticas religiosas como candomblé e umbanda”, o que leva a perguntar “[q]ual é, portanto, a função social que cumprem os africanismos presentes nestes cultos” (Birman 1980: 30-31).

Tanto na umbanda como no candomblé, os africanismos contribuem “para a manutenção da ordem social” (Birman 1980: 44), já que a participação nestas religiões envolve a “aceitação da posição do negro na estrutura de classes, por intermédio da reprodução [...] das relações de dominação presentes na sociedade global” (Capone 1999: 101). Ao reproduzir “em linhas gerais o discurso dos brancos dominantes sobre as religiões dos dominados, entre as quais se incluem os cultos afro-brasileiros em sua totalidade”, os terreiros se aproximam “da ordem e da moralidade definidas pelos brancos, embora o faça[m] em nome de sua “pureza” africana” (Dantas 1982a: 17). A religião é assim cooptada e se torna ideologia:

“Nessa perspectiva, pode-se pensar que a valorização da África, que em outros contextos tem sido usada pelos negros para questionar a dominação, também tem sido uma forma de domesticação dos cultos mais sutil do que a exercida pelos aparelhos repressivos, na medida em que não altera as relações entre as classes e os grupos, constituindo-se assim numa ideologização da pureza africana para encobrir a dominação.” (Dantas 1982a: 19).

Logo, o que está em jogo é um processo hegemônico protagonizado pelos setores dominantes, que leva os negros a interiorizarem os elementos de sua própria dominação (Brown 1986: 206; Dantas 1988: 230). Nota-se, desta forma, que mesmo quando existente na religião, o próprio movimento de “negação da ideologia dominante vai se dar” a partir de concepções dominantes na sociedade, “na medida em que se atribui a determinadas idéias o papel de negar a própria ordem social por elas representada” (Birman 1980: 27). Assim, “apesar da rebelião declarada contra a autoridade que acompanha a maioria de seus relatos, os médiuns não contestam realmente a ordem estrutural da sociedade brasileira; usam antes a lógica em ação no seio desta” (Capone 1999: 177).



1.2 Originalidade

Viu-se, primeiramente, como os textos do afro-brasilianismo se distanciam da busca de determinadas origens, as africanas, em favor de outras, que podem ser consideradas as brasileiras. De acordo com esta perspectiva, como é óbvio que o Brasil não é a África, o fato de o povo-de-santo continuar a reportar seus rituais a uma tradição de matriz africana (Serra 1995b: 172-173) constitui um artifício, já que os significados que eles recebem são inelutavelmente contemporâneos, e estes grupos estão inseridos numa sociedade diferente da que confessam. O corolário desta forma de pensar a cultura é que, ainda que os sentidos contemporâneos das formas africanas sejam diferentes do que se propala, só no passado eles faziam o sentido que hoje dizem fazer. Logo, de um ponto de vista histórico, supõe-se que quando o passado das populações africanas era o seu presente, ou seja, quando os africanos habitavam suas próprias sociedades africanas, havia coincidência entre os conteúdos de sua

cultura e o significado que lhes era socialmente atribuído. O que dizem e fazem contemporaneamente os participantes de religiões afro-brasileiras é visto então, de certo modo, como ‘resíduos’ africanos, aparências cujo significado original não sobrevive nem ao cruzamento do Atlântico, nem aos grillhões da escravidão, nem às mudanças posteriores pelas quais passará a sociedade brasileira. Concebe-se que “a adaptação aos valores da modernização representaria uma renúncia cultural sem retorno” (Montero 1999: 345-346).

Ou seja, dizer que saberes e práticas que têm procedência africana – porque os textos não chegam a afirmar estritamente o contrário – são propriedade original de uma outra cultura, ao mesmo tempo em que se afirma que seus significados contemporâneos não são (mais) devidos a esta cultura anterior, não altera o fato de que se supõe haver uma cultura originária. Daí ter de lidar com o “fantasma de um momento perfeito em que, por suposto, a cultura “originária” é o que é, diz o que diz, sem nunca “dar o outro pelo mesmo”” (Serra 1995b: 83). Não é, contudo, nada fácil precisar o que seria uma cultura originária, apontar “[o]nde ela começa e onde acaba exatamente” (Serra 1995b: 85). De todo modo, a idéia de cultura aí empregada aproxima-se da

“imagem do guarda-roupa, da bagagem cultural, que, na diáspora, se reduz ao *prêt-à-porter*: um acervo em quieta disponibilidade, exterior ao sujeito, ao grupo que possui esse estoque de bens e o manipula segundo suas conveniências de cada hora, um instrumental de que as pessoas se servem, adaptando-o aos requisitos da situação. Essa cultura-aparelho certamente não afeta nem constrange seu usuário: nada lhe impõe, além das limitações de um *kit* semântico mais ou menos ajustável. Constitui um repertório, um conjunto de elementos que podem ser selecionados, transformados, com base em uma lógica transcendente a seu arranjo” (Serra 1995b: 79, grifos no original).

Diferentes conceitos serão mobilizados para ocupar o lugar dessa lógica que preside a significação que será conferida às religiões afro-brasileiras, como será visto ao longo desta dissertação, ainda que estejam todos relacionados.

A idéia de que se trabalha com traços oriundos de uma outra cultura ressignificados para necessariamente dar conta das exigências do novo meio conjuga-se com a noção de que

nas “situações de intenso contato” ou “na diáspora” seria “forçoso, *sempre*, que se mantenha apenas o contrastável em cada repertório cultural” (Serra 1995b: 81, ênfase no original). A partir desta ótica, “são inelutáveis a simplificação e o “enrijecimento” dos repertórios de tradição, que se devem reduzir ao passível de contraste, submeter-se cada qual à dupla regulação do “meio mais amplo” e dos demais “grupos em presença”” (Serra 1995b: 81). Dizer, por outro lado, que a história de uma diáspora “mostra uma gama de situações irreduzíveis a um quadro único, a um esquema simples”, faz com que se atente para uma gama de possibilidades como a existência de surtos criadores, inovações, revivalismos, diversificações, e também reduções, submersões, reinvenções (Serra 1995b: 85). Uma situação inequívoca de origem, seja confirmada por completo, como faziam os primeiros estudos de religiões afro-brasileiras, seja comprovada negativamente – a partir da constatação de que os significados atribuídos aos traços africanos não são (mais) os significados africanos –, não é ‘encontrável’ em lugar algum, posto que as sociedades humanas reportam-se constantemente às existências de outras, colocam-se em distância ainda que de si mesmas (Serra 1995b: 96).

Diante do conjunto de textos anterior, entende-se que os argumentos afro-brasilianistas tenham se afastado da busca das origens e dos conteúdos africanos das religiões que estuda, entretanto teriam assim empreendido um afastamento agudo que é parte de movimento de “estranha “compensação”, chegando a ponto de reduzir-lhe[s] a história à projeção fantasmagórica de uma etnografia limitada” (Serra 1995a: 9), como será visto mais adiante. Com o objetivo de não ignorar o passado, injunção ainda mais premente quando se trata de estudos antropológicos que dialogam com populações cujas história e tradição são cotidianamente acionados no contexto religioso, deseja-se aqui falar então mais “em uma experiência histórica comum em que se deram a incorporação e a reelaboração de um novo repertório cultural do que pôr o problema em termos de “cultura de origem” x “cultura da

diáspora”” (Serra 1995b: 101). Relacionam-se assim, historicamente, e por isso também contemporaneamente, comunidades brasileiras com culturas africanas:

“No Brasil, muitas comunidades que envolvem negros, mestiços e brancos partilham valores, crenças, representações sociais passíveis de reportar-se ao acervo de certas culturas do continente negro, embora seu ideário e as práticas que as distinguem em nosso meio não tenham essa origem exclusiva nem correspondam à mera repetição de padrões elaborados na África.” (Serra 1995b: 169).

Não se trata, como anteriormente, de pensar o sentido das práticas e símbolos presenciados nas religiões afro-brasileiras hodiernas exclusivamente como reproduções além-mar de significados dados por sua cultura originária, nem, tampouco, de excluir a importância da referência ao continente africano, como é o caso do posterior afro-brasilianismo ao enfatizar sobretudo a sociedade brasileira. Cabe, assim, pensar não nas origens de tal ou qual traço, mas na originalidade própria das religiões afro-brasileiras, como será esboçado a seguir.

O estudo das origens, viu-se, é abandonado em decorrência dos problemas que acarreta para os trabalhos anteriores, como a aversão a pensar a mudança e a disposição dos grupos estudados de acordo com uma escala valorativa evolucionista que hierarquizava os grupos. Concomitantemente, abandona-se também a análise dos conteúdos culturais. Como, todavia, as pessoas continuam se referindo a origens africanas, fez-se preciso desconsiderar aquilo que elas diziam. Ou melhor, trata-se de um deslocamento mais sutil: não foi o caso de se tapar os ouvidos totalmente para o que era dito, mas o de descobrir que aquilo que as pessoas ‘aparentemente’ diziam não significava ‘exatamente’ aquilo que queriam dizer. Outras conseqüências deste deslocamento serão comentadas no capítulo final desta dissertação. Por ora, resta pensar que efeitos têm, por um lado, a qualidade da relação estabelecida entre religião e sociedade; por outro, a caracterização então feita da nova origem privilegiada para conferir significado às religiões afro-brasileiras, ou seja, a sociedade na qual se inserem.

Ao se colocar como questão crucial a de saber por qual agrupamento é preferível começar uma pesquisa, designa-se “uma entidade como real, sólida, comprovada ou firmada enquanto outras são criticadas como sendo artificiais, imaginárias, transicionais, ilusórias, abstratas, impessoais ou sem sentido”, decidindo de antemão quais os ingredientes que já se encontram na sociedade (Latour 2005: 28). Assim é que se lê que “o significado de um objeto, de um comportamento, de um ritual ou de um mito é dado pelo contexto social em que ele se localiza”, ainda que “o significado da realidade que o antropólogo enfrenta v[á] depender da sua percepção, a qual, por sua vez, é limitada e controlada pela sua experiência social no sentido mais amplo possível” (cf. Fry 1982: 11). O afastamento das posturas culturalistas que vêem cada cultura de modo isolado recai numa reificação da sociedade (Viveiros de Castro 1999: 197), e em especial da sociedade do antropólogo, daquela que se depreende da experiência social condicionante do analista. As idéias de que existe um ‘contexto social’ no qual atividades ‘não-sociais’ acontecem, de que este é um domínio específico de realidade, de que há uma causalidade específica para lidar com aspectos que outros domínios não compreendem, tornou-se a posição padrão dessa forma de pensar, o que faz com que, no limite, “como os agentes comuns estão sempre ‘dentro’ de um mundo social que os encerra, eles podem ser no melhor caso ‘informantes’ a respeito deste mundo e, no pior, cegos a sua existência, cujo efeito pleno só é visível para os olhos mais disciplinados do cientista social” (Latour 2005: 3-4).

Esta disposição pode ser percebida, para citar dois exemplos distintos, em textos que revisam e criticam trabalhos anteriores dos próprios autores e que se pode inscrever no afro-brasilianismo: “Ao enfatizar os setores médios no interior da umbanda, o que representava em parte uma tentativa de compensar a desatenção dos pesquisadores anteriores que haviam ignorado este setor, meu próprio estudo por sua vez menosprezou a importância da

participação do setor mais baixo.” (Brown 1986: 208). Ambos têm a ver, até certo ponto, com a ênfase dada às elites, questão que será reencontrada adiante:

“Nada estranho, portanto, que tivesse entendido feijoada de 1975/6, como algo que pertence ao mundo da “cultura” e que, por suposto, deveria ser entendido em função das relações concretas, no caso entre o que chamava de ora “os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa,” ora “a elite dominante,” ora “membros brancos das classes médias e superiores,” e o povo negro que dominava. De certa forma, essa explicação decorria da maneira pela qual tinha colocado a minha pergunta inicial.” (Fry 2001a: 45).

De acordo com estes textos, as posições anteriormente adotadas podem ser explicadas ao menos parcialmente em função de seu “contexto” de produção (Fry 2001a: 44): “Espero ter deixado claro que a minha maneira de compreender os dois sentidos da feijoada se afinava com o meio social em que vivia na época ao mesmo tempo que me mantinha fiel também à tradição antropológica da qual fazia parte.” (Fry 2001a: 47). A mudança de orientação teórica, que possibilitará igualmente a crítica à anterior, também é atribuída a fatores sociopolíticos, como o fim da ditadura militar no Brasil, assim como a preferências pessoais específicas (Fry 2001a: 48). Muitos trabalhos dos pesquisadores no período, “pelos menos tão fortemente influenciados pelo clima político brasileiro no interior do qual trabalhamos como por nossa respectiva bagagem teórica”, sentiram-se com isso compelidos a denunciar “estes recém-descobertos elementos de dominação tanto política como cultural que, ao mesmo tempo, pareciam mais importantes e mais urgentemente necessitados de atenção do que os esforços de outros setores da umbanda para manter sua independência” (Brown 1986: 209). Por fim, num registro temporalmente mais próximo, percebe-se que “a mudança política em direção à redemocratização[...] forneceu um novo estímulo para os pesquisadores explorarem tradições populares como a umbanda como expressões de autonomia cultural e resistência a formas de dominação” (Brown 1986: 209).

Seria leviano negar a importância que tiveram estas alterações no cenário sociopolítico nacional para a produção científica, em especial a antropológica. De todo modo, ao menos em

ambas as empreitadas retrospectivas citadas, os elementos singularizados para dar conta da produção anterior também pertencem à mesma moldura sociológica a partir da qual trabalha afro-brasilianismo. Ou seja, novamente o que se prioriza são as limitações e os constrangimentos que controlam a experiência social, ainda que desta vez as 'do antropólogo'. Sob este ponto de vista, a dificuldade de se abordar o tema no período em apreço leva a duas formas de contornar a proibição discursiva estabelecida pelas forças dominantes, uma enfatizando a resistência e se conjugando com a luta contra a repressão policial, a outra denunciando a dominação ideológica que ao mesmo tempo acentuava. De qualquer modo, como a esta dissertação interessa mais o estado presente do que o passado da produção acadêmica neste campo, e como ambos os entraves mencionados, se não estão superados em absoluto, ao menos se encontram em situações distintas das anteriores, torna-se possível cifrar os esforços produtivos em outros cenários, entendidos eles também de maneira diferente, acompanhando desenvolvimentos diversos na disciplina.

Caso se esteja de acordo com a percepção de que há um outro 'paradigma estético' contemporâneo na disciplina (Strathern 1991: 10-11, 23-24), passa a não soar de modo desproblematizado a idéia de que na África tradicional, por exemplo, como as sociedades seriam simples, haveria uma ligação direta entre religião e sociedade e que, já que as religiões de lá oriundas estariam agora numa outra sociedade, complexa, aqui a religião passaria a ser uma expressão desta outra sociedade. O aparente consenso de que os terreiros seriam partes de um todo maior que eles, que os abarcaria e compreenderia, parece ser colocado em xeque.

Em se tratando de comunidades religiosas de matriz diaspórica e que no Brasil se organizam a partir de moldes étnicos por vezes explícitos (diferentes liturgias no candomblé, por exemplo, lançam suas raízes a grupos africanos distintos ao mesmo tempo em que ressignificam seus etnônimos em território brasileiro), o entendimento dos grupos como etnias em contato tanto entre si como com a sociedade nacional é incontornável para o afro-

brasilianismo. Segundo esta ótica, a etnicidade em sentido próprio, nas situações de diáspora, se dá em situações em que um grupo se confronta com outros “em um meio mais amplo” que fornece os quadros e as categorias utilizadas na interação, o fundo de que as formas étnicas se destacam contrastando com ele e entre si (Carneiro da Cunha *apud* Serra 1995b: 80). A etnologia afro-brasilianista, neste sentido, se aproxima da etnologia brasileira predicada na “sociologia do contato” e de sua concepção particular de etnicidade:

“[A]ssim como a sociologia do contato buscara instrumentos “de compreensão e de explicação da realidade tribal, vista não mais *em si*, mas em relação à sociedade envolvente”, a sociologia do Brasil rural a ela associada iria criticar, em termos muito semelhantes, as abordagens ‘culturalistas’ dos estudos de comunidade produzidos nas décadas anteriores: estes desdenhariam a história, não veriam a realidade como ‘processo’, isolariam a comunidade do contexto ou sistema político-econômico mais amplo etc.” (Viveiros de Castro 1999: 126, referência suprimida, ênfase no original).

Viu-se que a oposição entre tomar a realidade dos grupos ‘em si’ ou ‘em relação’ a seu contexto é também uma das pedras de toque com a qual o afro-brasilianismo se distingue dos estudos anteriores tidos como substancialistas. A realidade dos grupos, e no caso a das religiões, não aparece então “como complexo imediata e intrinsecamente relacional; e o ‘em relação’ – em relação à sociedade envolvente, note-se, não *com* a sociedade envolvente – significa: na qualidade de parte ontologicamente subordinada” (Viveiros de Castro 1999: 132, ênfases no original):

“A relação de que se fala é uma relação entre parte e todo, e o ‘em relação’ indica qual o ponto de vista global se está assumindo. A sociedade indígena não é vista como *relacional*, mas como *relativa* – relativa a um absoluto que é a sociedade envolvente, a qual ocupa o trono do *em si* que se recusou à ‘realidade tribal’. Contra essa alternativa entre tomar seu objeto *em si* ou *em outro*, a antropologia indígena escolheu tomá-lo como constituindo desde o início um *para si*, isto é, como um sistema auto-intencional de relações. O ‘em si’ e o ‘em relação’ são, nesse caso, sinônimos, não antônimos.” (Viveiros de Castro 1999: 132, ênfases no original).

Desta forma, também na etnologia afro-brasilianista que recorre à importância fundamental do contexto, da relação entre as partes e o todo, a situação “designa uma propriedade condicionante dos coletivos” nativos, e assim “*a situação define o situado*”,

sendo cada unidade situada entendida como “o resultado de pressões externas objetivas que a penetram e constituem; o ambientado é *parte e produto* do ambiente”. Por outro lado, é possível pensar uma antropologia que “toma a noção de situação no mesmo sentido em que a biologia fenomenológica toma o par organismo/ambiente. Uma situação é uma *ação*; ela é um *situar*. O ‘situado’ não é definido pela ‘situação’ – *ele a define, definindo o que conta como situação*” (cf. Viveiros de Castro 1999: 135, ênfases no original).

O fato de se criticar a “suposta ênfase clássica nas dimensões internas” de um grupo social “deriva assim de uma concepção que converte o fato da dominação política em princípio de governo ontológico. O interior é ‘presidido’ pelo exterior – e este último é visto como *autoconstituído*”, o que acaba por “contra-reificar no plano conceitual uma dimensão subordinada do ‘interno’” (Viveiros de Castro 1999: 120-121, ênfase no original). Nota-se a partir daí que, em certa medida, tanto os primeiros estudos sobre religiões afro-brasileiras como os textos afro-brasilianistas da década de 1970 concebem-nas “como entes mergulhados em uma historicidade que não lhes pertence, cabendo a elas, tão somente, resistir a esse fluxo temporal externo [...] ou acomodar-se a ele — passando, assim, a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais, da “sociedade abrangente”” (Goldman 2008).

Para exemplificar: ao destacar “a composição do grupo *diante* da estratificação social mais ampla” (Maggie 1975: 129, ênfase adicionada), prepara-se o terreno para que a violência de certos espíritos como os exus seja vista como “um reflexo da violência real existente nas periferias urbanas e não muito mais. Fugiu-se, então, do plano religioso” (Carvalho 2003: 116). O deslocamento assim efetivado, para longe do plano da cultura, das representações, da religião, já que não se deseja vê-las enquanto dimensões autônomas e determinantes da ação social, pode acabar por destituí-las da capacidade de fazer diferença no que se diz a respeito delas. Se, “[d]o ponto de vista sociológico, há certo sentido em estabelecer tais correlações”, “[d]o ponto de vista religioso, porém, o contrário” é que pareceria verdadeiro (Carvalho 2003:

117). Ainda que em muitos dos textos do afro-brasilianismo “o solo básico da discussão” seja constituído pela “relação entre cosmologia e práticas rituais, de um lado, e processos sociais mais abrangentes, de outro”, nota-se haver “nítida primazia do segundo sobre o primeiro termo” (Cavalcanti 1986b: 158).

Deste modo, “o paradigma sociológico”, ao tentar extrair “do meio social” o sentido das práticas religiosas, com o objetivo de não imaginar que elas se autodefiniriam de modo isolado, “incorre contudo num erro paralelo ao da perspectiva que ele tanto critica” porque toma a idéia de fato social “num sentido excessivamente durkheimiano, de tal modo que a “sociedade” acaba por surgir como uma entidade reificada, existindo para além dos planos que a compõem” (Goldman 1984: 120). Este paradigma não domina, como foi visto, de modo inquestionável toda a produção afro-brasilianista: “Atribuir uma certa precedência teórica à estrutura social me parece hoje logicamente falho, uma vez que a própria estrutura social não poderia ser concebida sem as significações que lhe são atribuídas culturalmente.” (Fry 1982: 13). De qualquer forma, simplesmente voltar o olhar para uma preponderância da cultura na definição da estrutura social pode ser um meio de se continuar com a mesma perspectiva, já que os fatores culturais tampouco “constituem determinantes exteriores, prontos a serem acionados quando se deseja explicar o clientelismo, o autoritarismo ou a inflação: o que se denomina cultura é o resultado de um processo em contínua elaboração, não um dado extrínseco e supostamente objetivo” (cf. Graham *apud* Goldman 2006: 168). Se for o caso de dizer que, “para falar rigorosamente, a sociedade não existe”, e que “ela é apenas um nome que designa a coexistência e a interligação de uma multiplicidade de níveis, cada um dotado de uma densidade própria, de uma certa dose de especificidade” (Goldman 1984: 120, ênfase no original), o mesmo pode ser dito da cultura – pois não fazê-lo significaria retornar à ótica dos primeiros estudos afro-brasileiros tachados pelos escritos posteriores de culturalistas.

É fundamental destacar que, em maior ou menor grau, este ‘equilíbrio instável’ entre cultura e sociedade pode ser entrevisto em todos os textos do afro-brasilianismo. Neles costuma haver “uma clara consciência do caráter heterodoxo” das muitas religiões afro-brasileiras, acompanhada por uma tensão “entre a descrição e a interpretação de uma forma [religiosa] específica”, por um lado, e “do quadro religioso mais amplo”, por outro, que “gera todavia um certo descompasso ao longo” das obras (Cavalcanti 1986b: 159-160). Aproximando as perspectivas cultural e sociológica, há uma “questão básica que permeia todo o estudo das religiões afro-brasileiras”, a saber:

“[O] que se costuma considerar a “estranha” permanência e resistência destas formas de culto numa sociedade que se moderniza e se industrializa velozmente. Se os primeiros autores que trataram do tema dedicavam uma maior atenção aos aspectos “estruturais” desses sistemas é porque acreditavam que a resposta para esta questão da permanência não constituía problema. Localizando-a no conceito evolucionista de “sobrevivência”[...], concentravam-se então em descrever tais sobrevivências antes que a “lenta obra da cultura”, como dizia Arthur Ramos, as extinguisse para o bem geral. Para estes autores portanto, não há qualquer vinculação entre essas religiões e as bases sociais ou culturais brasileiras sobre as quais elas simplesmente se justaporiam. § Deste ponto de vista, poder-se-ia dizer que os autores contemporâneos simplesmente invertem esta perspectiva, fazendo, por assim dizer, da necessidade virtude. Pois se o mistério se resumia em compreender a convivência dos cultos com o processo de modernização, e se não é mais possível aplicar o conceito de “sobrevivência”, nada melhor do que fazer da própria modernização a causa da permanência dos cultos, explicando estes últimos como reflexo direto ou invertido das estruturas sociais atuais que os sustentam.” (Goldman 1984: 109).

De todo modo, predomina nos textos afro-brasilianistas o recurso à sociedade enquanto elemento explicativo, e ao se inquirir teoricamente a respeito da natureza da sociedade, encontra-se aí a sociedade como dado natural, ou seja, configura-se um naturalismo sociológico. E como “tudo poderia se passar de modo bastante diferente, de forma inversa mesmo, havendo uma influência do culto sobre a sociedade”, torna-se “preciso perguntar por que o processo de moldagem e determinação correria numa só direção: por que não se poderia supor que os cultos afro-brasileiros, enquanto *componentes* da sociedade abrangente — e não simples reflexos — não funcionariam também construindo-a e conferindo-lhe uma determinada forma” (Goldman 1984: 123, ênfase no original). Como será

visto abaixo, a opção do afro-brasilianismo pode ser conectada ao próprio modo como seus textos concebem a sociedade brasileira.

Ainda que, como mencionado, alguns textos subseqüentes revisem aspectos das abordagens afro-brasilianistas avançadas alhures pelos mesmos autores, questionando, por exemplo, o modo como a cultura nestes escritos “aparece como epifenômeno da “estrutura social” ou da economia” (Fry 2001a: 48), estes reposicionamentos, entretanto, e mesmo contemporaneamente, não são consensuais:

“[A] crítica refere-se a uma sociologização da realidade. Acredito, no entanto, que esta aproximação feita entre religião e sociedade, antes de ser um reducionismo, segue a lição de Émile Durkheim de uma maneira muito direta: demonstra a relação entre estas duas esferas da vida social, a religião e as relações sociais. Também na antropologia pós-Lévi-Strauss é neste sentido que se procura interpretar crenças e ritos. A tensão que descrevo no terreiro entre o código do santo e o código burocrático ao interpretar a guerra de orixá, a demanda e o conflito que funda a história descrita *só é possível ou mesmo necessária porque o ritual e a crença em questão são parte desta sociedade particular.*” (Maggie 2001c: 9, ênfase adicionada).

Assim, não se considera que esta “aproximação” específica entre religião e sociedade seja um reducionismo pois, na esteira de Durkheim, afirma-se que se trata de demonstrar uma “relação entre duas esferas”, sendo uma “a religião” e a outra “as relações sociais”. Contudo, ambas são vistas como esferas pertencentes a um conjunto maior, partes de uma totalidade denominada a “vida social”. De um lado estão os “rituais, símbolos e discursos”, do outro as “posições sociais”, a distribuição dos médiuns de acordo com os critérios da “estratificação social”. A compreensão dos rituais e crenças como partes no interior da sociedade não só não é problematizada como é pré-requisito mesmo para a interpretação. Além disso, caso se decida de fato partir de uma perspectiva pós-estruturalista, ou seja, uma que não ignore os problemas centrais aí colocados para a antropologia (Viveiros de Castro 2002: 17-19), é preciso lembrar que uma de suas primeiras formulações era a de questionar a tentativa de “elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma origem simbólica da sociedade” (Lévi-Strauss 1950: 22).

Os textos do afro-brasilianismo não costumam colocar no mesmo tabuleiro, de um lado, as formas de constituição destes “ambientes”, destes “contextos”, das relações “econômicas, políticas e sociais”, e, de outro, as “crenças” ou “práticas religiosas”, caracterizadas continuamente como acessórios que se referem a outras realidades, índices do que existe “por trás” delas. Mesmo quando são dispostas conjuntamente, as peças brancas e pretas não seguem as mesmas regras e tampouco possuem o mesmo valor quando capturadas. Como foi sugerido, a relação entre os valores da sociedade abrangente e os das religiões afro-brasileiras é marcada por unilateralidade, estes conformando-se àqueles. Quando valores conectáveis aos interesses dos setores dominantes são percebidos nas religiões, estes são vistos como comprovação do poder da hegemonia exercida por determinada classe social. Quando, no entanto, o que se verifica é a permeabilidade de aspectos como possessão ou crença na magia no universo destes setores, estes são vistos como referências generalizadas da cultura nacional (cf. Birman 1983: 8; Maggie 1992: 22), não como expressão da atuação dos religiosos.

Caso se aceite uma divisão esquemática entre uma sociologia do social e uma sociologia das associações, parece fazer sentido colocar os trabalhos do afro-brasilianismo sob a primeira rubrica: ali, toda atividade pode ser relacionada aos e explicada pelos mesmos agregados sociais à espreita por trás delas, e os termos das religiões com que trabalha designam “os muitos avatares que a mesma ordem social podem assumir ou as ferramentas variadas com as quais é ‘representada’ ou por meio das quais é ‘reproduzida’” (Latour 2005: 8, 37, ênfase no original). Uma alternativa seria conceber que não há nada que transcenda as próprias associações, ainda que estas possam ser conectadas de modo a produzir – ou não produzir – uma sociedade, um coletivo (Latour 2005: 8). Para dizer de outro modo, “embora não possam restar dúvidas de que [...] os cultos afro-brasileiros “falam” da sociedade brasileira, é essencial ressaltar que eles o fazem através de uma linguagem que é estruturada

de modo específico”: “Em suma, a conexão da possessão com a “estrutura social” só pode ser um ponto de chegada, jamais de partida.” (Goldman 1984: 123).

Os textos do afro-brasilianismo, de toda forma, partem de algumas concepções a respeito da sociedade na qual inserem as religiões em estudo. Como foi visto, trata-se nesta visão de uma sociedade caótica, em industrialização, na qual o capitalismo progressivamente se imiscui passando a afetar todos os aspectos da vida. No cenário da sociedade brasileira de classes as religiões de matriz africana ocupam posição subordinada, e os ocasionais participantes de setores abastados aí exercem então papel central. Em função deste diagnóstico, “[o] fator classe, ou inserção social em sentido mais amplo, emerge em determinados momentos claramente como variável causal na interpretação do significado de uma forma religiosa particular” (Cavalcanti 1986b: 162). Esta forma de pensar a sociedade, assim, não faz apenas caracterizá-la como uma sociedade hierárquica. Circularmente, são os setores definidos de antemão como dominantes (cf. Birman 1980: 5) que detêm a capacidade de definir o que significa ‘a sociedade brasileira’, que se estrutura, também na visão do antropólogo, em termos de sua elite (cf. Brown 1986: 205; Maggie 2001c: 7). Segundo o afro-brasilianismo, são somente estes os atores capazes de estruturar a sociedade, graças a seus recursos político-econômicos, enquanto os participantes das religiões afro-brasileiras, em sua esmagadora maioria, precisam contentar-se em ser por ela determinados. Há também uma conjugação recorrente da ‘sociedade’ com as formas que representam a “cultura dominante e oficial” (cf. Dantas 1988: 74; Capone 1999: 123), tema que será abordado mais adiante. Soma-se a esta uma desconsideração da atividade produtiva nos espaços das próprias religiões afro-brasileiras, pois “[a]lém daqueles que estruturam os aparelhos do sistema dominante de comunicação e da indústria cultural, há, por exemplo, o circuito ligado às próprias comunidades negras” no qual se encontra “a difusão de músicas, danças, poemas, documentos

políticos, discursos, *happenings*, peças de teatro e assim por diante” (Serra 1995b: 142-143, grifo no original).

Assim, características que são atribuídas à sociedade como um todo, como “a urbanização e o clientelismo pessoal e político[...][,] emergem não simplesmente como cenário, mas como razão de ser da Umbanda, que constitui a tradução simbólica dessas realidades seculares” (Cavalcanti 1986b: 165). Os textos do afro-brasilianismo tomam esta realidade como dada, e, em especial em suas interpretações “conclusivas, [...] atribuem à prática social uma intencionalidade que, resolvendo-se na oposição dominador/dominado, desemboca inevitavelmente no maniqueísmo” (Cavalcanti 1990: 210). Se o que certos textos do afro-brasilianismo reconhecem fazer é “ênfatizar deliberadamente um lado da moeda”, já que reconhecem “que esta visão simplificada não faz justiça a uma realidade que é muito mais complexa” (cf. Fry 1977a: 52), a pergunta passa a ser quais os efeitos pragmáticos desta opção em lugar de outras.

Politicamente, os textos do afro-brasilianismo parecem engajados na denúncia das situações de dominação. Ao fazê-lo, contudo, encaram-nas de um modo que termina por conceber as religiões afro-brasileiras sobretudo enquanto produtos destas formas hegemônicas, compartilhando assim ao menos como ponto de partida do ponto de vista dos agentes da dominação: “Como todos sabem, o candomblé nasceu da escravidão negra. [...] Já nessa época o candomblé, embora produzido pelos negros, *dependia* para sua existência, pelo menos em certa medida, da elite branca.” (Fry 1977a: 48-49, ênfase no original). Como a balizar suas análises encontram, por exemplo, como “uma das experiências de vida mais fundamentais do grupo” a do “encurralamento” (cf. Maggie 1975: 130), as religiões acabam por ser casos exemplares de falsa consciência: “Estando socialmente encurralados, pensavam sua possibilidade de sair desse círculo através do auxílio dos deuses, tendo seus caminhos abertos, fazendo despachos, tendo poder no santo e força espiritual.” (Maggie 1975: 131).

Via de regra, as religiões não possuem capacidade de produzir alterações significativas na esfera econômica da vida destas pessoas. Assim, o candomblé ou a umbanda irão servir como paliativos desta experiência de baixa mobilidade. Diz-se então que os médiuns “pertenciam a camadas sociais baixas e se caracterizavam por serem pessoas sem poder e sem possibilidades de ascender socialmente. Em alguns momentos, percebiam claramente essa impossibilidade. Em outros, imaginavam poder sair dessa situação através do auxílio dos orixás” (cf. Maggie 1975: 130). De todo modo, mesmo estas tentativas imaginárias, fruto do pensamento religiosos, estão fadadas a reproduzir e reforçar a configuração de forças da sociedade na qual os membros dos terreiros se encontram compreendidos, já que “essa inversão não significava a negação da estrutura social mais ampla; simbolicamente, era a própria expressão dessa estrutura, vista e vivenciada na inversão” (Maggie 1975: 132). Do ponto de vista da sociedade mais ampla, é como se ela dissesse ‘cara eu ganho, coroa você perde’.

Ao menos nos primeiros trabalhos afro-brasilianistas da década de 1970, não se menciona qual a relevância política da explicitação das formas de dominação diagnosticadas nos terreiros, ainda que sua função de denúncia fique mais clara e se consolide, de modos distintos, ao longo do tempo. Já se mencionou que o cenário político nacional figura como um dos condicionantes destas formas de se colocar o problema, que se aproximam do que se pode chamar de “sociologia crítica” (cf. Latour 2005: 8-9), pois as análises em questão não só consideram que as tentativas de modificar a ordem hierárquica da sociedade mais ampla são ineficazes como chegam a afirmar que o próprio empreendimento não faz senão reforçá-la.

A partir desta visão, as religiões afro-brasileiras são religiões cooptadas: o que apresentam de provocador em relação à sociedade envolvente não passa de uma malograda “proposta de inversão da ordem social e econômica da sociedade mais ampla” (cf. Dantas 1979: 190), feita pelos próprios membros dos terreiros. Ainda que, num primeiro momento, se

diga que, para o analista, “[n]ão é difícil adivinhar que o ponto de partida para tal comparação e o seu valor de referência é a cultura do homem branco, ocidental e dominante”, e que existe uma “comparação com a imagem ideal de homem e civilização que está implícita na ordenação desse conjunto”, logo em seguida isto se torna um atributo dos próprios religiosos: “As entidades mais valorizadas na umbanda são pensadas *pelos próprios umbandistas* como seres inferiores e subalternos ao homem branco. Só podemos supor, então, que a subalternidade tem um valor positivo para a religião.” (Birman 1983: 45, 46, ênfase adicionada). Quer saiba, quer não, o dominado contribui para sua condição com a sua própria alienação: a religião é o ópio do povo. Que os textos acadêmicos do afro-brasilianismo assim coloquem o problema não é reconfortante:

“Atores preenchem o mundo com agências enquanto os sociólogos do social lhes dizem de quais tijolos seu mundo ‘realmente’ é feito. Que eles freqüentemente o façam por razões elevadas, para serem ‘politicamente relevantes’, para serem ‘críticos’ para o bem dos atores que eles desejam ‘libertar do jugo dos poderes arcaicos’, não me tranqüiliza. Mesmo se fosse uma política excelente, que não é, como veremos, ainda seria má ciência.” (Latour 2005: 52).

De todo modo, textos posteriores irão contestar as caracterizações que faziam das religiões afro-brasileiras como sendo antes de tudo a reprodução das formas socialmente dominantes, defendendo a aplicação de “uma lente corretiva” para deixar de pensar as religiões como “um agente inequívoco de dominação” (cf. Brown 1986: 209):

“No final das contas, a adoção da feijoada, do candomblé e do samba como símbolos da identidade nacional brasileira seria nada mais que um ato maquiavélico da sua elite branca dominante para “ocultar” a realidade da dominação econômica e racial. A “função” da feijoada era manter o *status quo*, impedindo a percepção d[o] racismo e, em consequência, o seu combate.” (Fry 2001a: 47, grifo no original).

Se o foco dos textos aqui comentados parece recair sobre os meios de dominação, é verdade que muitos não ignoram a noção de que as religiões afro-brasileiras podem, em geral simultaneamente, ser pensadas como instrumentos de resistência a estas forças. Esta acepção

das religiões corre o risco, na opinião destes escritos, de aproximar as análises do entendimento que tinham os textos anteriores, que não se indagavam acerca dos significados dos africanismos buscados “incessantemente para demonstrar a resistência das culturas africanas no Brasil”, pois eles “implicitamente aceitam que, no Brasil, a presença de traços culturais originários da África, necessariamente, indica resistência do negro” (cf. Dantas 1982a: 16; Dantas 1988: 20). Como mencionado, “concluir que o Candomblé e outros tipos de religiões africanas têm resistido a todos os caos estruturais, encontrando sempre o meio de se adaptar a novas condições de vida ou novas estruturas sociais” induz “a pensar que afinal o Candomblé se manteve por uma capacidade intrínseca da civilização africana em autopropetuar-se” (Dantas 1988: 23). Ainda assim, em muitos textos não se ignora que uma África imaginada possa se tornar um modelo de ação a orientar a conduta de quem quer contestar aspectos da sociedade em que se encontra (cf. Vassallo 2005: 185-186).

Como foi visto, em geral as interpretações do afro-brasilianismo concordam em dizer que não se trata de uma real contestação dos valores da sociedade dominante, já que para se ordenarem estas práticas partem das próprias estruturas que criticam. A ênfase, entretanto, nem sempre é posta neste último aspecto reprodutivo, pois se considera por exemplo que “[o] grande trunfo da umbanda é esse – inverte os valores da hierarquia que ordena os espíritos, e esse “menos” em vários aspectos passa[...] a “mais” em outros. O homem branco, imagem ideal colocada no topo da ordem evolutiva, não tem os poderes que possuem seus subalternos” (cf. Birman 1983: 46). Abre-se a possibilidade de uma outra interpretação macro-política da umbanda, que enfatiza seu potencial para a autonomia e resistência em vez de acomodação à ideologia dominante, ainda que não negue sua possibilidade (cf. Brown 1986: 220). Considera-se que, graças a novas condições sociopolíticas, a religião afro-brasileira “nos dias de hoje, vem se tornando um símbolo de resistência” (cf. Capone 1999: 48):

“Se é verdade que a umbanda propõe uma adaptação à vida urbana pelo viés da assimilação do discurso dominante, implicando uma “domesticação das classes inferiores”, ela ao mesmo tempo acarreta a oposição a esse discurso, a não-aceitação passiva das regras da sociedade dominante, por intermédio da quimbanda.” (Capone 1999: 100, referência suprimida).

Assim é que se pode ler que há “líderes afro-brasileiros” que encaram as tentativas de apropriação de suas religiões “como uma tentativa, por parte da classe média, de cooptar seus símbolos e sua história e de negar a validade de suas práticas religiosas tradicionais”, eles mesmos considerando esta “uma tentativa de excluí-los” (cf. Brown 1977: 36).

Fica contudo a impressão de que esta visão continua a fazer com que o fiel da balança seja entendido como a sociedade envolvente, cuja composição cosmopolítica é presidida pelos setores economicamente afluentes. Ou seja: ainda que maior autonomia seja concedida aos membros dos terreiros, dando a entender que as religiões afro-brasileiras constituem um meio efetivo de resistir a pressões que buscam lhes conformar de acordo com valores alheios, o foco das pesquisas do afro-brasilianismo, por definição, não se volta para as formas distintas de constituição da sociedade destes universos específicos, para as agencialidades do próprio povo-de-santo. Como já se escreveu:

“O importante é achar novos métodos de análise que possam elucidar fenômenos que foram tratados somente em termos de uma perspectiva limitada e de categorias datadas do começo do século XX. Então se tornará claro que a cultura negra não está, como parece a alguns, congelada num sistema de defesa rígido demais para mudar, mas é uma cultura viva, capaz de constante criação, mantendo o passo com os ritmos de mudança na sociedade global, *da qual ela não é marginal, mas um elemento dialético.*” (Bastide *apud* Elbein dos Santos 1982: 14 nota 10, ênfase adicionada).

Parece difícil lidar com um conceito de resistência enquanto ele continuar a ser circunscrito pelas acepções que o tomam somente como uma contrapartida da repressão, pois aqui tudo que se faz é evidenciar o que possui de passividade, de resposta a um estímulo. Pois é a partir da problematização deste sentido que as inversões hierárquicas apreendidas nos terreiros podem ser vistas enquanto mais do que meras táticas numa estratégia global de

dominação e reforço da dominação (cf. Goldman 1984: 104). Assim, caso se esteja de acordo que, nos ritos afro-brasileiros, “ainda que implique um jogo de contradições” o conceito de resistência cultural “não pode ser alijado na consideração do assunto” (Serra 1995b: 157):

“Caracterizar a resistência como uma infrangível obstinação em manter imóvel um acervo de crenças e ritos transplantados, é absurdo; desconhecer suas rupturas, quebras, alterações, distorções, contradições, vem a ser, no mínimo, ingenuidade; traduzi-la nos termos de um projeto político definido, consciente, coerente, do povo-de-santo unificado, passa de fantasia; mas ignorá-la é tolice.” (Serra 1995b: 158).

Faz-se preciso pensá-la de outro modo que não só o da reação, que cingiria a motivação mesma da resistência apenas àquilo que tem de resposta às pressões estatais, por um lado, ou a seus usos políticos, por outro (cf. Goldman 2006: 268). A violência perpetrada pelo poder nacional constituído fez parte de uma dura realidade para provavelmente a totalidade das religiões afro-brasileiras, nem que ao menos potencialmente no caso das casas de culto mais importantes, tanto por meio da perseguição policial como com formas mais difusas de coibição (cf. p. ex. Brown 1977: 37-38; Ortiz 1977: 50; Capone 1999: 133), e inúmeras continuam a sofrer com as repercussões destas atividades. Assim, continuar a falar em resistência no universo das religiões afro-brasileiras não só é um modo de ver que, “quando tiveram condições de maior resistência” estas comunidades “reelaboraram aqui, criativamente, o tesouro de culturas africanas, usando seus recursos de conhecimento, seus paradigmas adaptados, elementos recriados de sua tradição para construir novos modelos, refazer sua identidade, interpretar a situação em que se achavam” (cf. Serra 1995b: 171, v. tmb. Brown 1986: 228). Trata-se simultaneamente de um meio de deslocar a acepção que se tem de resistência de seus significados reativos que mais se aproximam da linguagem da mecânica ou involuntários como na psicanálise para associá-los aos sentidos que lhe confere por exemplo a eletricidade, ao falar de um quociente de diferenças potenciais entre correntes energéticas. Pois as religiões afro-brasileiras parecem ao mesmo tempo exaltar e dar testemunho de robustez, vigor, resiliência, durabilidade, infatigabilidade, estamina.

Se para os textos afro-brasilianistas parece que “o *fato* da hierarquia, preservada na estrutura dos terreiros e no ritual, seria mais importante do que seu conteúdo que pode tanto inverter quanto reforçar diretamente a ordem política abrangente” (cf. Goldman 1984: 104, ênfase no original), por outro lado, e do ponto de vista dos atores em questão, faz toda diferença concebê-las enquanto um dispositivo de alienação/dominação ou de resistência – ou, como se costuma dizer, de luta. É outra a imagem possível de ser apreendida das religiões afro-brasileiras quando, ao contrário do que faz o afro-brasilianismo, se parte “do princípio de que a hegemonia cultural, numa formação complexa, não pertence, por força, apenas ao grupo instalado no vértice da pirâmide político-econômica. As diferenças verificadas num estrato segregado podem aí estabelecer, quanto a isso, um diferente e variado relevo” (cf. Serra 1995b: 36 nota 8). O que se disse no campo da etnologia indígena faz sentido também na etnologia das religiões afro-brasileiras: “Do fato de que as instituições socioculturais indígenas se *originaram* historicamente de um processo de territorialização estatal não se segue que sua função presente seja a de *exprimir* esse processo, ou que sua *significação indígena* tenha qualquer coisa a ver com ele” (Viveiros de Castro 1999: 202, ênfases no original).

Viu-se como para os textos comentados as religiões afro-brasileiras são partes que figuram como uma expressão, uma analogia, uma metáfora, um reflexo, um indício, um corolário, uma inversão, uma máscara, uma dramatização, uma retórica, uma representação, uma adaptação; são unidades que existem, em suma, enquanto reprodução de algo ‘anterior, exterior e coercitivo’ a elas mesmas, no caso a ‘sociedade brasileira’. A sociedade, por sua vez, é global, complexa, abrangente, mais ampla, envolvente, dominante, e atua como um todo, um conjunto que situa, contextualiza, afeta, integra, estrutura, penetra, localiza, condiciona, fornece o cenário, se projeta sobre e é incorporado pelas religiões. As religiões pertencem ao plano do simbólico, do código, das ideologias, das representações, das

mentalidades, enquanto a sociedade estabelece condições objetivas, encontra-se no nível do real, no plano das existências concretas, da economia, das estruturas de classe, do poder.

Baseando-se numa relação representacionista entre religião e sociedade, a primeira aparece não como um mediador mas como um intermediário (cf. Latour 2005: 39), pois na passagem de uma a outra não há nenhuma diferença, nenhuma transformação, que já não esteja predicada pelo segundo termo: a sociedade dá sempre as cartas, nunca sendo afetada de modo decisivo. A idéia de inversão não constitui uma diferença em si, já que, na visão dos textos afro-brasilianistas, ela é sempre falsa, ilusória, impotente, tendo por fim mais uma vez a reprodução da Ordem Social. No que são devedores da versão então corrente do estrutural-funcionalismo, para estes trabalhos a religião é função da sociedade, funciona de acordo com ditames sociais, e ao fazê-lo acaba levando a sociedade a continuar funcionando do mesmo modo pelo qual já funciona.

Por fim, não deixa de ser especialmente arriscado tomar a sociedade como princípio explicativo quando com isso corre-se o risco de apoiar o apagamento progressivo da memória conectada à diáspora africana no Brasil (cf. Serra 1995: 180). Sob este ponto de vista, torna-se promissor encarar contemporaneamente as religiões afro-brasileiras de outro modo, elas próprias também figurando um “desafio à descrição e ao estabelecimento de uma perspectiva de tratamento global que não seja estritamente sociológico” (cf. Cavalcanti 1986a: 100). De todo modo, levar em consideração os modos específicos pelos quais os textos do afro-brasilianismo constroem a sociedade brasileira é um meio útil para erigir bases sobre as quais se comece, ou melhor, se continue a aceitar este desafio.

2

Abusos

O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.

– *Sílvio Romero (apud Capone 1999: 220)*

2.1 Esquecimento

Muitas obras podem ser vistas como devedoras da tradição inaugurada por *Guerra de orixá*, “[m]as o trabalho que mais radicalizou a desconstrução da África no Brasil foi o extraordinário livro de Beatriz Góis Dantas (1988). *Vovô [sic] nagô e papai branco*: os usos e abusos da África no Brasil retoma a discussão iniciada nos anos 1970” (Maggie 2001b: 161, grifo no original).

Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil (Dantas 1988) é a publicação da dissertação de mestrado homônima (Dantas 1982) defendida na Universidade Estadual de Campinas. A obra dedica-se ao estudo da ideologia da pureza no candomblé, mais especificamente o de tradição nagô, a partir do segmento afro-brasileiro de Laranjeiras, pequena cidade da zona açucareira de Sergipe e, “particularmente, um terreiro que se auto-identifica e é reconhecido pelos demais como “nagô puro”” (Dantas 1988: 26). A pesquisa empírica se desenvolveu em sua maior parte na primeira metade da década de 1970, com o acompanhamento da vida do terreiro Santa Bárbara Virgem, “seus rituais, sua rotina, o relacionamento da mãe-de-santo com os outros terreiros e com diferentes segmentos da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 26). Posteriormente, sua autora se muda para o Sudeste com intuito de realizar seu mestrado, que seria concluído com a dissertação mencionada (cf. Dantas 1988: 26).

Áfricas

Vovó nagô e papai branco aponta as insuficiências de estudos anteriores que, para explicar o prestígio de determinados terreiros, faziam-no somente “em termos da teoria êmica dos cultos”, constituindo-se “numa repetição da ideologia popular acerca do Candomblé mais do que em explicação dos mecanismos através dos quais os terreiros se reproduzem socialmente” (Dantas 1988: 55). As análises mais recentes não só não ignoram “a presença das classes médias e altas no Candomblé” como procuram ver o que ela significa “também para a configuração do seu prestígio” (Dantas 1988: 56). A “postura metodológica” anterior, ao atribuir à tradição “um peso muito grande na explicação do presente”, é um “desdobramento da orientação genética e de busca de africanismos[...] que marcou profundamente a produção antropológica sobre cultos afro-brasileiros” (Dantas 1988: 59).

O recorte exotizante feito pelas pesquisas anteriores impede que se dê atenção a outras dimensões da religião analisada, como os cultos domésticos, dando a impressão de que o candomblé se reduz a uma grande festa (Dantas 1988: 62-63, 64 nota 2, 196). Identificando em estudos da metade do século XX uma “cisão” entre “uma corrente africanista e outra mais orientada para o problema de classe”, a obra acompanha a tradição “mais sociológica” da última (Dantas 1988: 188-189 nota 25). Com isso, mantém aberta “a possibilidade de se retirar a África do “gheto cultural” [sic] em que a confinaram os intelectuais nos seus devaneios culturalistas e recolocá-la na corrente da vida” (Dantas 1988: 216).

Deste modo, *Vovó* (para abreviar) distancia-se da análise dos “conteúdos culturais” assim como da “procura de suas origens” (Dantas 1988: 19). Como os membros do grupo insistiam na retomada do discurso de sua “pureza nagô”, a investigação se dirige para uma comparação com os candomblés da Bahia, considerados na literatura antropológica como “os redutos mais vigorosos da África no Brasil” (Dantas 1988: 25). O resultado a que chega é

“desconcertante, pois em muitos aspectos havia flagrante desacordo quanto à composição dessa herança africana” (Dantas 1988: 25). A obra descobre então que é da busca da África efetuada pelos acadêmicos que “emerge a valorização da pureza dos candomblés” (Dantas 1988: 20). Além disso, trata-se de uma pureza específica que é privilegiada, o que tem como consequência o surgimento do centralismo da valorização do nagô, como será visto adiante.

Ao ultrapassar a preocupação genética, assim como ao evitar considerar o candomblé “como sobrevivência de alternativas culturais africanas”, o livro pode “vê-lo em sua realidade e significação atuais” (Dantas 1988: 63). Assim, *Vovó* introduz na análise “um aspecto que, de certo modo, tem sido deixado à margem nos estudos sobre candomblés, ou seja, a sua dimensão organizacional no contexto sócio-cultural e político da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 22). Com o questionamento da “validade das comparações dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros”, o livro analisa “a utilização do simbólico por diferentes grupos sociais” (Dantas 1988: 25). Ao perceber que os traços culturais invocados para atestar a pureza nagô “recortam-se e combinam-se diferentemente para estabelecer o contraste”, torna-se possível repensá-la, já que seus significados “se definem no contexto social do presente e na relação de forças que envolvem os estruturalmente superiores e inferiores” (Dantas 1988: 26).

A “história do terreiro”, da forma como é apresentada por seus membros, “aparece como algo dado”, não se atentando para “o fato de que aquilo que é retido pela memória e apresentado no discurso” são “versões que, não sendo necessariamente falsas ou verdadeiras, são elaboradas dentro de determinados marcos que induzem e orientam recortes e seleções do que será realçado ou não” (Dantas 1988: 59). Estes marcos são estabelecidos na experiência social contemporânea, já que os discursos apresentados como meros relatos a respeito do passado terminam agindo sobre ele, realizando “um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações no presente” (Dantas 1988: 60). A referência à África, no exemplo em questão

feita “através da assunção da identidade nagô”, “só poderá ser entendid[a] dentro da estrutura social, política e econômica nas quais [os grupos negros] se acham inseridos” (Dantas 1988: 61). Diferentemente de uma “sociedade tribal [...] de sistema religioso único”, na qual “mitos são manipulados como recurso político, numa sociedade de classes e de múltiplas religiões em concorrência mitos serão recriados e usados com frequência como armas na luta pelo controle do espaço religioso” (Dantas 1988: 61). Daí:

“[A]spectos desses relatos que ressaltam a continuidade com a África não seriam tão enfatizados se, por exemplo, a “pureza” da tradição africana não fosse, de algum modo, valorizada por certos setores da sociedade mais ampla, de maneira a permitir sua utilização de forma vantajosa na luta pelo mercado religioso e em sua inserção na sociedade.” (Dantas 1988: 61)

Sabendo que o terreiro em questão se insere numa sociedade hierárquica, é possível ver, por exemplo, que as representações que Mãe Bilina, a mãe-de-santo do principal terreiro estudado, tem sobre a África “se constroem num mundo dividido entre brancos dominantes e negros dominados” (Dantas 1988: 70). *Vovó* esclarece: “No relato da informante percebe-se, com bastante nitidez, padrões de relações sociais vigentes na sociedade urbana pós-escravocrata do final [do século XIX].” (Dantas 1988: 73). São representativos três personagens que Mãe Bilina destaca de sua história: sua mãe, crioula, “cuja profissão aproximava-a cada vez mais do universo cultural dos brancos”, seu pai de criação, branco, “representante da cultura dominante e oficial”, e sua avó materna, “uma africana nagô, empenhada em fazer da neta uma continuadora das tradições religiosas dos seus ancestrais” (Dantas 1988: 74), os dois últimos dando nome à obra. A reprodução e manutenção de uma situação social histórica e estruturalmente similar à anterior contextualiza os pertencimentos dos membros do terreiro: “Em resumo, a composição atual do grupo de culto permite caracterizá-lo como constituído, basicamente, de pretos e pobres. A isto se acrescenta que muitos dos atuais integrantes do grupo são aparentados entre si e de declarada ascendência africana, especificamente nagô.” (Dantas 1988: 89).

Usos

A partir de uma perspectiva tributária de escritos de Mary Douglas, *Vovó* observa que “a dicotomia do puro/impuro” é sobretudo “uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade” (Dantas 1988: 143). A idéia que se tem de pureza “tem muito a ver com a estrutura de poder da sociedade”, já que é o contexto da sociedade abrangente no qual o grupo se insere que será incorporado à “configuração do puro/impuro” detectada em Laranjeiras (Dantas 1988: 243). O livro nota que tipos de mistura distintos são valorados diferentemente pelo segmento afro-brasileiro da cidade, já que a mistura com o catolicismo não ameaça a pureza africana, enquanto misturar-se com o pentecostalismo ou com o toré a põe em xeque (Dantas 1988: 139-140). Esta distinção se dá a partir de critérios vigentes na sociedade envolvente:

“A impureza e a degenerescência viria[m] da “mistura” com formas socialmente definidas como inferiores. A delimitação dos contornos da pureza nagô seguiria, desse modo, as linhas do que é estruturalmente dominante e dominado. A “mistura” com o superior não degenera a pureza africana, mas com os cultos subalternos – embora aparentemente mais semelhantes – a degeneraria.” (Dantas 1988: 143-144)

O trabalho de valorização de uma determinada forma de pureza, de contornos étnicos, entende-se a partir da manipulação seletiva de “traços culturais” utilizados como “marcas diferenciais”, “mas apenas algumas dessas diferenças são consideradas significativas pelos atores, e não a soma total das diferenças” (Dantas 1988: 24). A etnicidade, percebida como um “conceito relacional, torna-se operativa em face da presença de outros, com quem o nagô disputará fiéis e clientes no mercado de bens simbólicos” (Dantas 1988: 29). A partir de texto de Manuela Carneiro da Cunha, *Vovó* mostra como, para uma cultura diaspórica como a africana no Brasil, “o contato com os outros leva a um exacerbamento de certos traços da tradição cultural que se tornam diacríticos; assim, a cultura original, ou parte dela, assume uma nova função: a de marcar diferenças” (Dantas 1988: 24). Baseada em livro de Abner

Cohen, a obra pode considerar “os grupos étnicos como grupos de interesse que manipulam parte de sua cultura tradicional como meio de efetivar a articulação do grupo na busca do poder”, e a etnicidade é vista como “operando dentro de um contexto político e atual, e não como um arranjo sobrevivente realizado no presente pelo povo conservador” (Dantas 1988: 24).

Deste modo, *Vovó* pode ver as maneiras pelas quais “o terreiro nagô, tendo firmado sua exclusividade de tradição africana mais pura, usa-a no mercado concorrencial de bens simbólicos em busca de sua sobrevivência” (Dantas 1988: 30). A dita continuidade com a África é acionada no terreiro nagô e utilizada “de forma vantajosa” como uma arma “na luta pelo controle do espaço religioso” (Dantas 1988: 61). Independentemente das origens africanas serem “reais ou supostas”, os significados que serão atrelados às representações no terreiro são construídos “aceitando o discurso gerado nas camadas dominantes”, atendendo às exigências “do aqui e agora”, e desenvolvendo “estratégias de sobrevivência e de vantagens na luta pelo mercado religioso” (Dantas 1988: 106). Apoiando-se em texto de Pierre Bourdieu, o livro pode ver de que modo tanto a pureza nagô como a etnicidade são exemplos de categorias nativas “utilizada[s] pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos” (Dantas 1988: 148).

Este mercado, como mencionado, se configura de acordo com as “exigências da sociedade moderna”, fazendo com que os terreiros mais tradicionais reforcem seus sinais diacríticos voltando-se para sua herança africana de modo a melhor diferenciar-se dos candomblés de caboclo, pois estes últimos são “dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida” e ameaçam fazer concorrência aos primeiros em função de sua rápida multiplicação (Dantas 1988: 204). A utilização da “linguagem da pureza africana como um instrumento na estratégia de sobrevivência do terreiro”, de todo modo, se faz “[p]assando pelo

ideário dos dominantes a respeito da participação e significação dos grupos étnicos na formação de nacionalidade e, especificamente, na história da cidade” (Dantas 1988: 239). A obra resume: “Por essa via a narrativa liga o presente ao passado e remete à África. Esta é a fonte de legitimidade do terreiro e de sua dirigente.” (Dantas 1988: 69).

As representações da mãe-de-santo nagô em Laranjeiras sobre si e sobre seu terreiro servem, continua o livro, a uma tentativa de se legitimar “pela África, à qual estaria ligada pelas origens (“história” do terreiro e genealogia dos chefes) e por uma herança cultural que teria sido conservada sem “mistura”, o que constituiria a marca da sua distinção no segmento afro-brasileiro local” (Dantas 1988: 29). Tanto as idéias de tradição como de pureza africana, então, “são utilizadas pelo terreiro, de modo diferente, em dois momentos diversos da história do grupo e de sua relação com a sociedade mais ampla, e visam, no final, o mesmo objetivo: a sobrevivência do grupo” (Dantas 1988: 238). A pesquisa aponta um descompasso “entre categorias êmicas e as veiculadas pela ampla literatura sobre cultos afro-brasileiros”, concluindo que “a pureza nagô não resulta necessariamente da fidelidade a uma tradição, mas de uma construção na qual os intelectuais têm papel destacado” (Dantas 1988: 40, 29).

Os estudiosos privilegiam como campo de estudo os terreiros tidos como mais tradicionais (Dantas 1988: 21). Ao eleger a pureza africana “como campo específico de estudo e critério de avaliação dos cultos, os intelectuais teriam exercido papel significativo nas linhas seguidas pela repressão e também na legitimação do Candomblé” (Dantas 1988: 164). Apoiados na distinção entre religião e magia, intelectuais como Nina Rodrigues, Artur Ramos e Roger Bastide instauram a categoria jeje-nagô, degradando os demais cultos e privando-os da legitimação advinda da classificação enquanto “verdadeira religião” (Dantas 1988: 169-170, 173-174 e nota 14, 184, 188). O reconhecimento dos candomblés pela sociedade mais abrangente “se inicia com os intelectuais evolucionistas apresentando o nagô como a forma mais adiantada das religiões africanas, contrastando-o com a magia de outros

povos”, ao mesmo tempo em que acompanha a aproximação mítica com a África (Dantas 1988: 242). Esta iniciativa não ficará confinada aos intelectuais:

“Desde muito os antropólogos trabalhavam no sentido de conseguir para o Candomblé uma aceitação social, apresentando-o como religião. Mesmo admitindo-se que com o passar do tempo essas idéias trabalhadas pelos intelectuais, a nível de uma produção restrita inicialmente aos círculos acadêmicos ou mais intelectualizados, iriam difundindo-se e incorporando-se ao senso comum, era necessário alargá-las, desde logo, para setores mais amplos da sociedade, de modo a refletir uma imagem menos negativa do Candomblé africano, então identificado com bruxaria, feitiçaria, coisa do Mal.” (Dantas 1988: 193-194)

É deste modo, continua o livro, que “o movimento intelectual de exaltação do africano[...] se reflete numa pequena cidade do Nordeste”, o que permite que “o terreiro nagô, tendo firmado sua exclusividade de tradição africana mais pura, us[e]-a no mercado concorrencial de bens simbólicos em busca de sua sobrevivência” (Dantas 1988: 30, 217). As ações dos filhos-de-santo são uma “estratégia, que reflete, no âmbito local, um movimento de caráter mais amplo” (Dantas 1988: 238). Com a formação de um “contexto ambíguo de representação e atuação sobre o simbólico, a mãe-de-santo nagô se situa estratégica e ambigualmente no ponto de inserção entre o permitido e exaltado, e o proibido e estigmatizado” (Dantas 1988: 225). Logo:

“O Xangô poderia ter sua imagem melhorada perante a sociedade mais ampla se apresentado como a “tradição dos africanos”, legado que, neste momento, era avidamente reabilitado por toda uma corrente de intelectuais que se ocuparam de pensar a cultura brasileira e o papel que nele desempenhavam os diversos componentes étnicos da nacionalidade.” (Dantas 1988: 225)

Além disso, a África mítica era reencontrada nas obras de intelectuais que tinham registrado crenças e práticas rituais dos candomblés mais “puros”, as quais serão “imitada[s]” pelas mães e pelos pais-de-santo que não dispunham dos recursos para ir à África (Dantas 1988: 203).

Limites

A definição que os estudiosos fazem das tradições “mais puras”, que supostamente ainda estariam “conservadas em uns poucos terreiros” serve também de subsídio para a construção de “bases para a fiscalização dos terreiros, reprimindo-se os que fugissem à categoria de religião africana” (Dantas 1988: 179-180). Disto resulta, prossegue o livro, uma diferenciação da atuação repressiva levada a cabo pelas forças do Estado: “Os terreiros mais “tradicionais”, objeto de estudos dos antropólogos, centros de “verdadeira religião”, aos quais eles emprestavam sua proteção, conseguiam ficar a salvo da repressão policial que incidia mais violenta sobre os “impuros”, não valorizados.” (Dantas 1988: 192). Com textos de Antonio Gramsci, *Vovó* mostra como se efetiva o papel dos intelectuais de difundir e polarizar concepções oficiais de mundo vigentes entre as camadas cultas, às quais os candomblés “mais puros” se aliam (Dantas 1988: 226). Deste modo, o livro pode levar em consideração as formas por meio das quais o intelectual exerce um papel de destaque a serviço da manutenção da hegemonia das classes dominantes (Dantas 1988: 229).

A “glorificação da pureza africana e, especialmente, da tradição nagô” ganha força nos anos 1930, “quando se procede à legitimação “científica” da democracia racial” (Dantas 1988: 150). O “retorno à África”, “movimento de volta às origens que ocorre nos candomblés nagôs mais tradicionais e glorificados do Recife e, sobretudo, da Bahia, na década de [19]30” é relacionado não só com o mito da democracia racial como também com o “regionalismo” (Dantas 1988: 150). O “regionalismo nordestino” da época, “que enquanto expressão ideológica foi veiculado intelectualmente pelas classes dominantes”, é “calcado na força da tradição”, o que, “no caso do Xangô, terminava por remeter à África” (Dantas 1988: 160-161).

Os intelectuais, mais especificamente os antropólogos, contribuem, ao transformar uma categoria nativa em categoria analítica, e ao construir o modelo jeje-nagô, “para a

cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através dos quais se representará o africano” (Dantas 1988: 148). As representações dos filhos-de-santo “não se construíram independentes da estrutura de poder da sociedade, como não escaparam a elas as relações dos antropólogos com seus objetos de estudo, os candomblés “mais puros”, dos quais vão se tornar ogãs e intermediários com o mundo dos brancos” (Dantas 1988: 148-149). Igualmente, o livro nota que a África é escolhida como objeto das classes dominantes por ser “tema de alta potencialidade de manipulação ideológica” graças à “alta concentração de negros” na região Nordeste do país (Dantas 1988: 215). Aí, “onde as desigualdades raciais são mais acentuadas, a exaltação da África apresenta-se como a reelaboração de uma lógica destinada a assegurar a continuidade da dominação” (Dantas 1988: 216).

Baseado em um escrito de Bertrand Russell, *Vovó* indica como “nas relações de poder entre os que dominam e os que são dominados geram-se imagens compensatórias e idealizadas da superioridade do inferior” (Dantas 1988: 207). A “exaltação da produção simbólica do negro[...] é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional e incorporá-los às ideologias nacionalistas românticas” (Dantas 1988: 208). Além disto, surge como “um mecanismo atrás do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele [o negro], mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural” (Dantas 1988: 208-209). Esta celebração, de todo modo, “é seletiva, [e] limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso” (Dantas 1988: 209). Assim, ainda que não se descarte “a capacidade de os subalternos criarem formas próprias de contrabalançarem a dominação, a legitimação do Candomblé, e, particularmente, do mais puro africano, fez-se através de um processo que o celebra e reifica” (Dantas 1988: 209).

Ao estudar, na Bahia, “as diferenças entre os brancos e os negros – vale dizer, entre camadas dominantes e camadas subalternas –, [a linguagem da Ciência] escalona essas diferenças transformando-as em desigualdade e tenta escamotear a domesticação através da valorização do primitivismo” (Dantas 1988: 229). Ao apresentar a tradição nagô “como modelo de culto de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa de ser”, *Vovó* lembra que essa operação funcionaria “se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos a nível ideológico” (Dantas 1988: 20). Assim, o livro indica como a atividade dos intelectuais contribui para que os negros acabem por interiorizar os elementos de sua própria dominação (Dantas 1988: 230).

A obra conclui-se com um voto de cautela:

“Embora admita que a África é uma fonte de símbolos forte para o negro brasileiro, merece ser ressaltado que os traços culturais, reais ou supostamente originários da África, por si sós, não conferem autonomia ideológica aos negros, uma vez que a origem não define necessariamente o significado e a função das formas culturais. Estas, como a identidade, constroem-se e ganham sentido no processo efetivo da vida social.” (Dantas 1988: 247)

Tradição

Desde os primeiros estudos sobre religiões afro-brasileiras a questão da pureza das tradições analisadas faz parte da preocupação dos antropólogos. Até recentemente, pesquisadores dividiam os grupos estudados entre “puros” e “aculturados” (Elbein dos Santos *apud* Serra 1978a: 260), dando a entender que determinadas populações africanas, assim como seus descendentes, não teriam sofrido os efeitos do contato, mantendo-se puros em oposição a outros cujas tradições teriam passado por modificações que descaracterizariam suas formas originais. A própria passagem do tempo traria consigo esse risco para todos os grupos, independentemente dos desejos dos afro-brasileiros, já que só no passado a tradição teria força suficiente para impedir que fosse contaminada (Verger 1982: 10). Uma colocação “purista” como esta “rotula de periféricas e inexatas todas as produções culturais de

populações mais afastadas” de determinados centros na África “e, por extensão, das populações negras da diáspora” (Elbein dos Santos 1982: 13). Ao mesmo tempo, vigora um ceticismo quanto à produção de textos que apresentam “concepções sistematicamente estruturadas” (Verger 1982: 9) dos cultos africanos, fruto “de um certo idealismo metodológico que junta os discursos esparsos dos informantes em unidades notavelmente estruturadas, nas quais tudo encontra seu lugar e todas as contradições são apagadas para dar vida a fascinantes metafísicas africanas” (Capone 1999: 334). A proposição destes sistemas não leva em conta as realidades contemporâneas e as transformações pelas quais as religiões passam ao longo do tempo, sendo erigidos sem problematizar os discursos nativos que se referem a determinados centros de culto “como tendo mantido maior fidelidade às origens” enquanto outros “teriam perdido a memória, e dentre os motivos desta perda se destaca a “mistura” com elementos originalmente pertencentes a outras culturas” (Birman 1980: 4).

A partir da década de 1980, contudo, surgem análises como a que foi resumida acima, que indicam que “a continuidade cultural e a propalada fidelidade a um legado original [...] não dão conta da “pureza”” (Dantas 1982a: 17). Apoiadas em idéias sobre a invenção da tradição e em uma recente interpretação da teoria da etnicidade, encontram um novo sentido para a ideologia da pureza que cerca as religiões afro-brasileiras, sobretudo o candomblé: “[P]rocuro mostrar que a pureza nagô não resulta necessariamente da fidelidade a uma tradição, mas de uma construção na qual os intelectuais têm papel destacado.” (Dantas 1988: 29). Questiona-se o procedimento dos primeiros estudos afro-brasileiros, que partiam de “comparações dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros, enfim, de culturas que estão submetidas a processos históricos e sociais diferenciados” (Dantas 1988: 25), já que tomavam como elemento para comparação a África:

“[A] insistência com que os membros do grupo retomavam o discurso da “pureza nagô” para atestar a sua continuidade com a África levou-me à análise dessa “pureza africana” e sua comparação com os candomblés nagôs da Bahia, tidos como os redutos mais vigorosos da África no Brasil. O resultado foi desconcertante, pois em muitos

aspectos havia flagrante desacordo quanto à composição dessa herança africana.” (Dantas 1988: 25).

O ponto de partida para a relativização da idéia de pureza, como foi visto, é o desencontro dos significados de características semelhantes encontradas em locais distintos do território nacional. Como em um estado determinados traços são considerados representativos da fidelidade à tradição, e no outro recebem justamente sentido oposto, descobre-se “que o mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura” (Dantas 1988: 148). O argumento pode ser resumido da seguinte forma:

“Como a ideologia de pureza pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos, seria de se esperar que os terreiros que se identificam como nagôs e que, por suposto, teriam uma origem comum e um mesmo patrimônio cultural definissem sua pureza em função de um mesmo conjunto de traços culturais. Se o estoque original de bens simbólicos é o mesmo, se a continuidade da tradição e a fidelidade à África é a marca dos “puros”, resultaria que a pureza teria os mesmos contornos.” (Dantas 1988: 145).

Como visto, na produção da década de 1980 “os traços culturais não são considerados intrinsecamente como provas de africanidade, cujos significados seriam determinados pelas origens, mas como recortes feitos sobre a cultura tradicional, os quais, revestidos de novos significados, podem ser usados com fins diversos” (Dantas 1988: 148). Ainda que se fale, em dois terreiros distintos, da mesma pureza, já que, no exemplo em questão, tanto o “terreiro de Sergipe como os da Bahia se dizem descendentes dos nagô” (Dantas 1982a: 17), em cada um deles “o acervo de traços culturais que é invocado para atestar a pureza africana e a fidelidade à tradição nagô” difere, chegando mesmo a se opor (Dantas 1988: 146). Pode-se assim perceber que, apesar das diferenças manifestas, há uma mesma lógica operando as atividades de recorte, tendo por meta a sobrevivência de cada grupo (Dantas 1988: 238).

Além disto, como “pureza e mistura são conceitos polares, ao enumerar os sinais da pureza do seu terreiro” o povo-de-santo “está, ao mesmo tempo, falando dos elementos da impureza que caracterizariam os outros terreiros, pois possuir um certo acervo de traços culturais, fazer as coisas de um outro modo, enfim, não ostentar os sinais de pureza, é traição à África, é sinal de mistura” (Dantas 1988: 93). Não é qualquer tipo de mistura, entretanto, que põe em dúvida a pureza de um terreiro, pois mesmo uma “estrutura apresentada como “pura” admite conter certas “misturas” que não afetariam sua pureza original, enquanto outras a deturpariam, provocando impurezas e desordens” (Dantas 1988: 139-140). Para o terreiro de Laranjeiras, elementos presentes na liturgia iniciática dos terreiros “misturados”, ou seja, “reclusão da iniciada, raspagem de sua cabeça e derramamento de sangue dos animais sacrificados sobre ela[...] não integrariam o legado original dos africanos, seriam indicadores da adulteração da primitiva “pureza nagô”” (Dantas 1988: 94). Logo, “embora, pelo acervo de traços rituais (possessão, sacrifícios de animais, uso de tambores, danças etc.), estas manifestações religiosas estejam formalmente mais próximas do Xangô do que da religião católica” (Dantas 1988: 141), a autenticidade da tradição africana seria ameaçada por essas combinações: “A “mistura” com o superior não degenera a pureza africana, mas com os cultos subalternos – embora aparentemente mais semelhantes – a degeneraria” (Dantas 1988: 144).

O principal exemplo aí mobilizado é o “processo de iniciação dos filhos de santo”, que é depurado “das representações que poderiam lembrar selvageria (eliminaram-se, por exemplo, derramamento de sangue na cabeça e os cortes no corpo do iniciado, a raspagem de cabeça). A linguagem ritual é a da Igreja Católica, com quem se misturam sem prejuízo da pureza africana” (Dantas 1988: 230). Ao consultar a bibliografia dos primeiros estudos sobre religiões afro-brasileiras, revela-se, contudo, que são estes justamente os aspectos que nas casas de culto da Bahia atestam a pureza africana (Dantas 1988: 40). Como diferentes casas reivindicam fidelidade às mesmas tradições, porém ao comparar os dois conjuntos de práticas

rituais diferenças substantivas são percebidas, por vezes surgindo mesmo definições opostas a respeito da ortodoxia, conclui-se que essas diferenças não têm origem na África, e sim foram criadas de acordo com os contextos brasileiros por meio dos quais estas religiões passam a se estruturar (Brown 1986: 211-212). Considerar que somente as tradições baianas se mantiveram fiéis ao passado – quando a mesma afirmação é feita em terreiros que se consideram africanos puros como é o caso em Laranjeiras – só faz perpetuar “a tradicional polaridade entre religiões puras e impuras elaborada no universo religioso afro-brasileiro por pesquisadores e pelo povo-de-santo” (Vassallo 2005: 181).

O que está em jogo com a oposição puro/impuro é definir para si e para os outros uma posição social. Ao analisar as falas dos membros das casas de culto a respeito de seus terreiros, nota-se que aquilo que é apresentado como discurso sobre o passado age sobre ele, “realizando enfim um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações no presente” (Dantas 1982a: 16). É o esquema de forças então vigente na sociedade brasileira que dá o tom deste afazer:

“Essa legitimação pela África se torna possível na medida em que existe na sociedade mais ampla um espaço em que o africano é valorizado, espaço este que é garantido, ao menos no Nordeste, por toda uma produção intelectual iniciada com Nina Rodrigues, no fim do século [XIX], e intensificada a partir dos anos 30 deste século [XX], englobando não só os seguidores da chamada escola de Nina Rodrigues, como Artur Ramos e Edison Carneiro, mas também muitos outros, como Gilberto Freyre e Roger Bastide.” (Dantas 1982a: 16).

A história de cada terreiro será assim de todo modo apresentada como se possuíssem “uma herança cultural que teria sido conservada sem “mistura”” (Dantas 1988: 29). Os textos descobrem desta forma que “aspectos desses relatos que ressaltam a continuidade com a África não seriam tão enfatizados se, por exemplo, a “pureza” da tradição africana não fosse, de algum modo, valorizada por certos setores da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 61). Os membros dos centros de culto deste modo aceitam discursos gerados nas camadas dominantes a respeito do valor dos símbolos religiosos que mobilizam (Dantas 1988: 106).

As definições sobre o que constitui a ortodoxia da tradição africana, ainda que possam variar em seu conteúdo, são todas “fortemente influenciadas pelas diferentes percepções e prioridades das classes dominantes em seus respectivos contextos brasileiros locais” (Brown 1986: 212). Deste modo, os textos escritos na década de 1980 buscam entender também “o que significa pais e mães-de-santo deslocarem-se até a África em busca de valores, crenças e rituais para os seus candomblés, com o intuito de legitimar o universo religioso afro-brasileiro perante a sociedade global” (Santos 1989: 50). Percebe-se que passa a operar, “ao nível do universo de uma religião, um discurso que antes estava restrito aos grupos dominantes. Parece, nesse caso, ter havido uma incorporação e utilização do discurso oficial como forma de buscar legitimidade perante a sociedade global” (Santos 1989: 52). Nota-se que “o marco desse processo é uma procura de reconhecimento e legitimidade ao nível da sociedade global, das crenças e valores da estrutura religiosa afro-brasileira” (Santos 1989: 50). Como será visto adiante, a África é reabilitada nacionalmente pelos intelectuais como fonte de símbolos religiosos legítimos, movimento que acompanha a valorização da contribuição das populações negras para a construção da cultura nacional.

Como se esboça na sociedade mais ampla um cenário no qual as religiões afro-brasileiras passam a ser enxergadas sob uma luz positiva, as diferentes formas religiosas cada vez mais “se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos” (Dantas 1988: 148). Os terreiros, “para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades”, acentuadas tanto em função desse processo como do avanço da modernização da sociedade a ele atrelado, utilizam a “categoria nativa” de que dispõem para obter legitimidade: a pureza, mais especificamente a pureza da tradição nagô; daí haver também um contorno étnico nessa distinção (Dantas 1988: 148). A religião afro-brasileira vista como “tradicional” passa a ser fonte de prestígio nessa competição, e “remete, através de uma outra linguagem, à legitimação dos “puros” e desclassificação dos “misturados”” (Dantas 1988: 182). A pretensão de pureza

é pensada por meio de sua função legitimadora (Capone 1999: 27). Se “o motor dessa busca das origens, cujo objetivo é sempre a reconstrução de um estado original” é a “perda da tradição”, vê-se que “[o] movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada” (Capone 1999: 255).

Diante deste contexto, o recurso à África pode ser visto no que capacita os membros dos terreiros a adquirir prestígio face tanto a outros centros religiosos como à sociedade brasileira. O próprio fato de se ser um terreiro bem-sucedido é pelos membros das casas de culto explicado por, entre outros motivos, sua origem africana (Dantas 1988: 45). Enquanto os primeiros estudos afro-brasileiros aceitavam de modo desproblematizado estas alegações, os trabalhos posteriores revelam as conseqüências deste procedimento: “Ao demarcar uma oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados”, os antropólogos utilizam as mesmas categorias de classificação que seu objeto. Não é preciso dizer que os médiuns sempre afirmam pertencer ao culto considerado mais puro” (Capone 1999: 23). Ao mesmo tempo, a participação de pessoas de classe média ou alta, que recebem cargos honoríficos nos terreiros, não se dá graças a um poder intrínseco das formas mais puras, mais tradicionais, e sim são devidas à obtenção de “prestígio e distinção sociais” que as religiões passam a ser capazes de oferecer de acordo com seu “nível de legitimação” (Dantas 1988: 234).

O acúmulo de legitimidade e prestígio assim possibilitado se reflete nos terreiros, e o sucesso material de uma casa de culto, “sempre sendo explicado em termos místicos e nunca sendo colocado em termos de sua importância econômica” (Silverstein 1979: 159), se deve à capacidade dos líderes religiosos de se aproveitar deste cenário: “[O] sucesso econômico da mãe-de-santo reforça seu carisma e coincide com valores da sociedade mais ampla, que são invocados para avaliar a importância do grupo e sua líder. Com efeito, o dinheiro gasto nas festas rituais é um dos indicativos da importância do terreiro” (Dantas 1979: 189). Ao mesmo

tempo, a busca por prestígio possibilitada pela conjuntura social origina o “movimento dos iniciados no seio das diferentes modalidades dos cultos afro-brasileiros”, numa progressiva africanização que em geral pode ser vista na passagem de médiuns da umbanda para o candomblé (Capone 1999: 142).

A obtenção de maior prestígio se traduz em recompensas concretas para um terreiro, desde obter permissão para que fique livre da repressão policial como angariar recursos básicos necessários a seu bom funcionamento: “[Q]uando se observa a composição dos terreiros da Bahia considerados bem sucedidos, isto é, aqueles nos quais as mães-de-santo têm a maior fama e prestígio (sempre explicados em termos de sua “força”)” descobre-se que é nestes “que se observa um notável número de participantes brancos, homens, de classe média, geralmente preenchendo a posição de *ogã*” (Silverstein 1979: 157, grifo no original). Os fundos assim obtidos são em geral reinvestidos na própria religião, já que “[é] somente com estas contribuições de base obrigatória e periódica que o terreiro adquire as condições materiais e humanas para manter e expandir a família-de-santo, e também para melhor servir aos Orixás” (Silverstein 1979: 158-159).

Os membros das casas de culto, contudo, vivem um dilema, já que o que as torna atrativas para a sociedade envolvente é justamente sua tradicionalidade, daí “manter sua autenticidade e pureza depende de seu afastamento da sociedade capitalista”, fazendo com que, “[p]ara obter os meios materiais e humanos o terreiro te[nha] que participar da estrutura dominante”: “A articulação forçada da mãe-de-santo com o conjunto da sociedade baiana, e por extensão brasileira, ao mesmo tempo em que ela está corajosamente tentando defender sua própria herança cultural, cria uma tensão de dois mundos. A tensão criada nesta luta é expressa no nível simbólico” (Silverstein 1979: 161). Como o assistencialismo da sociedade dominante, que garante sua legitimidade, não deve ser explicitado, a tradição africana aparece

como um importante recurso simbólico no arsenal sociopolítico do povo-de-santo, sendo reivindicada para resolver esta contradição:

“Ao recorrer à África e à pureza da tradição africana guardada pelo seu terreiro como explicação para o fato de se manter a salvo da perseguição policial, a mãe-de-santo está, evidentemente, ocultando razões que se vinculam, por exemplo, à sua rede de relações sociais, a pontos de apoio que teria entre os “brancos”, como também está fazendo uso de uma retórica bastante difundida na época entre camadas brancas cultas, ao menos no Nordeste, e auferindo vantagens da sua singularidade africana.” (Dantas 1988: 230-231).

Intelectualidade

Como visto, as religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda no Sudeste, se organizam por meio da participação de pessoas de estratos sociais diferentes dos mais baixos. A participação de líderes de classe média e de políticos é responsável, por exemplo, pela “apresentação da Umbanda ao público em geral e o processo de sua legitimação e institucionalização dentro da sociedade brasileira” (Brown 1977: 39): “Em suma, embora geralmente analisada como uma religião de classe baixa, na realidade a Umbanda parece ter surgido em sua forma institucionalizada e autoconsciente somente com a entrada da classe média.” (Brown 1977: 41). Este setor não só constitui sua “principal força organizatória” como influencia “áreas importantes do ritual e da ideologia umbandista [que] foram e continuam a ser, em grau significativo, um produto da inovação e intervenção da classe média” (Brown 1977: 41).

No interior deste conjunto de atores de classes média e alta, merece destaque a participação de um grupo específico, já que, para prosseguir com o mesmo exemplo, “[a]s tentativas de “codificação” da umbanda, no sentido de homogeneizá-la, partem geralmente de setores mais intelectualizados” (Birman 1983: 93). A própria existência destas religiões enquanto tais depende deles, pois “[s]em o movimento de intelectuais que estabeleceu as normas de orientação da religião, ela não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira” (Ortiz 1977: 45). Ainda que

não possua uma “estrutura monolítica como a Igreja católica”, este é “o modelo que orienta a ideologia dos intelectuais”, fazendo com que se presencie a difusão dos mesmos elementos – “um culto de possessão, desenvolvendo-se dentro de uma determinada ordem e orientado segundo as mesmas direções ideológicas”: “A codificação e padronização do culto é um esforço teórico globalizante que tende a colocar as partes dentro da totalidade. É o resultado de uma cúpula de intelectuais que pressentiu, dentro da heterogeneidade real dos ritos, um vetor ideológico religioso.” (Ortiz 1977: 49).

As sobrevivências culturais vistas nos terreiros, desta forma, não encontram “suas raízes originais em uma memória negra coletiva”, “e sim em uma produção científica dos intelectuais brasileiros (e não-brasileiros), isto é, na reconstrução feita por eles dessa tradição” (Capone 1999: 30). Muitos dos líderes das comunidades religiosas são influenciados por estas invenções, já que, impossibilitados de ir ao continente africano, lhes “restava o expediente de reencontrar essa África mítica[...] nas obras dos intelectuais que, orientados pela idéia de preservação, tinham registrado em seus livros as crenças e práticas rituais dos candomblés mais “puros”” (Dantas 1988: 203). Estas obras exercem influência sobre os iniciados, que ali descobrem por exemplo características míticas de espíritos que antes desconheciam (Capone 1999: 82).

O principal ponto de apoio entre os grupos de culto e a sociedade abrangente é composto pelos intelectuais que freqüentam os centros, em especial os terreiros baianos, já que “[a] Bahia sempre foi um poderoso centro de legitimação nos escritos sobre o candomblé” (Capone 1999: 15 nota 5). Deste modo, estes pesquisadores, e em especial os “antropólogos[,] passaram a ser, assim, os garantes da africanidade dos cultos e, por conseguinte, de sua legitimidade” (Capone 1999: 236). Os estudiosos que se dedicam às religiões afro-brasileiras, sobretudo os antropólogos, contribuem “para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através

dos quais se representará o africano” (Dantas 1988: 148). Assim é que, na primeira metade do século XX, “quando se procede à legitimação “científica” da democracia racial”, desenvolve-se uma “corrente de pensamento em conexão com o “retorno à África”, movimento de volta às origens que ocorre nos candomblés nagôs mais tradicionais”, que se torna vigorosa nos anos 1930 com o desenvolvimento do regionalismo (Dantas 1988: 150).

Diversos antropólogos, entre eles os discípulos de Nina Rodrigues, “terminam por transformar o Nagô em símbolo distintivo da Bahia e fazer da influência africana mais pura um elemento identificador do Nordeste” (Dantas 1988: 155). O próprio candomblé, como hoje é entendido, pode ter recebido seu nome “a partir do interesse dos estudiosos pelos terreiros e da ênfase posta nos rituais públicos de dança”, já que o termo, “que primitivamente designava dança, passou a ser difundido pelo Brasil, com significação ampliada, para indicar a religião dos negros da Bahia” (Dantas 1988: 197-198).

O próprio povo-de-santo possui interesse na aproximação feita pelos intelectuais, já que o interesse acadêmico, em especial o estrangeiro, é visto como uma marca de prestígio para as casas de culto, e a presença de antropólogos ajuda a legitimar a religião: “De fato, atrair novos visitantes aos rituais públicos era uma fonte principal tanto de prestígio para o centro como para o recrutamento de novos membros. Eu fui convidada, encorajada, pressionada, por vezes quase coagida a atender aos rituais.” (Brown 1986: 12). A aliança entre acadêmicos e religiosos afeta “não só a expansão do modelo nagô mas a própria configuração deste, cristalizado a partir de recortes e seleções de traços culturais presentes nos territórios baianos autenticados como “mais puros” pelos intelectuais” (Dantas 1988: 242).

Os próprios acadêmicos são arregimentados pelos cultos afro-brasileiros, sendo comumente iniciados e chegando mesmo a se tornar dignitários nos terreiros (cf. p. ex. Silverstein 1979: 163 nota 15; Capone 1999: 280). Entretanto, estes pertencimentos geram posicionamentos problemáticos da parte dos antropólogos ‘orgânicos’, e seus trabalhos, para

fornecer um exemplo, “deve[m] ser tomado[s] mais como uma expressão de um compromisso ideológico com a ortodoxia africana do que um retrato das realidades do candomblé baiano, cujas versões mesmo mais ortodoxas foram modificadas por seu ambiente brasileiro” (Brown 1986: 227). Assim, suas teorias são “produto de um compromisso entre o rigor intelectual[...] e o engajamento pessoal em uma valorização, já legitimada por seus predecessores, de uma modalidade de culto, o nagô, que em seus escritos passa a ser sinônimo de candomblé” (Capone 1999: 263). O acadêmico que ingressa de modo irrefletido nas religiões afro-brasileiras torna-se “incapaz de ver criticamente além da aura religiosa que o envolveu [e] com a qual estava comprometido” (Silverstein 1979: 150).

Este é o caso da maior parte dos estudiosos que perpetuam certos temas desde o início das pesquisas sobre religiões afro-brasileiras: “As questões abordadas não mudavam devido às determinações ideológicas dos autores. Foi necessário fazer uma crítica da ideologia subjacente às afirmações dos estudiosos que se dedicaram a esse tema para tentar fazer novas perguntas que levassem a respostas novas.” (Maggie 1975: 13). A perspectiva adotada a partir da década de 1970 irá perceber “os valores que estavam por trás desses estudos” (Maggie 1975: 15). Como visto, os intelectuais foram responsáveis por elevar uma tradição africana específica à condição de religião em detrimento das outras, consideradas de modo pejorativo como magia: “Tendo os intelectuais elevado a “pureza nagô” à condição de sinal diacrítico local ou regional, seria o caso de indagar sobre o papel desempenhado pelas elites no ulterior desenvolvimento dos cultos e sua possível “domesticação”.” (Dantas 1988: 161).

Os intelectuais têm o papel de difundir e polarizar concepções oficiais de mundo vigentes entre as camadas cultas, já que as concepções de mundo e de vida das camadas subalternas têm “caráter heteróclito, fragmentário e incoerente” (Dantas 1988: 226). O desempenho destes acadêmicos contribui, assim, para a manutenção da hegemonia das classes dominantes (Dantas 1988: 229). Daí a perspectiva inaugurada no último quarto do século XX

se ocupar tanto do “estudo da dimensão ideológica da prática religiosa” como do “lugar ocupado por [uma] religião no interior do campo religioso” (Birman 1980: ii):

“Suponhamos, a título de hipótese, que estas idéias que forjam o nosso senso comum a respeito do afro-brasileiro sejam falsas e que, portanto, os africanismos e também os indigenismos encontrados nos terreiros são meras reproduções do que em nossa sociedade se convencionou como representativo do africano e do índio nas práticas religiosas. Como desdobramento desta hipótese, podemos pensar que as “sobrevivências” culturais apontadas teriam como fonte original não a memória negra coletiva, mas a produção erudita, realizada nas nossas academias no passado e apropriadas pelos diferentes grupos sociais. O pesquisador do afro-brasileiro, aceitando o senso comum a respeito de seu objeto empírico teria, na verdade, uma relação especular com este. Em outras palavras, acreditando que se encontra na presença de “traços” de origem africana, se encontra de fato diante das representações que seus pares na produção intelectual produziram. E, a imagem dos africanismos que acredita estar vendo não passa da imagem, esta sim, fiel, das relações que mantêm com as classes dominadas na sociedade.” (Birman 1980: 6).

Deste modo, “o sistema de representações sobre o africano”, criado por “autores consagrados no nosso campo intelectual”, “não tem vigência somente nos meios acadêmicos de origem mas se apresenta difundido, forjando o senso comum sobre o tema” (Birman 1980: 7). A perspectiva dos estudos subseqüentes se distancia do senso comum, descobrindo o sentido da insistência dos pesquisadores em entender os símbolos em questão como africanos:

“Se nos perguntarmos qual o significado do africano que insiste em permanecer no interior de diversas práticas culturais, veremos que só há um, que é o de *primitivo*. Ver resquícios africanos onde quer que seja nada mais é do que procurar identificar elementos primitivos no interior de uma sociedade “civilizada”, ou “moderna” ou “capitalista”. Qual a função ideológica que cumpre a identificação de determinadas práticas sociais como primitivas?” (Birman 1980: 18, ênfase no original).

Duas funções concretas fazem parte dos efeitos que têm os estudos que tratam o negro, e a partir daí as religiões afro-brasileiras, de maneira “sintomaticamente celebrativa” (Dantas 1988: 207): “Recortando [...] a pureza africana e elegendo-a como campo específico de estudo e critério de avaliação dos cultos, os intelectuais teriam, de um lado, iniciado a domesticação desses cultos e, de outro, exercido papel significativo nas linhas seguidas pela repressão.” (Dantas 1982a: 17-18). Em especial na região nordeste, “onde se concentra o maior percentual

de negros e onde as desigualdades raciais são mais acentuadas, a exaltação da África apresenta-se como a reelaboração de uma lógica destinada a assegurar a continuidade da dominação” (Dantas 1988: 216). A nova corrente de estudos parte da aquisição de consciência crítica a respeito deste contexto:

“Tomar a produção erudita, que se encontra presente de forma difusa no senso comum, como uma produção original e autônoma por parte de diferentes segmentos da população só é possível se se exclui da sociedade o papel de hegemonia exercido por parte das classes dominantes. Papel este que se exerce na produção e inculcação de idéias através dos diversos aparelhos ideológicos existentes.” (Birman 1980: 24).

Percebe-se então por que os próprios intelectuais “muitas vezes, se mostram mais interessados na preservação do tradicional que os próprios líderes e iniciados do culto” (Dantas 1988: 201). Ao fazê-lo, instaurando o estudo preferencial de apenas uma variante das religiões afro-brasileiras, considerada pura, o estudioso “realiza uma degradação posto que só esta é vista como “verdadeira religião”, o que pressupõe que os outros cultos não são” (Dantas 1988: 169-170). A idéia de que somente o candomblé é digno de ser tratado como uma religião, em oposição por exemplo à macumba ou ao catimbó, voltados para a magia, tem início com os estudos dos primeiros intelectuais que pensaram os cultos afro-brasileiros e “vai ser retomada mais tarde e bastante desenvolvida por Roger Bastide” (Dantas 1988: 173-174 e nota 14). A nova vertente de estudos questiona esta forma de categorizar os cultos:

“Nos “bons terreiros”, os pais-de-santo “às direitas” usam um saber africano que eles detêm para adorar seus deuses, fazer religião. Por extensão, são respeitadores e úteis; eles não ameaçam a ordem da sociedade. Ao contrário, os que “não têm competência”, que não detêm uma verdadeira tradição africana, servem-se dela ilegitimamente para fazer “despachos e catimbós”, ou seja, trabalhos de magia com que se pratica o Mal e se explora o povo. Esses são perigosos e constituem um “grupo à margem”, ou melhor, são marginalizados pelos intelectuais que, tomando a pureza da África como critério, através das suas classificações, fazem sobre os cultos um recorte em que o uso legítimo do sagrado coincide com a maior fidelidade às tradições africanas, predominantemente nagôs.” (Dantas 1988: 179).

Esta divisão acaba por estar a serviço da continuidade da repressão a grande parte das casas de culto e da conformação das religiões afro-brasileiras a um modelo único: “Tenta-se,

assim, assentar as bases para a fiscalização dos terreiros, reprimindo-se os que fugissem à categoria de religião africana, esta definida pelos estudiosos a partir da fidelidade às tradições “mais puras”, ainda conservadas em uns poucos terreiros.” (Dantas 1988: 179-180). A tentativa, para citar um exemplo, “de separação nítida entre sacerdote e feiticeiro remete ao esforço desenvolvido pelos intelectuais no sentido de mostrar o Candomblé como verdadeira religião, por oposição à magia, particularmente à magia negra” (Dantas 1988: 184). Esta distinção “é bastante visível no final dos anos [19]30, inclusive como uma ideologia corrente no segmento afro-brasileiro” baiano (Dantas 1988: 182-183). A oposição entre religião e feitiçaria “é retomada e trabalhada para se conseguir a legitimidade do candomblé africano idealizado” (Dantas 1988: 188).

Os antropólogos, ao realizarem esta caracterização, queriam “conseguir para o Candomblé uma aceitação social, apresentando-o como religião”, e “com o passar do tempo essas idéias trabalhadas pelos intelectuais, a nível de uma produção restrita inicialmente aos círculos acadêmicos ou mais intelectualizados, iriam difundindo-se e incorporando-se ao senso comum”, num contexto no qual a imagem dos cultos de origem africana “para setores mais amplos da sociedade” era negativa, identificando-os “com bruxaria, feitiçaria, coisa do Mal” (Dantas 1988: 193-194). Foi desta maneira possível a alguns terreiros, “objeto de estudos dos antropólogos, centros de “verdadeira religião”, aos quais eles emprestavam sua proteção, [...] ficar a salvo da repressão policial que incidia mais violenta sobre os “impuros”, não valorizados” (Dantas 1988: 192).

Os estudiosos, ao assim procederem, lidavam de modo mecânico com as representações que lhes forneciam os próprios “informantes, que evitavam cuidadosamente tudo o que pudesse dar margem a acusações de feitiçaria” levando os antropólogos a restringir “suas análises aos aspectos mais “apresentáveis” dos cultos” (Capone 1999: 241). Esta empresa terá “repercussões na expansão do modelo de culto pelo território nacional,

interferindo, inclusive, nas linhas seguidas pela repressão policial que, ao menos temporariamente, ajustará o eixo do legal/ilegal ao eixo da Religião/Magia” (Dantas 1988: 242). Fechar os olhos para as dimensões conflitivas das religiões afro-brasileiras “é fruto da tentativa feita pelos intelectuais de “limpar” certos terreiros dos aspectos tidos como negativos, torná-los legais, mas termina por constituir-se numa visão romantizada do dominado” (Dantas *apud* Capone 1999: 241). Os próprios membros dos terreiros também adotam este tipo de postura, possibilitada pela influência e importância social dos acadêmicos,:

“É em nome de uma maior proximidade com uma África mítica que um segmento do culto reivindica sua hegemonia sobre os outros. E são os antropólogos que, ao reconhecer a tradicionalidade de uma família religiosa, legitimam sua posição. Graças ao domínio que têm tanto do saber ritual quanto do saber acadêmico, eles de certo modo são os guardiães dos cultos e os garantes da ortodoxia, mediadores únicos entre estes e a sociedade.” (Capone 1999: 327).

Assim, os textos da nova corrente consideram “interessante observar como esse discurso, que é apropriado pelos intelectuais na tentativa de resgatar o “africano puro”, é constantemente repetido pelos chefes de culto que se proclamam africanos” (Dantas 1988: 180 nota 21). A busca por legitimação diante da sociedade mais ampla “reflete-se, evidentemente, sobre os terreiros, sobretudo nos mais africanizados e transformados em paradigmas da herança africana a ser preservada, ou mesmo enriquecida com novas práticas que se vão buscar na África” (Dantas 1988: 201). Para os membros dos cultos, o cenário pintado pelo regionalismo, ou seja, “a glorificação da África efetuada pelos intelectuais [...] será bastante útil, assegurando-lhes a clientela atraída pela “superioridade do africano” e sua “força mágica” associada à idéia de estranho, distante e misterioso” (Dantas 1982a: 19). Assim, ainda que protagonizada pelos acadêmicos, “a mística de valorização e volta à África encontra ressonância nos candomblés” (Dantas 1988: 203).

Descobre-se que “os escritos de intelectuais – médicos, sociólogos e antropólogos – relativos aos cultos afro-brasileiros têm influência direta no objeto que estudam”, e a decisão de valorizar as raízes diaspóricas e os significados africanos das religiões “encontra eco nas afirmações dos terreiros ditos tradicionais” (Capone 1999: 33). Os textos da nova corrente percebem de que modo “o movimento intelectual de exaltação do africano se reflete” mesmo em pequenas cidades do interior (Dantas 1988: 217). As “pesquisas feitas pelos antropólogos e as sistematizações harmoniosas freqüentemente produzidas por eles permitiram, ao longo dos anos, a construção de um modelo ideal de ortodoxia[...] que encontra seu público no meio tanto dos pesquisadores quanto dos praticantes dos cultos” (Capone 1999: 19). Para citar um caso, é a produção da antropóloga Juana Elbein dos Santos, uma pesquisadora argentina iniciada no candomblé baiano, que “muda definitivamente a imagem de Exu nos estudos afro-brasileiros e também, veremos, no meio dos cultos” (Capone 1999: 250). Seus textos tornam “possíveis, baseando-se em suas pesquisas na África, a “purificação” e a aceitação de Exu pelos próprios adeptos do culto” (Capone 1999: 33).

Elabora-se com o passar do tempo “um modelo de ortodoxia decorrente da aliança entre um segmento do culto e os antropólogos”, modelo que ainda assim “entra em conflito com os múltiplos arranjos rituais praticados com o objetivo de se conformar a esse mesmo modelo” (Capone 1999: 327). De modo a melhor seguir esta orientação, “[o]s iniciados começam a procurar os livros que falam do candomblé no Brasil e aqueles – em número muito limitado – que tratam dos cultos africanos, traduzidos em português: o livro se torna, assim, fonte de conhecimentos sagrados, ao lado da experiência religiosa direta” (Capone 1999: 144). Com o tempo, o livro se “impõe [...] como instrumento insubstituível de formação religiosa” em função da “afirmação de um discurso científico pelos intelectuais do culto”, o que faz com que contemporaneamente “esse desejo ardente de legitimação por meio de um discurso religioso “científico” [seja] partilhado pela maioria dos iniciados no candomblé”

(Capone 1999: 145-146). Evidencia-se, dessa forma, “que “africanizar-se” não significa ser ou querer ser negro, africano. [...] [I]mplica, ao contrário, o contato com toda uma literatura especializada que trata das religiões africanas e afro-brasileiras. Africanizar-se significa, portanto, intelectualizar-se” (Capone 1999: 34).

Nações

As seleções feitas nos escritos dos intelectuais, desde o início dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, atraídos magneticamente pelas religiões do Nordeste, em especial pelo candomblé baiano, configuram o campo de estudos priorizando-as em detrimento de formações religiosas como a umbanda (Brown 1986: 3; Dantas 1988: 21). A tendenciosidade destes trabalhos “levou-os a equacionar pureza cultural com superioridade moral e estética e a avaliar formas menos puras, mais sincréticas como inferiores. Este sistema de avaliação, por sua vez, resultou em um conjunto de prioridades de pesquisa focadas nas religiões mais “puras”, mais africanas”, ignorando as demais (Brown 1986: 4). Cria-se desta forma um “desequilíbrio regional”, já que os estudos se concentravam no norte e no nordeste, e ao celebrar as tradições vistas como mais puras estes trabalhos elevaram à fama uma minoria em muitos sentidos não-representativa das religiões afro-brasileiras (Brown 1986: 5).

Surge “assim, com o aval dessa geração de intelectuais, uma hierarquia religiosa cujo cume mais valorizado estaria no(s) grupo(s) religioso(s) que conseguisse(m) realizar da forma mais perfeita o modelo de uma suposta pureza original africana” (Birman 1997: 81). O expoente máximo da tradição pura e conservada seria o rito da nação nagô baiana, que recebe importância excepcional ao ser definido como parâmetro a partir do qual outras atividades religiosas eram comparadas, de acordo com seu distanciamento desse modelo (Birman 1997: 82). A superioridade do nagô se conecta à própria “valorização dos sudaneses[, que] é infatigavelmente postulada desde o início dos estudos afro-brasileiros, tornando-se pouco a

pouco uma espécie de dogma” (Capone 1999: 238 nota 33). Revela-se que os negros de origem sudanesa chegam mesmo a ser classificados como “aristocratas” por determinados pesquisadores (Ramos *apud* Dantas 1988: 157).

Os primeiros estudos recortaram então, no segmento das religiões afro-brasileiras, a pureza nagô para elegê-la não só como campo de estudo privilegiado como também torná-la “critério de avaliação dos cultos” (Dantas 1988: 164). Instaurando a categoria jeje-nagô como preferencial, encetaram simultaneamente a degradação dos outros cultos, como os de origem banto, que não eram vistos como “verdadeira religião” (Dantas 1988: 169-170). Como indicado, esta manobra se exacerba em seguida nos anos 1930, com o regionalismo: “Desta perspectiva de análise, através da qual se transforma o negro em africano e o familiar em exótico, emerge, associada à exaltação do exotismo, a valorização do nagô[...].” (Dantas 1988: 201).

A valorização única do modelo nagô se agrava com a produção posterior, já que o contraste entre a pureza dos nagôs e a degradação dos bantos torna-se “cartesianamente” real nos textos, por exemplo, de Bastide (Fry *apud* Capone 1999: 243). O próprio estudioso se torna “adepto do deus Xangô, [...] [e] acaba trocando um etnocentrismo por outro, ao valorizar ainda mais o segmento nagô dos cultos, cujo modelo passou a ser o Axé Opô Afonjá” (Capone 1999: 243). O trabalho deste autor, “traçou uma nítida fronteira entre religião e magia”, reproduzindo uma oposição “que era a expressão de um dos fundamentos da lógica interna aos cultos”, reinterpretando-a “à luz da oposição entre magia e religião decorrente do discurso antropológico” (Capone 1999: 245, 247). Ao falar sobre as formas religiosas diferentes do candomblé nagô, “ignora curiosamente a especificidade ou consistência de um “passado”, atribuindo às diferentes formas religiosas “afro” uma única “tradição” – aquela que o candomblé soube melhor preservar” (Cavalcanti 1986a: 98). Neste caso não é possível dissociar, “por maior que fosse sua habilidade em transitar entre universos

distintos, o intelectual do adepto”, o que leva ao apagamento da “dimensão da diferença incorporando juízos de valor em seu discurso analítico, trocando um etnocentrismo por outro” (Cavalcanti 1986a: 98).

De modo distinto, em especial a partir da década de 1980, a atenção dos pesquisadores começa a se voltar para a construção do discurso sobre esta superioridade também nos próprios terreiros:

“[I]nteressa-me, justamente, tentar entender o que significa essa busca obstinada da África e, particularmente, a glorificação da tradição “nagô mais pura”, feita por toda uma corrente de intelectuais. Mas também estou interessada em ver a questão pelo outro lado, ou seja, na perspectiva daqueles que se identificam como descendentes de africanos, especificamente nagôs, e que apresentam a fidelidade à África como um sinal distintivo de si.” (Dantas 1988: 22).

Esta perspectiva questiona o apelo ao modelo nagô “quando ele é utilizado numa forma normativa – isto é, como a única organização social verdadeira que um terreiro tradicional e autêntico deve seguir” (Silverstein 1979: 153). A partir de então, nota-se como o nagô é uma categoria nascida do encontro dos discursos de praticantes com o discurso de pesquisadores ligados ao mesmo segmento religioso (Capone 1999: 15). Se na década de 1980 enfatizava-se somente o papel dos acadêmicos na criação do modelo de pureza nagô e da correspondente legitimação das religiões afro-brasileiras por intermédio deste construto (Dantas 1988: 242), nos trabalhos subsequentes este será visto como fruto dos esforços conjuntos tanto dos acadêmicos como dos intelectuais do povo-de-santo², ou seja, como um esforço colaborativo (Capone 1999: 236).

Os textos na nova corrente desconstroem os motivos pelos quais estas distinções eram criadas, assim como as conseqüências desta prática. Destarte, diz-se deste questionamento à superioridade do nagô, em especial o avançado pela obra que abre o presente capítulo: “Não parece haver muito lugar, depois dele, para a hierarquização de formas de culto mais ou

² Com especial atenção para pessoas que pertencem a ambas as classificações, acadêmicos-iniciados, como é o caso de Juana Elbein dos Santos.

menos legítimas” (Cavalcanti 1990: 213). Mesmo assim, ainda há intelectuais que continuam a sustentar a primazia do modelo nagô, num esforço de unificação dos cultos e com o auxílio de importantes instituições comunitárias, defendendo “uma versão da tradição africana” a “ser tomada como exemplo pelas outras religiões afro-brasileiras para que possam se beneficiar, ao preço de uma improvável homogeneização dos cultos, da legitimação da África reconstruída no Brasil” (Capone 1999: 325).

O nascimento dos estudos afro-brasileiros, acompanhado como visto pela valorização da nação nagô, e seus desenvolvimentos posteriores se dão em momentos cruciais da construção da identidade de outra nação: a brasileira (Capone 1999: 7). Como “o interesse dos acadêmicos que focavam as sobrevivências africanas no Brasil convergia de modo sutil mas significativo com preocupações nacionalistas brasileiras emergentes, seus achados e preconceitos ganharam ampla atenção pública e influência”, extrapolando as barreiras da academia (Brown 1986: 5). Contudo, em função da tendenciosidade já mencionada, nos primeiros estudos eram somente as religiões africanas consideradas mais puras, como o candomblé – e sobretudo o de rito nagô –, que eram “alçadas ao nível de símbolos nacionais da identidade brasileira” (Brown 1986: 5).

Por outro lado, os trabalhos da nova perspectiva mostram que, desde ao menos a década de 1920, por exemplo a umbanda também era pensada explicitamente como a “legítima religião brasileira”, já que esta, “ao contrário do candomblé, que aceitava somente a influência africana, integrava a influência das “três raças” aqui existentes: a branca, a negra e a indígena” (Birman 1983: 69). Está aí presente uma “ideologia da nacionalidade, particularmente intensa entre os seus membros dirigentes”, que se relaciona “com o clima populista, incentivado por Getúlio Vargas no período democrático que se seguiu ao Estado Novo”, posto que a religião possui também como uma de suas funções “a integração do negro à sociedade nacional, o que faria com que este perdesse a religião como símbolo de uma outra

cultura, de origem africana” (Birman 1983: 69). Esta era uma forma de manutenção da dominação, já que a ideologia do encontro das três raças, mito fundador do Estado brasileiro moderno, é “expressão do poder aristocrático rural, que vê sua posição hegemônica irremediavelmente ameaçada” (Capone 1999: 229).

Os textos da nova corrente, assim, indicam os modos pelos quais também tanto a umbanda como as outras tradições do candomblé podem ser genuinamente pensadas como representações da sociedade nacional: “Se o terreiro representa uma sociedade e se usa esse mecanismo de inversão com elementos do cotidiano da sociedade brasileira – pretos, índios etc. –, podemos dizer que a sociedade representada nesse terreiro é a sociedade brasileira” (Maggie 1975: 119). Deste modo, a umbanda surge como “uma síntese do pensamento religioso brasileiro, no qual os elementos negros, brancos e índios (vistos através da ideologia branca e de classe) integram o universo da religião” (Ortiz 1977: 43). A África a que se referem pode ser entendida “como memória e representação; uma África brasileira, por assim dizer” (Maggie 2001b: 160). As “faces contraditórias” da “identidade social” dos religiosos, já que mobilizam elementos das culturas branca, negra e indígena, podem ser conciliadas pela analogia feita “com uma outra idéia muito cara à nossa cultura, que é a idéia de *nacionalidade*” (Birman 1983: 66-67, grifo no original).

Estabelece-se uma conexão metafórica entre as representações religiosas e a nação brasileira. Analisando um episódio ocorrido em um encontro promovido por uma federação umbandista, no qual se discutia a importância relativa de caboclos e pretos-velhos para a religião, um texto se indaga: “Afinal, o que estava em pauta eram espíritos, pertinentes à religião, ou grupos sociais, integrantes da nação brasileira? Qual era o ponto de referência, a nação ou a religião?” (Birman 1983: 67-68). Eis “o significado dos espíritos para a umbanda: são pensados como *tipos nacionais*. A discussão visava estabelecer qual o tipo que melhor encarnava a idéia de nação brasileira” (Birman 1983: 68, ênfase no original). É então válido

pensar todas as religiões afro-brasileiras a partir de seu referente nacional, de seu papel na construção da sociedade brasileira:

“De fato, a idéia de nação coloca em pauta a questão da unidade: como falar de uma nação com várias “raças”? Como falar de um único povo, o brasileiro, num conjunto que prima pela variedade? Na idéia de nação o Um deve prevalecer sobre o Múltiplo, e as formas de fazer isso não têm sido sempre as mesmas.” (Birman 1983: 70)

Existem maneiras distintas “de encarar a diversidade”, e estas “correspondem também à divisão social” existente na sociedade estratificada: “as camadas médias tendem a ver o múltiplo como defeito, ao contrário das camadas mais populares, que não encaram a multiplicidade de uma forma depreciativa” (Birman 1983: 86). O surgimento da umbanda, por exemplo, pode ser visto como uma resposta surgida dentro dos setores médios à existência política e econômica das classes mais baixas em expansão, dentro do contexto de intenso sentimento de nacionalismo; neste sentido, ela é como uma metáfora religiosa para o nacionalismo e para os novos realinhamentos políticos e socioeconômicos do regime Vargas (Brown 1986: 198).

Na contemporaneidade, também o candomblé pode ser visto a partir da construção da identidade nacional. É o caso de, em vez de ressaltar suas origens africanas, “situar o candomblé, antes de tudo, como uma construção religiosa tipicamente brasileira” (Capone 1999: 10). Mesmo o designativo ‘afro-brasileiras’ conferido a estas religiões “se refere, pois, a esse encontro de culturas que dá nascimento à própria idéia de nação brasileira” (Capone 1999: 49). Desta forma se nota por que pertencer ao candomblé “puro africano” se torna fonte de prestígio na sociedade brasileira, pois a partir dos anos 1960, por exemplo, uma política comercial adotada entre o Brasil e países da África “determina uma reformulação global da política nacional perante as religiões afro-brasileiras” (Capone 1999: 139). Por expressarem “uma origem cultural comum, elas se tornam um dos trunfos mais importantes no estabelecimento de relações diplomáticas com os países da África ocidental. É assim que o

candomblé nagô da Bahia vê valorizada sua origem supostamente pura e tradicional” (Capone 1999: 139-140). Daí as casas de culto continuarem a atestar o valor de suas tradições africanas.

Os estudos da nova corrente indicam, como foi mencionado, os modos pelos quais os estudos afro-brasileiros, desde seu surgimento, se pautam pela noção de estabelecimento da unidade nacional. Explica-se desta forma o crescente privilégio do estudo das formas de religiosidade popular, aí inscritas as religiões afro-brasileiras, que se coaduna com o “modo como os estudiosos percebem a sociedade brasileira e os prognósticos que fazem a respeito de seu futuro”: “O estudo dessas religiões tornou-se, na verdade, campo privilegiado para a equação dos dilemas clássicos que ocuparam nossos intelectuais ao longo deste século: a construção da nação e as possibilidades da modernização” (Montero 1999: 328). Neste sentido, e de modo distinto dos trabalhos que deram início aos estudos sobre religiões afro-brasileiras, a nova perspectiva declara-se abertamente “interessada” em investigar como a construção da nação se processa:

“[O]s fenômenos religiosos interessam-me, não como um campo em si mesmo de investigação, mas como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira. As religiões são parte integrante de nossa formação social e pouco se pode dizer sobre o funcionamento social e político de nossas instituições sem compreendermos as práticas e a percepção de mundo que estão na base da experiência social da população. Será, pois, do alto desta atalaia que se desenhará meu campo de observação.” (Montero 1999: 329-330)

O advento desta forma de encarar os estudos afro-brasileiros permite escapar à “sensação de esgotamento” e exaustão do campo afro-brasileiro, no qual tudo já parece ter sido “dito e excessivamente explorado” (Birman 1997: 75, 91 nota 1): “As exigências que de modo permanente se colocaram e se recolocaram a respeito da identidade nacional conseguiram garantir nessa interlocução o campo de interesses que tem movido suas interrogações.” (Birman 1997: 77). Percebe-se desta forma que “[o]s debates nacionais estabelecem e constroem, mais do que se reconhece usualmente, a agenda dos

pesquisadores”, imprimindo “a essa agenda uma conformação peculiar, privilegiando as indagações que atravessam a sociedade sobre a cultura e identidade nacionais em detrimento de qualquer outra questão”: “Como resultado, uma *antropologia brasileira* sobre *cultos afro-brasileiros*, a partir de indagações sobre a *identidade nacional*, domina quase que integralmente os trabalhos associados aos cultos de possessão.” (Birman 1997: 78, ênfases no original).

Ao descobrir que o afro-brasileiro “opera e é operado nas entrelinhas como uma das metáforas do país”, a nova corrente não irá se furtar de levar em conta os cruzamentos entre os dois campos, os “debates a respeito dos efeitos que esses cultos produzem sobre a sociedade nacional e também acerca do inverso, ou seja, os efeitos da sociedade abrangente sobre estes territórios da tradição cultural *africana*” (Birman 1997: 85, 79, ênfase no original). Diferentemente dos estudos anteriores sobre as religiões afro-brasileiras, nas pesquisas recentes em que tanto as identidades étnicas como as identidades nacionais são alvo de análise “[g]anhou-se em distanciamento crítico, quebrou-se um certo encantamento ingênuo tão pregnante nos estudos de folclore” (Birman 1997: 79). Com isso procurou-se “desnaturalizar as chamadas religiões afro-brasileiras transformando-as em objeto de crítica apaixonada e também em objeto apaixonante pelo que era capaz de revelar sobre os segmentos sociais envolvidos e sobre a nação brasileira” (Birman 1997: 80).

No limite, aquilo que alguns dos textos da nova corrente oferecem é uma outra forma de se pensar a nação. Viu-se como os estudos anteriores concebiam-na a partir da teoria que pressupunha o agregado das três raças, distinguindo, no interior da parcela negra, sobretudo a contribuição das religiões afro-brasileiras cujas tradições eram consideradas mais puras, em detrimento de outras. Torna-se patente a função de dominação aí exercida, assim como se procede à explicitação das regras de funcionamento e das condições de possibilidade que

constrangem a invenção da tradição, demarcadas pelos interesses da sociedade abrangente. As teorias anteriores deixam de fazer sentido:

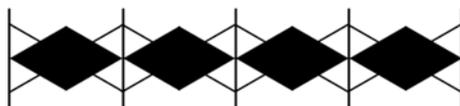
“Ou seja, após os trabalhos de Dantas e Maggie, era impossível continuar pensando o Brasil como sendo composto de dois atores coletivos estanques (elite/povo ou brancos/negros), cada qual com os seus interesses que determinavam os contornos da “cultura nacional”. Evidentemente, tratava-se de uma sociedade em que todos compartilhavam conceitos e premissas culturais básicos.” (Fry 2001a: 50)

Portanto, a tradição das religiões de origem africana não é só “uma invenção dos intelectuais com o intuito de controlar melhor os cultos”, mas também “um instrumento político que legitima a hegemonia dos “puros” sobre os “degenerados”, o produto de uma manipulação, de uma espécie de evangelização dos cientistas por um segmento dos cultos” (Capone 1999: 30, referência suprimida). A coincidência dos “discursos dos iniciados e dos antropólogos [...] na busca de uma África reinventada” (Capone 1999: 30) ajudará na difusão deste traço cultural de base no país:

“Na verdade, falar de possessão entre nós, cidadãos brasileiros, faz parte do nosso feijão-com-arroz. Não é preciso ser espírita, umbandista ou membro de algum candomblé para viver submerso num mundo em que vagam espíritos, em que interferências dos santos e das almas são permanentemente cultivadas. Daí para a possessão é só um pequeno passo. Alguém ser tomado por um espírito, estar sofrendo do encosto de uma alma penada não é uma coisa do outro mundo, com o perdão do trocadilho; faz parte da “ordem natural” das coisas. Em resumo, a possessão como uma forma particular de contato com o sobrenatural é uma referência constante da cultura brasileira.” (Birman 1983: 8)

Reconhece-se, dessa forma, “a universalidade da crença em espíritos e em possessão no Brasil”, convicção cultural que norteia “também a atuação de juízes, promotores, advogados e policiais” (Maggie 2001b: 160; Maggie 1992: 22). Descobre-se assim um elemento central da lógica cultural brasileira, que não se circunscreve ao universo das religiões afro-brasileiras, já que “a crença no feitiço é compartilhada não apenas pelos macumbeiros e seus consulentes como pelos advogados e juízes que decidem quem é e quem

não é charlatão” (Maggie 2001b: 160). A partir daí, e novamente distinguindo-se da produção anterior, estes textos sugerem novos rumos para a nação, como será visto mais adiante.



2.2 Inventividade

Os textos do afro-brasilianismo, como visto, colocam em questão a divisão entre grupos puros e grupos aculturados. Evidenciam como, segundo a antropologia contemporânea, deixa de fazer sentido a suposição dos textos acadêmicos anteriores de que determinadas populações teriam sofrido mudanças com o passar do tempo enquanto outras permaneceriam fiéis a suas tradições (cf. Serra 1995b: 65-66). Ao sugerir, entretanto, que esta mesma visão é compartilhada tanto pelos trabalhos de estudiosos que se dedicaram a estudar estas religiões como pelos adeptos, ou, ainda, que os principais responsáveis pela “ideologia da pureza” encontrável entre os participantes das religiões afro-brasileiras são os intelectuais, o afro-brasilianismo se distancia das concepções nativas a respeito dos significados de pureza e tradição. Com isto, seu objetivo é não seguir as orientações dos primeiros estudiosos destas religiões, em função dos problemas já mencionados:

“O teor ideológico da construção (da pureza ritual, da etnicidade) se evidencia quando a análise sociológica reconhece o sentido contingente dos elementos manipulados nesses discursos e nota que os seus enunciados se reportam a uma identidade concebida em termos absolutos, mas realizada de fato num sistema de relações, por meio de contrastes marcados num jogo, em última instância, político. No foco da análise sociológica, crítica, a idéia de cultura então se mostra comprometida com a representação essencialista que reveste de ilusória necessidade os signos de uma fala ideológica. O mal-estar da etnologia com esta situação é fácil de compreender.” (Serra 1995b: 66).

Considerar que a reivindicação da pureza faz parte de um processo de invenção da tradição, capitaneado por acadêmicos, se torna uma forma de resolver este aparente ‘impasse’ que surge quando se contrastam duas afirmativas: de um lado, estudiosos e iniciados convergem ao dizer que determinadas religiões são mais puras, que teriam sido preservadas sem alterações desde o início da diáspora africana; de outro, os ensinamentos socioantropológicos que comprovam que, independentemente do que se diga a respeito do passado, uma cultura responde sempre às imposições que lhe coloca a sociedade na qual o grupo está inserido e às demandas que se lhe são feitas no presente. Contudo:

“Será que a “pureza nagô” tem o mesmo significado para os estudiosos que a proclamaram e o povo-de-santo nagô? Penso que não. O etnocentrismo do pessoal do candomblé nunca teve a forma de uma ideologia racista como a de Nina Rodrigues, *nem o caráter de uma oposição plena, bipolar, entre dois domínios culturais distintos, ordenados segundo uma escala hierárquica evolucionista.*” (Serra 1995b: 60, ênfase adicionada).

De qualquer forma, os textos que colocam em questão os significados da pureza com isso equacionam as interpretações dadas pelos primeiros estudiosos e as dos iniciados: “Ao demarcar uma oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados”, os antropólogos utilizam as mesmas categorias de classificação que seu objeto. Não é preciso dizer que os médiuns sempre afirmam pertencer ao culto considerado mais puro.” (Capone 1999: 23). Primeiramente, observe-se que esta última asserção vai de encontro a dados etnográficos encontrados nos próprios textos que lhe servem de base, nos quais se pode ler a respeito de terreiros que se autoclassificam como “traçados” ou “misturados” (cf. p. ex. Maggie 1975: 22; Dantas 1988: 35). Em segundo lugar, embasa a primeira afirmativa a idéia de que o que está em jogo, tanto para pesquisadores como para os religiosos, é uma pureza pensada nos mesmos moldes, pressupondo um estado original imodificado (cf. Dantas 1988: 145).

Ao identificar deste modo os significados de pureza dados pelos estudiosos desde o fim do século XIX com os sentidos que conferem ao termo os membros dos terreiros, parte-se

desde o começo de um quadro dualista que guiará as conclusões dos estudos. Perde-se de vista, por um lado, que os próprios pesquisadores não ignoravam as dificuldades que havia em se pensar as religiões afro-brasileiras enquanto ‘sobrevivências’, em reconhecer “elementos puros de origem”, em função não só do sincretismo em território brasileiro como de múltiplos pertencimentos religiosos em território africano – sobretudo entre os povos bantos (cf. Cavalcanti 1986a: 89-90). Por outro, que os religiosos possuem plena consciência de que articular o passado historicamente não significa dizer como o passado ‘realmente’ era (cf. Benjamim *apud* Bondi 2007: 14), como será visto.

De todo modo, afirmar, além disso, como fazem textos do afro-brasilianismo, que a reivindicação de pureza significa necessariamente a depreciação de outras manifestações de matriz africana, como se com isso os iniciados considerassem que somente a sua é a religião legítima de ser praticada por qualquer pessoa, parece uma extrapolação: “Prevalece um pluralismo religioso, também nesse nível: um tradicionalista ketu admite a existência de outras ortodoxias, embora etnocentricamente considere a sua “lei” a melhor[...]” (Serra 1995b: 71). O que parece ocorrer é a conjugação de um juízo de valor qualitativo feito pelos membros das casas de culto (muitos dos quais nem mesmo consideram que suas tradições são ‘religiões’ no mesmo sentido que dão ao termo quando se referem por exemplo ao catolicismo) a uma leitura binarista, nisso devedora do estrutural-funcionalismo, que iguala ‘puro’ a ‘verdadeiro’ ou ‘real’ e ‘misturado’ a ‘falso’ ou ‘ilegítimo’ (cf. p. ex. Capone 1999: 13). Imaginar que o etnocentrismo do povo-de-santo, ainda que patente, possua o mesmo caráter da oposição feita por estes estudiosos, não deixa de ser uma disposição etnocêntrica.

Parece, de qualquer jeito, haver um determinado consenso em outros textos a respeito desta ‘disposição ecumênica’ dos participantes destas religiões, notando-se, por exemplo, que “os adeptos do candomblé admitem perfeitamente a legitimidade de outras religiões_e insistem no caráter singular do seu rito, descrevendo a dedicação ao mesmo como uma

necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino” (Serra 1995a: 15). Daí se dizer que “[d]ificilmente se encontrará num ilê axé deste país quem afirme que sua religião é a única verdadeira. Fácil será deparar aí quem freqüente outros cultos...” (Serra 1995a: 27). Pensar a herança tradicional da nação na qual se é iniciado como mais pura faz parte de uma diferenciação gradativa estabelecida pelos participantes das religiões afro-brasileiras entre os cultos, não de uma divisão monocrômica: “[O]s praticantes de todas as modalidades consideram as outras como legítimas, embora entendam que o Batuque é mais “forte” – eficaz – ritualmente, do que a Linha-Cruzada e esta mais do que a Umbanda “pura”.” (Corrêa 1992: 30). Admitem também, por exemplo, igualmente que os espíritos com que outras casas de culto se deparam são verdadeiros, ainda que possam discordar quanto à forma de tratamento mais adequada a lhes ser dispensada.

Daí também fazer sentido, para pensar as intercessões de pertencimentos aos diferentes terreiros, figurá-los não só como um contínuo (cf. Capone 1999: 329), posto que esta configuração pode ser aproximada, para usar uma metáfora musical, não só a uma escala cromática de temperamento igual mas sim às afinações microtonais, nas quais os intervalos entre cada tom não possuem a mesma extensão. Deste modo, entende-se que possa haver não tanto um sincretismo como um “ecletismo”, “espécie de doutrina que é expressamente elaborada com o propósito de realizar a síntese de várias, senão de todas as religiões, mesmo que tal propósito se declare insatisfeito” (cf. Serra 1995a: 14). O que também não significa que este seja o destino de todas as religiões afro-brasileiras, posto que há por exemplo candomblés baianos que “não se propõe[m] o desiderato eclético: não se afirma um projeto de síntese “gnóstica” dessa ordem” (cf. Serra 1995a: 15). Ainda assim, isso não bloqueia a comunicação entre os membros dos diversos terreiros, já que mesmo no candomblé as nações não são tão separadas como se supõe, e há exemplos de mães-de-santo que apreciam e freqüentam casas de culto de nações diferentes da sua (cf. Serra 1995b: 60-62). Além disso,

os iniciados também aprendem canções de outras liturgias, os tocadores de atabaque instruem-se em ritmos e técnicas característicos de outras nações, e mesmo os fieis buscam, como visto, os cultos que julgam mais eficazes, de acordo com critérios próprios, o que é reconhecido por textos do afro-brasilianismo ao apresentar o ponto de vista dos nativos:

“Vê-se que em nenhum momento esse médium considerou o candomblé melhor ou pior que a umbanda, mas tratou simplesmente de encontrar aquele adequado à sua pessoa, de acordo com o seu dom particular, determinado pelos santos da sua cabeça. [...] As razões e contextos particulares à vida dos indivíduos apresentam-se como legítimos pelo simples motivo de que são estas as razões de seus orixás. Sendo assim, não há a preocupação em estabelecer um critério de verdade que diga qual é o orixá “certo”, o terreiro “verdadeiro”.” (Birman 1983: 87-89)

Nada disso impede, de qualquer modo, a existência de “uma pureza ketu, outra jeje, outra congo, outra angola, outra ijexá... Há, até mesmo, uma mística do Caboclo “puro”” (Serra 1995b: 61). O fato de que a pureza exerce papel importante em virtualmente todas as obras que tratam dos cultos afro-brasileiros se deve à recorrência da construção de um ideal “purista” pelos próprios membros destas religiões, pretensão que não se restringe aos nagôs, como supõem textos afro-brasilianistas ao desconsiderar “o forte etnocentrismo das outras “nações”” (Serra 1995b: 115; cf. Dantas 1988: 99). Ainda que se elaborem de diferentes modos, fazem sempre menção a características rituais que permitem afirmá-lo: a complexidade da liturgia, a duração do período de iniciação, o rigor das provas etc. (Serra 1995b: 64). O que se questiona nestes textos é a suposição de que os iniciados só reivindicam a pureza de seu culto por desejarem se contrastar e competir com outras agências religiosas similares, como se não houvesse outra razão para valorizar a pureza em suas tradições que não a obtenção de vantagens socioeconômicas, tema analisado mais abaixo.

Como visto anteriormente, a idéia de que existe uma cultura de origem não é abandonada pelo afro-brasilianismo: o que ele faz é dizer que não há como a cultura de origem se manter imodificada em função de duas transposições, uma espacial (com a diáspora africana), a outra temporal (com a modernização). Imputando os elementos mencionados

como parte da “ideologia de pureza” aos próprios iniciados, estes textos fazem parecer que os religiosos afro-brasileiros não teriam consciência das diferenças existentes entre as religiões tradicionais como praticadas no continente africano e as transformações pelas quais as tradições dos africanos e seus descendentes passaram no processo de transdução em território brasileiro, que são, entretanto, nitidamente percebidas pelos adeptos como formações religiosas desenvolvidas no Brasil, “ainda que com os olhos postos na África” (Serra 1995b: 30).

Os textos do afro-brasilianismo, assim, também partem de uma ‘ideologia de pureza’, ainda que ‘negativamente’ – uma ideologia da ‘falta de pureza’ –, pois suas conclusões partem da verificação de uma diferença, da comprovação de um descompasso entre duas tradições que se dizem nagô. A aparente confissão de desinteresse quanto às origens ‘reais’ dos traços africanos (Dantas 1988: 91), não altera o fato de que a percepção que mobiliza a pesquisa é a *falta de coincidência* entre o que é considerado o nagô puro em Sergipe e na Bahia (cf. Dantas 1988: 40). Como existe o descompasso, conclui-se que a pureza *não pode* significar fidelidade às origens, porque se acredita que a origem em ambos os casos é a mesma: “Ora, se o que, num caso, define a pureza, é exatamente o que no outro define a impureza, a tradição nada tem a ver com isso: é apenas alegada – deduz a autora. [...] Conclui-se que se os conteúdos culturais podem ser assim manipulados, sua pesquisa levará apenas a equívocos...” (Serra 1995b: 68).

O contraste é feito comparando o rito que se define “nagô puro” de Laranjeiras com os estudos anteriores que afirmam que a maior pureza nagô foi resguardada na Bahia. Contudo, estabelece-se uma relação imediata entre dois cenários distintos, supondo que basta pertencerem ambos à mesma ‘sociedade’ para que a comparação se justifique, sem esclarecer as diferenças entre os dois campos (cf. Serra 1995b: 69). Pois dizer que se é herdeiro da tradição nagô, e que a sua é a tradição nagô pura, não significa a mesma coisa em Salvador e

em Laranjeiras: “Aparentemente, [em Laranjeiras], tudo o que não for nagô “puro” pode classificar-se como caboclo, ou toré, ou “misturado”.” (Serra 1995b: 71). Em Salvador, ‘misturado’ é um termo geralmente depreciativo que “indica a ausência de classificação precisa no sistema das “nações”; mas fala-se em jeje puro, angola puro, até mesmo em caboclo puro... A pureza não é considerada um predicado exclusivo dos ritos ketu e ijexá”, que podem ser considerados parte do modelo jeje-nagô (Serra 1995b: 71). Também o traço escolhido para mostrar a disparidade das formas nagô mais puras, o rito “iniciático do “feitorio” (que na Bahia chama-se “feitura””, presente em Salvador e não em Laranjeiras, não possui na Bahia “o mesmo valor diacrítico: a “feitura” é um componente necessário da liturgia nagô, mas a presença deste elemento não a distingue do mesmo modo universal, isto é, não permite singularizá-la, diferenciá-la de todas as demais do candomblé” (Serra 1995b: 73-74). Inclusive há dados fornecidos pelo próprio texto que permitem ver que há características específicas que constituem cada campo afro-brasileiros, resultando numa certa irreduzibilidade dos traços culturais que se deseja tomar para exercer as comparações em questão:

“Segundo Waldemir Caldeira Araújo, a “nação nagô” recifense é muito diferente da “nação nagô” baiana. Para o pessoal da seita, no Recife, inclusive, o nagô baiano é visto como Queto, Angola, jamais como uma “nação nagô”, e acrescenta que certos diacríticos que na Bahia identificam os “nagôs puros” são tidos em Recife como “invencionices” dos baianos.” (Dantas 1988: 147, referência suprimida)

Malgrado estas incompatibilidades, é verdade que existe um discurso a respeito da pureza em todos os campos mencionados, e daí se imaginar que, como “o mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura”, “a continuidade cultural e a propalada fidelidade a um legado original [...] não dão conta da “pureza”” (cf. Dantas 1988: 148; Dantas 1982a: 17). Para dar conta da pureza, contudo, os textos do afro-brasilianismo consideram que os membros das casas de culto estão

inevitavelmente se baseando numa “ideologia de pureza” que significa, esta sim, em todo lugar a mesma coisa. Portanto, dizer-se puro será recorrentemente entendido pelos textos do afro-brasilianismo como um meio de encontrar legitimidade para sua religião diante do contexto atual: “Nessa perspectiva, a dicotomia do puro/impuro não é somente uma forma de classificar e marcar diferenças, mas é, também, e talvez sobretudo, isto: uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade.” (Dantas 1988: 143).

Ao desconsiderar a análise a pureza, do modo como ela é entendida pelos próprios religiosos, deixa-se de lado o ponto de vista nativo. De uma perspectiva etnográfica, e a partir do que se percebe em Laranjeiras, a comparação entre o nagô puro de lá e o nagô puro de Salvador não faz sentido. De fato, em Laranjeiras o terreiro de Mãe Bilina, que não se denomina como terreiro de candomblé e sim de xangô, se distancia dos baianos e suas “invencionices” (cf. Dantas 1988: 124, 146): “[N]a cidade, Candomblé foi associado ao pólo mais “misturado” e desprestigiado, que é o Toré. Para o mundo afro-laranjeirense, a influência da Bahia sobre os cultos locais, longe de incentivar a “preservação da pureza africana”, teria agido no sentido de acentuar as “misturas”.” (Dantas 1988: 40). É claro que, num certo sentido, em Laranjeiras os membros deste terreiro se dizem descendentes dos nagôs, assim como em Salvador também há iniciados que reivindicam sua descendência nagô; todavia, e em outro sentido, o que não se diz em Laranjeiras de modo algum é que eles sejam descendentes dos nagô *como os da Bahia* (cf. Dantas 1988: 148):

“O conceito de “nação” tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto); a referência “etno-histórica” pode estar mais acentuada num contexto do que em outro. Aparentemente, em Salvador ela se acusa com maior nitidez; em outros lugares, como no campo de pesquisa de Beatriz Dantas, certas categorias, certos designativos de “nação” usam-se mais, ao que parece, como indicadores de formas litúrgicas[...]” (Serra 1995b: 71)

Daí fazer pleno sentido Mãe Bilina, de acordo com a própria lógica dos cultos, afirmar que é possível deixar de ser nagô ao se misturar com baianos, ou voltar ao nagô puro ao se aproximar de seu terreiro (cf. Dantas 1988: 124). Assim, entende-se que “[p]ara explicar as profundas diferenças entre os sistemas de classificação dos ritos de origem negra dominantes em Salvador e Laranjeiras, torna-se necessário partir de considerações históricas” (Serra 1995b: 72), não de comparações nominais.

Mencionou-se anteriormente que os textos do afro-brasilianismo criticam nos estudos anteriores o fato de considerarem a cultura como um conjunto de traços autônomos cujo sentido seria dado por sua origem. Viu-se como, de todo modo, a cultura continua a ser considerada como um conjunto de traços relativamente destacáveis, cujo sentido é dado não por suas origens históricas, mas pelas “exigências do aqui e agora”. Para esta visão, no segundo caso a tradutibilidade dos traços culturais é garantida por seu pertencimento a uma mesma sociedade envolvente, que fornece os “quadros e as categorias” nas quais a interação se desenvolve: “[O] mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura” (cf. Dantas 1988: 148, ênfases adicionadas).

O ponto a seguir merece reflexão detida, pois é um dos fundamentos do desvelamento do significado da pureza. Imagina-se que em todo lugar que se fala de “pureza nagô”, os iniciados estariam querendo dizer *uma mesma coisa* – e que eles pensariam ser a fidelidade a um mesmo legado: tanto o “terreiro de Sergipe como os da Bahia se dizem descendentes dos nagô” (cf. Dantas 1982a: 17). Contudo, como a comparação entre os conteúdos destes “estoques culturais” *que se desejam idênticos* (pois ambos dizem que são puros) revela que eles *diferem*, chegando mesmo a se opor, os textos em questão defenderão que os diferentes

setores do povo-de-santo têm razões para falar de uma mesma coisa, de reivindicarem uma mesma pureza, mas só se pureza não significar aquilo que eles parecem querer dizer³.

Os textos do afro-brasilianismo advogam uma separação entre, por um lado, a descrição que os atores fazem do mundo, suas formas de entendê-lo (as “categorias êmicas”) e, por outro, o entendimento científico do funcionamento da ideologia da pureza (estabelecido por meio de “categorias analíticas”); ou seja, entre os objetos da observação e o sujeito do conhecimento. O povo-de-santo, deste ponto de vista, informa o cientista a respeito de alguma coisa que atribui à pureza, à manutenção de uma tradição original, mas efetivamente não se trata disto, posto que, como a ciência social explica, as origens não possuem a capacidade de gerar automaticamente significações específicas independentemente da situação social dos grupos. Daí, a pureza reivindicada pelos cultos ‘sai de cena’, porque é pensada como fator comum por trás de diferentes interpretações do que significa ser puro:

“Numa abordagem em que os traços culturais não são considerados intrinsecamente como provas de africanidade, cujos significados seriam determinados pelas origens, mas como recortes feitos sobre a cultura tradicional, os quais, revestidos de novos significados, podem ser usados com fins diversos, a análise genética dos traços que delineiam a pureza, em si, não faz sentido.” (Dantas 1988: 148).

Do fato de que a análise genética não faz sentido não decorre automaticamente que as enunciações do povo-de-santo a respeito da pureza de suas tradições não façam o sentido que

³ Um breve excursus já que um exemplo similar vindo de outro campo de investigação pode ser útil para a compreensão deste tópico. Em texto intitulado “Anti-Latour” (Bloor 1999), dedicado a criticar, do ponto de vista da sociologia do conhecimento científico, os desenvolvimentos que levam à teoria-ator-rede, encontra-se um exemplo que é em seguida recuperado por uma réplica ao primeiro artigo (Latour 1999), e que se reproduz a seguir. O primeiro considera que “[o] ponto importante é separar o mundo da descrição que os atores fazem do mundo. [...] Esta é apenas outra forma de dizer que devemos respeitar a distinção entre objeto do conhecimento e sujeito do conhecimento”. Para ilustrá-lo, o texto informa como, para o historiador da ciência, em vez de dizer que um cientista “observa elétrons”, ou “observa o efeito de elétrons”, é preferível dizer que um cientista observa “alguma coisa que atribui a, e é explicada por, uma entidade postulada que ele chamou ‘um elétron’”. Desta forma, prossegue o texto, fica-se “menos tentado a pensar que a natureza possui uma tendência automática a gerar estas descrições verbais ou respostas particulares”. Ceder a esta tentação significaria imaginar que os elétrons “efetivamente exerceram um papel causal” na explicação de um cientista, o que tornaria difícil entender como eles poderiam ter tido outro efeito levando outro cientista contemporâneo ao primeiro e seu concorrente a não acreditar em sua existência: “Uma vez percebendo isto, há então um sentido no qual o elétron ‘em si’ sai de cena porque é um fator comum por trás de duas reações diferentes, e é a causa da diferença que nos interessa” (Bloor 1999: 93). A réplica evidencia como aquilo que é considerado o objeto mesmo de estudo para as pessoas em questão é deixado de lado, não tendo capacidade de fazer diferença na análise (Latour 1999: 117-118).

propalam. Até porque “[j]amais se pode dizer que o mesmo pensamento é verdadeiro para A e falso para B. Se A e B pertencem ao mesmo coletivo de pensamento, o pensamento será ou verdadeiro ou falso para ambos. Mas se pertencem a diferentes coletivos de pensamento, *não* será o *mesmo* pensamento” (cf. Fleck *apud* Latour 2005: 113-114, ênfases no original). Ao denunciar a artificialidade das reivindicações de pureza nagô (posto que todas as tradições são inventadas, daí não se justificar a tradicionalidade do nagô em comparação às outras liturgias), os textos do afro-brasilianismo substituem-na por uma construção que faz sentido de acordo com outra liturgia, desta vez acadêmica: a da legitimação. O intuito aqui não é tampouco o de implicar que as sugestões interpretativas do afro-brasilianismo não façam sentido, mas de indicar que elas se sustentam, via de regra, a partir de um ponto de vista sociológico, uma perspectiva na qual a ciência do observador fala mais alto que a do observado.

No limite, estabelece-se uma distinção entre o “real” e o “[i]deal”, colocando, por exemplo, sob a primeira rubrica, os “sinais externos”, “indicadores através dos quais é possível avaliar o sucesso de um terreiro”, como “número de filiados, trânsito livre em certos setores dominados pelas camadas superiores representados pelos meios de comunicação, convite do governo e presença dos ricos em busca de serviços mágicos”. Do outro lado estariam as “razões internas”, levantadas pelos religiosos como “explicação do sucesso, tais como: a origem africana do terreiro, sua antigüidade e a capacidade ritual do seu líder, elementos que teriam a ver diretamente com a força do terreiro, conceito importante nas interpretações êmicas sobre o prestígio dos terreiros” (cf. Dantas 1988: 46, 45). Como estas últimas são entendidas enquanto alegações nativas de sentido contingente, não figuram ao longo da obra, a elas não se permite fazer diferença nas próprias formas de se pensar a respeito delas: a única forma de aparecerem é pela subdeterminação (cf. Latour 1999: 117). Destarte, os outros traços culturais que “se acrescentam” ao acervo considerado mais puro,

“como o formato dos tambores, a casa para Exu, a cor das vestes” figuram na obra somente para se dizer que eles diferem dos correspondentes baianos (cf. Dantas 1982a: 17).

Para os textos do afro-brasilianismo, como mencionado, a pureza se constitui a partir de um recorte, uma seleção feita sobre um fundo de práticas consideradas africanas, e estas práticas “visam, no final, o mesmo objetivo: a sobrevivência do grupo” (cf. Dantas 1988: 238). Segundo esta perspectiva, esta seleção obedece aos desígnios das camadas dominantes, o que a leva a supor que a ênfase na pureza africana por parte dos membros destas religiões é uma contrapartida de processos sobre os quais não possuem poder de intervir (cf. Dantas 1988: 106, 61). Exemplo disso seria a determinação do que conta como mistura que contaminaria a pureza, e as conseqüentes alterações sofridas pelos cultos. Considera-se que em Laranjeiras, “os sinais da África, ao menos no processo de iniciação dos filhos de santo, aparecem depurados das representações que poderiam lembrar selvageria”, e que por causa disso diz-se que “[a] linguagem ritual é a da Igreja Católica, com quem se misturam sem prejuízo da pureza africana” (cf. Dantas 1988: 230). Estas são duas inferências feitas analiticamente pela obra, já que não se apresenta etnograficamente nenhum dado que leve a pensar que os elementos suprimidos são considerados pelos iniciados deste terreiro como exemplares de selvageria, assim como não há menção ao que acontece aos outros aspectos que se imaginaria fazerem parte do mesmo conjunto, como danças extáticas ao som de atabaques, repastos coletivos durante as cerimônias, possessão e sacrifício de animais, todos existentes naquele terreiro (cf. Dantas 1988: 52, 95).

Ao encarar a liturgia do terreiro em questão como uma reprodução da linguagem religiosa entendida como estruturalmente superior na sociedade mais ampla, o catolicismo, perde-se de vista as sutilezas de ambos os universos: de um lado, não se apresenta a formação do universo católico local, de outro, colidem significados distintos, tomando um símile por uma identificação. É verdade que Mãe Bilina diz: “Aqui toma a irmandade é como na Igreja.”

(cf. Dantas 1988: 93). Ao mesmo tempo em que dizem que ser batizado no catolicismo é condição para ser nagô, sua participação nesta religião se limita aos ritos funerários e casamentos; “os padres sabem muito, mas não sabem tudo”, também diz Mãe Bilina (cf. Dantas 1988: 136). Se é verdade que “ao explicar sua religião, além de marcar diferenças em relação ao Toré, a mãe-de-santo fala pressupondo que seu interlocutor conhece o catolicismo”, do mesmo modo ela “o usa como elemento de referência para tornar inteligível a sua religião, que é outra” (cf. Dantas 1988: 137). A menção feita ao catolicismo para falar dos intrincados detalhes rituais dos nagô se processa num cenário em que a mãe-de-santo busca estabelecer uma aproximação com o universo do antropólogo. De toda forma, o próprio ritual iniciático desprovido dos elementos mencionados também se verifica em algumas das “Casas ketu baianas mais tradicionalistas”, nas quais “conhece-se o rito chamado de *obé fari*, que é considerado também um recurso ortodoxo de iniciação, embora menos usual”, e na Casa das Minas no Maranhão, estado no qual existe um rito nagô ao qual é possível que o Terreiro de Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras, se reporte historicamente (Serra 1995b: 73-75).

A questão é saber se, quando se fala no terreiro de Laranjeiras em água de batismo, oferenda de círios, lavagem do santo, os significados que recebem estes elementos seriam idênticos aos que possuem no catolicismo, procedimento similar ao realizado com a idéia de pureza, que se imagina significar necessariamente ‘origem imaculada’ (cf. Dantas 1988: 100). Explicitamente, afirma-se que a linguagem da pureza nagô se recobre de “ambigüidades semânticas”, mas a análise não opta por “repensar e relativizar a polaridade de puro versus misturado, enquanto concebidos como par de opostos” mas sim tenta “esclarecer a lógica de adulteração da pureza” (cf. Dantas 1988: 140). A manutenção desta polaridade fará com que não se investigue a aproximação realizada por exemplo entre pureza e limpeza (cf. Dantas 1988: 100), nem se detalhe as formas que tomam os rituais de ablução realizados no terreiro,

em favor da reiteração da suscetibilidade da forma religiosa dominada, já que fazê-lo aproximaria os textos do afro-brasilianismo da produção etnográfica que se pensa reduzida a “um garimpo de africanismos” (cf. Serra 1995b: 68).

A pureza do terreiro de Laranjeiras, desta forma, não parece ter a ver com o movimento ao qual se busca remetê-lo, a saber o revivalismo baiano que ganha força no mesmo período especialmente em Salvador, posição “assumida com energia por prestigiosos sacerdotes nagôs, como Mestre Didi e Mãe Stella – que em parte assim reagem, também, a pregações católicas muito etnocêntricas, e soberbamente agressivas, nas quais o culto dos orixás é apontado como um embaraço supersticioso” (Serra 1995b: 151). O movimento que num primeiro momento reivindica a separação das religiões afro-brasileiras e católicas, “apresentando o sincretismo de conteúdos “afros” e “brancos” como “superficial” – quase uma ilusão, que muitos querem logo desmistificar”, estabelece entre os militantes religiosos baianos “um novo ideal de pureza” (Serra 1995b: 151-152).

De todo jeito, se existem terreiros como o de Mãe Bilina que “tentam dar legitimidade a seu culto por meio da profissão de uma pureza, a rigor, cristã e “de alma branca”, definida pelo contraste com a magia negra dos “outros””, este ainda pode ser visto como a forma de resistência, ainda que “no limite extremo do compromisso, da negação, do branqueamento” (cf. Serra 1995b: 156, 158). Trata-se, de todo modo, de uma questão em aberto: “[A]ssim como é impossível, sem grande injustiça, reduzir a esse lado negativo o contributo da religião católica aos ritos afro-brasileiros, é absurdo considerá-los todos cingidos, sempre e de um modo total, a essa “consciência infeliz”.” (Serra 1995b: 156).

Baseados nos estudos sobre etnicidade, os textos afro-brasilianistas consideram que a tradição das religiões afro-brasileiras é uma invenção, uma construção que é mobilizada para a obtenção de uma legitimidade que por definição não possuem, já que dominadas estruturalmente. A etnicidade, desta forma, seria um recurso utilizado pelos cultos diante de

uma situação de disputa num mercado simbólico. Estes trabalhos se empenham então em desconstruí-la, mostrar que ela depende, para ser bem-sucedida, da aceitação de grupos exteriores a ela mesma. Diferentemente, imagina-se aqui que é possível um tratamento etnográfico das religiões afro-brasileiras que leve em conta os critérios nativos que autodeterminam a identificação étnica:

“O grupo étnico se erige mediante a construção de uma ideologia comunitária sustentada com empenho, qualquer que seja seu alcance prático efetivo, num contexto em que a autoconsciência se afirma pelo contraste vivido e imaginado com o círculo envolvente e com grupos similares: constitui um grupo étnico aquele que, no âmbito de uma sociedade maior, se representa como, pelo menos virtualmente (parte de, remanescente de, ou religável a), uma outra sociedade, em alguma medida distinta, singular e capaz de certa autonomia (esta pode estimar-se realizada quer alhures, quer no passado, ou apenas ser julgada realizável).” (Serra 1995b: 87).

Ainda que se esteja de acordo que a identidade étnica se refira a uma origem histórica putativa, isto não é decorrência da impossibilidade de desfiar a história, não é uma requisição natural da diáspora, já que a história é uma caução para a realização da identificação do grupo (cf. Serra 1995b: 93). Da mesma forma, dizer que um grupo étnico atua como um grupo qualquer de interesse, manejando partes de sua cultura tradicional como lhe convém (e como os dominantes lhe permitem), obedecendo assim, e por vezes mesmo sem saber, a regras definidas a sua revelia, esvazia da etnicidade aquilo que lhe distingue. Pois dizer que a pureza das tradições dos afro-brasileiros não deve ser entendida literalmente como uma herança africana (já que, como visto, se supõe que, fosse esse o caso, não haveria discordância entre as afirmações de grupos diferentes que reivindicam pertencimento a uma mesma tradição), e sim como uma construção brasileira que satisfaz as exigências sociais do presente equivale a dizer que no fundo com isto o que fazem é responder a estímulos da sociedade mais ampla⁴. Ao

⁴ Como acontece também na etnologia brasileira: “Com sua obsessão pelo clichê ‘crítico’ da desnaturalização, esses teóricos parecem conceber a cultura em reinvenção pelos índios do Nordeste como uma espécie de placebo sociológico – uma ‘ilusão bem fundada’, uma ‘invenção da tradição’ ou outro oxímoro conceitual do gênero. Mas como toda cultura é inventada, pois toda cultura é invenção, a ‘invenção da tradição’ é apenas o modo pelo qual o olhar curto do sociólogo objetivista apreende a *tradição da invenção*. [...] [A] questão de saber se as etnias emergentes do Nordeste estão virando índios *de novo* ou ‘pela primeira vez’ – porque algumas dessas

contrário, o fato de que não é sempre possível realizar a conexão entre formas religiosas afro-brasileiras e tradições africanas não significa que a etnicidade deixa de ter sentido pleno em seus próprios termos, já que a tradição nagô significa aquilo que os próprios nagô – que se constituem enquanto tal precisamente por enunciá-la – dizem que significa:

“[S]e [...] a negação da possibilidade do estabelecimento de uma relação direta entre herança e grupo define um consenso efetivo entre os antropólogos[...], também me parece impossível descartar como elemento da ideologia étnica a pretensão de um constituinte *a priori* comum/exclusivo – reputado fator de comunhão interna, assim como de diferenciação do grupo ou categoria relativamente a “os outros” – o qual é cifrado na alegação de uma particularidade de origem. A pretensão pode ser infundada e a alegação falsa ou inverificável, não importa. Ainda que a representação do elemento comum-exclusivo-original (qualquer que seja sua suposta natureza) venha a ser de todo “fabricada” *a posteriori*, constitui referência fundante para quem a partilha; mesmo se ela (a representação) não chega a instituir-se como uma tradição cristalizada, mesmo se não passa de uma idéia volúvel, um mito apenas esboçado. § O que interessa, para a descrição fenomenológica da identidade étnica, não é o conteúdo dessa representação ou sua “legitimidade”, mas sim o fato puro e simples de sua proposição, de sua *thésis* – que, no sistema interétnico, os grupos “antagonistas” corroboram, senão admitindo-a nos termos de seu significado imediato, de seu *thema*, reconhecendo-lhe a eficácia distintiva. § Essa particularidade, essa “originalidade”, pode ser expressa em enunciados de diversos tipos. A identidade se estriba numa referência cujo conteúdo é de fato mutável, flutuante, arbitrário: cifra uma nostalgia cujo objeto se constrói e se reconstrói de muitas maneiras. Ainda assim, a referência não se pode eludir – nem tampouco sua inflexão no sentido de uma origem reconhecida ou imaginada.” (Serra 1995b: 92, grifos no original).

Mesmo quando se enfatiza a premeditação da construção destas tradições, isto não significa que seja o caso de falar do que está ‘por trás’ destas imaginações, pois ao fazê-lo é só esta outra dimensão que aparece nos textos afro-brasilianistas como dotada de substância. Daí o sentido de questionar a colocação do problema como um de ‘tradição inventada’ (cf. Freitas 1999: 151), caso aí se opere com a noção improvável de que haveria uma escolha entre, de um lado, algo real e portanto não construído e, de outro, algo construído e portanto artificial, inventado, falso (cf. Latour 2005: 90).

Surge assim também a possibilidade de refigurar tanto os conceitos de legitimidade como os de africanidade, diante de um cenário que não pressuponha que a invenção nativa é

comunidades não teriam ‘continuidade histórica demonstrável’ com algum povo pré-colombiano – não faz o menor sentido.” (Viveiros de Castro 1999: 193-194, ênfases no original).

inautêntica enquanto a ocidental seria progressiva (Bondi 2007: 37, 11). Encarando a ritologia dos códigos do candomblé, percebe-se que ela possui “uma riqueza inegável que dá testemunho de criatividade e também de uma memória dramática poderosa. As fontes desta memória se acham – não há como negar – em tradições africanas” (Serra 1995b: 172). O pesquisador se coloca desta forma diante não de uma África simplesmente inventada, mas de uma reconstrução ao mesmo tempo tradicional e contemporânea, permanentemente lembrada e reatualizada, uma imagem capaz de dar testemunho da “força da inovação de um ideal político-religioso no mundo do candomblé” (Serra 1995b: 152). Em vez de possibilitar a compreensão das tradições evidenciando-as enquanto invenções inautênticas, passa-se assim a reconhecer uma autenticidade inventiva das (re)criações dos afro-brasileiros, sua inventividade (Bondi 2007: 48, 13).

Outro ponto de interesse que toma fôlego a partir dos textos publicados nos anos 1980 diz respeito à importância conferida aos intelectuais. Se a produção da década de 1970 insiste na necessidade de não ignorar a participação de membros dos estratos superiores nestas religiões, os escritos da década seguinte selecionam entre estes os próprios acadêmicos para trazer ao prosaetrio. Para o afro-brasilianismo é a produção dos intelectuais que reabilita para a sociedade como um todo, em escala nacional, a África como fonte irreprochável de símbolos religiosos legítimos. Como visto, a “hipótese” da qual partem é a de que as “idéias que forjam o nosso senso comum a respeito do afro-brasileiro [são] falsas”, e que “os africanismos e também os indigenismos encontrados nos terreiros são meras reproduções” da “produção erudita[...] realizada nas nossas academias no passado e apropriadas pelos diferentes grupos sociais” (cf. Birman 1980: 6). Não há dúvida, segundo esta visão, de que os primeiros estudiosos das religiões afro-brasileiras se deixaram enganar pelo discurso tradicionalista dos membros das casas de culto, erro que os textos afro-brasilianistas procuram evitar partindo do pressuposto de que aquilo que os religiosos chamam de tradição africana

“não passa da imagem, esta sim, fiel, das relações que mantêm com as classes dominadas na sociedade” (cf. Birman 1980: 6).

É preciso notar, todavia, que os estudiosos das religiões afro-brasileiras “não inventaram o sentimento de uma profunda ligação com a África, dominante nos terreiros da Bahia, ainda que muitas vezes pesquisadores do assunto tenham fantasiado uma continuidade quase mágica da “tradição africana” nesse meio”, e que, ainda que de fato esta conexão ‘mecânica’ não seja mais sustentável nos mesmos termos, a atitude de “negar essa tradição constitui outro erro” (Serra 1995b: 166). Pois há textos que chegam ao extremo oposto, fazendo da produção intelectual o manancial do qual as formas religiosas se alimentam: “A explicação dada pela mãe-de-santo é a reprodução fiel dos textos doutrinários tanto de origem umbandista quanto kardecista.” (Birman 1980: 196). Ainda no exemplo da umbanda, diz-se que a recorrência da “possessão, desenvolvendo-se dentro de uma determinada ordem e orientad[a] segundo as mesmas direções ideológicas” exemplifica a “codificação e padronização do culto” gerada por “um esforço teórico globalizante que tende a colocar as partes dentro da totalidade. É o resultado de uma cúpula de intelectuais que presentiu, dentro da heterogeneidade real dos ritos, um vetor ideológico religioso” (Ortiz 1977: 49).

Os textos afro-brasilianistas atribuem à produção acadêmica o poder de disseminar formas rituais específicas pelo território nacional, além de legitimar uma ideologia da pureza africana nestas religiões. Ao se dizer que a adoção destas atitudes é fruto dos estudos que tiveram início no fim do século XIX, assim como colocar sua permanência como devedora da produção acadêmica ao longo do século XX, ignora-se a dimensão histórica dos processos característicos à diáspora das populações escravizadas: “Será mesmo que só hoje os candomblés passaram a valorizar a “herança africana”? Será que não o faziam quando sacerdotes africanos pontificavam em terreiros da Bahia? Não havia neles, antigamente, preocupações com a ortodoxia, a pureza ritual, a fidelidade às origens?” (Serra 1995b: 112).

As descrições e interpretações dos textos dos anos 1980 dão a entender por exemplo que os afro-brasileiros “tiveram, face aos intelectuais por eles atraídos, uma atitude de receptores passivos de uma ideologia construída a seu respeito” tendo aceitado, “*ready-made*, a “pureza” que lhes impingiam, aderindo aos estereótipos oferecidos; moldaram-se à máscara exótica fabricada pelos brancos inteligentes e preservam ainda, com absoluta ingenuidade, até o ponto do “imobilismo”, uma tradição inventada pelos antropólogos” (Serra 1995b: 59, grifo no original). Sugere-se assim não só que “os prodigiosos antropólogos teriam criado a mística da valorização da África e induzido os negros da Bahia a viajarem para a terra ancestral em busca de suas tradições” como também, agindo como “hierofantes perversos”, teriam depois ensinado “o rito nagô ao resto dos pais-de-santo, segundo um cânon que estabeleceram”, logrando “impor aos crioulos a ilusão de uma ortodoxia castradora” (Serra 1995b: 59). Contudo, a consideração histórica da produção acadêmica indica que a “difusão, nos terreiros, da etnografia a eles relativa só ganha maior relevo na segunda metade do presente século [XX]”, acompanhada, como de fato indicam textos mais recentes, pelo “incremento de prosélitos da dita religião nas classes médias” (Serra 1995b: 123-124).

Como contrapartida desta participação específica, talvez, surge contemporaneamente nos terreiros uma atitude de ligeiro desdém por esta produção intelectual, quando pretende ditar as normas da tradição, uma certa altivez sutil dos membros dos terreiros que passa despercebida aos trabalhos do afro-brasilianismo: “[N]ão dar trela a intelectual já é um signo de pureza que muito candomblé ostenta – e que muito intelectual valoriza.” (Serra 1995b: 64). Há uma metáfora culinária – domínio técnico importante para os sacerdotes afro-brasileiros – que indica o mesmo: “Velhas vodunces do tambor de mina manifestam com justa superioridade uma reprovação total ao conhecimento livresco das verdadeiras tradições religiosas. Aprender a tradição é como saber fazer uma comida gostosa e os livros nunca ensinam a “dar o ponto” exato.” (Ferretti 1992: 9-10).

Os escritos afro-brasilianistas, ao contrário, supõem que os membros dos terreiros, por reconhecerem a distinção social dos acadêmicos, seguem inquestionavelmente suas orientações, já que esta seria uma forma garantida de se obter prestígio e legitimidade. Mencionam, por exemplo, o livro *Os nãgô e a morte* (Elbein dos Santos 1975), que se torna, na visão do afro-brasilianismo, uma “espécie de bíblia do candomblé nagô”, responsável tanto por elevar a noção de *axé* “ao elemento central do culto” como por tornar a figura de exu a entidade mais importante destes sistemas religiosos, depurando-o de sua imagem ligada ao malefício e ao diabo (cf. Capone 1999: 251-252). Estas proposições parecem ser exageradas, em especial já que em outros momentos da mesma obra encontram-se informações que atestam a existência anterior de exu como uma entidade que não é maléfica e que recebe culto já nos anos 1943 e mesmo 1910 (cf. Capone 1999: 228, 272 e nota 22). E se não deixa de ser verdade que a figura de exu também apresenta uma face artilosa, tanto no passado como contemporaneamente, pensa-se que o fato de que os membros das casas de culto evitavam falar do papel de exu anteriormente “significava, portanto, querer se proteger de toda acusação de prática da feitiçaria ou do exercício abusivo da medicina, ambos proibidos pela lei brasileira” (cf. Capone 1999: 241), mais uma vez deixando de lado a agencialidade nativa, desconsiderando as formas hábeis que os adeptos empregam para proteger os segredos de seus cultos, “esquiv[ando]-se os sacerdotes hábil e polidamente” das perguntas dos investigadores” (cf. Ribeiro *apud* Capone 1999: 240).

As provas apresentadas para sugerir que a obra em questão exerce grande influência sobre os fiéis são, por um lado, a constante menção que fazem os iniciados ao livro, por outro, o fato de que “[s]ão raros os iniciados, especialmente pais e mães-de-santo, que não possuem algumas cópias dos livros mais conhecidos acerca das religiões afro-brasileiras” e que os discursos dos membros dos terreiros coincidem com argumentos presentes nestes livros, pois ao compará-los vê-se por exemplo que se “adota sem restrições a visão de Exu legitimada

pelas pesquisas de Juana E. dos Santos” (Capone 1999: 324-325). Quanto a este ponto, antes de tudo não cabe senão repetir aqui a resposta dada por outro texto da mesma autora quando acusada de inventar uma tradição que nada teria a ver com a herança africana legítima. Diz-se ali que sua autora não é “a fantástica inventora de um sistema nagô utopicamente coerente e dinâmico”, acrescentando com ironia:

“Sem dúvida, devo agradecer-lhe a estupenda capacidade de abstração intelectual e de criatividade que me outorga. Inventar ou fantasiar um tão complexo sistema simbólico, que deve ter levado séculos e mais séculos elaborando contribuições até se sedimentar e estruturar, é na verdade investir-me de um poder criativo, lúcido e coerente que, penso, só pode ser atribuído a meu orixá Oduduwa, orixá da criação da terra[...].” (Elbein dos Santos 1982: 11-12).

Além disto, quando falam a respeito do livro, os próprios iniciados não indicam que sua importância devém do fato de se tratar de uma obra acadêmica escrita por importante antropóloga, mas sim se deve ao fato do livro expressar “a tradição do Axé Opô Afonjá”, um dos terreiros baianos mais antigos em existência⁵ (cf. Capone 1999: 324). Logo, que pais e mães-de-santo leiam o que se escreve a respeito de suas casas “não constitui prova de que” os autores tenham “feito a cabeça” dos sacerdotes (Serra 1995b: 54). Para recorrer ao caso de Mãe Aninha, seria o caso de imaginar que “a Ialorixá, por suposto, ouviu a palavra de ordem dos intelectuais – colheu-a dos livros, por certo também da boca de seu etnólogo predileto [Edson Carneiro] – e comandou a escalada de viagens dos nagôs da Bahia à Iorubalândia, em busca das fontes de sua tradição religiosa” (Serra 1995b: 55). Imaginar que os adeptos encetam uma busca não só de orientações para a organização da religião como de instruções litúrgicas nos livros escritos sobre eles carece de comprovação, em especial levando-se em conta a ausência de descrições da ritualística dos cultos (Serra 1995: 58-59).

Segundo o afro-brasilianismo, uma vez estabelecido pelos intelectuais o modelo de culto considerado legítimo de ser chamado de religião pela sociedade, desde o fim do século

⁵ E que essa referência seja feita pelos “informantes” à antropóloga, assim como nos cenários afro-brasileiro do Rio de Janeiro e de São Paulo e não no baiano, são contextualizações que escapam ao texto.

XIX com a produção de Nina Rodrigues, este teria se difundido pelo território nacional. Contudo, o mesmo sistema aparece em outros terrenos etnográficos geograficamente distantes sem que se comprove qualquer contato com esta produção:

“[C]oloca[-se], de certa forma, o “modelo nagô” (ou jêje-nagô, se quisermos) como uma construção dos intelectuais da escola de Nina Rodrigues, com o que não posso concordar. [...] Se quisermos fazer, também, uma comparação entre Laranjeiras e Porto Alegre, perceberemos muitas diferenças. Porque aqui, ao contrário do que parece ter ocorrido lá, praticamente nenhum filiado a estas religiões tomou conhecimento direto ou indireto das teorias de Nina Rodrigues e outros sobre modelos “puros” (jêje-nagô, no caso) [ou] “não puros” [...]. Isto é, não houve influência destes autores sobre a idéia de que umas ou outras possam trabalhar para o “bem” ou para o “mal”.” (Corrêa 1992: 30).

Mesmo sem esse contato, estabelece-se no sul do Brasil uma distinção bastante parecida com a encontrada alhures. Para o afro-brasilianismo, os intelectuais “teriam provocado e direcionado, pois, a expansão do culto dos orixás: definiram-lhe o conteúdo e forneceram-lhe um poderoso veículo de propaganda, a saber, suas obras, que serviriam de guias aos apóstolos do rito disseminado” (Serra 1995b: 121). Contudo, como foi visto: “Não me parece que haja qualquer prova da participação dos intelectuais nessa difusão do rito nagô pelo território nacional.” (Serra 1995b: 125). Minimamente, o risco que se corre quando o afro-brasilianismo “superestima a influência dos intelectuais (dos estudiosos, quer dizer) sobre a “gente de santo”” é o de “apresentar como homólogos dois discursos que de fato não o são, ainda que se tangenciem em determinados pontos e em determinados momentos” (Serra 1995b: 45). Se no limite é isto que fazem os estudos de 1980, os mais recentes não insistem tanto na ‘revelação’ da artificialidade das tradições como na explicitação de sua utilização para obtenção de legitimidade perante a sociedade, como será visto.

No extremo da argumentação, de qualquer modo, este tipo de abordagem abre espaço para que a agencialidade dos afro-brasileiros seja negada em detrimento da dos acadêmicos, em função do “papel exagerado conferido *pelos* antropólogos *a* outros antropólogos e cientistas sociais” (Bondi 2007: 15, ênfases no original). Ao considerar que são

imprescindíveis para o sucesso dos cultos, posto que tidos como os “mediadores únicos entre estes e a sociedade” (cf. Capone 1999: 327), os textos do afro-brasilianismo “exagera[m] a importância e o prestígio social dos antropólogos” (Serra 1995b: 52). Pois há exemplos que indicam justamente o oposto, ou seja, que por vezes é o prestígio dos terreiros que garante a sobrevivência dos estudiosos, num sentido mais literal do que se imaginaria, como mostra o fato de Edson Carneiro, rotulado de comunista, ter sido protegido por “Mãe Aninha, que o escondeu em seu terreiro quando ele estava sendo perseguido pela polícia” (Serra 1995b: 52).

O afro-brasilianismo critica uma atitude que diz ser recorrente desde os primeiros estudos sobre religião afro-brasileira, que é, como mencionado, a absorção acrítica de determinados discursos do povo-de-santo pelos acadêmicos, que trabalhariam sobre as distinções ali feitas calcificando-as numa separação entre religião e magia. Além disso, para que o ciclo se complete, os próprios iniciados reabsorvem essa modificação e passam a pensar a si e aos outros por meio das conformações acadêmicas, e a idéia de pureza, por exemplo, “é transformada em categoria analítica pelos antropólogos e volta a ser assimilada pelos grupos de culto que eles abordam, ou seja, pela gente dos terreiros onde esses estudos antropológicos são, por suposto, recebidos como catecismos; assim, torna-se de novo uma categoria nativa” (Serra 1995b: 114). Esta constatação surge do princípio adotado de que “não se deve subestimar a influência dos escritos dos antropólogos sobre os adeptos dos cultos afro-brasileiros” (Capone 1999: 324). Esta influência, contudo, parece não somente ser superestimada como também simplificada. Pois presumir por exemplo que o povo-de-santo mantém com os escritos acadêmicos uma relação de obediência (já que o afro-brasilianismo dá por certo tanto que esta é a forma mais garantida de se obter legitimidade quanto, como será visto, que este é o desejo natural dos iniciados) é um modo de não qualificar as formas pelas quais o aprendizado se processa especificamente no universo destas religiões, posto que

ele não se orienta do mesmo modo que o aprendizado acadêmico (cf. Goldman 2005: 106-109).

Para sustentar a idéia de que existe esta influência, o afro-brasilianismo recorre também a escritos anteriores: “[P]ode haver influência dos [livros] sobre suas crenças ou religiões, principalmente na medida em que esses livros cotejam os fatos brasileiros com os fatos africanos[...]” (Bastide *apud* Capone 1999: 324 nota 28). Contudo, se é verdade que se comprova o que se chama de “imitação indireta”, ou seja, aquela “feita por intermédio dos livros dos afrologistas”, outros textos acentuam também que “seria um erro acreditar que os “zeladores” (nome pelo qual se designam hoje em dia os pais-de-santo) são pessoas ignorantes”, e que o que lhes interessa nos livros escritos a respeito de suas religiões não é tanto o fato de serem assinados por tal ou qual antropólogo e sim a “medida em que esses livros cotejam os fatos brasileiros com os fatos africanos, pois na impossibilidade de ir à África, como se fazia outrora, o zelador de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião” (Bastide 1946: 165, 168). O texto prossegue, indicando a importância de “assinalar as reações dos crentes afro-brasileiros diante dos livros que a eles se referem”, e mostrando como certos dados são vistos como exatos enquanto outros são apontados como incorretos, mesmo no interior das obras de um mesmo autor, e afirma: “Na realidade tanto os livros desses autores como as críticas a eles formuladas são legítimas. Pois, como irei afirmar mais adiante, não existe uma religião afro-brasileira, mas várias e o que é exato para uma nação deixa de o ser para outra.” (Bastide 1946: 168 nota 11).

A forma pelo qual o afro-brasilianismo coloca o problema dessa relação advém também de uma separação, feita em especial nos textos dos anos 1980, entre os intelectuais, de um lado, e o povo-de-santo, do outro (Serra 1995b: 144). Se há razão na crítica que faz o afro-brasilianismo à ênfase do exotismo “característica da produção ideológica do regionalismo nordestino”, ao mesmo tempo deixa-se de lado aquilo que nele há de positivo, a

saber “a valorização da herança africana que se reelabora no Brasil” (Serra 1995b: 158, 166). E se de fato há textos que supõem que somente no passado esta tradição possuía uma força intrínseca capaz de manter viva a pureza dos conhecimentos africanos, é também aí que se reconhece a capacidade crítica das populações afro-brasileiras em relação ao que se escreve a respeito delas (Verger 1982: 10, 7). Os próprios adeptos são responsáveis por “tentativas epistemológicas”, que não representam somente “abstrações intelectuais” dos acadêmicos que escrevem a respeito dos cultos, mas sim se atribuem ao “fato de terem consciência de seu sistema de pensamento, de possuírem auto-imagem, elaborações intelectuais e estratégias positivas de ação” (Elbein dos Santos 1982: 13). Figurar de outra forma os participantes das religiões afro-brasileiras é parte de uma “ideologia paternalista e conservadora” com a qual se pretende “deter o monopólio autocrático da verdade” (Elbein dos Santos 1982: 13).

É verdade que a produção afro-brasilianista mais recente não ignora de todo a importância dos intelectuais do próprio culto, ainda que continue a enfatizar o papel dos ‘acadêmicos orgânicos’, dos estudiosos ligados às universidades que se aproximam dos cultos antes de tudo em função de suas carreiras. Com isto busca escapar ao “erro gravíssimo [de] minimizar o trabalho intelectual dos líderes do povo-de-santo no desenvolvimento histórico e na difusão do candomblé no Brasil, atribuindo o papel de protagonistas desses processos aos estudiosos do tema” (Serra 1995b: 155). Assim é que contemporaneamente o afro-brasilianismo diz que, ao entrar em contato com os iniciados, se impressiona com “a capacidade que têm de analisar, dissecar, criticar ou justificar os mínimos detalhes do ritual. Desse modo, em um constante esforço de reorganização do universo religioso, cada detalhe é discutido e é objeto de longas e elaboradas argumentações” (Capone 1999: 73), ainda que considere esta uma situação recente, função da maior escolarização do povo-de-santo (cf. Capone 1999: 299). Independentemente da perspectiva adotada, o estudo das conexões entre acadêmicos e religiosos pode funcionar enquanto ponto de partida, não de chegada:

“Em todo caso, bem cedo lideranças do referido culto, em contato com etnógrafos, tomaram conhecimento de suas obras. Esses líderes, cuja palavra sempre foi acatada em seu meio, serviram, sem dúvida, de canal da expansão de pontos de vista, esquemas, conceitos e preconceitos eruditos e formaram o núcleo de uma *intelligentsia* letrada do candomblé, que irá crescer um bocado. § Todavia, não se pode exagerar a dimensão desse grupo, nem resumir-lhes o papel ao de uma simples transmissão de idéias recebidas. [...] Basta conversar com eles para perceber que não recebem sem crítica tudo quanto se diz ou escreve a respeito do candomblé. Supor que esses letrados do candomblé[...] operam em sintonia com os estudiosos de seu culto, definindo-lhes assim os cânones, é uma fantasia sem qualquer base histórica.” (Serra 1995b: 124).

Não se está de acordo, desta forma, com a conclusão de que tenha havido cooperação na montagem de uma ideologia exclusivista a legitimar apenas determinados segmentos dos cultos. Valorizar o culto nagô como o mais puro não significa dizer que as outras manifestações religiosas (mesmo que consideradas no pólo da magia enquanto feitiçaria) deveriam ser alvo de perseguição policial (Serra 1995b: 45, 49). Não há indício “de que as autoridades policiais, em suas campanhas repressivas contra o candomblé, seguissem a orientação de Nina Rodrigues, Arthur Ramos ou Edson Carneiro”, “nem de que eles e outros estudiosos da mesma escola admitissem a legitimidade da ação policial contra terreiros Caboclos por estimá-los inferiores ou menos puros” (Serra 1995b: 49; cf. Dantas 1988: 182). Ao contrário, estes estudiosos se pronunciavam de modo contrário à ação policial, mesmo que considerando, como era o caso de Nina Rodrigues, que a herança africana representava uma triste origem a ser superada no Brasil (cf. Capone 1999: 223-224; Serra 1995b: 117). De qualquer modo, ainda que seja possível imaginar que preconceitos similares eram compartilhados tanto pelos primeiros estudiosos como pelos responsáveis pela “política de controle coercitivo que o Estado exerceu (sem muita coerência) no tocante aos terreiros”, isto não prova “a conexão imediata entre um *parti pris* dos estudiosos e uma seleção de vítimas que seria feita pela polícia” (Serra 1995b: 49-50, grifo no original).

Tampouco a distinção entre religião e magia feita pelos estudiosos e pelos adeptos dos cultos orientava a repressão policial aos terreiros, posto que ela se abateu sobre terreiros de

todas as nações (cf. Corrêa 1992: 30). A própria “idéia de que o culto do candomblé, de qualquer tipo, pode ser classificado como “religião” não parece ter sido muito aceita em nossas camadas dirigentes, na época; ainda hoje, resiste-se a isso” (Serra 1995b: 118). Ainda que não seja impossível que os agentes repressores do poder estatal lessem as obras que falavam a respeito do povo-de-santo, a polícia não tinha motivos para adotar distinções acadêmicas “de escritores cuja pregação de tolerância desprezava” (Serra 1995b: 116, 119). De fato houve terreiros que foram mais poupados da violência destas incursões do que outros, graças às ligações estratégicas que possuíam com elementos das classes dominantes, mas aí não se encontram apenas terreiros nagô: é o que atesta por exemplo a história do Bate-Folha, terreiro angola de Salvador, assim como a do Viva Deus, terreiro de candomblé de caboclo na mesma cidade – são os maiores terreiros que conseguem ser poupados, não só os nagô (Serra 1995b: 50). Esta proteção surgiu da iniciativa dos intelectuais do próprio povo-de-santo, como é o caso de Mãe Aninha (Serra 1995b: 52-53). O que não significa que ela e os outros líderes das seitas tenham lutado pela liberdade de culto somente para seus próprios terreiros, já que ao reivindicar a legalização do candomblé para as seitas africanas, nada indica que com este rótulo a ialorixá estivesse se referindo somente aos nagô (Serra 1995b: 50).

Não se deseja negar que a produção acadêmica a respeito das religiões afro-brasileiras esteve durante muito tempo eivada por determinados preconceitos que hierarquizavam as tradições em apreço, chegando a sugerir, como o exemplifica um texto de Vicente de Lima, que alguns fossem “casos até mesmo *policiaíveis*” (Lima *apud* Dantas 1988: 181, ênfase da comentadora). Contudo, supor que imperava, tanto nos trabalhos dos principais estudiosos como em meio aos iniciados, a percepção de que todos aqueles que não rezavam segundo os mesmos cânones deveriam ser entregues à polícia parece continuar algo inverificado (Serra 1995b: 121). Vê-se que esta perspectiva pode contribuir, no limite, para “que se acusem os nagôs da Bahia de colaborarem com a repressão aos terreiros das outras “nações”, dirigindo-a,

por intermédio de seus aliados intelectuais, contra os “feiticeiros” do “candomblé banto” como uma forma de livrar a própria pele” (Serra 1995b: 48).

De todo modo, se há um consenso entre o afro-brasilianismo e os textos que o comentam é que não faz sentido a afirmação da superioridade de uma cultura em relação às outras, tampouco no tocante às diferentes etnias africanas traficadas pelo Atlântico para as Américas: “[F]ez muito sentido o protesto contra uma atitude que privilegiou o estudo dos terreiros nagôs e os fez tomar como modelos de uma ortodoxia supostamente violada, ou “deturpada”, em casas de culto de candomblé de outras denominações” (Serra 1995b: 31). Dos estudos de Nina Rodrigues aos de Bastide, estabelecia-se uma perspectiva segundo a qual as religiões afro-brasileiras eram avaliadas por sua proximidade ou distância em relação às raízes africanas da pureza nagô (Giumbelli 1997: 270). A própria agenda de pesquisa dos estudiosos pautava-se pela, ao mesmo tempo em que reforçava a, suposta distintividade das principais casas de culto baianas, sobretudo feitas nos terreiros ketus de Salvador (Serra 1995b: 137).

Se os estudos de Nina Rodrigues postulavam a superioridade da liturgia nagô, isto era devido também ao “argumento racista que ele também alinhava entre as explicações da hegemonia em apreço” (Serra 1995b: 120), que será replicado nos trabalhos de seus alunos ainda que posteriormente sob a rubrica da superioridade cultural e não mais racial. Concorda-se, assim, que em especial os primeiros estudos dedicados não só a estas religiões mas à cultura negra no Brasil de modo geral, e em especial na Bahia, carregavam um preconceito ao tomarem o nagô como o modelo prototípico a partir do qual todas as outras eram mensuradas, avançando assim uma imagem deletéria por exemplo dos candomblés de nação banto (Serra 1995b: 44-45). Nota-se como a orientação posterior dos trabalhos dos pesquisadores passa a ser a da “correção da atitude “nagocêntrica” nos estudos afro-brasileiros” (Serra 1995b: 136). Entretanto, ainda que a manutenção da perspectiva subordinativa já esteja fora de questão, os

estudos contemporâneos parecem ter chegado ao ponto da estagnação ao somente reiterarem esta denúncia⁶.

Por sua vez, os trabalhos do afro-brasilianismo partem de uma divisão entre, por um lado, antropólogos comprometidos com as casas de culto, em especial as de tradição nagô, e, por outro, estudiosos críticos, distanciados do emaranhado de relações com os quais os terreiros buscam capturá-los para seus propósitos. Supõe-se que os primeiros, em função de sua maior proximidade com os templos – muitos são iniciados em graus distintos, que variam da concessão de cargos honoríficos à iniciação nos segredos do culto, podendo chegar mesmo a se tornarem mães-de-santo –, sua perspectiva seria idêntica à dos estudiosos como Nina Rodrigues, compartilhando os mesmos preconceitos. Diz-se, por exemplo: “O trabalho pioneiro de Beatriz Góis Dantas, que teve no meio acadêmico brasileiro o efeito de um verdadeiro vendaval, foi habilmente “ignorado” pelos antropólogos porta-vozes do candomblé nagô dito tradicional.” (Capone 1999: 7).

Entre estes estaria Ordep Trindade-Serra, que “encarna o exemplo mais evidente da “obrigação” de filiar-se ao grupo de culto estudado. Após ter sido escolhido como ogã no terreiro angola Tanurijunçara de Mãe Bebê, onde fez suas primeiras pesquisas, é hoje ogã no Engenho Velho” (cf. Capone 1999: 42 nota 27, referências suprimidas). A produção deste antropólogo é deixada de lado por este livro, por considerá-lo “um dos porta-vozes da tradição nagô” (cf. Capone 1999: 15 nota 4), inscrevendo-a no interior de “toda uma literatura científica que continua a afirmar uma “pureza” e que valoriza o monopólio de um segmento dos cultos que pretende ser o único garante da preservação da verdadeira tradição africana” (cf. Capone 1999: 7-8). Como consequência, o livro citado parece ignorar muitos dos

⁶ “[O] pressuposto de uma superioridade cultural dos sudaneses sobre os bantos não tem qualquer sombra de fundamento. É ridícula a afirmativa de que os povos de línguas *tu* tinham cosmologias e sistemas religiosos menos elaborados e que por isso seus representantes ou descendentes no Brasil se teriam curvado à hegemonia espiritual sudanesa. No entanto, não há como fugir de uma constatação: a denúncia do imperialismo nagô veio a converter-se num lugar-comum em cuja tediosa platitudo a Etnologia, no campo dos estudos afro-brasileiros, não pode permanecer agachada.” (Serra 1995b: 31)

questionamentos colocados pelo artigo do referido antropólogo a argumentos preexistentes que continuam a orientar o afro-brasilianismo. A obra em questão, fruto de uma tese de doutorado acerca do tema, só faz quatro referências ao livro que critica (cf. Capone 1999: 374), todas elas em notas de rodapé, sendo que três têm o papel de (des)qualificar seu autor da forma mencionada. Em momento algum o livro endereça as críticas teóricas feitas aí feitas – e que estão reproduzidas ao longo desta dissertação –, afirmando apenas que também na contemporaneidade os intelectuais colaboram “na afirmação do modelo jeje-nagô como sinônimo de pureza e tradicionalidade, o único que podia ser considerado legítimo pelo conjunto da sociedade” (cf. Capone 1999: 236).

O texto “Jeje, nagô e cia.” adverte de antemão contra esta atitude, considerando risível o fato de ser descartado como “partidário do imperialismo nagô” (Serra 1995b: 31). Menciona-se ali também o exemplo de outros intelectuais vinculados ao povo de ketu, como era o caso de Jorge Amado, que nem por isso se torna “nagocêntrico”: ele sempre criticou o esnobismo dessa atitude, prestigiando os candomblés de Caboclo, celebrando com entusiasmo as nações jeje, angola, congo, todas as liturgias negras que o fascinam e deram tanto alento a sua arte” (Serra 1995b: 129). O trabalho indica também que o protesto “contra a atitude[...] de desprezo pelo chamado “candomblé banto”” precede os escritos da década de 1980 (Serra 1995a: 9), e na dissertação de mestrado do mesmo autor descobre-se que a crítica ao privilégio do nagô puro fora feita bem anteriormente (cf. Herskovits 1952; Leacock & Leacock 1972), sendo ali reiterada (cf. Serra 1978b: 41, 52 nota 3).

Assim, a reiteração da exposição do centralismo nagô, como mencionado, só se torna um problema para a pesquisa quando leva a uma posição de contrabalanço, exemplificada pelo “tratamento injusto que alguns estudiosos do candomblé e de ritos congêneres passaram a dispensar ao povo-de-santo nagô e a suas tradições, numa estranha “compensação”” (cf. Serra 1995a: 9), como se fosse possível ou desejável a partir de então fechar os olhos para

determinadas tradições. Contudo, a denúncia do nagocentrismo “não dispensa ninguém de refletir sobre o alcance do vigoroso impacto dos aportes iorubás, a força de sua marca no Brasil e especialmente na Bahia. Ignorá-lo, por medo da acusação de rabo-presos com o imperialismo nagô, seria tapar o sol com uma paranóia” (Serra 1995b: 32).

No caso do candomblé, indica-se como se trata de uma formação religiosa feita no Brasil, ainda que “de olhos postos na África”, na qual colaboraram elementos de diferentes origens étnicas que, em função de suficiente proximidade, resultaram numa espécie de fundamento étnico-litúrgico angola (Serra 1995b: 30). Esta é a base que permitirá que, com o considerável aporte de negros sudaneses para o Brasil no século XIX, e a difusão de seu idioma e de sua organização sacerdotal no nordeste, sobretudo na Bahia, verifique-se a convergência de indicações em uma faixa temporal próxima acerca do surgimento dos terreiros mais antigos ainda existentes, todos nagôs e jeje, sem com isso negar a existência de cultos negro-africanos anteriores (Serra 1995b: 33). Logo: “A afirmação de um florescimento cultural neonagô, ou jeje-nagô, na Bahia negra do século XIX tem, portanto, bases históricas para sustentar-se.” (Serra 1995b: 37). Nesta época, as populações sudanesas e posteriormente seus descendentes constituíam maioria numérica entre os negros, e, diferentemente dos bantos que costumavam se agrupar com os negros nascidos no Brasil, ao que se sabe os nagôs “se quiseram nagôs ainda quando brasileiros” (Serra 1995b: 45-46).

Os textos do afro-brasilianismo, ainda que reconheçam o predomínio numérico nagô, assim como a difusão de sua língua e a propagação de sua organização religiosa, atribuem a expansão do modelo nagô fundamentalmente ao papel dos intelectuais (Serra 1995b: 120-121). Não parecem notar que, se desde o fim do século XIX intelectuais como Nina Rodrigues se dedicaram ao estudo destes terreiros, isto se deve em certa medida também a este predomínio numérico (Serra 1995b: 37). Mesmo o jornalista João do Rio, por exemplo, ainda que “profundamente hostil às religiões afro-brasileiras”, dá conta da forte presença do culto

dos orixás no Rio de Janeiro, documentando especificamente a expansão do rito nagô (Serra 1995b: 124-125). Desta forma, como visto, não parece haver “qualquer prova da participação dos intelectuais nessa difusão do rito nagô pelo território nacional” (Serra 1995b: 125).

De fato, como afirmam os textos que se opõem ao afro-brasilianismo, não deixa de fazer sentido estabelecer determinadas distinções a respeito das formas de culto pesquisadas. Daí, por exemplo: “A correlação nagô/urbano, banto/rural, quando se fala em candomblé, deve ser tomada *cum grano salis*. Isso não implica, porém, decretar a inépcia do conceito de um modelo jeje-nagô na discussão do candomblé.” (Serra 1995b: 42, grifo no original). Ao se falar em um modelo jeje-nagô, não se está referindo (apenas, de acordo com o caso) a uma denominação religiosa, mas a um núcleo básico de estrutura do culto (Cavalcanti 1990: 208). Sob esta perspectiva, falar em modelo não é o mesmo que ter em mente um protótipo a partir do qual as diferentes liturgias seriam avaliadas, mas sim trata-se de fazer referência a “uma abstração que se reporta a correspondências inferidas comparativamente entre formas institucionais, procedimentos e esquemas simbólicos” (Serra 1995b: 40). Assim:

“Ao falar de modelo, não se postula a invariância dos processos ou das formas, aponta-se a existência de um sentido que interliga as variações encontradas, um padrão que as correlaciona e que permite referi-las a uma matriz comum. Dita matriz não se acha localizada entre os objetos que lhe correspondem, nem constitui seu arquétipo, mas realiza-se neles, na continuidade de uma transição histórica.” (Serra 1995b: 40)

A colocação da constituição da nação e da nacionalidade como problema primeiro e motivador do estudo das religiões afro-brasileiras se conecta a uma imagem específica de antropologia ali compartilhada, buscando “nas religiões marcadas pela “herança” africana o corpo da nação. Essa perspectiva reatualiza uma preocupação que esteve sempre presente entre os intelectuais, pelo menos desde a República: a construção de uma identidade nacional” (cf. Montero 1999: 343). Segundo esta visão, “[a]s abordagens antropológicas enfatizam a integração cultural da nação buscando resolver o problema do lugar das tradições (catolicismo popular/rural e africanismos) na construção da nacionalidade” (cf. Montero 1999: 361).

Para o afro-brasilianismo, como mencionado, as religiões afro-brasileiras parecem interessar menos enquanto campo de investigação “em si” do que como uma “via de acesso” para a compreensão do Brasil, para a elucidação do funcionamento das instituições sociais do país guiado pela cultura brasileira, constituindo-se desta forma uma atalaia do alto da qual é possível pensar o país (cf. Montero 1999: 329-330). Como será visto a seguir, o reconhecido envolvimento das ciências sociais, desde seu surgimento, com formas de engenharia social é contemporaneamente cada vez mais posto em questão, entre outros motivos por fazer com que se deixe de lado “as maneiras mais extravagantes e imprevisíveis pelas quais os atores eles mesmos definiam seu próprio ‘contexto social’” (Latour 2005: 41):

“[A] agenda política de muitos teóricos sociais tomou conta de seu *libido sciendi*. Eles consideravam que seu dever real era não o de inventariar agências ativas no mundo e sim o de expurgar as muitas forças que, em seus olhos, estão sobrecarregando o mundo e que mantêm pessoas num estado de alienação[...]. A tarefa de emancipação para a qual se devotaram requer que eles rarefiquem o número de entidades aceitáveis. Daí pensam terem o direito de mudar a descrição de seu emprego, esquecendo que seu dever não é o de decidir como os atores devem ser levados a agir, mas sim redescobrir os muitos mundos diferentes que os atores elaboram uns para os outros. [...] [P]arece óbvio que uma política voltada para retirar artificialmente do mundo a maior parte das entidades a serem levadas em conta não pode reivindicar um papel emancipador.” (Latour 2005: 49).

Partindo da obrigação de assumir um papel legislativo, os cientistas sociais pressupunham um corpo político virtual, total e sempre já dado, tentando com isso resolver o “problema insolúvel” da representação política, fundindo o múltiplo em um e fazendo o um obedecido pelo múltiplo (Latour 2005: 41, 161-162). O fato de tomar as religiões afro-brasileiras como antes de tudo ‘brasileiras’ e só fortuitamente ‘africanas’ assemelha-se ao modo pelo qual se processa “a grande diferença” que atravessa e organiza o campo dos estudos etnológicos no campo indígena, concebendo-os ou como uma parte do Brasil e da cultura brasileira, por um lado, ou como situados no Brasil (Peirano *apud* Viveiros de Castro 1999: 112): “A concepção que, no justo dizer de Peirano, *compreende* os índios como ‘parte’ é parte, ela própria, antes de uma sociologia política (no limite, administrativa) do Brasil que

da antropologia indígena.” (Viveiros de Castro 1999: 117, ênfase no original). Daí fazer sentido que o afro-brasilianismo, ao colocar em questão o designativo ‘afro-brasileiro’, mostre aversão sempre à primeira parte do termo (cf. p. ex. Dantas 1988: 19 nota 1; Capone 1999: 13 nota 1), enfatizando sua carga ideológica, ainda que jamais encontre outro adequado para substituí-lo.

Para continuar com o exemplo da etnologia indígena, vê-se que “não há mediação possível” entre o ponto de vista dos povos indígenas e o ponto de vista do Estado nacional, lembrando que ponto de vista “não é uma ‘opinião’, e muito menos uma ‘representação’ parcial de uma realidade – interétnica, no caso – da qual apenas o observador científico teria uma *visão global*”: o que está em disputa é o lugar de valor conceitual dominante, pois se trata “de decidir o que é o ‘contexto’ de que e, reciprocamente, quem está ‘inserido no contexto’ de quem” (Viveiros de Castro 1999: 118, ênfase no original). Fazer recurso à ‘sociedade envolvente’ não é o único meio de compreender as religiões afro-brasileiras, pois estas não são apenas exemplares privilegiados para o entendimento de regras pertencentes à primeira dimensão: “Não é que não haja uma ‘visão global’, portanto; é que há *duas*: cada ponto de vista é perfeitamente global.” (Viveiros de Castro 1999: 118, ênfase no original). Ao tomar como norte antes de tudo a nação brasileira, a produção afro-brasilianista age como fizeram os antropólogos “que de certa forma *inventaram a tradição* da ‘etnologia brasileira’”, definindo “o que se fazia fora desse marco normativo como constituindo uma *contratradução*” (Viveiros de Castro 1999: 129, ênfase no original) com preocupações descabidas e exotizantes posto que não se levava em conta a dura realidade da sociedade nacional, voltados que estavam os trabalhos para a análise dos ‘africanismos’. Contudo, há uma produção acadêmica que não se pode enquadrar da mesma forma, “tão ‘brasileira’ quanto a outra, eu diria, mas talvez menos ocupada com sua própria brasilidade, confiando em que esta seria antes a consequência que a causa de seu fazer antropológico” (Viveiros de Castro 1999: 129-130). Ao

deixar de lado os processos homogeneizadores que também partem dos nativos, em favor da superdeterminação da sociedade compreensiva, os textos dos “estudiosos dos processos de governamentalização ou territorialização parecem sempre correlacionar o pólo indígena ao particular ou passivo, e o pólo nacional ao universal ou ativo” (Viveiros de Castro 1999: 148).

O afro-brasilianismo, desta forma, parte de uma premissa em comum com a etnologia brasileira, e com “governos de toda cor política”, que é a de imaginar “que a tarefa primacial das ciências sociais brasileiras é conhecer a chamada *realidade brasileira*” para depois transformá-la e resolver seus problemas. A outra perspectiva, da etnologia indígena, reconhece que a situação nacional das populações que estuda é “uma circunstância adventícia ou superveniente”, e fazê-lo constitui um modo de recusar “a gramática da integração e da assimilação que por tanto tempo guiou a doutrina do Estado”, “e que persiste como projeto oficioso em diversos setores oficiais”. Enfatiza-se assim que a “trajetória histórica” destas populações é anterior às violências coloniais a que foram sujeitadas (cf. Viveiros de Castro 1999: 160-162, ênfase no original). Assim, no campo dos estudos afro-brasileiros afastar-se das premissas do afro-brasilianismo possibilita também uma abordagem histórica que não ignore a realidade dos descendentes de populações africanas traficadas para o território brasileiro desde o século XVI. Na etnologia indígena a adoção desta perspectiva pode se verificar também pelo “uso cada vez mais comum do locativo ‘índios *no* Brasil’ em lugar do tradicional genitivo ‘índios *do* Brasil’, de forte conotação possessiva” (Viveiros de Castro 1999: 162). No campo dos estudos afro-brasileiros, distinção similar pode ser encontrada entre os textos afro-brasilianistas (cf. Maggie 1975: 119; Capone 1999: 10; Maggie 2001b: 160) e os que deles se distanciam (cf. Serra 1995b: 30), centrando-se os primeiros na caracterização destas religiões como manifestações ‘brasileiras’ enquanto a alternativa indica que se trata de formações religiosas feitas ‘no Brasil’. Com isto também se escapa à suposição de que exista, de modo análogo à questão indígena, qualquer coisa de ‘incomum’ na

permanência das formas religiosas afro-brasileiras numa sociedade moderna, posto que, como será visto adiante, aí se encontra uma das bases da posição política esposada pelo afro-brasilianismo.

Não deixa de ser verdadeiro que nos textos afro-brasilianistas encontra-se a evidenciação dos sentidos políticos da construção de um discurso de fundo nacionalista, regionalista e comprometido com o mito da democracia racial (Serra 1995b: 45). Entretanto, como mantêm a idéia de que as religiões afro-brasileiras são um meio para se alcançar um fim, que é a reforma social, suas análises não pretendem obviar a questão da produção política da nação, e sim alterar o conteúdo das propostas anteriores. Ou seja, ainda que se trate por exemplo de denunciar as funções ideológicas presentes no mito das três raças, a questão continua a ser qual sociedade brasileira se deseja entender e construir a partir das religiões afro-brasileiras. Neste sentido, as religiões estão novamente subordinadas à sociedade nacional, ainda que de outro modo. Como foi visto, após a publicação dos principais textos do afro-brasilianismo, considera-se “impossível continuar pensando o Brasil como sendo composto de dois atores coletivos estanques (elite/povo ou brancos/negros), cada qual com os seus interesses que determinavam os contornos da “cultura nacional””. A conclusão daí tirada não é a da multiplicação das diferenças entre os diversos setores da população, mas sua redução por meio da caracterização de uma “sociedade em que todos compartilhavam conceitos e premissas culturais básicos” (cf. Fry 2001a: 50). Similarmente ao que a antropologia teria feito com o conceito de raça, destituindo-lhe de todo sentido, o afro-brasilianismo busca fazer o mesmo com a idéia de “sobrevivências africanas” (cf. Birman 1980: 7), contudo parece ter ido ainda mais longe de que inicialmente pensado:

“A literatura sobre o tema falava de religiões “populares” ou “afro-brasileiras”, como se os terreiros fossem lugares de gente pobre e de negros. Mas o que vi naquele terreiro que estudei era mais parecido com as descrições de Nina Rodrigues e João do Rio. O terreiro juntava brancos e negros, ricos e pobres, jovens e velhos e mulheres e homens, todos unidos em uma crença comum, a crença na possessão por espíritos e na possibilidade do[s] espíritos interferirem em nossas vidas.” (Maggie 2001a: 59).

Nos anos 1980, com a já citada dissertação intitulada *Feitiço, carregado e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro* (Birman 1980), esboça-se uma atitude que irá balizar o paroxismo do afro-brasilianismo atual. Neste trabalho, surgem conclusões que serão mais tarde reformuladas e adotadas por sua vertente mais politicamente engajada. Enquanto o subtítulo da referida dissertação se limita a descrever o campo de pesquisa a que foi dedicada, o título escolhido evidencia a hierarquização das intenções do texto: pesquisar determinada religião afro-brasileira é uma porta de entrada para o objeto preferencial do trabalho que é o Brasil. Além do título não ser mencionado uma única vez no corpo do texto, não há nada na obra que leve a supor que exista nele qualquer ironia, levando a entender que partilha do espírito de um projeto modernista e nacionalista andradeano – trata-se de uma paráfrase de Macunaíma – aí entrevisto. Assim é que, se os primeiros trabalhos resultaram em “conclusões sobre a inócua convivência da crença na feitiçaria e da crença na ciência”, elas são contemporaneamente repensadas, perguntando-se “se de fato a crença na feitiçaria e a crença na ciência podem conviver sem algumas conseqüências” (cf. Maggie 2001a: 69). A resposta é negativa:

“Quais as conseqüências de estarmos imersos nessa lógica, nesse “vício”, que impregna nossa vida privada e pública, individual e coletiva? [...] Não será por estarmos presos a esta lógica que temos tanta dificuldade em pensar metaforicamente, no plano das idéias? Não será a iníqua e enorme desigualdade social difícil de ser superada por estarmos imersos em uma lógica que une por contigüidade coisas e pessoas que estão separadas e distantes no mundo social circundante?” (Maggie 2001a: 69).

Numa subseção denominada “Relativismo em questão”, o texto em questão afirma que “os espíritos ultra-relativistas de hoje [...] não pensam nas conseqüências morais de seu engajamento nessas crenças” (cf. Maggie 2001a: 71). É preciso, diz o artigo, “[s]air desse emaranhado da sociedade relacional, do favor, do clientelismo, do feitiço, da crença na maldade” de modo a construir “uma sociedade baseada na lógica daquilo que Nina Rodrigues

chamou de “espíritos esclarecidos”” (cf. Maggie 2001a: 69). A conclusão a que se chega parte do princípio de que “se o homem é universal, aqueles que passam a viver no plano da razão, na lógica da metáfora, do igualitarismo e do indivíduo deixam de poder viver na lógica do feitiço, da metonímia, da hierarquia e do holismo” (cf. Maggie 2001a: 71). Retoma-se, deste modo, uma frase do já mencionado jornalista João do Rio, personagem admirado pelo afro-brasilianismo: “Em suas palavras: “Vivemos na dependência do feitiço ... somos nós que lhe asseguramos a existência com o carinho de um negociante por uma amante atriz.”[...]” (Maggie 2001b: 159). Esta orientação teórico-política se traduz também em uma determinada inserção nos debates atuais acerca de questões públicas como as ações afirmativas, de modo mais ou menos explícito (cf. Maggie 2001a: 73; Fry 2001a: 53-53).

A idéia de que haveria um conjunto de “pressupostos lógicos” e de “definições de realidade” compartilhado de modo idêntico por todos os brasileiros, faz com que os textos afro-brasilianistas “não cons[igam] caracterizar com a devida complexidade o heterogêneo conjunto dos discursos” em jogo (Giumbelli 1997: 33-34 e nota 49, 85 nota 56)⁷. Ao mesmo tempo, como mencionado, acredita-se que não se pode ignorar as conseqüências políticas da atuação do pesquisador. Para tomar um exemplo de outro campo da etnologia, desta vez o havaiano, percebe-se que há antropólogos nativos que questionam a atitude de estudiosos para os quais os argumentos baseados em cor e cultura encobririam as linhas de batalha reais de classe e interesse; segundo os acadêmicos nativos, esta seria uma forma de tirar das populações indígenas o poder de definir quem são e como devem se comportar política e culturalmente (cf. Briggs 1996: 437). O discurso associado à modernização concebe que viver em uma determinada comunidade dá acesso a experiências que resultam em um conhecimento

⁷ “Reduzi[r] [discordâncias, desencontros e disputas em torno de questões fundamentais] a variações sobre um denominador comum seria[...] assumir o ponto de vista de agentes e de posições que devem se constituir, eles mesmos, em parte do objeto da análise. Por que razões advogados, médicos, jornalistas, cientistas sociais, e, afinal, as próprias instituições estatais se interessariam pelas obscuras práticas de ‘feiticeiros’, ‘magos’ e ‘espíritos’? A pergunta exige que localizemos a análise no espaço situado entre os diversos saberes e práticas envolvidos nos processos de definição do estatuto do espiritismo, e não no interior de algum deles, nem em uma posição supostamente transcendente.” (Giumbelli 1997: 34-35).

cultural não-mediado e não-reflexivo ligado a territórios e comunidades pré-modernos, e que este conhecimento não sobreviveria à intrusão da sociedade moderna (Briggs 1996: 452-453). Critica-se o modo pelo qual esta perspectiva concebe que os “[n]ativos, que possuem somente conhecimento imediato, carecem do conhecimento mediado, consciente e reflexivo privilegiado pelo discurso das elites ocidentais e que é supostamente necessário às tomadas de decisão informadas” (Briggs 1996: 453). Desta forma, indica-se de que modo a desnaturalização dos conceitos indígenas, mesmo tendo em mente uma desalienação dos dominados, termina por tornar nulas as reivindicações a determinados conhecimentos tradicionais que, por definição, seriam propriedade dos nativos (Briggs 1996: 461).

Esta tomada de posição política do afro-brasilianismo é parte de “uma nova etapa das relações entre as nações, na qual se revaloriza o pluralismo étnico em detrimento da homogeneidade cultural das identidades nacionais”, função da “visibilidade crescente dos movimentos negros do final da década de 70 que rejeitam o lugar-comum da democracia racial” (Montero 1999: 343). Trata-se de fenômeno similar ao acompanhado na etnologia indígena, ao se perceber que a assimilação das populações indígenas pela sociedade envolvente não era inevitável como antes se supunha ou desejava, como testemunham os processos de etnogênese e “retradicionalização[,] marcados por um autonomismo ‘culturalista’ que, por instrumentalista e etnicizante, não é menos primordialista nem menos naturalizante” (Viveiros de Castro 1999: 137-138).

O destino aparentemente desejado pelo afro-brasilianismo para as religiões afro-brasileiras e para as populações que as professam seria o gradativo abandono das heranças dos grupos de culto, já que com isso deixariam para trás a lógica relacional que os atrasa e que alimenta sua cumplicidade na manutenção de ações paternalistas de compensação dos quais são alvo de modo a contrabalançar sua subordinação social real. Concomitantemente, o afro-brasilianismo abraça o ideal do “não-racialismo”, posto que considera que qualquer distinção

racial, independentemente de seus objetivos declarados, não fará senão manter como dominados aqueles que já o são, ou mesmo piorar sua situação (cf. Fry 2001a: 53): “Vista dessa maneira, a democracia racial é um mito no sentido antropológico do termo: uma afirmação ritualizada de princípios considerados fundamentais à constituição da ordem social. E, como todos os mitos e leis, não deixa de ser contrariado com uma frequência lamentável.” (Fry 2001a: 52).

O afro-brasilianismo enluta-se com o surgimento de uma “política de identidades” a partir dos anos 1990, posto que esta fortalece a vertente “africanista” de estudos (cf. Maggie 2001a: 162). De qualquer forma, e por mais que o afro-brasilianismo se aflija, parece que tanto na umbanda (cf. Brown 1986: 221) como no candomblé há aqueles entre o povo-de-santo que continuam a valorizar sua distintividade negro-africana: “O vigoroso surto pan-africanista da década de 1970 difundiu como nunca a idéia de uma unidade racial/cultural do “mundo negro”, que compreenderia e transcenderia tanto as diversas sociedades, as variadas culturas africanas, quanto “as comunidades negras da diáspora”.” (Serra 1995b: 149). Não se descarta a idéia de que as religiões afro-brasileiras também tomem o rumo de uma afirmação neobrasileira (Serra 1995b: 38). De todo modo, este é um processo complexo que tem como protagonistas também os próprios afro-brasileiros, e as análises antropológicas a respeito da invenção da tradição correm o risco de estabelecer uma divisão similar àquela anterior que criticavam. Pois, se não se deseja caracterizar umas enquanto invenções em oposição a outras que seriam construídas (cf. Briggs 1996: 462-463), a opção que defende que são todas inventadas pode ao mesmo tempo procurar dizer que com isso são todas, por princípio, autênticas:

“Ao redor do terceiro e do quarto mundo, pessoas estão proclamando os valores de seus costumes tradicionais (como os concebem). Infelizmente um ar acadêmico de inautenticidade paira sobre este movimento cultural moderno. O rótulo acadêmico de “invenção” já sugere artificialismo, e a literatura antropológica muito frequentemente transmite a impressão de um passado mais ou menos falsificado, edificado para efeitos políticos, que provavelmente deve mais a forças imperialistas do que a fontes

indígenas. [...] De todo modo, sob as circunstâncias – a grande distância dos intelectuais aculturados de um passado que era efetivamente irrecuperável – sob as circunstâncias, a nostalgia não era mais o que costumava ser. Os textos e monumentos que construíam eram geralmente fac-símiles afetados de modelos clássicos. Eles criaram uma tradição autoconsciente de cânones fixos e essencializados. [...] O que mais se pode dizer a respeito, senão que alguns povos têm toda a sorte histórica? Quando europeus inventam suas tradições – com os turcos nos portões – trata-se de um renascimento cultural genuíno, o princípio de um futuro progressista. Quando outros povos o fazem, é um sinal de decadência cultural, uma recuperação postiça, que só pode dar origem a simulacros de um passado morto. § Por outro lado, a lição histórica pode ser a de que nem tudo está perdido.” (Sahlins 1993: 3-5)

3

Poder

The Caterpillar and Alice looked at each other for some time in silence: at last the Caterpillar took the hookah out of its mouth, and addressed her in a languid, sleepy voice.

“Who are you?” said the Caterpillar.

This was not an encouraging opening for a conversation. Alice replied, rather shyly, “I—I hardly know, Sir, just at present—at least I know who I was when I got up this morning, but I think I must have been changed several times since then.”

“What do you mean by that?” said the Caterpillar, sternly. “Explain yourself!”

“I can’t explain myself, I’m afraid, Sir,” said Alice, “because I’m not myself, you see.”

– Lewis Carrol (1865: 67, ênfases no original)

3.1 Distanciamento

A obra que conduz as reflexões deste capítulo, e que trata em especial de terreiros de candomblé e de umbanda no Rio de Janeiro em diferentes momentos das décadas de 1980 e 1990, “é uma importante inflexão e via de acesso ao entendimento crítico da profundidade histórica desse mundo em “crioulização” e “mistura” dos novos movimentos sociais da crença e do sagrado” (Lima 2004). O livro cruza de maneira original dois campos: o da antropologia da religião e da sociologia política (Dianteill 2003: 77).

A busca da África no candomblé: tradição e poder do Brasil (Capone 1999), daqui em diante *Busca*, é a publicação da tese de doutorado da autora (Capone 1997). Pôde ser

resumida como “uma descrição fina e aprofundada, plurivocal e dialógica, das relações de poder na constituição da legitimidade nos cultos afro-brasileiros” (Lima 2000: 166). A importância de seus argumentos e o modo como são apresentados atestam a força da tradição antropológica da qual a obra é continuadora, produzindo um livro que “mais que lido, deve ser continuamente retomado em atenção às tensões atribuídas ao futuro das religiões” (Lima 2004). Entre alguns dos elementos presentes na obra, pode-se enumerar o envolvimento dos pesquisadores com o campo; o letramento de iniciados dos cultos; a difusão do candomblé como religião universal; a transformação dos terreiros em espaço de brancos, ricos, privilegiados e incluídos; a importância das religiões afro-brasileiras para o Estado nacional; a presença destas religiões na mídia e na opinião pública etc. (Freitas 1999: 154). Ainda mais do que em relação às obras que guiaram os dois capítulos anteriores, resultantes de dissertações de mestrado, reconhece-se que a exposição a seguir não dará conta de todas as nuances do livro em questão, fruto de uma tese de doutorado; todavia, permitirá uma idéia justa de sua composição no que concerne ao argumento da presente dissertação.

Sonhos

A intenção de *Busca* não é ressaltar a origem africana desta religião, como faziam outros estudos, e sim situá-la “como uma construção religiosa tipicamente brasileira” (Capone 1999: 10). O candomblé nagô, especialmente o da Bahia, que insiste na continuidade do “sonho de pureza africana”, é parte da configuração de um universo complexo, e a obra contribui “para mostrar como essa tradição, que se quer eterna e imutável, é, na realidade, reinventada, dia após dia” (Capone 1999: 7, 8).

Verificando uma oposição entre o modelo ideal de pureza da tradição e a prática ritual efetiva, o livro mostra como o que está em questão “não é o respeito por uma ortodoxia preestabelecida, e sim a adaptação de um modelo ideal segundo uma lógica “africana””

(Capone 1999: 122, 175). Para tanto, a obra trata, por exemplo, dos significados que Exu, um dos principais espíritos do candomblé, recebe na África, acompanhando as transformações pelas quais essa entidade passa ao longo do tempo no Brasil por meio de um processo chamado “reafrikanização” (Capone 1999: 53, 175). A tradição, assim, não é pensada “como um simples reservatório de idéias ou elementos culturais: ela é, antes de tudo, um modelo de interação social”. Daí sua importância como instrumento de construção da identidade, “por meio da seleção de um número determinado de características que ajudam a estabelecer as fronteiras entre [o] nós e os outros”. O livro prossegue: “O caráter interacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para marcar sua especificidade como algo que não é dado, mas continuamente reinventado, sempre investido por novas significações.” (Capone 1999: 257).

Abandonando uma visão essencialista da cultura em benefício de “outra em que a cultura é pensada como sendo sempre reinventada, recriada, recomposta em torno de novas significações” (Capone 1999: 327-328), *Busca* indica de que modo “[a] manipulação da tradição permite a emergência de um núcleo arcaico, de um “complexo cultural de base”, ao qual é preciso voltar para reencontrar, *ipso facto*, a pureza do passado” (Capone 1999: 328, grifo no original). Toda tradição adquire então um caráter “político”, em função de a dinâmica interna aos cultos estar fundada em estratégias de poder e legitimação (Capone 1999: 48). Assim, torna-se “definitivamente impossível, portanto, considerar o candomblé uma realidade bem definida que distinguiria com nitidez aqueles que praticam a religião africana daqueles que se deixam contaminar pelas influências externas” (Capone 1999: 327), como queriam os estudos anteriores.

Ainda que se tenha elaborado “um modelo de ortodoxia decorrente da aliança entre um segmento do culto e os antropólogos, a análise da prática ritual mostra uma realidade bem diferente, na qual o modelo ideal de ortodoxia entra em conflito com os múltiplos arranjos

rituais” (Capone 1999: 327). Como “a identidade religiosa é sempre renegociada entre os diferentes interlocutores”, é “extremamente importante levar em conta a posição estrutural de quem classifica e do que é classificado” (Capone 1999: 121). Apoiado em texto de Horton, diz o livro: “Na realidade, [...] até um membro de uma comunidade das mais tradicionalistas molda como lhe convém a visão de mundo que herdou” pois essa visão é aplicada à vida cotidiana segundo seus interesses, ainda que essa manobra deva “permanecer escondida sob a aparência de fidelidade às origens” (Capone 1999: 288 e nota 51). Acionar a “tradição implica referir-se à mistura do presente e passado na qual ela se funda, à arrumação constante e inconsciente do passado operada pelo presente, com o objetivo de conservar esse passado” (Capone 1999: 256).

As atividades de reafricanização constituem “múltiplas respostas para uma mesma questão: como reconstruir os vínculos rompidos com uma cultura africana original e assim afirmar sua tradicionalidade?” (Capone 1999: 295). O movimento de retorno à África, “desde sempre presente no candomblé, é uma reativação, mais simbólica que real, de uma tradição “pura” que deve ser reconstruída em solo brasileiro”, já que, “[n]a realidade, a mudança está sempre presente nos fatos ditos tradicionais” (Capone 1999: 265, 256). Aprender a língua das origens, “sonho que perdura” entre muitos dos iniciados, “é um trunfo para se tornar “africano”” (Capone 1999: 297, 296). De modo similar, “mitos perdidos no Brasil são freqüentemente redescobertos nos textos dos africanistas” (Capone 1999: 53), o que permitirá que sejam acionados contemporaneamente de acordo com os interesses em jogo.

Estas percepções colocam em xeque a oposição entre o candomblé nagô, visto como “verdadeira” religião, e a macumba, pensada como magia (Capone 1999: 19). Esta divisão polarizante se instala de modo mais claro após escritos de Bastide, ainda que tenham sido muitos os intelectuais que “colaboraram na afirmação do modelo jeje-nagô como sinônimo de pureza e tradicionalidade, o único que podia ser considerado legítimo pelo conjunto da

sociedade”, inclusive entre os próprios religiosos, como o caso de Martiniano do Bonfim (Capone 1999: 18, 236, 225). Traçando uma fronteira nítida entre religião e magia, os textos de Bastide reinterpretem “um dos fundamentos da lógica interna aos cultos” por meio de uma oposição “decorrente do discurso antropológico” (Capone 1999: 245, 247). Em função de sua posição privilegiada na estrutura social, os “antropólogos passaram a ser, assim, os garantes da africanidade dos cultos e, por conseguinte, de sua legitimidade” (Capone 1999: 236). De outro lado, e esta é a posição de *Busca*, vê-se que:

“[C]onsiderar que os cultos afro-brasileiros formam um *continuum* religioso real faz com que se deva encarar o estudo do que é misturado. Existe, de fato, todo um universo que nunca foi analisado, já que não é considerado um objeto de estudo suficientemente nobre: é o caso do omolocô ou mesmo do umbandomblé, essa mistura de umbanda e de candomblé tão presente nas periferias das grandes cidades brasileiras. Esse estudo, contudo, é necessário, pois se os cultos de possessão constituem um sistema de transformações, a análise de suas diferentes formas e também das formas misturadas se torna incontornável.” (Capone 1999: 334, grifo no original).

Neste universo, os antropólogos são personagens importantes “na construção da tradição nos cultos afro-brasileiros”, podendo ser mencionados, a título de ilustração, Pierre Verger, cujo apoio fez com que “o Axé Opô Aganjú se torn[asse] um dos terreiros mais tradicionais da Bahia”, e Juana Elbein dos Santos, que é “quem muda definitivamente a imagem de Exu nos estudos afro-brasileiros e também, veremos, no meio dos cultos” (Capone 1999: 238, 280, 250). Os muitos estudos e congressos científicos servem para estabelecer a legitimidade dos terreiros, assim como a “utilização dos termos iorubás nos escritos antropológicos sobre o candomblé dito tradicional, muito difundida atualmente, quer, na verdade, ressaltar sua origem africana” (Capone 1999: 240, 10). Participar em cursos de cultura e civilização iorubás, de modo parecido, “tornou-se sinônimo de cultura e aperfeiçoamento na carreira sacerdotal”, e passa a ser “preciso fazer verdadeiras pesquisas para conhecer a religião e poder beber a “verdadeira” África nas fontes bibliográficas” (Capone 1999: 299, 301). Assim, diz a obra:

“[É] a tradição – ou o que está no centro da nossa discussão, a tradição nagô pura – que está em jogo em um segmento dos cultos, o qual afirma sua natureza tradicional como um instrumento político para expressar suas diferenças e suas rivalidades no campo religioso, bem como os antropólogos, que fazem dessa categoria nativa uma categoria analítica, contribuindo assim para a cristalização de um ideal supremo de africanidade.” (Capone 1999: 256).

Reproduções

Busca mostra como a mencionada oposição entre o modelo ideal de pureza da tradição e a prática ritual efetiva se conecta com uma outra diferenciação entre ideais e realidade, desta vez no plano da sociedade (Capone 1999: 31). A “sociedade brasileira é uma sociedade ambígua, estruturada em função de uma pequena elite. É uma sociedade que propõe aos indivíduos objetivos sociais que nunca poderão atingir, os quais criam necessidades que não poderão ser satisfeitas” (Capone 1999: 26). A tradição e a ortodoxia serão balizadas de acordo com essa “realidade caótica da sociedade urbana brasileira”, já que os aspectos do “contexto religioso de origem” que serão conservados são os que criticam o sistema hierárquico que funda a organização ritual do candomblé (Capone 1999: 32). Como aponta o livro: “O que está em jogo não é, portanto, a sobrevivência de uma herança africana, mas sim a força operatória desses símbolos [...] e sua importância na interpretação da vivência dos médiuns.” (Capone 1999: 32).

Com o fuxico-de-santo no candomblé e a demanda na umbanda, por exemplo, “o grupo de culto reproduz a lógica interna da sociedade brasileira, altamente hierarquizada e estratificada” (Capone 1999: 152). A falta de menções “às relações de poder e aos conflitos entre e nos terreiros é a expressão de uma visão romântica de um espaço (o candomblé puro) em que a harmonia deve reinar soberana”, e essa atitude “revela a dificuldade de pensar a sociedade brasileira como uma sociedade hierarquizada e o candomblé como um produto dessa sociedade” (Capone 1999: 152). Analisar a construção da tradição é ainda mais importante “em face da tentação, cada vez mais forte, de um certo idealismo metodológico

que junta os discursos esparsos dos informantes em unidades notavelmente estruturadas, nas quais tudo encontra seu lugar e todas as contradições são apagadas para dar vida a fascinantes metafísicas africanas” (Capone 1999: 334).

O principal exemplo retomado ao longo do livro tem a ver com as características de Exu no candomblé, que o livro mostra serem resultado “de intenso processo de negociação entre os valores africanos dos cultos e os valores dominantes da sociedade brasileira” (Capone 1999: 217). A figura de Exu sofre um deslizamento semântico “ligado às estratégias de adaptação escolhidas pelos membros dos cultos de origem africana, em função da percepção que a sociedade brasileira tinha deles” (Capone 1999: 217). Daí se percebe que:

“A aliança entre os pesquisadores e os membros dos terreiros considerados mais tradicionais não é, portanto, a expressão da resistência de uma cultura africana, como gostariam Roger Bastide ou Juana E. dos Santos, e sim o resultado de uma estratégia, de uma prática política de acomodação perante os valores dominantes da sociedade brasileira.” (Capone 1999: 218)

A partir de escrito de Hobsbawm & Ranger, *Busca* esclarece como o “movimento em direção ao passado [...] se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada” (Capone 1999: 255). Como, “nos planos social e político, a época era propícia a essa valorização dos cultos”, em especial a partir da década de 1950 o processo de retorno à África se fortalecerá e ela poderá ser pensada como um foco de legitimação (Capone 1999: 251, 27).

Para dar exemplos das relações entre a estrutura social e as religiões afro-brasileiras, pode-se destacar do livro, em primeiro lugar, a umbanda. Aí a via de salvação “passa pela aceitação da posição do negro na estrutura de classes, por intermédio da reprodução na umbanda das relações de dominação presentes na sociedade global” (Capone 1999: 101). Contudo, e seguindo texto de Birman, o livro diz também que, se “é verdade que a umbanda propõe uma adaptação à vida urbana pelo viés da assimilação do discurso dominante, [...] ela

ao mesmo tempo acarreta a oposição a esse discurso, a não-aceitação passiva das regras da sociedade dominante, por intermédio da quimbanda” (Capone 1999: 100). Assim, diz a obra:

“Os exus da quimbanda se insurgem, portanto, contra a ordem umbandista que reflete a ordem da sociedade brasileira, oferecendo, como seus correspondentes femininos, as Pombagiras, a possibilidade de seus médiuns criticarem as relações de classes: o poder pertence aos marginais, aos espíritos ignorantes, porém incomensuravelmente mais poderosos.” (Capone 1999: 101)

Umbanda e quimbanda, além disso, não são opostas senão “nos esforços de sistematização dos teólogos da umbanda”, já que, na “prática ritual, a relação de simbiose entre as duas sempre foi mais ou menos marcada de acordo com centros mais ou menos africanizados” (Capone 1999: 101).

Algo similar acontece, por exemplo, com a posição das mulheres nas religiões afro-brasileiras. Pois “se a família patriarcal constitui o modelo ideal no seio da sociedade brasileira, na prática cotidiana esse modelo se revela muito afastado da realidade, ao menos da realidade das classes populares, em que a mulher, em geral, é o verdadeiro sustentáculo da família” (Capone 1999: 190). Por meio “dos espíritos e de suas palavras, a mulher pode inverter o papel de submissão em que *a priori* está confinada”, passando “de dominada à posição de dominante, tanto na vida profissional quanto no âmbito familiar” (Capone 1999: 192, grifo no original, 213).

De todo modo, o livro não deixa que se perca de vista que, “apesar da rebelião declarada contra a autoridade que acompanha a maioria de seus relatos, os médiuns não contestam realmente a ordem estrutural da sociedade brasileira; usam antes a lógica em ação no seio desta” (Capone 1999: 177). A oposição, por exemplo, “entre o ideal de ortodoxia e a realidade vivida pelos médiuns sempre é resolvida no plano místico” (Capone 1999: 165). Além disso, como a “noção de pureza está ligada não à noção de raça, e sim a uma origem cultural que valoriza os grupos de culto ditos tradicionais”, e na contemporaneidade essa origem é buscada numa “África que legitima tanto brancos quanto negros no mercado

religioso, uma África que não parece mais ser patrimônio exclusivo dos descendentes de africanos” (Capone 1999: 333), é cada vez mais difícil que a religião consiga questionar a ordem estrutural da sociedade brasileira.

Interesses

Este entrave, de todo modo, não significa que não seja importante levar em consideração os interesses envolvidos no mundo das religiões afro-brasileiras, já que “todo pesquisador que penetra nesse campo tem consciência de que o poder é o ponto capital de seu objeto” (Capone 1999: 15). O poder e o prestígio, prossegue a obra, “estão no centro do universo do candomblé”, e o segundo destes termos “depende do *status* social, econômico e político do indivíduo, da posição herdada ou adquirida que ele ocupa na hierarquia do culto” (Capone 1999: 289, grifo no original).

Para dar conta tanto dos “mecanismos que agem na construção da tradição” como das “relações de poder que estruturam o campo religioso afro-brasileiro”, *Busca* utiliza a noção de “mercado religioso” para falar das “diversas modalidades de cultos afro-brasileiros que, ao oferecer os mesmos serviços, rivalizam entre si na busca de fiéis e clientes” (Capone 1999: 327, 21 nota 13). Assim, o livro percebe que tanto os modelos ideais de pureza como os de ortodoxia, “mais aspirações que realidades”, são “historicamente determinados e ligados ao processo de legitimação dos terreiros no mercado religioso” (Capone 1999: 28). Aí se encontra também um dos motivos do centralismo nagô, já que “[a]s denominações religiosas – e as oposições hierarquizantes que elas implicam – estão ligadas a um discurso político (no sentido mais amplo do termo), em que as diferenças em termo de pureza têm por função confirmar uma posição no mercado religioso” (Capone 1999: 328). Em especial a partir dos anos 1960, com a mudança no “clima cultural” do Brasil, o “candomblé começa a ocupar lugar central no mercado religioso, beneficiando-se de importante difusão no país” (Capone

1999: 144). Fazer alianças, por exemplo, com “os exus e as pombagiras permite que [os médiuns] entrem em concorrência, no mercado religioso, com as outras instâncias do sagrado. Ter um espírito poderoso equivale, portanto, a garantir os meios de subsistência e, às vezes, a construir a própria fortuna” (Capone 1999: 181 nota 4).

Ao romper com a lógica dos “vínculos que uniam os antropólogos aos cultos”, *Busca* é capaz de apresentar, “no lugar de um mundo em que reina a harmonia, em que a mudança não pode nem deve encontrar lugar, [...] um universo baseado em manipulações e estratégias políticas, um universo que por muito tempo ficou inexplorado” (Capone 1999: 328). A partir daí, o livro mostra que, diferentemente do que defende *Vovó nagô e papai branco*, “se um modelo de tradição foi privilegiado em relação aos outros, não é apenas por causa dos intelectuais, como afirma Dantas; os membros do candomblé, cujas capacidades políticas eu quis evidenciar[...], souberam muito bem manipulá-las para chegar a seus fins.” (Capone 1999: 328, referência suprimida). Com a idéia de um “*continuum* religioso” que permite verificar “a existência de uma base comum” nos cultos afro-brasileiros, a obra nota como o ato de “[r]eivindicar uma proximidade maior com a África é, mais do que nunca, um instrumento político nas mãos daqueles que lutam pela preeminência de uma tradição sobre as outras” (Capone 1999: 329, grifo no original).

Nesta peleja, a Bahia aparece como “um poderoso centro de legitimação nos escritos sobre o candomblé” (Capone 1999: 15 nota 5), e o livro apresenta como “[o] movimento de reafrikanização, que se baseia na aliança religiosa e política com os iorubás, esconde, na verdade, o desejo de legitimação de certos grupos de culto considerados novos convertidos no universo da tradição afro-brasileira” (Capone 1999: 329). Neste quadro, é preciso levar em conta “as acusações contra pessoas que fazem parte de outro terreiro”, pois elas “servirão para delimitar as fronteiras externas do grupo de culto: contestar a legitimidade do outro permite afirmar a própria legitimidade” (Capone 1999: 151). Como “não há poder sem dessimetria nas

relações sociais”, “é preciso demonstrar a inferioridade do outro” de modo a se colocar como superior (Capone 1999: 289). Também as inovações no ritual, “apresentadas obrigatoriamente como uma redescoberta de parte da tradição esquecida, obedecem a fins claramente políticos”, objetivando “consolidar o poder do chefe no seio do terreiro ou o do terreiro (e, mais comumente, de sua família-de-santo) sobre os outros” (Capone 1999: 288).

A definição das fontes de prestígio a que se recorre para melhor se posicionar no mercado religioso será feita de acordo com os critérios vigentes na sociedade abrangente. Assim, *Busca* mostra de que modos, a partir dos anos 1960, por exemplo, pertencer ao candomblé “puro africano” se torna fonte de prestígio na própria sociedade brasileira, com a instituição de uma política comercial entre o Brasil e determinados países africanos que simultaneamente “determina uma reformulação global da política nacional perante as religiões afro-brasileiras” (Capone 1999: 139). Lê-se que: “Ao expressar uma origem cultural comum, elas se tornam um dos trunfos mais importantes no estabelecimento de relações diplomáticas com os países da África ocidental. É assim que o candomblé nagô da Bahia vê valorizada sua origem supostamente pura e tradicional.” (Capone 1999: 139-140).

O desejo de acumulação de prestígio origina um constante “movimento dos iniciados no seio das diferentes modalidades dos cultos afro-brasileiros”, além do mencionado retorno à África que se afigura uma forma “de aumentar o prestígio no meio dos cultos mais que de adquirir conhecimentos perdidos”, incentivando, por exemplo, o movimento de reafricanização do candomblé de São Paulo, que leva “vários pais e mães-de-santo a empreender a peregrinação à terra mítica” (Capone 1999: 142, 280). Esta circulação é acompanhada por um “desejo ardente de legitimação por meio de um discurso religioso “científico”[...][, desejo] partilhado pela maioria dos iniciados no candomblé”, e o reconhecimento da legitimidade dessas empreitadas “pelos antropólogos [...] reflet[e]-se diretamente no sucesso de seus terreiros” (Capone 1999: 146, 280-281). Por fim, *Busca* indica

que a “análise das redes que unem os iniciados brasileiros, cubanos e norte-americanos a seus correspondentes africanos em país iorubá” passa a fazer parte “de todo estudo relativo à evolução dos cultos de origem africana no continente americano” (Capone 1999: 332), e termina com uma menção às dificuldades enfrentadas pelos pesquisadores contemporâneos:

“Iniciação forçada, observação participante, fascinação pelo objeto de estudo: quais são os limites de um trabalho de pesquisa em que as fronteiras perigosamente se confundem? O pesquisador se torna iniciado e o iniciado se torna pesquisador, em um jogo de espelhos verdadeiramente perturbador. A única muralha contra essa vertigem do abismo, contra essa “antropologia das profundezas”, parece ser a constante relativização das categorias que estruturam tanto o discurso nativo quanto o discurso científico. A análise dos mecanismos que permitiram a construção de um modelo de tradição africana, bem como dos discursos que o sustentam, revela-se, pois, indispensável a uma real compreensão das mudanças em curso nos cultos afro-americanos.” (Capone 1999: 336, referência suprimida)

Contraste

A organização das religiões afro-brasileiras entre si se dá a partir de mecanismos “de delimitação das fronteiras externas ou internas do grupo” assim como envolve um “meio de identificar desviantes” (cf. Maggie 1975: 122). As acusações, rixas, conflitos, desentendimentos estão a serviço de uma separação que se permite observar nos terreiros e que opera no sentido de determinar valores comuns e normalizar os comportamentos dos médiuns (cf. Maggie 1975: 124). Enquanto os primeiros estudos sobre religião afro-brasileira preocupavam-se mais com a “função integradora da religião”, a perspectiva inaugurada pelos estudos da década de 1970 parte antes de tudo de seus “aspectos de conflito” para neles detectar “um padrão de desenvolvimento” que permita descobrir qual a lógica que se processa nos dramas em questão (Maggie 1975: 43).

Estas religiões encontram-se, além disso, “no interior de um campo religioso” específico, e a posição que nele ocupam será responsável pela força simbólica de cada culto (Birman 1980: ii, 37). De acordo com a configuração deste campo, as religiões afro-brasileiras aí ocupam um lugar inferior e dominado, subordinado às manifestações religiosas

de maior prestígio, em especial o catolicismo (Birman 1980: 91-92). Para tomar o exemplo da umbanda, esta aceita a superioridade das religiões cristãs e se pauta por suas categorias, apresentando-se como uma religião menor e dominada, o que se conjuga também com a aceitação por parte dos umbandistas de “sua inserção neste lugar inferior em função do reconhecimento que fazem do seu lugar na sociedade” (Birman 1980: 91-92). Assim: “A opção pela umbanda, pode-se afirmar sem receio, é uma opção por uma religião que ocupa um *lugar dominado* no interior do campo religioso[...].” (Birman 1980: 85, ênfase no original). Mesmo quando pareceria que o discurso dos religiosos caminha no sentido de afirmar a superioridade de determinados aspectos da umbanda diante das religiões cristãs, este é apenas um “elemento compensatório” que não põe em dúvida a “superioridade das outras igrejas aceita pelos umbandistas” (Birman 1980: 93).

De modo similar ao que se disse sobre o uso de um léxico africano por populações afro-descendentes, a religião é pensada como um ato ritual cujo “papel é tornar mais complexa a identidade de seus usuários”:

“[N]ão são os usos que a comunidade faz desse vocabulário banto que definem propriamente o seu papel na constituição dessa identidade ritual (por exemplo, o valor de língua secreta que os falantes lhe atribuem). O instrumento que ela confessa ser esconde hoje a utilidade que lhe é como que inerente. Vale dizer que, se suas utilizações podem ser múltiplas, sua utilidade é certamente única: falar “cafundó” é representar-se “africano”, no ato mesmo de utilização desse léxico. Essa identidade mítica e gloriosa [...] é a mais profunda função desse vocabulário de origem africana[...].” (Vogt & Fry 1982: 48).

O mesmo se passa nas religiões afro-brasileiras como o candomblé, no qual “aprender a língua é um trunfo para se tornar “africano”” (Capone 1999: 296-297). Este é mais um dos “mecanismos que agem na construção da tradição”, e que se definem de acordo com “as relações de poder que estruturam o campo religioso afro-brasileiro” (Capone 1999: 327). Como visto, este é um campo com contornos étnicos, inserido numa sociedade distinta daquela a que se referem os religiosos, o que leva “a um exacerbamento de certos traços da

tradição cultural que se tornam diacríticos; assim, a cultura original, ou parte dela, assume uma nova função: a de marcar diferenças” (Dantas 1988: 24). Existem, de qualquer modo, diversos grupos avançando reivindicações similares num mesmo campo, o que leva à existência de reprovações mútuas entre os diferentes terreiros: “[A]s acusações contra pessoas que fazem parte de outro terreiro servirão para delimitar as fronteiras externas do grupo de culto: contestar a legitimidade do outro permite afirmar a própria legitimidade.” (Capone 1999: 151).

Para tanto, os religiosos farão o possível para investir na distintividade de seus rituais que, ainda que “apresentad[o]s obrigatoriamente como uma redescoberta de parte da tradição esquecida, obedecem a fins claramente políticos, tanto dentro quanto fora do grupo de culto: consolidar o poder do chefe no seio do terreiro ou o do terreiro (e, mais comumente, de sua família-de-santo) sobre os outros” (Capone 1999: 288). Este jogo de negociações, táticas e alianças carrega consigo inevitavelmente uma hierarquização de formas religiosas em princípio próximas, conectando-se também à situação socioeconômica alcançada ou pretendida por cada casa de culto (cf. Capone 1999: 289). Assim é que as distintas tradições são função da disposição do campo religioso afro-brasileiro, posto que “[a]s denominações religiosas – e as oposições hierarquizantes que elas implicam – estão ligadas a um discurso político (no sentido mais amplo do termo), em que as diferenças em termo de pureza têm por função confirmar uma posição no mercado religioso” (Capone 1999: 328). Explica-se desta forma também o recurso, generalizado a partir dos anos 1990, à África como base das manifestações religiosas: “Reivindicar uma proximidade maior com a África é, mais do que nunca, um instrumento político nas mãos daqueles que lutam pela preeminência de uma tradição sobre as outras.” (Capone 1999: 329).

Políticas

O campo dos estudos afro-brasileiros, desta forma, é um campo marcado por disputas e contestações. O que está em jogo é a obtenção de prestígio por parte dos diferentes terreiros. Para os próprios religiosos, o poder de um iniciado é reflexo de uma força mística, chamada, segundo a terminologia nagô, de axé, “transmissível por meios materiais e simbólicos. Como todo poder, pode aumentar ou diminuir de acordo com a atividade ritual” (Dantas 1988: 49). As mães e pais-de-santo que lideram cada terreiro representam personificações do poder de suas casas: “Em resumo, o que se está tentando mostrar é que para os “de dentro” a importância dos terreiros se explica, em grande parte, pela força dos seus chefes.” (Dantas 1988: 52). Estes líderes também são os detentores do saber religioso, que, “submetido à lei do segredo, não é, portanto, dispensado na mesma medida para todos os iniciados: ele também é instrumento de poder nos terreiros” (Capone 1999: 291). Se o sucesso de um terreiro é explicado pelo povo-de-santo a partir da força de seus sacerdotes, eles assim se servem de uma categoria teológica que, indica-se, é todavia também adotada pelos trabalhos dos primeiros pesquisadores destas religiões, que a utilizam para explicar a obtenção de prestígio por determinados cultos (Dantas 1988: 55). Ao permanecerem “dentro dos limites intrínsecos de uma definição de poder exclusivamente religiosa”, reforçam assim “uma visão idealista dos cultos” que “carrega consigo uma elevada dose de ideologia” (Silverstein 1979: 149).

O que a perspectiva posterior traz é a percepção de que ao assim explicarem a configuração de poder dos terreiros, os textos dos estudiosos anteriores não dão conta das conexões existentes entre as definições de poder no interior do terreiro e a estruturação do poder na sociedade envolvente. O que garante que um terreiro possua poder e prestígio são as vantagens econômicas que se pode auferir a partir dos recursos simbólicos disponíveis (Silverstein 1979: 158). Deste modo, para analisá-los, faz sentido entender os grupos religiosos como constituindo grupos étnicos, vistos por sua vez “como grupos de interesse que

manipulam parte de sua cultura tradicional como meio de efetivar a articulação do grupo na busca do poder” (Dantas 1988: 24). As tradições africanas adquirem assim um caráter “político”, posto que “a dinâmica interna aos cultos” está fundada em “estratégias de poder e legitimação” (Capone 1999: 48). Para tomar o exemplo do que acontece mesmo na formação religiosa que seria a mais tradicional prova da manutenção da africanidade entre os cultos, vê-se que “o poder e o prestígio [que] estão no centro do universo do candomblé [...] depende[m] do *status* social, econômico e político do indivíduo, da posição herdada ou adquirida que ele ocupa na hierarquia do culto” (Capone 1999: 289, grifo no original).

A nova perspectiva, ao perceber que as representações dos filhos-de-santo “não se construíram independentes da estrutura de poder da sociedade”, mostra como a própria pesquisa antropológica está aí inserida, já que os nativos se relacionam com os pesquisadores que se imiscuem nessa arena política, transformando os antropólogos em “ogãs e intermediários com o mundo dos brancos” (Dantas 1988: 148-149). Como as casas de culto são um “palco” no qual se busca “desvendar as formas pelas quais o poder é estruturado” (Maggie 2001c: 8), e como via de regra os afro-brasileiros são pessoas pobres, responder aos pesquisadores que surgem em seus terreiros é uma das formas que os iniciados encontram de participar das estruturas de poder e prestígio da sociedade envolvente das quais de outro modo estariam alijados. Para exemplificá-lo:

“A umbanda floresce, assim como a magia floresce nas relações sociais, onde o poder formal é controlado autocrática e arbitrariamente acima do povo, que não possui nenhuma forma democraticamente institucionalizada de expressão política. Nesta situação, uma das únicas maneiras de alcançar certos fins é a manipulação astuta de relações pessoais.” (Fry 1978: 47).

O observador, como visto, é parte da observação, sendo também ele uma peça no jogo de legitimação e aquisição de poder, já que é possível, por exemplo, o estabelecimento de uma relação na qual os médiuns que mais contribuem com informações para a pesquisa recebem mais prestígio (Maggie 1975: 20). Deste modo, passa a se questionar o tipo de

participação que o pesquisador mantém com seu objeto de pesquisa, já que quando se trata de poder “é difícil desenvolver uma análise dessa questão sem entrar em conflito com parte de seu público, isto é, alguns de seus colegas, bem como com alguns membros do culto” (Capone 1999: 15). Estas disputas irão repercutir na academia por meio de uma divisão de posições de acordo com os pertencimentos dos estudiosos, como é o caso da querela estabelecida pelos já referidos artigos de Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos, em 1982: “Na realidade, essas acusações parecem expressar tão-somente a luta que travam entre si os pesquisadores-iniciados, para que apenas eles sejam reconhecidos como autoridade em matéria de tradição africana.” (Capone 1999: 254).

Esta atitude explica-se em função da figura do antropólogo ‘engajado’, já que, como visto anteriormente, os acadêmicos têm a capacidade de apresentar à sociedade mais ampla visões específicas que podem guiar tanto projetos de emancipação como de repressão aos afro-brasileiros (cf. Vogt & Fry 1982: 47; Dantas 1988: 149). Este posicionamento, explicitado pelos textos a partir dos anos 1980, que pressupõe que os acadêmicos que defendem determinadas tradições culturais afro-brasileiras estão antes de tudo movidos por um “espírito humanitário e cristão”, recobre “um outro interesse menos claro: o de se auto-fortalecerem social e politicamente com base no espírito assistencial de suas ações” (Vogt & Fry 1982: 47). Como, contudo, o resultado dessas ações não pode ser partilhado, surgem rivalidades para a obtenção do “lucro político” que pode vir a se traduzir tanto em “lucros financeiros” como na “satisfação de ver seu nome brilhando nos céus da popularidade” (Vogt & Fry 1982: 47): “Se o MNU e o 28 de Setembro competiam pelo possível lucro político que adviria do Cafundó, nós outros também entrávamos em concorrência pública para auferir os lucros acadêmicos que daí poderiam ser tirados.” (Vogt & Fry 1982: 47).

Assim, os textos da nova perspectiva exibem o cenário competitivo que subjaz ao campo afro-brasileiro, do qual o antropólogo não permanece incólume, notando que o

pesquisador faz parte de uma rede de relações na qual também exerce um papel. A percepção deste condicionante possibilita um distanciamento crítico do analista em relação aos grupos estudados, de modo a não compactuar com lutas das quais por princípio não faria parte, metodologia que adquirirá contornos ainda mais precisos a partir da década de 1990, como será visto adiante. Os estudos anteriores estavam marcados pelas determinações ideológicas de seus autores, que se deixavam levar pelas concepções de seus informantes, chegando mesmo a tratá-las como categorias analíticas, movimento no qual “os discursos dos iniciados e dos antropólogos coincidem na busca de uma África reinventada” (Capone 1999: 30).

Como mencionado, idéias como a de pureza e etnicidade são exemplos de categorias nativas “utilizada[s] pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos”, e o intelectual, ao tomá-las por categorias analíticas, influencia os nativos na direção de uma maior cristalização cultural (cf. Dantas 1988: 148; Capone 1999: 235 nota 27, 256). Indo além das categorias êmicas dos cultos, a nova corrente de estudos é capaz de desnaturalizar os sentidos de que a tradição se reveste nas religiões afro-brasileiras (Dantas 1988: 55): “Uma *áfrica* funcional, inventada, a serviço de interesses políticos locais e nacionais se opôs, assim a uma *África* originária, produto da tradição africana conservada pelos negros no Brasil.” (Birman 1997: 82-83, grifos no original). Os textos da nova corrente não subestimam “a capacidade do “objeto” de se reapropriar do trabalho do antropólogo” (Capone 1999: 335), fazendo com que seja preciso renovar a linguagem analítica para evitar sua utilização indevida:

“Os iniciados encontram no discurso dos antropólogos conceitos que lhes são familiares, já que oriundos de seu próprio universo, e dos quais se reapropriam uma vez legitimados no plano científico: é o caso, por exemplo, da oposição entre puro e degenerado, ou entre magia e religião, cujo trânsito entre o discurso nativo e o discurso sábio só pode lançar dúvidas quanto à pregnância de noções ainda amplamente utilizadas nos dias de hoje na antropologia religiosa.” (Capone 1999: 334-335).

Como visto, não se deseja supor que os significados dos símbolos das religiões afro-brasileiras sejam definidos de modo autônomo, como se sua razão de ser estivesse fundamentada na África, e sim saber qual o sentido das explicações contemporâneas oferecidas pelos próprios iniciados (cf. Maggie 1975: 15, 26). Ao mesmo tempo, percebe-se que o povo-de-santo se utiliza das pesquisas que deles falam, investindo em conceitos como o de tradição africana depois de terem sido calcificados e legitimados pelas obras acadêmicas (cf. Dantas 1982a: 16; Dantas 1988: 29). A nova perspectiva escapa então ao risco que existe quando um antropólogo embaralha categorias nativas e categorias analíticas (Fry 2001a: 49), e é capaz disso por deixar em segundo plano as explicações dadas pelos informantes, posto que seus discursos “só não poderiam nos informar a respeito das alterações que efetivamente ocorreram e que devem permanecer encobertas para manter a coerência explícita das suas formulações” (Birman 1980: 171).

Mercado

As estratégias políticas adotadas pelos cultos afro-brasileiros e que não são explicitadas pelos iniciados têm como objetivo a obtenção de legitimidade e prestígio no interior do campo religioso, que podem eventualmente ser convertidos em vantagens econômicas para a família-de-santo. Como visto, os religiosos utilizam-se de suas diferenças culturais para efetuar “um constante reposicionamento dos grupos sociais na dinâmica das relações de classe” (cf. Durham *apud* Fry 1977a: 48). Os membros das religiões afro-brasileiras ocupam as camadas mais baixas de acordo tanto com a estratificação socioeconômica mais ampla quanto no interior do campo religioso em si, o que os leva a investir neste “estatuto de inferioridade” para daí adquirir lucros simbólicos, “tirando partido desta condição, ou seja, numa inversão de valores transforma[m] o que é socialmente negativo na sua força” (Birman 1980: 37).

Esta relação dos adeptos com suas religiões se dá em função de sua inserção numa sociedade de classes, o que as leva a serem figuradas como “associações urbanas voluntárias, com papéis sociais, econômicos e políticos” (Brown 1986: 201). Os conflitos religiosos, assim, assumem “uma conotação econômica, já que a crítica da estrutura hierárquica do candomblé está intimamente ligada ao processo de ascensão social e ao êxito econômico do médium. Ele precisa, então, dispor freqüentemente de aliados sobrenaturais para garantir a sobrevivência” (Capone 1999: 181). Vê-se de que modo, em sociedade complexas, as religiões atuam como mais um elemento na dinâmica de classes: “Se numa sociedade tribal, de sistema religioso único, como a dos Kachin, mitos são manipulados como recurso político, numa sociedade de classes e de múltiplas religiões em concorrência mitos serão recriados e usados com freqüência como armas na luta pelo controle do espaço religioso.” (Dantas 1988: 61). Obter o domínio deste espaço, como mencionado, “equivale, portanto, a garantir os meios de subsistência e, às vezes, a construir a própria fortuna” (Capone 1999: 181 nota 4).

O povo-de-santo, desta maneira, responde às “realidades do sistema dominante à sua volta”, que penetra “quase todos os aspectos da vida” dos iniciados, “incorporando-os num ritmo brutal à economia de mercado”, levando por exemplo as mães-de-santo a fazer “uso de estratégias de sobrevivência” para a manutenção de suas casas de culto: “Este é um caso de inversão simbólica, na qual a posição da mulher negra e pobre é colocada em oposição à posição que ela realmente ocupa na vida cotidiana.” (Silverstein 1979: 161). Estes processos, todavia, não representam “expressões autônomas de atitudes sociais e políticas dos setores mais baixos”, já que a realização de alianças com elementos externos aos terreiros os coloca sob a “esfera mais ampla de influência da liderança de classe média”, visando à “obtenção de benefícios e prestígio” para sobreviverem ou até prosperarem (cf. Brown 1986: 201; Brown 1977: 38). Este é o caso, por exemplo, da associação dos terreiros a federações religiosas, que surgem por pelo menos dois motivos: a articulação de um centro decisório único para a

religião assim como a organização de uma instituição para enfrentar a repressão estatal (Birman 1983: 95). A aglutinação das diferentes casas de culto resulta em um maior grau de homogeneidade entre elas:

“Se podemos falar de pontos de vista comuns no interior da umbanda, isto se deve, ao menos em parte, ao papel exercido pelas federações. Enquanto que os terreiros criam e recriam as práticas religiosas, as federações aglutinam essas informações, produzem reflexões sobre elas e as difundem num nível mais abrangente. Por meio de contatos, cultos coletivos, festas, publicações, programas de rádio, as federações de forma modesta mas permanente influem no sentido de criar entre todos os praticantes da religião uma *linguagem comum*. E, dessa maneira, ajudam a gerar entre os umbandistas a consciência de que formam um coletivo que existe para além das fronteiras de suas próprias casas.” (Birman 1983: 104, grifo no original).

As federações são responsáveis por um duplo papel de mediação com a nação, havendo de um lado o “caminho do clientelismo e dependência do Estado” e de outro a “criação de um movimento autônomo de organização dos terreiros” (Birman 1983: 101). De todo modo, as federações são lideradas pelos setores médios ligados aos cultos, e estes intermediários funcionam como “corretores” entre os interesses estatais e a herança cultural dos setores populares (Brown 1986: 207). Existe, entretanto, um movimento pendular nas religiões afro-brasileiras, que oscilam “permanentemente entre tentativas de unificação e movimentos de separação das cúpulas”, reconhecendo-se que via de regra “a dinâmica da dispersão, própria das formas de organização dos cultos, não pôde ser evitada nem mesmo entre aqueles que tentavam colocar em prática um projeto de centralização e unificação doutrinária” (Birman 1983: 97).

De qualquer forma, mesmo os terreiros que não se associam às federações de culto procuram outras formas de inserção no campo, já que lhes interessa obter maior controle do espaço religioso. Existem até terreiros que não integram os quadros das federações justamente como meio de obter mais prestígio, já que assim realçam sua tradicionalidade, o que justifica um ganho ainda maior com o aumento de sua distinção africana (Dantas 1988: 235-237). A

dita continuidade com a África é acionada e utilizada “de forma vantajosa” como uma arma “na luta pelo controle do espaço religioso” (Dantas 1988: 61).

O campo religioso constitui-se assim com a disposição de diferentes “empresas de salvação e os bens de salvação por elas ofertados” que são alvo de escolha tanto por parte dos religiosos como do público que ali procura serviços laicos como a cura de determinados males (Birman 1980: 82, ênfases suprimidas). As demandas dos grupos leigos, ao serem atendidas por centros de culto específicos, angariam recursos materiais e simbólicos para os terreiros, que estão em disputa não só entre si como “com outras instituições, particularmente com a instituição médica” (Birman 1980: 84, 176). Uma melhor posição no campo religioso permite a abertura de novos centros, efetuada “por médiuns ambiciosos, que sentiam ter o número necessário de seguidores que possibilitaria um bom apoio financeiro” (Fry 1978: 26-27). Os novos líderes conseguem a partir daí que seus seguidores mantenham um “compromisso não somente com a cosmologia do movimento, mas também com um conjunto de relações sociais, que demandam investimento de tempo e dinheiro, reduzindo em conseqüência a escala de outros investimentos similares” (Fry 1978: 26).

Se os filhos de fé investem tempo e dinheiro em seus cultos, a participação da clientela laica no campo religioso se resume ao investimento de dinheiro em troca de serviços rituais (Dantas 1979: 183). Estes recursos, no entanto, são imprescindíveis ao funcionamento das casas de culto, e sua aplicação financia ao menos parcialmente o “aspecto conspícuo” dos rituais, compondo um cenário que por sua vez colaborará para a obtenção de maior prestígio pelo terreiro, num movimento circular (cf. Maggie 1975: 69; Dantas 1979: 186-187; Silverstein 1979: 158-159). Não é possível precisar as quantias assim angariadas pelas casas de culto, já que “a este respeito as evasivas e o silêncio são bastante acentuados” (Dantas 1979: 188).

Como já se mencionou, os adeptos recorrem a explicações místicas para justificar a obtenção de recursos em seus terreiros e manter a coerência de suas formulações, sem deixar transparecer que são feitas alterações “da prática ritual às novas condições” em que se encontram (cf. Capone 1999: 162). Os recursos que vêm de fora são fornecidos pelos clientes, por vezes chegando “ao terreiro sob o eufemismo de “pagamento de promessa”” (Dantas 1988: 233). Estas pessoas, “de classe média ou alta (fazendeiros, profissionais liberais, políticos)”, fazem “uso dos serviços mágicos prestados pelos terreiros”, contudo seus pagamentos “são apresentad[o]s não como uma retribuição ao trabalho da mãe-de-santo enquanto agente do sobrenatural, mas como uma contrapartida dos dons dos orixás, cujas festas tais doações irão tornar mais ricas, permitindo que se coloque à disposição dos presentes maior volume de alimentos” (Dantas 1988: 234). Algo similar acontece na umbanda para justificar o fato de serem cobradas consultas que são dadas pelas entidades dos iniciados, posto que “[o]s médiuns legitimam essa utilização dos espíritos pela necessidade de praticar a caridade, tal como é preconizada pela umbanda, pois, dizem eles, “quando se entra na umbanda, faz-se o juramento de nunca fechar a porta aos necessitados”” (Capone 1999: 181, 183). Outras vezes ainda, acontece de os líderes dos terreiros oferecerem explicações laicas para explicar a obtenção de seus recursos, vistos por exemplo como resultado de apostas no jogo do bicho (cf. Dantas 1979: 184). Nota-se que, de todo modo, “as riquezas provenientes das consultas que poderiam ser acumuladas pela mãe-de-santo em benefício próprio, são parcialmente distribuídas com os fiéis”, numa “redistribuição ou, ao menos, uma retribuição” pelo trabalho ritual dos diversos especialistas religiosos dos quais o bom funcionamento do terreiro depende (Dantas 1979: 189).

No campo religioso, as diferentes formas de culto não ocupam todas o mesmo lugar na preferência da clientela. Percebe-se que, “se a umbanda era até os anos 1950 uma opção mais satisfatória diante do caráter primitivo da religião dos negros, a relação se inverte com a

redescoberta dos símbolos ligados à africanidade” (Capone 1999: 142). Com a mudança no “clima cultural do país” a partir da década de 1960, derrubam-se as barreiras entre as religiões afro-brasileiras, e ao mesmo tempo aí “[o] candomblé começa a ocupar lugar central”, difundindo-se pelo país (Capone 1999: 142, 144). Surge desta forma um processo de “reafricanização” deste campo religioso, do qual fazem parte estratégias de legitimação, contestação e monopolização, estabelecendo-se “uma certa busca de preponderância no que se refere ao interior do universo afro-brasileiro” (Santos 1989: 50, 56). Este movimento levará também outros grupos a buscarem enfatizar suas conexões com tradições de origem africana como o candomblé, como mostra o exemplo dos capoeiristas, que tentam “estabelecer vínculos com essa religião, por considerarem-na mais genuinamente africana” (Vassallo 2005: 163).

O que fica claro para os textos da nova perspectiva a partir da década de 1980 é que o campo afro-brasileiro pode ser analisado por meio da noção de “mercado religioso”, já que o objeto de pesquisa se constitui em função das “diversas modalidades de cultos afro-brasileiros que, ao oferecer os mesmos serviços, rivalizam entre si na busca de fiéis e clientes” (Capone 1999: 21 nota 13). Como visto, as diferenças e rivalidades entre os cultos “se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos” (Dantas 1982a: 17). Justifica-o também a situação da nação que difere daquela do século XIX, pois a industrialização do país encontra um crescimento na organização, na cosmologia e na moralização dos movimentos religiosos (Fry 1978: 25). Para partir como exemplo do que acontece na umbanda:

“Relacionando-se a idéia weberiana de sistematização e racionalização da religião ao conceito de mercado religioso, o processo de legitimação religiosa torna-se mais claro. [...] [S]e analisarmos, sociologicamente, o nascimento e a emergência da Umbanda, veremos que ele coincide, por um lado, com a consolidação de uma economia de mercado interno e, por outro, a uma economia *religiosa* de mercado – declínio do monopólio da Igreja. Traduzindo em linguagem econômica diríamos que numa situação de mercado concorrente, para se administrar o sagrado, é necessário centralizar a decisão. Dentro desta perspectiva, a religião se transforma em bem de

consumo que deve ser “vendido” a uma clientela religiosa. O primeiro problema com que se deparam os teóricos umbandistas é que, para se conquistar uma parcela do mercado religioso, eles devem padronizar seu produto. Daí a razão da intensa campanha de padronização e codificação da lei da Umbanda, que se desenvolve junto à imprensa umbandista. Desta forma, homogeneizam-se as imagens do culto, a estrutura do cosmo religioso (início de uma teologia umbandista), as cerimônias nos terreiros.” (Ortiz 1977: 49, ênfase no original).

No candomblé, como mencionado, o trabalho de legitimação se dá a partir da idéia de africanidade, com a utilização de uma narrativa que “liga o presente ao passado e remete à África” (Dantas 1988: 69). Um terreiro, “tendo firmado sua exclusividade de tradição africana mais pura, usa-a no mercado concorrencial de bens simbólicos em busca de sua sobrevivência” (Dantas 1988: 30, 217).

Esta forma de construção do campo afro-brasileiro alcança uma explicação para o movimento de reafrikanização, já que ao se colocar a “existência de um mercado religioso em que diferentes cultos vão disputar “filhos de santo e clientes”, essa volta à África poderá ser pensada como um reforço dos sinais diacríticos que vão permitir aos terreiros mais tradicionais marcar melhor suas diferenças” (Dantas 1988: 204). A idéia de um mercado dá sentido também às interpenetrações das diferentes modalidades de culto, com o predomínio contemporâneo do candomblé. Assim, o fato de que pais e mães-de-santo do candomblé aceitem em suas casas entidades como exus e pombagiras provenientes da umbanda, “estrategicamente reafrikanizados”, entende-se pois esta é uma forma tanto de “aumentar o número de iniciados do terreiro” como de “garantir para si o monopólio da mediação com o sagrado” (Capone 1999: 180-181): “O que está em jogo aqui é o monopólio dessa África mítica, bem como o direito de explorar seus fundamentos para afirmar sua fidelidade à tradição.” (Capone 1999: 293).

Para alcançar estes objetivos, os religiosos afro-brasileiros recorrem a dispositivos de poder cuja força é reconhecida pelos textos da nova corrente, pois apresentam as “estratégias que permitem negociações para aquisição de maior legitimidade” pelos terreiros (cf. Lima

2000: 168-169). O trabalho de produção de sentido efetuado pelo povo-de-santo “visa legitimar ações no presente”, guiando-se de acordo com as exigências “dos interesses em jogo” (Dantas 1988: 60). Como visto, as tradições são alteradas de acordo com estes interesses, não podendo assim figurar como motivações últimas dos iniciados (Dantas 1982a: 17; Brown 1986: 203). Os novos estudos se dirigem para a parcela menos estudada pelos primeiros pesquisadores, já que “mais interessantes do que estes aspectos do ritual e da cosmologia são as atitudes sociais e políticas” tomadas pelos religiosos em relação à apresentação de seus cultos (Brown 1977: 34).

Um dos interesses políticos dos terreiros e de sua organização em federações era a obtenção de liberdade religiosa, obtida graças, “em parte, ao novo prestígio e legitimidade que os líderes [...] de classe média haviam conseguido criar” (Brown 1977: 38). Este é o caso por exemplo na umbanda, pois percebe-se que o principal objetivo de se associar a uma federação nesses casos é obter uma forma de mediação com a polícia, e em seguida figura o de conseguir assistência jurídica e custeio funerário para seus membros (cf. Fry 1977b: 108). Entretanto, se ao longo do tempo os centros umbandistas conseguiram obter o direito de realizar seus cultos livres de perseguição policial, o projeto de unificação que as federações também representavam não teve sucesso, já que entre os líderes a “competição e a rivalidade” eram freqüentes, além do fato de que muitos terreiros “recusavam-se ou não tinham interesse em unir-se às federações de Umbanda ou a dar apoio eleitoral aos políticos umbandistas” (Brown 1977: 38). Isto comprova que aqui também os interesses de cada casa sobrepujavam uma união maior, sendo que “[n]o dia-a-dia da vida política e social, os princípios burocráticos e “clientelísticos” funcionam simultaneamente e são utilizados de acordo com as situações, dependendo dos benefícios estratégicos relativos” (Fry 1978: 44).

Por mais que as formas de fazê-lo possam variar, é comum nos cultos afro-brasileiros a estratégia de manipulação da tradição tendo em vista o mesmo objetivo: garantir a

sobrevivência de seus cultos, quando possível sua expansão. Para isto é necessária a obtenção de maior legitimidade e prestígio para suas construções religiosas serem bem-sucedidas diante da sociedade envolvente – da qual os centros dependem –, processo do qual os antropólogos também participam ao reconhecer a legitimidade das religiões, o que no fim se reflete diretamente no sucesso das casas (cf. Fry 1982: 18; Dantas 1988: 129; Capone 1999: 280-281):

“Passando pelo ideário dos dominantes a respeito da participação e significação dos grupos étnicos na formação de nacionalidade e, especificamente, na história da cidade, os participantes do nagô vão utilizar a linguagem da pureza africana como um instrumento na estratégia de sobrevivência do terreiro, que se mantém com os recursos dos dominantes e tenta escapar à inclusão no esquema turístico.” (Dantas 1988: 239).

Tendo em mente este mesmo fim, as casas de culto recorrem a múltiplas estratégias de afirmação, por exemplo “por intermédio do uso da noção de pureza” (Capone 1999: 231 nota 22). Também as alterações nas cerimônias realizadas pelos religiosos obedecem a esta lógica, numa ressignificação que “faz parte da reinterpretação dos elementos rituais segundo estratégias de afirmação e de legitimação que variam ao longo do tempo” (Capone 1999: 233 nota 25). Nota-se por exemplo que determinadas entidades que não possuem valor social positivo desaparecem da liturgia dos cultos: por exemplo, “a “ausência” de Legba no ritual da Casa das Minas nada mais é que o resultado de uma estratégia que visa escamotear uma divindade incômoda” (Capone 1999: 88).

Ainda as viagens realizadas para o continente africano têm seu sentido transformado, pois “de mitos fundadores se tornaram simples mecanismos de legitimação”, um outro recurso, para os afro-brasileiros, “de melhorar seu *status*” (Capone 1999: 273, grifo no original). Os pais e mães-de-santo que empreendem estas viagens retornam com outros conhecimentos, realizando estas peregrinações “pensando no prestígio que daí resultaria na volta ao Brasil. As viagens eram, e continuam sendo, formidáveis instrumentos políticos” (Capone 1999: 274). Esta lógica também “se torna central no movimento de reafrikanização

do candomblé de São Paulo e incentiva vários pais e mães-de-santo a empreender a peregrinação à terra mítica” (Capone 1999: 280).

Algo idêntico se passa com “o caráter obrigatório da iniciação[, que] parece ter a mesma função que as viagens à África: ela é fonte de legitimação e prestígio mais que descoberta de um *corpus* de conhecimentos” (Capone 1999: 291, grifo no original). A iniciação é apresentada “como algo inevitável, independente das escolhas individuais: as divindades se impõem diretamente sobre a vontade dos homens”, entretanto iniciar-se no candomblé é um modo de médiuns “melhor[arem] sua posição no mercado religioso, uma vez que isso lhes abre as portas de uma carreira religiosa que teria sido impossível na umbanda”, e assim o reconhecimento público de que esta religião goza “leva muitos médiuns de umbanda a se iniciarem no candomblé” (Capone 1999: 141-142).

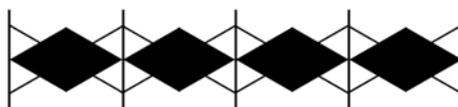
Outro expediente analisado atende à mesma necessidade de se adquirir mais “força e prestígio perante o segmento afro-brasileiro”: quando um adepto que deseja ocupar um cargo de poder reivindica-o como um destino predestinado ou como desdobramento de um dom de nascimento (cf. Dantas 1988: 69; Capone 1999: 178). Em ambos os casos, estas são formas do iniciado “evitar o período de subordinação que o teria situado na parte inferior da escala hierárquica, acarretando a perda de seu poder e de sua autoridade litúrgica” (Capone 1999: 178). Caso outros concorrentes desejem minar esta pretensão, podem ter sucesso fazendo-o “[a]o se apoiarem na suposta inconsciência do médium durante a possessão”, o que possibilita avançar críticas durante o processo sucessório recorrendo “à fala dos espíritos”: “A crítica se torna legítima, pois é um espírito que a profere e não o iniciado.” (Capone 1999: 186).

Para mencionar outro exemplo: no período posterior à sucessão de Mãe Senhora ao trono de importante terreiro de Salvador, outro mecanismo de legitimação operando pela lógica da invenção da tradição pode ser visualizado. A instituição dos Obás de Xangô, cargos honoríficos elaborados por Martiniano do Bonfim após uma de suas viagens à África,

“mostrou ser para Senhora apenas um instrumento político para consolidar seu poder”, independentemente dos protestos dos primeiros Obás já instituídos na casa: “[O] poder de Senhora repercutiu em todo o terreiro, prefigurando um caso típico do que Hobsbawm e Ranger chamam tradição inventada, na qual a história é sempre explorada com o intuito de consolidar a coesão do grupo e legitimar suas ações.” (Capone 1999: 287, referência suprimida). Os trabalhos da nova perspectiva revelam como “uma instituição completamente inventada, como os Obás de Xangô do Axé Opô Afonjá, torna-se o símbolo de uma tradição redescoberta, e sua modificação, inaceitável para os tradicionalistas, é reinterpretada – e legitimada – segundo uma lógica africana” (Capone 1999: 327).

Como já sugerido, estas formas de se obter prestígio e vantagens econômicas para seus terreiros conseguem ser analisadas pelos textos da nova perspectiva em função do estabelecimento de uma relação entre pesquisador e nativos distinta daquela que tinham os estudiosos anteriores dos cultos afro-brasileiros:

“[N]o lugar de um mundo em que reina a harmonia, em que a mudança não pode nem deve encontrar lugar, descobre-se um universo baseado em manipulações e estratégias políticas, um universo que por muito tempo ficou inexplorado, já que os vínculos que uniam os antropólogos aos cultos proibiam as análises desse tipo.” (Capone 1999: 328).



3.2 Manipulação

Segundo os textos do afro-brasilianismo, a delimitação das fronteiras internas e externas dos grupos é um meio de estabelecer o posicionamento de cada terreiro no seio de um campo religioso. Como a configuração deste campo seria particularmente desfavorável para os afro-brasileiros, por ocuparem uma posição marginal e subordinada às religiões

cristãs, os membros das casas de culto precisam disputar de modo ferrenho o pouco espaço que lhes é destinado, sendo por isso levados a contestar a legitimidade das outras religiões afro-brasileiras que lhes fariam concorrência.

Este modo de encarar a realidade destas religiões, todavia, coloca as atividades de diferenciação dos cultos como o imperativo a guiar as ações dos iniciados, fazendo com que os dados etnográficos sejam recorrentemente entendidos como formas de se atender a esta exigência. O afro-brasilianismo considera que existe antes de tudo uma necessidade de diferenciação que levaria os religiosos a lutarem constantemente para demarcar fronteiras entre si mesmos e em relação aos outros (cf. Maggie 1975: 79, 123). O pressuposto dos textos é que as contendidas presenciadas possuem como função implícita a rearrumação das posições de poder no interior de um grupo e nas relações entre grupos, a definição de fronteiras funcionando como estopim para as posições conflitivas e não o contrário. Parte-se de um mesmo problema e o que se observa são somente diferentes respostas a exigências similares.

Para voltar ao exemplo dos processos de demanda em um terreiro de umbanda, vê-se que na análise oferecida desaparece o caráter instável com o qual os médiuns recobrem-nos ao dizer que uma demanda inclui sempre um risco e que não é tarefa fácil determinar quais os seus contornos precisos (cf. Maggie 1975: 80). Eventos distintos que se relacionam às demandas do centro em questão, numa trama que envolve espíritos xifópagos, pessoas que caminham sobre cacos de vidro e atravessam barreiras de fogo, ameaças de morte, brigas na porta do cemitério, denúncias à Congregação Umbandista, são homogeneizados e destituídos de suas especificidades quando a análise os resume às mesmas funções: “Logo, de um lado, a demanda serviu para marcar as fronteiras externas do grupo quando houve o sacrifício da primeira mãe-de-santo e, de outro, para marcar suas fronteiras internas, ou seja, as posições no grupo.” (Maggie 1975: 80).

Não há razão para duvidar que estes exemplos de diferenciações possam servir ao estabelecimento de distinções no campo religioso, mas considerar que este é o único ou o principal motivador a operar ‘por trás’ das inúmeras atividades rituais e discursivas dos filhos-de-santo acaba por deixar de lado dimensões que eles mesmos consideram fundamentais para a compreensão de suas atitudes. Operar esta divisão qualitativa entre conceitos analíticos e categorias nativas coloca em segundo plano as concepções que os fiéis têm a respeito de suas idéias, em favor daquilo que seriam o seu “papel próprio”, a sua “utilidade inerente”, sua “função mais profunda” (cf. Vogt & Fry 1982: 48). A partir deste ponto de vista, o próprio desenrolar dos acontecimentos de certo modo deixa de fazer diferença, já que a historicidade parece não passar da sucessão de desdobramentos em todo previsíveis dadas certas condições prévias determinantes. Neste apagamento da história, o dado etnográfico deixa de ser o fruto de um processo contingencial e passa a ser um corolário de cenários preestabelecidos, como o da luta por distintividade. Por exemplo: “Supondo-se que o pai-de-santo fosse o vencedor, teria havido, *de qualquer forma*, uma redefinição de posições com a expulsão do filho, reforçando assim o poder do pai-de-santo.” (Maggie 1975: 80, ênfase adicionada).

Ao circunscrever as disputas a esta função, seus conteúdos figuram de modo secundário nas interpretações, não fazendo assim tanta diferença para o analista. Buscar apreender os significados nativos destas contendas envolve apresentá-las como ‘mediadores’, cujo sinal de entrada jamais é um meio definitivo para predizer o que será produzido ao fim do processo, já que suas especificidades precisam ser levadas em conta permanentemente: “Mediadores transformam, transladam, distorcem e modificam o sentido ou os elementos que por suposto carregam.” (Latour 2005: 39). Tratar os objetos em disputa como mediadores torna possível ver como “muitas situações novas e imprevisíveis daí se seguem (eles levam coisas a fazerem coisas *diferentes* daquilo que era esperado)” (Latour 2005: 59). Agir deste modo é uma forma de tentar fazer com que a incerteza que recobre os fatos sociais permaneça

incerta: “Não porque os atores sabem o que eles estão fazendo e o cientista social não, mas porque ambos precisam permanecer intrigados pela identidade dos participantes em qualquer curso de ação se quiserem recompô-los novamente.” (Latour 2005: 47). Preferir, à linguagem das causas, das explicações, dos motivos das necessidades, a semântica das ocasiões, das circunstâncias, das contingências, das eventualidades, é um meio de aumentar a entropia no sistema descritivo antropológico, o que gera mais informação e não menos.

Com isso se coloca em questão a própria idéia de que os membros das casas de culto procurem em primeiro lugar se posicionar em relação a outras organizações religiosas, ou seja, de que os grupos religiosos afro-brasileiros, de modo semelhante a grupos étnicos, se organizariam em função de uma “cultura de contraste”:

“A idéia da “cultura de contraste” não me convence muito. Um código feito apenas de traços distintivos – com redundância zero – está para a semiologia como o moto-contínuo está para a mecânica. Tampouco me parece demonstrado que as relações interétnicas são governadas em todas as instâncias por uma fúria contrastiva. Um grupo que se ocupa o tempo inteiro em diferenciar-se de outro(s) e que se exprime apenas com o que pode assinalar essas diferenças, com certeza existe: mas só na ficção de Lewis Carrol. A rigor, a única “cultura de contraste” é a do país do espelho.” (Serra 1995b: 80)⁸.

Partindo da idéia de que as significações nativas obedecem a demandas cuja determinação lhes escaparia – já que, como visto anteriormente, em função de sua posição mesma no campo religioso os cultos estariam à mercê dos caprichos da sociedade envolvente –, não há como não imaginar “inelutáveis a simplificação e o “enrijecimento” dos repertórios de tradição, que se devem reduzir ao passível de contraste, submeter-se cada qual à dupla regulação do “meio mais amplo” e dos demais “grupos em presença”” (Serra 1995b: 81).

⁸ As insuficiências de se tomar como a motivação definidora dos fenômenos religiosos um ímpeto contrastivo lembram o problema similar que surge na etnologia indígena quando se considera que o contato interétnico é um “fato constitutivo” da condição contemporânea destas populações: “O problema é saber *quem o constitui*, pois não há fatos sem alguém que os faça. Fatos constitutivos são fatos constituídos. Dizer que o fato interétnico *preside* à “própria organização interna” [...] de um coletivo humano é tomá-lo como um fato *transcendente*, como princípio causal superior e exterior a uma organização que ele explica mas que não o explica (e muito menos o ‘compreende’). O ponto de vista que o constitui, portanto, está situado *fora* da ‘organização interna’ do grupo: o fato constitutivo da organização indígena não é constituído por ela.” (Viveiros de Castro 1999: 120, ênfases no original).

Contudo, a perspectiva que se distancia do afro-brasilianismo não considera forçoso que “se mantenha apenas o contrastável em cada repertório cultural de grupos étnicos, nas “situações de intenso contato”, ou “na diáspora” (Serra 1995b: 81, *negrito no original*). Inversamente, “um grupo étnico não se limita ao diálogo com os “outros”; há um fluxo de mensagens intragrupoais que talvez nem sempre reflita de modo especular o código da relação interétnica; por certo se lhe adapta, mas também interfere em sua configuração – ainda que, por vezes, de modo críptico.” (Serra 1995b: 81-82).

A ênfase dada pelos estudos afro-brasilianistas às ‘dimensões conflitivas’ das religiões afro-brasileiras parece estar a serviço da descoberta de outras regularidades e constantes num plano distinto, como acontece também na etnologia brasileira: “Os partidários desse politicismo generalizado pretendem estar desnaturalizando a sociedade, mas apenas para melhor renaturalizá-la no elemento universal do político (talvez na ilusão de que ele seja naturalmente desnaturalizado)[...].” (Viveiros de Castro 1999: 199). Se também o afro-brasilianismo pretende se distanciar com este recurso das abordagens ‘harmoniosas’ dos estudos anteriores, que ignoravam as dissensões religiosas, pode-se repetir que o ‘princípio conflitivo’ “tem um valor heurístico tão pequeno quanto o de seu hipotético contrário consensualista e ‘equilibrista’” (Viveiros de Castro 1999: 199 nota 86).

A dinâmica das religiões afro-brasileiras parece apresentar um desafio a uma perspectiva que consideraria possível definir sua epistemologia tendo como base um ponto de vista científico constituído à revelia daquilo que observa, já que, e estas são questões a serem reencontradas adiante, existem aí movimentos de aproximação e afastamento que não necessariamente constituem um jogo de soma zero:

“Não nego que haja rivalidades entre as diversas “nações” do candomblé. Elas existem e são às vezes muito fortes; porém não constituem barreira intransponível a separar uma “nação” da outra, nem constituem as linhas que demarcam de forma exclusiva – ou sequer preferencial – as rivalidades encontráveis em meio ao povo de santo. § Por outro lado, nesse contexto freqüentemente há disputa e cooperação entre os mesmos elementos.” (Serra 1995b: 62)

Partir da idéia de que as disputas e conflitos em busca de prestígio mobilizam as ações rituais faz com que também as relações entre os iniciados e os espíritos, entre os médiuns e as entidades que os guiam, sejam resumidas a uma forma de alcançar poder num quadro disposto hierarquicamente. Os postos rituais figuram de modo pouco diferenciado em algumas das análises, que supõem que o objetivo generalizado dos participantes destas religiões seja galgar degraus de modo a obter, em última instância, vantagens socioeconômicas (cf. Maggie 1975: 21, 52, 104-105). Também os resultados das contendas são pelo afro-brasilianismo explicados como decorrência do posicionamento socioeconômico dos participantes, o que se choca diretamente com as explicações dadas pelos próprios religiosos para seu êxito ou fracasso. Para citar um exemplo: o fato de o presidente de um terreiro, líder de sua hierarquia material, ser uma pessoa com maior grau educacional e participação socioeconômica privilegiada em relação aos outros membros é ali alvo de comentários pelos membros do grupo durante uma querela entre este e o pai-de-santo, líder da hierarquia espiritual. Contudo, para os fiéis deste terreiro não há identificação automática entre prestígio dentro e fora do terreiro (cf. Maggie 1975: 58, 73-74). Mesmo o presidente, na disputa em que se envolveu com o pai-de-santo de sua casa, evoca antes de tudo sua competência ritual como motivo de sua vitória, ao dizer: “Se eu não tivesse uma coroa bonita⁹, o Pedro não teria saído de lá. Mesmo eu sendo, praticamente, dono daquilo lá, os orixás teriam convencido os meus a aceitá-lo, a continuar[...].” (Maggie 1975: 75). Como pode ser visto, ainda que o presidente considere que sua inserção socioeconomicamente distinta também teve um papel na querela, elenca outros motivos que não podem ser sintetizados a este, como a posse de guias de “linha oriental”, de “um ramo de cultura mais adiantado”, assim como a utilização de técnicas “vindo na irradiação de Ogum”, seu “guia de frente” (cf. Maggie 1975: 90, 109).

⁹ “O conjunto de orixás do médium é a sua coroa. Quando o médium tem muitos orixás fortes e pouco comuns, ele tem uma coroa bonita.” (Maggie 1975: 142).

O afro-brasilianismo, como visto, se dedica a analisar grupos religiosos enquanto grupos de interesse, dedicados à obtenção de poder: “Mecanismos políticos associados à reinterpretação dos signos religiosos e construções de identidades baseadas em certos modos de apropriação política da cultura “tradicional” se transformaram no principal interesse do campo durante um bom tempo.” (Birman 1997: 83). Esta orientação fez com que por vezes se percebesse que encarar as religiões afro-brasileiras somente de modo compensatório, como se constituíssem uma alternativa à ação política, não responde à questão da eficácia política das próprias religiões, ou seja, “das maneiras pelas quais [são] uma *forma* de ação política” (Brown 1986: 219, ênfase no original). Se a organização das casas de culto constitui-se historicamente num caminho político alternativo ao da insurreição, não é verdade que o “arsenal político do povo-de-santo” a isto se limite: “Os terreiros em si são formas institucionais muito estratégicas nesse sentido. Afinal, trata-se de organizações populares que concentram amplas redes sociais e que se multiplicam de forma crescente, lidando, em diversos níveis, com diferentes esquemas de poder.” (Serra 1995b: 46, 48).

Daí não decorre, entretanto, que a ‘política’ seja o fundo comum que delinea e confere sentido às práticas religiosas. Na perspectiva afro-brasilianista, “a razão prática tem o controle da razão simbólica”, pois considera que cada grupo “elege soberanamente no arsenal da tradição o que lhe parece melhor, mais adequado às circunstâncias, considerando, primeiro que tudo, os seus interesses políticos e, em segundo lugar, o imperativo da inteligibilidade (há que tornar manifestas as diferenças)” (cf. Serra 1995b: 79). Considerar “a ‘política’ e o ‘político’” como a medida de todas as coisas permite readmitir a cultura no cenário do afro-brasilianismo, já que “ela foi ‘politizada’, isto é, porque ela pôde ser redefinida como a continuação da política por outros meios, graças ao uso efetivamente político da distintividade cultural por parte dos grupos”, como também se vê na etnologia brasileira:

“Em lugar, portanto, de pôr a política na cultura, os neocontatualistas põem a cultura na política. Movimento aparentemente interessante; mas só aparentemente. § O recurso invariável ao ‘político’ funciona como o instrumento de realização daquele trabalho crítico que os contatualistas estimam mais que tudo: a desnaturalização das categorias antropológicas e dos fenômenos sociais. Trabalho meritório – se ele começasse por se aplicar à própria noção de ‘política’. Com efeito, é difícil desnaturalizar o que quer que seja a partir de uma concepção violentamente naturalizada do ‘político’, que o vê como uma espécie de éter do mundo social, substância mística a mediar universalmente as ações humanas.” (Viveiros de Castro 1999: 198).

A dimensão política de que falam os textos do afro-brasilianismo é mobilizada para se descobrir qual lugar estas religiões ocupam num cenário que sobre elas se assoma, considerando indiscutível sua posição subordinada neste campo (cf. Birman 1983: 10). Além disto, como foi dito, a definição do significado das idéias de poder e prestígio, vistos como metas a serem alcançadas por meio dos mecanismos políticos, cabe a uma outra realidade, na qual vigoram distinções sociais, políticas e econômicas (cf. p. ex. Maggie 1975: 118-119). Ao desenvolver suas análises a partir destes termos, deseja-se substituir uma visão da tradição enquanto fruto das origens africanas por uma tradição funcional e inventada, o que todavia constitui uma premissa na qual a memória é concebida de modo “puramente instrumental”, deixando de lado as preocupações nativas (Barreto *apud* Serra 1995b: 99; Bondi 2007: 3).

Como mencionado, a proximidade entre os discursos nativos e analíticos lança suspeita quanto à validade dos conceitos utilizados, e o afro-brasilianismo critica os textos que tomam as concepções dos informantes principais como expressão das relações substantivas que estruturam o campo em apreço (cf. Maggie 1992: 272). O afro-brasilianismo busca mesmo, ainda que sem sucesso, esclarecer seus informantes quanto aos modos como se processariam estas apropriações:

“Sempre que voltava ao Brasil, tinha longas discussões com Alvinho de Omolu, meu principal informante, sobre a tradicionalidade da nação efon. Na realidade, para ele, o simples fato de eu ter me interessado por seu grupo de culto já implicava a tradicionalidade deste[...]. Meus protestos e meus esforços para explicar que toda tradição era construída e constantemente reinventada de nada adiantaram: o fato de eu haver lançado meu olhar sobre a nação efon só podia ser a prova de sua tradicionalidade.” (Capone 1999: 335-336).

Eis uma questão-chave. Encontra-se aí um indicativo da forma como os textos do afro-brasilianismo buscam alcançar inteligibilidade, e que envolve um esforço por traduzir nos termos acadêmicos idéias que não significam o que parecem dizer. De um lado, por se imaginarem diante de representações culturais demasiadamente familiares, o que exige sua ‘relativização’: “Como levar a sério um espírito de caboclo que mais parece um pelevermelha egresso de um faroeste? (...) Os signos da macumba são tão próximos que não se prestam tão facilmente para receber as representações que guardamos para ‘o outro’” (Fry *apud* Cavalcanti 1986a: 100, elipse da comentadora). De outro, quando encontram traços culturais extravagantes, trata-se de uma operação de desexotização, transformando os eventos religiosos e seus participantes, aí incluídos tanto os fiéis como os espíritos, em elementos de um jogo político ‘naturalmente’ compreensível. Para ficar no exemplo da umbanda: se os médiuns afirmam que uma pessoa recebe somente “irradiação de guia” ou que uma entidade incorpora apenas “metade do [s]eu corpo” (cf. Maggie 1975: 69), interessa menos ao afro-brasilianismo saber como estas operações se processam e que agentes afirmam envolver do que descobrir quais disputas por poder social revelam.

A resposta dada é similar nos dois casos, e envolve primeiramente a desnaturalização das idéias dos informantes por meio de sua aproximação com o universo que os estudos dos analistas consideram inteligível. Ao confinar os discursos a fronteiras que julga mais adequadas que aquelas que os próprios nativos definem, por receio de, no limite, cair ou na exotização solipsista ou na redundância infecunda, o afro-brasilianismo destitui os conceitos dos iniciados de sua capacidade de fazer diferença na pesquisa: “O engano que devemos aprender a evitar é o de ouvir distraidamente a estas produções convolutas e *ignorar* os termos mais estranhos, barrocos e idiossincráticos oferecidos pelos atores, seguindo *apenas* aqueles que possuem câmbio no mundo-retaguarda do social.” (Latour 2005: 47, ênfase no original).

Ao fazer a pergunta oposta, ou seja, a de como é possível não levar a sério os discursos nativos, os argumentos que se distanciam da perspectiva afro-brasilianista abrem diferentes possibilidades de pesquisa: “Talvez a macumba/umbanda, em seu desafio à descrição e ao estabelecimento de uma perspectiva de tratamento global que não seja estritamente sociológico, [...] seja – de maneira diversa da “sutil filosofia” do candomblé – radicalmente “outra.” (Cavalcanti 1986a: 100). Considera-as assim que entre nativos e pesquisadores se estabelece uma interlocução, um diálogo no qual estão presentes teoria antropológica e teoria nativa sem que de saída se subordine uma à outra (cf. p. ex. Serra 1981: 151, 153; Serra 1995a: 9-10).

De todo modo, continua a haver “uma lacuna que torna precárias as análises da produção antropológica afro-brasileira” no que diz respeito às “formas de aproximação que [os intelectuais] utilizaram, [às] ligações que desenvolveram com os terreiros”, já que o afro-brasilianismo parte da crítica e do abandono das posturas dos primeiros estudiosos do campo (Serra 1995b: 130-131). Assim, “é preciso igualmente levar em conta o que se passa do outro lado, isto é, ver como os intelectuais dos ilê axé elaboram a mesma relação, que paradigmas produzem, que papéis, por seu turno, inventam nesse interagir e, por fim, as interações que acontecem entre os dois campos” (Serra 1995b: 130).

Parece ser consenso o fato de que “o trabalho intelectual refere-se a um campo de interesses *lato sensu* políticos no qual ele também se inscreve e que o afeta de diversas formas, segundo uma dinâmica forte em variações” (cf. Serra 1995b: 138, grifo no original). Contudo, em vez de registrar o conjunto de matizes que recobrem as diferentes posições, o afro-brasilianismo trabalha no sentido de limitar as motivações do debate acadêmico a interesses extracientíficos, fazendo por exemplo com que controvérsias teóricas figurem somente como expressão de uma luta entre pesquisadores-iniciados de diferentes tradições religiosas. Esta perspectiva mostra-se problemática porque, uma vez que se ingresse no

círculo infernal de denúncia de interesses – sejam eles religiosos, políticos, estéticos, filosóficos, morais, sexuais –, não há razão para que a mesma empreitada de esgotamento não seja voltada contra o próprio afro-brasilianismo, demarcando por exemplo uma luta ideológica entre pesquisadores-iniciados e pesquisadores-não-iniciados (Dianteill 2003: 77-78).

Para retomar apenas os três trabalhos comentados no início de cada um dos capítulos desta dissertação, vê-se como em todos eles existe, ainda que de formas diversas, um movimento de distanciamento progressivo do antropólogo em relação aos grupos religiosos (cf. Maggie 2001c: 10; Dantas 1988: 28; Capone 1999: 40-46). Como apontado, na visão afro-brasilianista este distanciamento justifica-se pois possibilita a relativização das categorias nativas, ou mesmo exige-se em função disso. A aposta no distanciamento crítico permitiria aos pesquisadores do afro-brasilianismo uma certa imunidade diante das disputas de poder em ação nos terreiros, assim como garantiria a construção de um lugar de enunciação privilegiado para o analista.

O incômodo, em graus variados, demonstrado pelos próprios afro-brasileiros com esta proposta de relação distanciada é inclusive mencionado pelo afro-brasilianismo, ainda que não seja acolhido a ponto de demovê-lo deste posicionamento (cf. Maggie 1975: 20-21; Dantas 1988: 27-28; Capone 1999: 46). Assim é que se entende como muitas vezes os nativos questionam os pesquisadores que se inserem nestas religiões e que buscam escapar às formas próprias de se relacionar com os afro-brasileiros, optando pela ênfase no distanciamento, o que coloca em discussão a ação de antropólogos vistos como oportunistas e “descritos como exploradores de seus informantes – um termo cuja ambigüidade é acusada com rigor” (cf. Serra 1995b: 147). Deste modo, e caso se esteja de acordo que “os antropólogos não podem evitar a pergunta sobre como a proximidade se decide socialmente” (cf. Serra 1995b: 177), o afro-brasilianismo afigura-se no modelo de como não levar em conta aquilo que os adeptos

definem como proximidade e distância na relação que qualquer pessoa tem com estas religiões:

“[A] pesar de meu “não-engajamento”, aos olhos de meus informantes, eu era uma deles, pois tivera minhas divindades fixadas (*assentadas*) e, principalmente, experimentara o transe dos deuses. E, como dizem os iniciados, “quando se entra no candomblé, não se sai nunca mais”. [...] Na visão deles, eu era, de todo modo, uma “iniciada”!”. (Capone 1999: 46, grifo no original).

O discurso antropológico é acompanhado por dois riscos ao conceituar aquilo que considera ‘o exótico’. Um, que o afro-brasilianismo reconhece nos estudos que lhe precedem, compreende a constituição do exotismo “segundo as convenções de um imaginário que não examina[m]”; o outro, que o afro-brasilianismo corre, envolve denunciar a construção do exotismo ao mesmo tempo em que se admite “o recorte que a inspira: quando dá de barato que a alegação ou afirmação de uma origem não-européia caracteriza por si só o exótico” (Serra 1995b: 180). Assim:

“O recurso à categoria de “exótico” supõe a adoção de uma perspectiva etnocêntrica que o trabalho da ideologia disfarça e reifica, injetando-a em fantasia na estrutura do campo visado, como se ela tivesse uma realidade objetiva – como se estivesse aí, nas coisas mesmo, o horizonte congelado do olhar, por força excludente. O exótico desliza assim na barra da exclusão, como o que não pertence ao domínio da claridade essencial, não goza da luz plena, não tem a forma cúmplice da evidência que ratifica a lógica das disposições – a forma que se considera verídica, ou antes verossímil por natureza, nessa impensada metafísica, por conatural ao sujeito ordenador, a cultura expoente – mas ainda assim a reafirma pelo contraste, dá-lhe a resposta sombria que a torna esplêndida.” (Serra 1995b: 175).

Ao projetar o exótico como uma característica própria das religiões afro-brasileiras, mesmo que para mostrar que se trata de um exotismo apenas aparente, o afro-brasilianismo não questiona o modo como se dá o próprio processo de exotização das tradições africanas, para o qual acaba contribuindo. Transpõe-se, dessa forma, “para um domínio de outra ordem de grandeza”, “discriminações que operamos no nosso dia a dia e que têm suas raízes em nossos sistemas de valores. No entanto, feita a transposição tudo se passa como se as discriminações perdessem, como que por encanto, suas raízes valorativas” (Goldman & Lima

1999: 88). Ao fazê-lo, o afro-brasilianismo lida “com a oposição “exótico” x “familiar” como se fosse possível julgá-la inocente” (Serra 1995b: 176-177).

Como os textos do afro-brasilianismo não desejam repetir os erros dos escritos da perspectiva anterior, que em sua opinião “transforma o negro em africano e o familiar em exótico”, procuram fazer o possível para mostrar como a existência das religiões afro-brasileiras é algo rotineiro e familiar, contribuindo para projetos que visam a gradativamente subtrair dos afro-brasileiros sua especificidade (cf. Birman 1980: 4; Dantas 1988: 196, 201; Maggie 2001a: 73)¹⁰. Assim: “Despojada de seu exotismo, a umbanda revela-se como uma associação urbana voluntária exemplar, com papéis sociais, econômicos e políticos característicos dessas associações no mundo industrial.” (Brown 1986: 201). Definir desta forma este exotismo do qual deseja livrar-se acaba sendo um modo particular de reinventá-lo, já que com isso se assume uma “perspectiva eurocêntrica, ocidental, hoje exorbitante, pois sua imaginação se espalha num mundo de lugares entredevorados, feito um ponto de vista que se pretende assumir ubiquamente”, dando origem a um olhar distanciado, “ex-ótico” (cf. Serra 1995b: 179).

A divisão que o afro-brasilianismo faz entre a corrente que representa e os trabalhos anteriores parece com aquela que é feita pela etnologia brasileira para se diferenciar de uma perspectiva voltada para a compreensão indígena. A primeira seria uma ciência

“politizada, comprometida com a luta indígena, preocupada com a construção da sociedade nacional, anticolonialista, processualista, materialista, histórica, dialética e outras tantas virtudes. Do outro lado estaria uma certa antropologia metropolitana e seus agentes nativos, mentalmente colonizados e portanto colonialistas, escravos de paradigmas suspeitos – paradigmas essencialistas, naturalizantes, exotistas e mais uma enfiada de pecados político-epistemológicos.” (Viveiros de Castro 1999: 113).

¹⁰ “[É] então por demais tentador *usar* o poder em vez de *explicá-lo* e este é exatamente o problema com a maioria dos ‘explicadores-sociais’: em sua busca por *explicações poderosas*, não é a *sua* sede de poder que transparece?” (Latour 2005: 85, ênfases no original). Ao se extirpar o exótico mantém-se, de certo modo, o familiar como fâmulos (cf. Serra 1995b: 179).

Em ambos os casos, a ruptura com o exotismo deriva numa “*censura epistemológica* que proíbe a aproximação a tudo aquilo que, na vida dos povos indígenas, não traga estampado bem visível o signo da sujeição”. Ao proceder dessa forma, “a etnologia estará aceitando ser o mero reflexo teórico (positivo ou negativo, pouco importa) do movimento objetivo de anexação sociopolítica dos povos indígenas pelo Estado nacional, que os transformou em populações indígenas, isto é, em objetos administrativos de um Estado-sujeito”, fazendo, tanto no caso tanto dos indígenas como dos afro-brasileiros, da sujeição a condição de sua subjetivação (Viveiros de Castro 1999: 164-165 e nota 53, ênfase no original). Se na etnologia brasileira a perspectiva que parece se candidatar ao posto de ubíqua é aquela que parte do olhar do Estado, no afro-brasilianismo a ótica que surge como onipresente é, em última instância, a do capital.

Antes de tudo, o afro-brasilianismo fornece uma interpretação que privilegia o uso da tradição “como uma ferramenta para mostrar autenticidade e prestígio e para competir no ‘mercado religioso’”, partindo “da premissa que esta legitimidade é um critério importante para aqueles no interior do terreiro” (Bondi 2007: 31). Como foi visto, imagina-se que no processo de legitimação seja inevitável pregar a falta de legitimidade dos adversários, o que resultaria num campo de alta competitividade. Entretanto o que os trabalhos afro-brasilianistas não mostram é que, ao mesmo tempo em que “insistem no caráter singular do seu rito”, os religiosos afro-brasileiros “admitem perfeitamente a legitimidade de outras religiões”, justificando a participação em um determinado culto “como uma necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino” (cf. Serra 1995a: 15). Similarmente, a idéia de que as divisões religiosas com contornos étnicos – em especial no candomblé, em que cada casa se reporta a uma tradição africana diferente – sejam função da disputa entre as casas é posta em xeque quando se diz que à época do surgimento destas distinções houve “uma clivagem étnica consentânea e a uma ruptura na anterior *koiné*

religiosa negro-brasileira”: “[O]s ritos passaram a distinguir-se, quando nada mais nitidamente, conforme as “nações”; mas, ao mesmo tempo, [esta nova forma de organização] exerceu forte atração centrípeta que se iria traduzir no ambiente negro e negromestiço, como indutora de conversão ou de assimilação.” (Serra 1995b: 38).

De todo modo, o afro-brasilianismo em suas análises “confere precedência à idéia de que o fator importante é a competição por prestígio e legitimidade”. Ainda que seja verdade que estes elementos não estão ausentes do universo religioso em questão, imaginar que estes funcionem como lentes “através das quais outros aspectos” devem ser compreendidos é algo posto em dúvida, já que fazê-lo impede que se leve em conta os outros sentidos particulares que os iniciados conferem a suas tradições culturais (cf. Bondi 2007: 28-29; v. tmb. Arruda & Banaggia 2007: 10-11).

Nestas religiões também não se verifica, além disso, o intenso grau de competitividade e proselitismo que os textos do afro-brasilianismo fazem crer. Inversamente, parece haver no universo afro-brasileiro uma “inclinação ecumênica” em tudo distinta por exemplo das pregações católicas “muito etnocêntricas, e soberbamente agressivas” de que estas religiões costumam ser alvo (cf. Serra 1995a: 20; Serra 1995b: 151-152). Partindo da idéia de que a permanente angariação de mais fiéis, em especial aqueles economicamente abastados, guiaria as ações dos iniciadores, não haveria como explicar os casos em que o que se presencia é uma reduzida ou mesmo inexistente ação proselitista (cf. p. ex. Dantas 1988: 90 nota 19; Serra 1995a: 18). Mesmo nas situações em que se configura uma maior codificação e centralização religiosas, como acontece com a participação em federações ou nas casas maiores, isto não resulta em uma ortodoxia hostil de anexação (cf. Bondi 2007: 34). O que mães e pais-de-santo dizem, de outro modo, é que para fazer iniciações é preciso dispor de qualidades ligadas à competência ritual dos líderes das casas, assim como é necessário encontrar candidatos adequados. O fato de que virtualmente qualquer pessoa possa ser iniciada

“não significa que todos os homens, segundo essa doutrina, tenham de ligar-se aos orixás conforme o preceito místico da liturgia nagô ou de qualquer nação de candomblé. O desenvolvimento desse tipo de relação mística constitui um destino (especial), como diz o povo-de-santo. Assim, ao mesmo tempo que os *omon orixá* fazem uma postulação teológica (e antropológica) “universalizante” (uma afirmação do alcance universal de sua teologia religiosa, de sua cosmologia), afirmam a natureza, digamos, específica de seu rito, como numa religião de mistério: O destino que leva alguns, e só alguns, a iniciar-se nos terreiros, assim mesmo os distingue.” (Serra 1995a: 19, grifo no original).

De todo modo, o afro-brasilianismo elege como modo de análise a avaliação dos resultados das disputas inter- e intra-religiosas, guiadas pelos interesses das casas de culto. O que não faz é se perguntar que interesses são estes: “[C]aberia talvez indagar em que medida os próprios interesses não são culturalmente definidos. Não pretendo enveredar por tão intrincada questão teórica[...].” (Dantas 1988: 25). Para os trabalhos que se distanciam da perspectiva afro-brasilianista, os interesses políticos e econômicos por si sós não são “adequados para apreender as motivações humanas fundamentais com as quais os antropólogos estão freqüentemente preocupados” (cf. Bondi 2007: 6). Estes textos buscam com isso evitar o pressuposto do “monolitismo monoideísta” dos homens: “Os homens não são monomaniacos, têm vários interesses, várias idéias ao mesmo tempo, raramente são capturados por um único grande sentimento; assim, a vida é muito cotidiana. Os homens conciliam seus centros de interesse fazendo com que se sucedam uns aos outros.” (Veyne *apud* Goldman 2006: 20, 22 nota 7).

Os interesses dos religiosos afro-brasileiros são assim resumidos por meio de um individualismo metodológico e político, que começa e termina com a instrumentalização da cultura: “Em todos os casos, tratar-se-ia de um terreno aberto para manipulações individuais e grupais que procurariam alterar o equilíbrio do poder em seu benefício próprio”. (Goldman 1984: 120). A análise da dimensão política leva o afro-brasilianismo a encontrar “por toda parte indivíduos operando escolhas, ‘maximizando’ suas vantagens, ‘manipulando’ situações da maneira que as instituições tradicionais o permitem” (cf. Dumont *apud* Goldman 1984:

120 nota 12). Ao colocar como “trilha central da pesquisa” as formas pelas quais os terreiros “capitaliza[m] sua fidelidade à África” para a obtenção de maior prestígio, “simplifica[-se] um campo [...] extraordinariamente complexo” (Cavalcanti 1990: 208, 212; cf. tmb. Serra 1995b: 47).

Crítica-se, contemporaneamente, “[a] instrumentalidade concedida à cultura por parte desse conjunto de trabalhos”, com o conseqüente esvaziamento dos princípios culturais que regem estes universos (Birman 1997: 87-88). Ao contrário, indica-se como as tradições culturais dos afro-brasileiros não são “simplesmente *usadas* como uma representação para outra coisa”, e sim constituem algo “de importância fundamental para a performance ritual” destas religiões (Bondi 2007: 36, ênfase no original). Além disto, conceber o discurso nativo como sendo “usado estritamente para auferir vantagem política” faz com que noções cujo interesse é declarado pelos religiosos, como sua tradicionalidade, sirvam somente como um subtexto para pretensões visando ganhos de poder e prestígio (Bondi 2007: 36, 48). O afro-brasilianismo, desta forma, acaba por naturalizar a idéia de interesse de uma maneira pouco interessante, ao conceber que as pessoas são, antes de tudo, interesseiras. Esta imagem específica das motivações dos religiosos, esta antropologia das religiões afro-brasileiras, é também tributária da principal metáfora que ordena a compreensão desta corrente, ou seja, a idéia de que o campo religioso se constrói e pode ser analisado como um mercado de bens simbólicos.

O pressuposto geral desta teoria é “a idéia de que a esfera da religião funcionaria em termos da lógica mercadológica” (Guerra 2002: 135). O “paradigma do mercado religioso”, possibilitado pela autonomização da religião em uma dimensão especializada, configura-se como a escolha preferencial dos pesquisadores que partem de um “enfoque sociológico” na análise das religiões, por meio de sua consideração não enquanto “fenômeno primariamente cultural ou psicológico” e sim “organizacional ou institucional” (Guerra 2002: 136). No

paradigma mercadológico, não há muito lugar para as concepções nativas a respeito de sua própria cultura, de suas tradições: “Sob a lógica do mercado, as atividades humanas têm seus fins e valores particularmente distintivos suspensos, tornando-se passíveis de ser implacavelmente reorganizadas em termos de eficiência e eficácia, e são, ao mesmo tempo, redefinidas como meios ou instrumentabilidade.” (Guerra 2002: 137). Deste modo, trabalhos que levantam dúvidas quanto à fecundidade deste ponto de vista indicam que o fato de se ignorarem as variáveis que estruturam a percepção dos significados resulta numa abordagem economicista que opera com um alto grau de reducionismo do objeto de pesquisa (Bruce *apud* Guerra 2002: 151-152).

A ótica do mercado se justifica quando, em primeiro lugar, “temos como objeto de estudo uma situação na qual a afiliação religiosa é uma questão de escolha individual” e, em segundo, quando o que se deseja é “entender a dinâmica da construção dos discursos e práticas religiosas na qual as mesmas se inserem, numa abordagem predominantemente sociológica do fenômeno” (Guerra 2002: 163 nota 5). A primeira justificativa depende assim da “teoria da escolha racional ao comportamento dos indivíduos ao escolherem afiliar-se a instituições religiosas”. Encontra-se aí a metáfora da “religião à la carte”, de acordo com a qual pode-se imaginar o pertencimento religioso do mesmo modo como se concebe a ação de “um indivíduo que entra num supermercado de bens simbólicos e é liberado para fazer combinações diversas de produtos a sua disposição” (Guerra 2002: 163 notas 6, 8). Possibilita-se assim a configuração do campo religioso de acordo com o ordenamento mercadológico, segundo o qual “economias religiosas são como economias comerciais no que se refere ao fato de que elas se constituem de um mercado composto de um conjunto de consumidores atuais e um conjunto de firmas que têm como objetivo servi-los” (Guerra 2002: 138).

O afro-brasilianismo compartilha estes pressupostos, sem contudo discuti-los. Neste sentido, ajuda a estabelecer o paradigma de mercado no interior do modelo que cria para a antropologia das religiões afro-brasileiras. Ali encontramos a mencionada concepção instrumentalista dos interesses culturais, que leva a ver cada terreiro como motivado por “um tipo de ideologia econômico-política, pode-se dizer, pois funciona mobilizando, agregando, organizando esses grupos para a defesa de interesses comuns dos seus membros” (Serra 1995b: 86). Do mesmo modo, para o afro-brasilianismo a competitividade e as disputas entre os terreiros se acentuam na medida em que formas religiosas se organizam para competir num mercado de bens simbólicos, “a fim de valorizar-se em termos comerciais, convertendo-se em mercadoria vendida pelo sistema capitalista” (cf. Serra 1995b: 110-111, 113). O problema antropológico com que os escritos afro-brasilianistas se defrontam ao partir da lógica do mercado encontra-se na relação que daí se estabelece com o discurso nativo, já que, em detrimento das explicações dos iniciados, estas análises recorrem a outras forças sociais para ‘dar conta’ dos fenômenos religiosos, subordinando-os (cf. Latour 2005: 7). Nos caso em que a teoria mercadológica e a afro-brasileira parecem ser excludentes, a primeira termina por sobrepujar a segunda nas interpretações oferecidas.

Se a primeira delas parte do princípio de que a participação religiosa funciona como qualquer outra afiliação voluntária, a outra afirma que o pertencimento iniciático por definição independe da vontade dos homens. Sob ótica do mercado, a nativa não passa de um modo de camuflar a realidade da primeira, figurando ou como uma racionalização secundária ou como uma espécie de estratégia ou subterfúgio premeditado. Quando os religiosos afro-brasileiros asseveram a perda da consciência durante a possessão espiritual, o afro-brasilianismo aí enxerga mais um artifício para a obtenção de poder e prestígio num cenário competitivo. Embora os iniciados assegurem que recebam seus cargos graças à intervenção de

entidades místicas, na lógica do mercado esta afirmação só faz sentido se entendida como outro meio de se legitimar diante da concorrência (cf. Serra 1995b: 106-107, 59-60).

Pela lógica do mercado, seria próprio dos iniciados desejarem galgar os degraus da hierarquia do culto, como almejaria qualquer empreendedor no mercado: “O ideal de todo médium sem dúvida, é possuir santos tão fortes quanto os santos de sua Madrinha e, em última análise, poder dispensar a sua mediação, transformando-se no seu próprio empresário.” (Birman 1980: 163). O afro-brasilianismo verifica assim a presença de “uma constante operação contábil que ao se realizar reafirma permanentemente um déficit na contribuição dos médiuns” (cf. Birman 1980: 157). Deste modo, aquilo que diz uma mãe-de-santo a respeito da sua necessidade de trabalhar com amor e abnegação precisa ser de algum modo desmascarado, já que segundo o paradigma do mercado em última instância o que existe são os interesses individuais:

“Dito de outra forma, o interesse individual da chefe de terreiro, em investir na *acumulação de seu capital simbólico*, é colocado como um *interesse geral*, coletivo, mantendo, contudo, como particulares o investimento de cada médium nos seus próprios santos. [...] [A mãe-de-santo] se coloca como totalmente desinteressada na acumulação de seu capital simbólico, que tem como elemento fundamental a sua relação com seus médiuns e a clientela leiga do Centro. A prática da caridade é por ela apresentada como a única razão de sua atividade.” (Birman 1980: 159, ênfases no original).

Uma postura altruísta expressada por um líder religioso afro-brasileiro não é compreensível para a mercado-lógica: “Em outras palavras, qual seria o interesse destas pessoas pelo perfeito funcionamento do Centro se não se beneficiassem com isto?” (Birman 1980: 162). O afro-brasilianismo efetua uma divisão hierárquica entre diferentes dimensões de realidade, e pergunta: “[Q]uais os ganhos, no plano das existências concretas, que a adesão a umbanda trouxe aos médiuns?” (Birman 1980: 171). As explicações nativas não satisfazem à mercadologia, já que segundo elas os iniciados prestam caridade a pedido de seus guias e também porque esta é a atitude moralmente correta a se tomar, fruto de um sentimento de

compaixão, o que na visão do afro-brasilianismo “desencade[ia] um discurso piegas e moralista a respeito da “ajuda ao próximo”” (cf. Birman 1980: 175).

O que se diz nos terreiros, de um lado, é que a posição de cada médium no culto é função de um destino específico que lhe é reservado por forças maiores que ele. De outro, ali se reconhece igualmente a devoção dos pais e mães-de-santo a seus iniciados, não se deixando de notar sua atitude de constante empenho e preocupação com seus filhos, assim como a demonstração de seu amor irrestrito (cf. p. ex. Birman 1980: 152, 154, 157-158; Dantas 1988: 65, 74). Estes conceitos, contudo, não possuem valor no paradigma do mercado, que apresenta as religiões afro-brasileiras mormente como formas de um grupo social subsistir e prosperar economicamente (cf. Capone 1999: 181 nota 4). Ainda assim, do ponto de vista do capital, os terreiros não seriam formas organizacionais muito bem-sucedidas, já que, “[a]o que tudo indica, o dinheiro pelo qual o povo-de-santo se vende não lhe tem chegado às mãos, pois os terreiros continuam sendo, em sua imensa maioria, comunidades muito pobres, periféricas, com frequência ameaçadas de expulsão no que delas se aproximam as melhorias urbanas” (cf. Serra 1995b: 111). Para o afro-brasilianismo, esta é uma consequência da própria cosmológica religiosa que limita o desenvolvimento financeiro das casa de culto, presas que estão à lógica do feitiço, esta sendo além disto, no limite da argumentação, culpabilizada pelo atraso econômico do país e identificada com “o que os economistas hoje chamam menos poeticamente de Custo Brasil” (cf. Maggie 2001a: 72).

O que se percebe é que o afro-brasilianismo admite antes de tudo os princípios de funcionamento da lógica do mercado, sem se deter “sobre a configuração do referido mercado, sobre a forma como ele se estrutura, em termos da articulação de oferta e demanda e de sua variação histórica” (cf. Serra 1995b: 115). Isto faz com que, como visto, considere que o interesse na preservação das tradições afro-brasileiras se origine de uma valorização dessa mercadoria, o que leva textos que se opõem a este ponto de vista a apresentarem dúvidas

quanto à validade de algumas das conclusões daí retiradas: “Há quem faça candomblé para turista (e, quem sabe, até para antropólogo, pois o antropoturismo está ficando tradicional nesse campo); mas é bobagem achar que [...] a idéia do lucro com o exotismo africano levou os *omon orixá* a voltar-se para a terra de seus antepassados.” (Serra 1995b: 175, grifo no original).

Assim, não é o caso de abrir mão da consideração do tema para o estudo destas religiões, desde que o capital não seja o código-mestre a guiar o empenho antropológico. Pois o que se percebe é que ao se partir do paradigma do mercado para a caracterização do campo religioso afro-brasileiro, “[p]arece inevitável supor que uma *ratio* “preliminar” – a racionalidade do *homo oeconomicus*, feito uma natureza humana transcendental e ubíqua – inspira o sujeito (o grupo) envolvido nos quadros de um sistema de relações interétnicas” (Serra 1995b: 79, grifos no original). O que se nota, como indicam os desenvolvimentos contemporâneos da disciplina, é que a mercado-lógica não constitui a única antropologia possível para se conceber as ações humanas, pelo contrário:

“Parece cada vez mais claro que o entendimento da humanidade se distancia muitíssimo daquela natureza humana que pôde ser sintetizada no *Homo oeconomicus* – este agente econômico solitário, autocentrado, que se pensa guiado apenas por escolhas e cálculos racionais, que se prefere imune às emoções e que alçou os ganhos monetários à condição de padrão primordial e último de seus valores. Na medida em que os antropólogos se aprofundam no estudo do humano, afastam-se deste *Homo oeconomicus* tão ao gosto do pensamento e do sentimento burgueses.” (Rodrigues 2006: 122-123, grifos no original).

Integra o paradigma do mercado uma narrativa “que concebe o humano como ser incompleto, carente, movido pela ‘necessidade’”, hipótese que é por sua vez materialização de uma “pretensão narcisista de sistematizar toda a multiplicidade e toda a complexidade da aventura humana nas poucas idéias de uma única teoria” (Rodrigues 2006: 114). Esta “teoria-mito decreta que a miséria seja uma característica essencial dos seres humanos. Proclama-a como um dado inerente a qualquer história de qualquer povo” (Rodrigues 2006: 117). Existe,

atrelada à mercadologia, uma imagem de progresso que depende de um contexto de miserabilidade primeira, e nota-se que, caso ele não se verifique, “não restaria alternativa [...] senão a de o inventar – e de o inventar tão urgentemente quanto possível” (Rodrigues 2006: 121). É o que acontece com a utilização da metáfora mercado-lógica pelo afro-brasilianismo, já que ela só faz sentido a partir da naturalização da idéia da falta¹¹.

Cogitar, por outro lado, que a vida humana seja, essencialmente e desde sempre, “plena e gloriosa” soa “surpreendente e pouco compatível” para a lógica do mercado (Rodrigues 2006: 115-116), o que configurará um último rebate a testemunhar a inadequação da metáfora mercadológica como pano de fundo para o campo afro-brasileiro. Pois há nestas religiões “uma forma de pensar o processo criativo distinta daquela que concede um lugar central ao modelo da produção e da propriedade — modelo que[...] constitui a “metáfora-raiz” que sobrecodifica nossos modos de pensar e de estabelecer relações” (Goldman 2008, referências suprimidas). Contra a idéia de que a carência seja a condição primeira da humanidade, as religiões afro-brasileiras apresentam um universo em que o que funciona como matriz para a criação é a plenitude:

“[O] candomblé também é uma forma de arte — e isso não apenas porque exige talentos e dons especiais, mas também porque cria objetos, pessoas e deuses. Trata-se, contudo, é necessário acrescentar, de uma forma de arte muito particular, uma vez que todos esses entes já existem antes de serem criados, o que faz com que o processo de criação envolvido só possa ser entendido como a revelação das virtualidades que as atualizações dominantes *contêm*, no duplo sentido do termo. [...] Numa formulação estética ou mais diretamente antropológica, poderíamos dizer, também, que se trata da criação de novos seres por meio de recortes efetuados em um mundo pleno onde nada parece faltar. Mundo onde, ao contrário, tudo está de algum modo em excesso.” (Goldman 2008, ênfase no original).

¹¹ “[H]já, é claro, os que unificam, como bons ‘materialistas’, a dicotomia entre o mundo físico da energia e o mundo político do interesse nos termos de uma termodinâmica universal da *escassez*, esse tema-chave da cosmologia ocidental com profundas raízes religiosas [cristãs]. Mesmo entre os dualistas, encontram-se sinais dessa dependência frente à metafísica da *escassez*. Não adianta muito dourar a pílula alegando que os recursos escassos, objeto e causa daquele conflito de interesses postulado como princípio e fim da vida social, não são definíveis universalmente, mas sim “recursos socialmente valorizados”. Tudo que se consegue com isso é produzir um monstro conceitual que poderíamos batizar de ‘utilitarismo simbólico’. Mas, como os fundamentos propriamente simbólicos da valorização social de tais ‘recursos’ não podem ser examinados – sob pena, seja de tautologia, seja (*horresco referens*) de culturalismo explícito –, sua composição vira uma espécie de caixa-preta (o ‘arbitrário cultural’), permitindo assim o retorno clandestino de um utilitarismo sem adjetivos.” (Viveiros de Castro 1999: 199 nota 87, referências suprimidas, ênfase no original, grifo no original).

Conquanto seja verdade que o desejo de estranhamento que acompanhava os estudos dos pesquisadores que precederam a corrente afro-brasilianista da década de 1970 isolava os religiosos da sociedade a que pertencem, a alternativa encontrada desconsiderou a percepção de uma ligação profunda com a África por parte dos afro-brasileiros, que pode em outros textos ser entendida como “uma África dramaticamente construída na fábrica simbólica da memória religiosa” (cf. Serra 1995b: 174). De modo a evitar a exotização dos religiosos, o afro-brasilianismo partiu para a desconstrução das categorias nativas, encontrando sob elas algo que lhe era familiar: a lógica do mercado. As religiões afro-brasileiras não seriam assim, de acordo com esta visão, muito diferentes de quaisquer outros grupos de interesse, mesmo que seus interesses confessos fossem outros. Com isto, realizou-se um apagamento da especificidade reivindicada pelos nativos para suas tradições. Os universos cosmológicos são deste modo subsumidos na linguagem do capital, fazendo com que as religiões afro-brasileiras sejam entendidas antes de tudo pela ótica do monopólio, dos direitos de exploração, da corretagem; os terreiros, pensados como firmas, empresas oferecendo bens e serviços; as pessoas aí envolvidas, imaginadas como consumidores, clientes, fornecedores, motivados em última instância por operações contábeis, lucros e défices, explorações e estratégias para obtenção de vantagens e o desenvolvimento de suas carreiras.

O conceito de manipulação faz parte deste universo semântico, entendido como a forma por meio da qual os afro-brasileiros perseguem seus interesses. Contudo, a idéia de manipulação é por demais cara a estes religiosos para que seja abandonada, e pode voltar a ser útil à investigação antropológica caso se distancie do paradigma do mercado que reveste seu sentido apenas de suspeição, posto que voltado para o ganho pessoal. A manipulação nas religiões afro-brasileiras envolve bem mais que isso, figurando de modo complexo como envolvida em instruções rituais, obrigações e procedimentos litúrgicos que tratam inclusive de

operações propriamente manuais específicas, variando de saudações eclesiásticas e componentes de passos de dança à colheita de itens cerimoniais e ao preparo dos repastos para os espíritos, para não mencionar o processo iniciático. Além disto, toda manipulação envolve um risco calculado mas nunca suprimido, sendo parte de um curso de ação cujo desenlace se pode somente tentar antever, jamais predeterminar (cf. Goldman 2005: 117): “A *mão* ainda oculta na etimologia latina da palavra ‘manipular’ é um sinal seguro tanto de controle pleno *como da falta dele.*” (Latour 2005: 60, ênfases no original).

Em um universo cosmológico regido pela insuficiência, a manipulação dos recursos adquire a cor cinzenta da disputa pela sobrevivência, garantida apenas pela sujeição dos concorrentes. Ao partir por outro lado de um mundo pleno, descobre-se que a rivalidade entre os cultos tem freqüentemente um caráter chistoso que de outro modo passa despercebido. A saída que se apresenta para o desafio da consideração de um conceito ao mesmo tempo tão específico aos cultos e tão disseminado fora deles parece ser a obviação da própria idéia de exotismo, sem que com isso se caia na apatia do identitarismo. Apreender a diferença enquanto se é por ela apreendido não é senão, e talvez desde sempre, parte do desafio antropológico.

Oclusões

Sé que me acusan de soberbia, y tal vez de misantropía, y tal vez de locura. Tales acusaciones (que yo castigaré a su debido tiempo) son irrisorias.

– Jorge Luis Borges (1949: 632)

O balanço da tradição afro-brasilianista aqui realizado apresenta uma série de estímulos para o estudo contemporâneo da etnologia no campo das religiões afro-brasileiras. Antes de tudo, esta corrente contribui no sentido de exortar os trabalhos posteriores a não se limitarem à dimensão conspícua destas religiões. Desta forma, sugere aos pesquisadores que voltem sua atenção para além das grandes festas e sessões públicas. Recomenda-se assim que sejam levados em conta também os cultos domésticos realizados longe dos olhares dos participantes eventuais das celebrações às entidades, tema consensual também para o restante da produção contemporânea (cf. Dantas 1988: 26, 62-63, 64 nota 2, 196; Serra 1995b: 188).

De modo similar, em segundo lugar – e este é outro ponto com o qual os textos que não se alinham com o afro-brasilianismo estão de acordo –, trata-se de não negligenciar o estudo das condições de vida das comunidades que constituem os terreiros, tornando igualmente presentes a dimensão cotidiana e rotineira daquilo que escapa à sobrecodificação ritual. Com isso, almeja-se a consideração também dos aspectos econômico-políticos e organizacionais destas religiões, além de seus entrelaçamentos com distintos setores da sociedade (cf. Silverstein 1979: 149; Dantas 1988: 22, 56; Maggie 1992: 22; Serra 1995b: 174; Maggie 2001c: 7; Goldman 2005: 106).

Por fim, parece não restar dúvida quanto à impropriedade de qualquer tentativa de hierarquização das tradições culturais de matriz africana. Não há fundamento para que a perspectiva antropológica considere que qualquer das culturas em apreço seja inerentemente mais complexa, desenvolvida, resistente ou coerente que outras. Contudo, como visto, este

princípio não justifica que se abandone por completo a apreciação das reivindicações étnicas diferenciadas por parte de cada nação de culto (cf. Silverstein 1979: 153; Cavalcanti 1986a: 98; Dantas 1988: 164; Cavalcanti 1990: 213; Serra 1995a: 9; Serra 1995b: 31-32; Birman 1997: 81-82; Capone 1999: 238 nota 33).

Não obstante o estabelecimento destas orientações, o afro-brasilianismo, partindo da crítica ao modelo de relacionamento entre pesquisadores e pesquisados prefigurado pelos primeiros estudiosos do tema, elegerá uma perspectiva de distanciamento para seu tratamento ao tema, como comentado. Efetuou, assim, uma estigmatização da participação exacerbada dos antropólogos na vida dos terreiros, após ter constatado os modos pelos quais o observador fazia parte da observação. De um lado, deste modo, esta perspectiva deixa de lado a produção teórica de pesquisadores que se associaram, em graus diversos, aos terreiros, apresentando uma visão normativa da disciplina baseada no afastamento: “Com efeito, a distância entre observador e observado, que deveria estar na base do trabalho do antropólogo, dificilmente se mantém quando se trata dos cultos afro-brasileiros.” (Capone 1999: 19-20, cf. tmb. 45-46).

A adoção desta metodologia do distanciamento terá impacto sobre as técnicas de pesquisa empregadas pelo afro-brasilianismo. Em vez da observação participante intensa e ininterrupta, encontrar-se-á um trabalho de campo fracionado feito por meio de visitas esporádicas. Se este baixo investimento é feito de modo a não permitir que os investigadores sejam aliciados pelos cultos, ele ao mesmo tempo torna necessária a utilização de entrevistas, questionários, listas classificatórias, assim como a coleta de declarações, depoimentos e histórias de vida, de modo a obter informações que seriam de outro modo conseguidas com o convívio etnográfico. De modo similar, aposta-se na arrecadação de dados não só em curto prazo e em pouca profundidade como a partir de diversos territórios etnográficos diferentes, culminando numa promessa de estratégia de pesquisa transnacional com a qual o antropólogo se esquiva das tentativas de seu objeto de capturá-lo (cf. Maggie 1975: 63-67; Dantas 1979:

182; Brown 1986: 10-11; Dantas 1988: 33, 39 e nota 4, 44 nota 9, 52 nota 13; Capone 1999: 35, 329, 332; Montero 1999: 344; Lima 2000: 166, 168).

O uso destes dispositivos-atalho, de qualquer forma, não acontece sem conseqüências, as quais o afro-brasilianismo não parece levar em conta. Antes de tudo, vê-se que os próprios religiosos encaram de um modo específico as tentativas de aproximação distanciada, apresentando reservas quanto a esta atitude. Sua desconfiança fica ainda mais clara quando se deparam com uma decisão posterior a um investimento inicial por parte do pesquisador, caso, como já mencionado, de virtualmente todos os estudiosos que desejam trabalhar neste campo (cf. Maggie 1975: 137 nota 12; Dantas 1988: 44 nota 9, 54; Capone 1999: 142). Assim, está em questão a disputa pela autoridade discursiva. De um lado, acredita-se que é necessário ter uma experiência de vida específica para estar apto a falar de modo legítimo a respeito de determinadas tradições culturais. Do outro, imagina-se que é possível adquirir autoridade para comentá-las em função de pertencimentos diferenciados conferidos pela classe social, cor, nacionalidade e educação formal, ou seja, com a construção de uma “posição *distanciada* com respeito à tradição” (cf. Briggs 1996: 460, ênfase no original).

Ao mesmo tempo em que os textos destes antropólogos recusam-se a aderir às mesmas limitações colocadas para a circulação das representações da tradição que constroem seus nativos, surpreendem-se com a falta de controle na circulação de seus próprios discursos. Trabalhos escritos com a intenção de denunciar formas de dominação, e que se vêem como progressistas e anticolonialistas, são acusados pelos nativos como continuadores das situações que criticam, em função de legitimarem formas de dominação também discursivas, o que os textos creditam a uma interpretação errônea feita pelos nativos. Contudo, o que se percebe é que não é o caso dos nativos não haverem entendido o projeto acadêmico: “ao contrário, eles o entendem bem até demais” (cf. Briggs 1996: 435, 461-462; v. tmb. Verger 1982: 8). Como foi mencionado, as tentativas de distanciamento são recorrentemente frustradas pelos afro-

brasileiros, que ao fazê-lo ensinam que distanciar-se de um ponto de vista implica aproximar-se de outro, já que não há local de enunciação descomprometido.

Ao partir da perspectiva do observador distanciado, o afro-brasilianismo efetua uma espécie de “redução estética”, ou seja, “uma passagem em que o sujeito de uma produção simbólica é descaracterizado como sujeito, como ser para si – e o *télos* que a orienta é posto entre parênteses, subordinado a seu efeito na consciência do observador”: “O olhar admirado, nesse tipo de abordagem, reserva-se a intuição das formas de que os outros são portadores ou que eles “secretam” de modo um tanto cego. Infere, sem o admitir às claras, que o achado delas se dá apenas em seu estranhamento.” (Serra 1995b: 186-187). Opera-se, deste modo, um conjunto de codificações que se sobrepõem ao objeto visado, conformando-o de um modo específico que depende apenas secundariamente de suas próprias enunciações (cf. Serra 1995b: 187; Lima 2001: 15). Existe, contudo, um outro modo de conceber a relação entre observador e observado:

“[N]uma ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, o observador é ele próprio uma parte de sua observação. *Não fazemos alusão, com isso, às modificações que a observação etnológica traz inevitavelmente ao funcionamento da sociedade na qual se exerce[...].* Para apreender convenientemente um fato social é preciso apreendê-lo totalmente, isto é, por fora como uma coisa, mas como uma coisa da qual é parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela faríamos se, inelutavelmente homens, *vivêssemos o fato como indígena em vez de observá-lo como etnógrafo.*” (Lévi-Strauss 1950: 25-26, ênfases originais suprimidas, ênfases adicionadas).

Considera-se, assim, que para dar conta do/a observador/observação etnográfico/a, esta outra perspectiva não dispensa a apreensão nativa dos universos em que vivem. Ao se imaginar que os modos como se configura a própria ciência social a ser mobilizada pelo pesquisador dependem parcial mas incontornavelmente das pessoas que estuda, ela passa a também ser parte do problema (Latour 1992: 278). A apreciação dos textos que falam sobre pesquisas da “invenção da tradição” indica como os trabalhos neste campo estão “profundamente implicados na política da cultura que examinam”, o que leva à conclusão de

que a perspectiva que se afigura como alternativa à do olhar distanciado procura se apoiar numa forma de pesquisa que coloque o antropólogo em pé de igualdade com as pessoas que estuda (cf. Briggs 1996: 463; Latour 2005: 34). A pragmática anteriormente aludida diz respeito então não só às opções teóricas de pesquisa, “*ela é uma escolha política tanto quanto metodológica*” que envolve recusar de antemão assimetrias que fariam sobressair os códigos de comunicação do etnógrafo (cf. Viveiros de Castro 1999: 186, ênfase no original).

O afro-brasilianismo, de todo modo, adota uma proxêmica do distanciamento por concebê-la necessária ao projeto político que estima relevante, por sua vez escorado, como foi visto, num impulso crítico. Trata-se, em sua visão, de desconstruir, desnaturalizar, desmistificar, enfim, ‘relativizar’ as categorias nativas num movimento que lhes confere inteligibilidade ao subordiná-las aos conceitos analíticos: transforma-se o exótico em familiar. Encontra-se assim nos textos do afro-brasilianismo uma “iconoclastia [...] freqüentemente abrasiva” que não deixa de ser problemática (cf. Dianteill 2003: 77; Goldman 2006: 167), em especial em se tratando do campo religioso.

Mesmo reconhecendo que para os iniciados afro-brasileiros estas religiões continuam a ser “a expressão central da cultura negra”, segundo estes trabalhos o candomblé por exemplo “não po[de] mais ser definido como uma religião de negros, em razão da presença de numerosos brancos no culto”, o que faz com que aí se afirme que a identidade africana está “completamente dissociada de toda origem étnica real: é possível ser branco, louro de olhos azuis e dizer-se “africano”, por ter sido iniciado em um terreiro tido como tradicional” (cf. Capone 1999: 311 nota 13, 48, cf. tmb. 137). Desta forma, coloca-se o problema como envolvendo uma oposição entre uma “identidade cultural” e a “origem real de cada um” (cf. Capone 1999: 139).

Como foi dito, estabelecer esta divisão gera um obstáculo para o trabalho antropológico, pois ela vai de encontro às pretensões dos nativos, que apresentam reservas

quanto à atitude que os subsume. Esta é uma dificuldade que o afro-brasilianismo não ignora, já que afiança: “Desnaturalizar essa temática, no entanto, não quer dizer anulá-la, ou mesmo dissolver o seu impacto.” (Birman 1997: 79; cf. tmb. Cavalcanti 1990: 213). Porém, esta palavra de ordem não parece bastar para que aqui se deixe de lado a impressão de que os textos afro-brasilianistas substituem as realidades do povo-de-santo por outras, numa forma de “explicação por eliminação” (cf. Bondi 2007: 36).

Esta empreitada, de certo modo compensatória, é depreendida por exemplo a partir das tentativas de se dizer que no período anterior à inserção dos setores médios a umbanda só possuía uma “existência precária”, e que sua participação significa “uma transformação muito mais fundamental” desta religião do que sua proliferação pelo território nacional (cf. Brown 1986: 2). Quando menciona que a relação entre médiuns e clientes é “na realidade, a interação central no interior da umbanda”, em vez daquela entre médiuns e espíritos (cf. Brown 1986: 225). Ao afirmar que a tradição religiosa afro-brasileira, “que se quer eterna e imutável, é, na realidade, reinventada, dia após dia”, e que as ortodoxias religiosas são “mais aspirações que realidades”, já que “nunca existiu [...] um candomblé “puro africano” como os porta-vozes da tradição teriam desejado” (cf. Capone 1999: 8, 28). Quando, em função da “necessidade axiomática de relativização”, adverte-se que “não se pode considerar seriamente uma origem africana real” de uma entidade particular, posto que seria uma invenção da intelectualidade (cf. Capone 1999: 44, 118). Enfim, ao se colocar como princípio acadêmico o papel de ajuizar a validade das proposições nativas:

“[E]sse trabalho de polimento de materiais muito brutos, muito pouco nobres, operado por antropólogos nem sempre conscientes das manipulações e das armadilhas que seu objeto lhes prepara, só faz confirmar o que seus informantes buscam: uma releitura “científica” que, ao organizar os fragmentos de um universo africano, legitime suas reivindicações de uma pureza que nunca existiu.” (Capone 1999: 334).

Ao sustentar a debilidade da existência de certos construtos, agindo como uma espécie de ‘detector de realidade’, o que o afro-brasilianismo faz é simultaneamente asseverar a

existência de suas próprias invenções. Trata-se de uma forma de “prestidigitação” que “acontece quando uma expressão complexa, ímpar, específica, diversa, múltipla e original é substituída por um termo simples, banal, homogêneo, multiuso, sob o pretexto de que o último explica o primeiro” (cf. Latour 2005: 100). Uma alternativa ao afro-brasilianismo consiste em imaginar que “nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos a priori conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor” (cf. Goldman 2006: 25), numa tentativa de aplainamento das assimetrias na qual também a teoria antropológica está inserida.

Procura-se desta forma impedir que o ponto de vista do observador adquira preponderância sobre os dos observados, escolhendo agir “por meio de uma espécie de pluralização nominalista das categorias. [...] [T]rata-se de usar a diversidade terminológica como instrumento destinado a dar conta da diversidade[...], elaborando, assim, mais uma pragmática sociológica do que uma semântica ou uma sintaxe” (cf. Goldman 2006: 168). De certo modo o contrário, portanto, do que fazem os escritos afro-brasilianistas, já que como visto partem de uma suspeição quanto à existência dos objetos que pretendem explicar¹².

A perspectiva que se contrapõe ao afro-brasilianismo toma como seu ponto de partida as conexões feitas pelos próprios religiosos, procurando levar em conta da melhor forma possível a concretude que eles mesmos conferem a suas tradições (cf. Serra 1995b: 172-173). Esta ótica constitui, com isto, uma antropologia que considera importante determinar como outros tipos de práticas metadiscursivas competem com aquelas associadas à etnografia, assim como atentar para os efeitos humanos destes debates (cf. Briggs 1996: 460-461). Reconhece, igualmente, que isto é algo que independe das decisões metodológicas tomadas por cada

¹² “A dificuldade reside na palavra ‘substituição’. Sei perfeitamente bem que mesmo os sociólogos do social mais positivistas irão naturalmente objetar que jamais quiseram ‘realmente dizer’ que ao fornecer uma explicação social, digamos, do fervor religioso, queriam ‘literalmente’ *pôr no lugar* de estátuas, incenso, lágrimas, preces e peregrinações ‘alguma coisa’ como ‘coesão social’ que estaria oculta ‘debaixo’ das nuvens de fumaça. Eles não são, dizem, tão estúpidos assim. O que eles ‘realmente querem dizer’ é que é preciso existir ‘por trás’ das variedades de experiência religiosa uma outra força mais profunda, mais consistente, que é ‘devido à sociedade’ e que explica por que o fervor religioso se conserva ‘ainda que’ as entidades mobilizadas nas preces (deuses, divindades) não possuam ‘existência real’.” (Latour 2005: 102; cf. tmb. Viveiros de Castro 1999: 204).

texto: “Queiramos ou não, nossos objetos etnográficos continuam a desempenhar um papel externalizador nos juízos dos outros. Este é um fato político com o qual nossas comunicações — não apenas entre nós mesmos — têm de lidar” (Strathern *apud* Lima 2001: 27-28). Encontra-se assim diante de um esforço contínuo, já que a autonomia da etnologia universitária “frente às expectativas ideológicas das camadas dirigentes” é “sempre, e por vezes muito, relativa” (cf. Viveiros de Castro 1999: 114).

Para os estudos a respeito da invenção da tradição, imaginados sob a rubrica do construtivismo, a conexão que as populações estabelecem com seu passado depende de formas culturais percebidas como “inventadas”, “imaginadas”, “construídas”, “feitas”, mas que são antes de tudo criadas no presente, reflexos de contestações de interesse mais do que da essência cultural de um grupo “tradicional” dito homogêneo e delimitado (cf. Briggs 1996: 435). Posiciona-se, assim, de modo frontalmente contrário às pretensões nativas:

“Discursos de tradicionalização[...], por um lado, postulam uma distinção entre o mundo social presente, enquanto ocupado pelo falante ou escritor e a audiência, e um reino do passado, habitado por anciãos, ancestrais e portadores autênticos da tradição, afirmando ao mesmo tempo que os dois estão estreitamente conectados. Discursos de modernização, por outro lado, justapõem imagens de passado e presente *como forma de abrir uma lacuna que torna os dois incomensuráveis.*” (Briggs 1996: 449, ênfases adicionadas).

Ou seja, com isto o construtivismo torna-se “um sinônimo de seu inverso: desconstrução” (cf. Latour 2005: 92). Desta forma, entende-se por que, por exemplo, “nossa excitação em mostrar a ‘construção social do fato científico’ foi encarada com tamanha fúria pelos próprios atores! [...] A substituição do social por outra matéria parece para cada ator uma perda catastrófica a ser inflexivelmente resistida – e com razão” (cf. Latour 2005: 92-93). Faz sentido então que os nativos compreendam estes estudos como uma forma de lhes subtrair o poder de definir quem e o quê são e como devem se comportar política e culturalmente (cf. Briggs 1996: 437). Assim, reconhece-se que as questões a respeito da legitimidade e dos efeitos das atividades que “inventam a tradição” são ativamente debatidas, não cabendo ao

antropólogo usar a sua própria voz, acadêmica, para sobrepujar posições nativas particulares (Briggs 1996: 448).

O afro-brasilianismo, de todo modo, institui seu diálogo preferencialmente com uma geração anterior de estudos, que não é representativa das formas por meio das quais os pesquisadores contemporâneos constituem suas relações com as casas de culto (cf. Serra 1995b: 152; Dianteill 2003: 77). Assim, vê-se que o campo acadêmico que debate as religiões afro-brasileiras não é tão homogêneo quanto esta exposição pode levar a imaginar. Existem textos para os quais a influência africana nestas religiões permanece incontornável, já que “a questão clássica da identificação de africanismos nas Américas não nos parece esgotada, mesmo se esse tipo de pesquisa não pode mais ser feito com a ingenuidade que caracterizava o primeiro afro-americanismo” (cf. Dianteill 2003: 77, grifo suprimido). Encontra-se um outro sentido para a idéia de tradição, que passa a representar “não tanto um conteúdo explicitamente advogado pelos sujeitos sociais, mas a presença social de continuidades que ultrapassam o jogo das relações em disputa e o caráter circunstancial dos acontecimentos” (cf. Birman 1997: 88; v. tmb. p. ex. Serra 1978a: 258-260; Serra 1995b: 92; Bondi 2007: 8).

É possível então dizer que no afro-brasilianismo figura como questão fundamental para a investigação das religiões afro-brasileiras saber como o campo se organiza em função de interferências que lhes são externas. Verifica na produção da área uma “monotonia”, fruto “dos textos afro-brasileiros que se repetem incansavelmente nas suas descrições. É, na verdade, um saber que precisa se refazer a todo instante, reproduzindo os elos sempre ameaçados de serem perdidos com as origens negras” (cf. Birman 1980: 15). O fato de que as descrições de diferentes estudiosos pareçam sempre convergir em determinados aspectos é visto mais como resultado da reprodução de linhagens acadêmicas do que como interpenetrações características de universos cosmológicos compartilhados (cf. Birman 1980: 17-18). Em última instância, supõe, numa espécie de inversão, que os trabalhos acadêmicos

são a fonte das distinções estabelecidas pelos religiosos: “Tudo se passa como se os fiéis tivessem lido Durkheim e aprendido com o sociólogo francês as diferenças entre magia e religião.” (Maggie 1992: 21). Ou seja, o que faz o afro-brasilianismo em larga medida é perguntar o que é que nos povos nativos é devido à influência dos pesquisadores. Ao contrário, a perspectiva que desconfia da axiologia crítica pergunta:

“[O] *que a antropologia deve teoricamente aos povos que estuda?* Ou, inversamente: as diferenças e mutações internas à teoria antropológica se explicam principalmente (e para todos os efeitos histórico-críticos, exclusivamente) pelas estruturas e conjunturas dos campos intelectuais e contextos acadêmicos de onde provêm os antropólogos? [...] [S]eria essa a *única* hipótese teoricamente relevante? Ou não seria necessário estabelecer uma ‘rotação de perspectiva’ que mostrasse como numerosos conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das sociedades mesmas que elas pretendem explicar? Não estaria aí a originalidade da antropologia, nessa sinergia dialógica entre as concepções e práticas provenientes dos mundos do ‘sujeito’ e do ‘objeto’? Reconhecer isso ajudaria, entre outras coisas, a amenizar nosso complexo de inferioridade frente às impropriamente chamadas ‘ciências exatas’, e a trocar nosso cansado repertório crítico da ‘desnaturalização’ e outros clichês análogos.” (Viveiros de Castro 1999: 152-153, ênfase no original).

Como deve ter ficado claro, a resposta às questões postas pela antropologia afro-brasilianista perpassa debates que envolvem o conjunto das ciências sociais contemporâneas. De um lado haveria uma “antropologia durkheimiana [que] parece sempre desembocar na valorização da preservação cultural ou ét[n]ica”, enquanto de outro encontrar-se-ia “a sociologia weberiana [que] enfatiza os meios de modernização, correndo o risco de trabalhar a cultura como resíduo ou simples instrumento dos processos sociais” (cf. Montero 1999: 347). Diante deste impasse, imagina-se que “o campo das religiões é ainda um canteiro em obras: as problemáticas que organizam o campo de estudos das religiões brasileiras estão a exigir um vigoroso rejuvenescimento e novas fontes de inspiração teórica” (cf. Montero 1999: 362). Se o mais recente afro-brasilianismo significou uma virada sociológica em relação ao culturalismo que o precedia, contemporaneamente há espaço para uma nova visada (cf. Latour 1992: 281). Desta forma, aqui a refutação interessa menos que aquilo que ela permite

enquanto proposição: trata-se, antes de tudo, não de dizer que o afro-brasilianismo esteja ‘errado’, mas sim de tentar descobrir como é possível apresentar novas interpretações sobre estas religiões, “[n]ão, claro, na acepção hermenêutica do termo – a busca de um sentido mais adequado ou mais profundo do que o anterior – e sim na musical: um outro modo ou estilo de “executar” uma obra” na qual se possa deparar com ontologias mais ricas (Goldman 2005: 3; cf. tmb. Latour 2005: 12; Viveiros de Castro 2004: 484).

A maneira pela qual estes outros textos escolhem definir sua antropologia busca continuamente obviar as operações de sobrecodificação que, “esmagam a diversidade efetiva que corta por dentro e por fora os grupos humanos” (cf. Goldman & Lima 1999: 89). Partem, com isto, da idéia de que “[p]or si mesmas, as sociedades não são nem simples nem complexas, mas nossas análises podem construir realidades uni ou multidimensionais (cf. Goldman & Lima 1999: 91). Ao não capitalizar a atividade dos atores em um número reduzido de pólos, procuram seguir um princípio de irredução, levando em conta “uma gama de situações irreduzíveis a um quadro único, a um esquema simples” (Latour 1992: 284; Serra 1995b: 85; Latour 2005: 107, 137). A partir deste ponto de vista, passa a ser desejável não o registro que demonstre como diversos aspectos culturais se encontram a serviço dos mesmos impulsos, mas aquele capaz de apresentar inúmeras agencialidades em transformação (Latour 2005: 128-130).

De todo modo, parece haver um consenso quanto à necessidade de uma outra maneira de se construir o objeto ‘religiões afro-brasileiras’, que consiga pensá-las de modo comparativo e enquanto um sistema de transformações (cf. Maggie 1975: 16; Elbein dos Santos 1982: 11; Brown 1986: 210; Birman 1997: 88; Capone 1999: 334), sem que com isto se perca de vista o detalhe etnográfico. Assim, de acordo com a visão adotada por esta dissertação, a realização desta empreitada envolve o retorno ao estudo das formas simbólicas e rituais próprias a estas religiões – que ficou em segundo plano com a ênfase dada à causação

sociológica (cf. Brown 1986: 227; Cavalcanti 1986a: 98-99; Serra 1995b: 58-59). Pois os estudiosos se encontram agora diante de um campo de possibilidades distinto do anterior:

“Francamente espero que se retome, em bases mais seguras, com um novo sentido crítico, o projeto de Roger Bastide, de estudo sinótico das religiões surgidas na diáspora negra; que se percam o medo do estudo comparativo, o triste pavor do exame de conexões históricas, assim como a fobia dos paralelos que as podem transcender.” (Serra 1995a: 10-11; cf. tmb. Serra 1995b: 129; Goldman 2008).

Os textos do afro-brasilianismo não deixam de apresentar dados oriundos de diversos territórios etnográficos a que se referem. No entanto, não se constroem segundo o que se passou a esperar contemporaneamente de uma etnografia. Ao contrário, por um lado consideram que, para seus propósitos, “fazer uma etnografia completa” dos terreiros que estudam “seria irrelevante” (cf. Brown 1986: 10; Dantas 1988: 91, 96 nota 20). Por outro, como mencionado, afirmam que esta é uma tarefa que já foi levada a cabo no passado, e que a realização do trabalho de campo nos moldes tradicionais não faria senão repetir as descrições estabelecidas pelos primeiros estudiosos (cf. Birman 1980: 15, 17-18; Fry 2001a: 50). Dão testemunho, assim, da escassez que de outro modo atribuem aos cultos, ao facultarem um tipo de descrição “sumária e superficial” dos universos nos quais pesquisam (cf. Cavalcanti 1990: 208; Serra 1995a: 9; Serra 1995b: 45, 125, 172, 187).

Existe, desta forma, uma disposição para que se retome o empenho no trabalho de campo, investindo no conhecimento detalhado das práticas afro-brasileiras e na realização de etnografias que recusam os atalhos das pesquisas distanciadas (cf. Briggs 1996: 436; Goldman 2006: 24; Bondi 2007: 47). Aponta-se, assim, numa outra direção que não é inédita, porquanto, ainda que alijados pelo afro-brasilianismo, nunca se deixou de produzir textos que mais se aproximam do formato etnográfico (cf. Cossard 1970; Leacock & Leacock 1972; Lima 1977; Serra 1978b; Wafer 1991; Corrêa 1992; Boyer-Araújo 1993; Segato 1995; Iriart 1998; Johnson 2002; Sansi 2003; Cardoso 2004; Opipari 2004; Halloy 2005; Anjos 2006; Cossard 2006), e que começam a fornecer “uma base etnográfica e conceitual bem mais

ampla e mais sólida do que a de que se costumava dispor há alguns anos” (Goldman 2008: nota 3). Neste sentido, este conjunto de textos constitui um fundamento para a pesquisa que não compartilha do ponto de vista do afro-brasilianismo, além de serem “monografias mais afinadas com técnicas etnográficas e concepções teóricas que recusam, em maior ou menor grau, implícita ou explicitamente, a separação durkheimiana e estrutural-funcionalista entre base sociológica e “representações coletivas”” (Goldman 2008).

Alinhar-se à tradição esboçada pelo conjunto destas etnografias não significa necessariamente trocar o ponto de vista crítico por uma perspectiva ‘interna’, já que isto significaria apenas manter um “paralelismo de perdas”: “Será que o plano político e instrumental da cultura precisa ser negado para se descobrir as continuidades que o atravessam? Será que o fazer antropológico não implica necessariamente, como hoje é corrente dizer, uma presença faccional?” (Birman 1997: 88). E não é o caso de supor que o pesquisador não possa optar por descrever um ponto de vista distinto do seu, pois o antropólogo não está condenado a uma sala de espelhos:

“Parece-me visceralmente antiantropológic[o] [...] achar que todo discurso sobre os povos de tradição não-européia só serve para iluminar nossas ‘representações do outro’. [...] O problema é que, de tanto ver no Outro sempre o Mesmo – de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos –, o passo é curto para ir direto ao assunto que ‘nos’ interessa, a saber: nós mesmos.” (Viveiros de Castro 1999: 155).

O que leva a depreender que mesmo do ponto de vista nativo os modos como concebem e imaginam concebida por outrem a relação entre o universo dos terreiros e outros universos sociais não são unívocos. Depara-se aí com uma contradição aparente entre os movimentos de expandir e concentrar, entre a necessidade de se abrir e a de permanecer fiel às tradições (Serra 1995b: 47). Contudo, o caráter não-homogêneo destas relações não é sinal de uma organização limitada, e sim exemplo de uma situação na qual a própria multiplicidade de atualizações pode servir como porta de entrada para o estudo etnográfico.

A perspectiva distanciada do afro-brasilianismo encontra descontinuidades históricas dissimuladas onde os iniciados afirmam a continuidade, imputando-lhes uma “dificuldade de pensar a mudança” já que sabe que “até um membro de uma comunidade das mais tradicionalistas molda como lhe convém a visão de mundo que herdou”, alteração que “deve permanecer escondida sob a aparência de fidelidade às origens” (cf. Capone 1999: 264, 288 e nota 51). Numa visão que não encontra motivo para conjugar continuidade a imutabilidade, já que de acordo com a cosmologia das religiões brasileiras a existência dos seres precisa ser constantemente retrabalhada (cf. Goldman 2008), não há problema em pensar uma tradição que, justamente para continuar tradicional, se transforma. Pois arranjos, ajustes, adequações, combinações, não parecem ser função de uma carência adaptativa mas sim características próprias do funcionamento destes sistemas religiosos¹³. Há aí também uma concepção de reprodução distinta da que coloca o produto apenas como predicado do produtor, uma na qual há um grau de incerteza no processo que não pode ser desconsiderado (cf. Latour 2005: 37).

Em toda ocasião, espera-se aqui ter sido feito o possível para indicar como as religiões afro-brasileiras podem ser entendidas ainda como um entrecruzamento de forças que lidam com rivalidades e cooperações, afastamentos e aproximações, num processo transformativo que envolve também a reimaginação de outras tensões no que envolve a participação afro-brasileira para a constituição da nação. Aí combinam-se diferentemente impulsos centrífugos, constituídos por conflitos, cisões, rupturas, realinhamentos, choques, competições, e centrípetos, compostos de solidariedades, uniões, incorporações, alianças, acordos, recombinações (cf. Serra 1995b: 145; Goldman 2005: 104, 116-117).

Em última medida, trata-se de acalantar que é a experiência etnográfica que define como estes movimentos são figurados nos registros antropológicos, numa posição que envolve “admitir que a etnografia não é um simples meio para a antropologia, uma vez que

¹³ Um pai-de-santo de nação queto, Márcio Pereira, diz: “Muita coisa que você bota na África, bota aqui no Brasil e o próprio orixá não aceita. Eu acho que já se acostumou com aquilo. Depois de quatrocentos anos aqui no Brasil, será que ele já não aprendeu a falar brasileiro?” (*apud* Capone 1999: 299, ênfase adicionada).

isso só lhe dá ares de ciência ao preço de uma perda etnográfica, ao preço de generalizações mais ou menos fáceis e vazias” (cf. Goldman & Lima 1999: 90; Lima 2001: 16). Dedicar “uma atenção mais aprofundada às instituições e organizações sociais” dos nativos, como acontece na etnologia indígena, é também uma forma de se recusar a considerá-los “como populações cujo interesse antropológico se resumia às suas contribuições à cultura nacional ou a seu papel de símbolo – passado ou presente – dos processos de sujeição político-econômica que se exprimiriam de modo mais ‘moderno’ na dinâmica da luta de classes de nosso capitalismo autoritário” (cf. Viveiros de Castro 1999: 136-137).

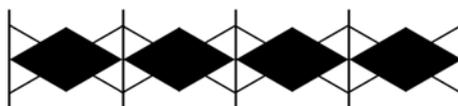
O trabalho de campo desperta uma multiplicidade de sentimentos nos etnólogos, alguns dos quais, por motivos imponderáveis, “prevalec[em] e comandam [o] trabalho etnográfico, manifestando-se como forças mais duráveis” (Lima 2001: 21). Mesmo um breve contato com participantes de religiões afro-brasileiras atesta uma vitalidade e mesmo, em muitos sentidos, uma certa impetuosidade, que despertam a atenção. E se suas celebrações, em meio aos procedimentos rituais mais visíveis, são perpassadas por comentários furtivos ao pé do ouvido, por apresentações sutis de poder e hierarquia, ou mesmo por alterações pouco veladas, isto não acontece em detrimento de uma face de consistência propriamente religiosa e tampouco exclui uma dimensão da existência na qual o que importa é a beleza, a alegria, a troca fugidia de olhares satisfeitos, o prazer e o riso. Seus membros dão prova de um orgulho e uma altivez simultaneamente matizados por serenidade e vivacidade, o que requer, dos pesquisadores que o reconhecem, estudos à altura; assim, esta dissertação pretende ser um primeiro passo para a realização de um trabalho de campo nesta direção.

Paralipômenos

D[ughter]: Daddy, what's a black box?

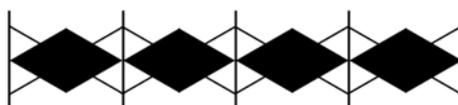
F[ather]: A "black box" is a conventional agreement between scientists to stop trying to explain things at a certain point. I guess it's usually a temporary agreement. [...] Scientists are always assuming or hoping that things are simple, and then discovering that they are not.

– Gregory Bateson (1969: 39-40, 43)



Eu gostaria não de agradar vocês, que a gente não faz nada para agradar, a gente diz uma coisa para se conversar, para se estudar. [...] Nós todos, que somos católicos e respeitamos a Igreja, temos que respeitar também cada templo de orixá, para a coisa ser amada com respeito e com valor no Brasil, para não cair este pedaço de céu de África que nós temos no Brasil.

– Olga de Alaketo (1984: 27-28)



(Em retrospectiva, um sonho espelha e esconde a presença do presente; todavia, eu não posso considerá-lo pondo à parte a direção "enganosa" em que ele se desenvolve, pois se seu passado é uma produção do presente, seu presente é também essa representação do passado... E só posso ver sua nostalgia nos olhos de outra: com a saudade que já tenho dele.)

– Ordep Serra (1995: 92-93)

Bibliografia citada

- ALAKETO, Olga de [Olga Francisca Régis]
1984. “Nação-queto” in Vários autores. *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá, Universidade Federal da Bahia, pp. 27-33.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos
2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ARRUDA, Bianca & Gabriel BANAGGIA
2007. “África: qual e quando? Breves notas para uma longa discussão”. XXXI Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Caxambu: ANPOCS. Disponível em: http://201.48.149.89/anpocs/arquivos/11_10_2007_12_24_43.PDF. Acesso em 20/01/2008.
- BARBOSA, Gustavo Baptista
2002. *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger
1946 [1973]. “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista” in *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, pp. 159-191.
1958 [2005]. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BATESON, Gregory
1969 [1985]. “Metalogue: what is an instinct?” in *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books, pp. 38-58.
- BIRMAN, Patrícia
1980. *Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
1983. *O que é umbanda?* São Paulo: Brasiliense.
1997. “O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros”. *Religião e sociedade*, 18 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 75-92.

BLOOR, David

1999. "Anti-Latour". *Studies in history and philosophy of science*, 30 (1). New York: Pergamon Press, pp. 81-112.

BONDI, Max

2007. *Re-thinking Africa in candomblé religious practice in Brazil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. London: University College.

BORGES, Jorge Luis

1949 [1998]. "A casa de Astérion" in *O Aleph* in *Jorge Luis Borges: obras completas*. São Paulo: Globo, pp. 632-634.

BOYER-ARAÚJO, Véronique

1993. *Femmes et cultes de possession: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan.

BRIGGS, Charles Leslie

1996. "The politics of discursive authority in research on the "invention of tradition". *Cultural anthropology*, 11 (4). Arlington: American Anthropological Association, pp. 435-469.

BROWN, Diana DeGroat

1977. "O papel histórico da classe média na umbanda". *Religião e sociedade*, 1 (1). Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 31-42.

1986. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Ann Harbor: UMI Research Press.

CAPONE, Stefania

1997. *Èsù má se mí o: le pouvoir de la tradition dans le candomblé brésilien*. Tese de Doutorado em Etnologia. Paris: Université Paris X Nanterre.

1999 [2004]. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa.

CARDOSO, Vânia Zikan

2004. *Working with spirits: enigmatic signs of black sociality*. Tese de Doutorado em Filosofia. Austin: The University of Texas at Austin.

- CARROLL, Lewis
1865 [1960]. *The annotated Alice*. New York, Avenel: Wings Books.
- CARVALHO, José Jorge de
2003. “Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros” in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Axis Mundi, Edusp, pp. 85-120.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro
1986a. “Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda”. *Religião e sociedade*, 13 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 84-101.
1986b. “Política e patronagem na umbanda”. Resenha de *Umbanda: religião e política no Brasil urbano*, de Diana Brown. *Religião e sociedade*, 13 (3). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 157-166.
1990. “A construção da “pureza nagô””. Resenha de *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, de Beatriz Góis Dantas. *Religião e sociedade*, 15 (2-3). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 207-213.
- CORRÊA, Norton Figueiredo
1992 [2006]. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. São Luís: Cultura&Arte.
- COSSARD, Gisèle [Binon]
1970. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: le candomblé angola*. Tese de Doutorado em Etnologia. Paris: École des Hautes Études en Science Sociales.
2006. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas.
- DANTAS, Beatriz Góis
1976. *Estudo de um grupo de culto afro-brasileiro de Laranjeiras*. Sergipe (mimeo).
1979. “A organização econômica de um terreiro de xangô”. *Religião e sociedade*, 4. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 181-191.
1982a. “Repensando a pureza nagô”. *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 15-20.
1982b. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DIANTEILL, Erwan

2003. Resenha de *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*, de Stefania Capone. *Archives des science sociales des religions*, 124, pp. 76-78.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana

- 1975 [2002]. *Os nãgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
1982. "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o "outro" fragmentado". *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 11-14.

FERRETTI, Sergio Figueiredo

1992. "O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira". *Afro-Ásia*, 15. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, pp. 5-12.

FREITAS, Ricardo Oliveira de

1999. "Mama África: uma tradição inventada?". Resenha de *La quête de l'Afrique au candomblé*, de Stefania Capone. *Religião e sociedade*, 20 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 151-155.

FRY, Peter

- 1977a [1982]. "Feijoada e "soul food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais" in *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 47-53.
- 1977b. "Mediunidade e sexualidade". *Religião e sociedade*, 1 (1). Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 105-123.
1978. "Manchester, Século XIX e São Paulo, Século XX – dois movimentos religiosos". *Religião e sociedade*, 3. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 25-52.
1982. "Apresentação: para inglês ver" in *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 11-19.
1988. "Prefácio" in Beatriz Góis Dantas. *Vovó nãgô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 13-17.
- 2001a. "Feijoada e soul food 25 anos depois" in Neide Estercei, Peter Fry & Mirian Goldenberg (orgs.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 35-54.
- 2001b. Orelha in Yvonne Maggie. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GIUMBELLI, Emerson

1997. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

GOLDMAN, Marcio

1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
2005. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e sociedade*, 25 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 102-120.
2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
2008. “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica”. *Análise social*, XLIII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (no prelo).

GOLDMAN, Marcio & Tânia Stolze LIMA

1999. “Como se faz um grande divisor?” in Marcio Goldman. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 83-92.

GUERRA, Lemuel

2002. “A metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião”. *Religião e sociedade*, 22 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 135-166.

HALLOY, Arnaud

2005. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Paris: École des Hautes Études en Science Sociales.

HERSKOVITS, Melville J.

1952. “Some psychological implications of afroamerican studies” in Sol Tax (ed.). *Acculturation in the Americas: proceeding and selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists*. Chicago: The University of Chicago Press.

IRIART, Jorge Alberto Bernstein

1998. *Les femmes dans le candomblé: expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil*. Tese de Doutorado em Antropologia. Montréal: Université de Montréal.

JOÃO

s.d. [1993] *O evangelho segundo João* in Vários autores. *A bíblia sagrada: antigo e novo testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, pp. 109-138.

JOHNSON, Paul Christopher

2002. *Secrets, gossips and gods: the transformation of brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press.

LATOUR, Bruno

1992 [1999, condensada]. "One more turn after the social turn..." in Mario Biagioli (ed.). *The science studies reader*. New York, London: Routledge, pp. 276-289.

1999. "For David Bloor... and beyond: a reply to David Bloor's 'Anti-Latour'". *Studies in history and philosophy of science*, 30 (1). New York: Pergamon Press, pp. 113-129.

2005. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.

LEACOCK, Seth & Ruth LEACOCK

1972. *Spirits of the deep: drums, mediums and trance in a brazilian city*. New York: Doubleday Natural History Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1950 [2003]. "Introdução à obra de Marcel Mauss" in Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 11-46.

LIMA, Antonio Carlos de Souza

2000. Resenha de *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*, de Stefania Capone. *Mana: estudos de antropologia social*, 6 (2). Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 166-169.

2004. Orelha in Stefania Capone. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa.

LIMA, Tânia Stolze

2001. "Males da floresta: notas para uma leitura do processo etnográfico". XXV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Caxambu: ANPOCS.

LIMA, Vivaldo da Costa

1977 [2003]. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. Salvador: Corrupio.

MAGGIE [Alves Velho], Yvonne

1973. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 1975 [2001]. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- 2001a. “Fetichismo, feitiço, magia e religião” in Neide Esterici, Peter Fry & Mirian Goldenberg (orgs.). *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 57-74.
- 2001b. “Posfácio” in *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 157-181.
- 2001c. “Prefácio à 3ª edição” in *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 7-10.

MONTERO, Paula

1999. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira” in Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia (volume I)*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, pp. 327-367.

MOTT, Yoshiko Tanabe

1976. *Caridade e demanda: um estudo de acusação e conflito na umbanda em Marília*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

OPIPARI, Carmen

2004. *Le candomblé: images en mouvement. São Paulo-Brésil*. Paris: L’Harmattan.

ORTIZ, Renato

1977. “A morte branca do feiticeiro negro”. *Religião e sociedade*, 1 (1). Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, Civilização Brasileira, pp. 43-50.

RODRIGUES, José Carlos

2006. “Simbolismo e poder: sobre miseráveis e miserabilizados” in *Comunicação e significado: escritos indisciplinados*. Rio de Janeiro: Mauad X, Editora PUC-Rio, pp. 113-139.

SAHLINS, Marshall

- 1993 [2002]. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

SANSI[-Roca], Roger

2003. *Fetishes, images, commodities, art works: afro-brazilian art and culture in Bahia*. Tese de Doutorado em Antropologia. Chicago: University of Chicago.

SANTOS, Jocélio Teles dos

1989. “As imagens estão guardadas: reafricanização”. *Comunicações do ISER*, 34, pp. 50-58.

SEGATO, Rita Laura

1995. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

SEIBLITZ, Zélia Milanez de Lossio e

1979. *Dentro de um ponto riscado: estudo de um centro espírita na Zona Norte do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SERRA, Ordep [José Trindade-]

1978a. “A morte africana no Brasil”. Resenha de *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein dos Santos. *Anuário antropológico*, 1977. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 256-274.

1978b. *Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.

1981. “Pureza e confusão – as fontes do limbo”. *Anuário antropológico*, 1979. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 148-167.

1995a. “Limiar” in *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, pp. 7-28.

1995b. “Jeje, nagô e companhia” in *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, pp. 29-189.

SILVA, Anaísa Virgulino da

1975. *O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

SILVA, Gonçalo Ferreira da

s.d. *Luz de um preto velho*. Rio de Janeiro: Livraria Leonardo Mários.

SILVERSTEIN, Leni M.

1979. "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e sociedade*, 4. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 143-169.

STRATHERN, Marilyn

1991. *Partial connections*. Savage: Rowman & Littlefield Publishers.

VASSALLO, Simone Pondé

2005. "As novas versões da África no Brasil: a busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé". *Religião e sociedade*, 25 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 161-188.

VERGER, Pierre

1982. "Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica". *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 3-10.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1999. "Etnologia brasileira" in Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, pp. 109-223.
2002. "Prólogo" in *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 11-23.
2004. "Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies". *Common knowledge*, 10 (3). Durham: Duke University Press, pp. 463-484.

VOGT, Carlos & Peter FRY

1982. "A "descoberta" do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil". *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 45-52.

WAFER, Jim

1991. *The taste of blood: spirit possession in brazilian candomblé*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

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](#)