

ISSN 0100-8587



**Religião
Sociedade**

VOLUME 25 • NÚMERO 2 • ANO 2005

Afro-brasileiros, Conflitos e Esfera Pública

Tradições, Celebridades e Fetiches

Antropologias da Possessão

Díasporas Religiosas e Africanizações



Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 25- número 2 - dezembro 2005

ISSN 0100-0507

Religião e Sociedade é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos interreligiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais. Foi criada em 1977 pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), o qual atualmente a edita.

Editores

Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ).

Comissão Editorial

Carlos Steil (PPGAS/UFRGS), Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Cecília Mariz (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Otávio Velho (MN/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ), Pierre Sanchis (FFCH/UFGM), Regina Novaes (Pesquisadora CNPq).

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Alfredo Bosi (USP), Antonio Flavio Pierucci (USP), Ari Oro (UFRGS), Carlos Brandão

(UNICAMP), Eduardo Diatary B. de Menezes (UFC), Eduardo Viveiros de Castro (UFRJ), José Ricardo Ramalho (UFRJ), José Jorge de Carvalho (UnB), Kenneth Serbin (University of California, EUA), Luiz Eduardo Soares (UERJ), Lísias Nogueira Negrão (USP), Luiz Eduardo Wanderley (UFMG), Marcia Leite (UERJ), Maria das Dores Machado (UFRJ), Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), Maria Villas Boas Concone (PUC-SP), Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (UFRJ), Marion Aubrée (Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, França), Patricia Monte-Mor (UERJ), Paula Montero (USP), Paul Freston (UFSCar), Pedro Ribeiro de Oliveira (PUC-DF), Peter Fry (UFRJ), Ralph Della Cava (City University of New York, EUA), Raymundo Heraldo Maués (UFPA), Renato Ortiz (UNICAMP), Sandra Carneiro (UERJ), Waldo César (Iser Assessoria), Vanilda Paiva (Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada), Yvonne Maggie (UFRJ).

Conselho Científico

Duglas Teixeira (in memoriam), Alba Zaluar (UERJ), Jaime Pinski (Unicamp), Josildete Consorte (PUC-SP), Lisias Nogueira Negrão (USP), Rubem Alves (USP), Rubem César Fernandes (ISER).



Religião
Sociedade

Redação, vendas e assinaturas

Ladeira da Glória, 99
Cep 22211-120
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: (21) 2555-3750
Fax: (21) 2558-3764
e-mail: religiaoesociedade@iser.org.br
site: www.iser.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977).
- Rio de Janeiro : ISER, 1977.
v.

Semestral
ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2.
Religião e civilização. I. Instituto de
Estudos da Religião.

CDU 2:308

Apoio:

Pronex/CNPQ
(Projeto Movimentos Religiosos no Mundo
Contemporâneo)

Expediente

Organizadora deste número
Patrícia Birman

Revisão Tipográfica
Emerson Giumbelli

Secretaria de Redação
Paola Lins de Oliveira
Helena Mendonça

Revisão técnica
Henry Decoster
Leila Loureiro

Traduções
Amanda Lyons
Henry Decoster
Ana Paula Lima

Diagramação
Rosania Rolins

Capa
Heloísa Fortes

S

UMÁRIO

Editorial 9

Artigos

O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul
Ari Pedro Oro 11

Sacerdotes midiáticos. O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana
Mattijs van de Port 32

Fetiches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos "orixás" do Dique do Tororó
Roger Sansi 62

Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba Gira
Kelly Hayes 82

Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé
Marcio Goldman 102

Mudanças no candomblé de São Paulo <i>Claude Lépine</i>	121
Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial <i>Alejandro Frigerio</i>	136
As novas versões da África no Brasil: A busca das “tradições africanas” e as relações entre capoeira e candomblé <i>Simone Pondé Vassallo</i>	161
Resenhas	
Reginaldo Prandi. <i>Segredos guardados: orixás na alma brasileira</i> <i>Laura Moutinho</i>	189
Birgit Meyer e Peter Pels. <i>Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment</i> <i>Carly Machado</i>	192
André Ricardo Souza. <i>Igreja in Concert - padres cantores, mídia e marketing</i> <i>Sílvia Fernandes</i>	198
Resumos	202

S

UMMARY

Presentation 9

Articles

Sacrifice of animals in Afro-Brazilian religions: on a recent controversy in Rio Grande do Sul
Ari Pedro Oro 11

Mediatic Priests. Candomblé, celebrity discourses and the authentication of religious authority in Bahia's public sphere
Mattijs van de Port 32

Fetiches and monuments. Public art, iconoclasm and agency in the case of the "Orixás" of Dique do Tororó district
Roger Sansi 62

Cross fire: treachery and the limits of Pomba Gira possession
Kelly Hayes 82

Forms of knowledge and ways of being: remarks about multiplicity and ontology in candomblé
Marcio Goldman 102

Changes at the candomblé in São Paulo <i>Claude Lépine</i>	121
Re-Africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion <i>Alejandro Frigerio</i>	136
The new versions of Africa in Brazil: searching "African traditions" and the relationship between capoeira and candomblé <i>Simone Pondé Vassallo</i>	161
Review	
Reginaldo Prandi. <i>Segredos guardados: orixás na alma brasileira</i> <i>Laura Moutinho</i>	189
Birgit Meyer e Peter Pels. <i>Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment</i> <i>Carly Machado</i>	192
André Ricardo Souza. <i>Igreja in Concert - padres cantores, mídia e marketing</i> <i>Sílvia Fernandes</i>	198
Abstracts	202

E

DITORIAL

Em nenhum outro número *Religião e Sociedade* dedicou tantos artigos às chamadas *religiões afro-brasileiras*. Talvez uma relativa invisibilidade que se intensificou diante do estrondoso afluxo pentecostal no Brasil nos anos noventa tenha contribuído para uma diminuição das reflexões acadêmicas na revista que certamente publicava com mais frequência artigos sobre as religiões afro-brasileiras. Uma certa e benvinda desnaturalização do lugar social desses cultos, no entanto, efeito não previsto das transformações do campo religioso no Brasil, contribuiu para que, neste número de *Religião e Sociedade*, esteja reunido um conjunto de artigos que, segundo orientações teóricas distintas, contribuem para abrir novas pistas analíticas e novas abordagens sobre essas religiões.

Três grandes temas em torno do “afro-brasileiro” estão aqui contemplados: relações no espaço público; pessoa e possessão; e processos de africanização. Para dar uma idéia ao leitor do que se segue, esboçamos aqui os desenvolvimentos temáticos de cada um destes conjuntos.

O que tem acontecido com o candomblé quando, na esfera pública de Porto Alegre, seus fiéis são obrigados a discutir as restrições que lhes são impostas pelo Código de Proteção dos Animais, aprovado pela Assembléia Legislativa? As implicações desses debates no espaço público gaúcho para a constituição do lugar do religioso “afro” e das formas de convivência entre grupos religiosos diversos no espaço público porto-alegrense são debatidas por Ari Pedro Oro. Orientando o seu olhar de forma a incluir como constitutivo do candomblé a sua participação na esfera pública e nas várias mídias existentes, Mattijs van der Port analisa os “sacerdotes midiáticos” do candomblé baiano. O seu artigo coloca em relevo os discursos de celebridade e seus efeitos de poder que atravessam

este universo e lhe dão a sua configuração peculiar. Roger Sansi, também centrado na esfera pública baiana, valoriza como ângulo de observação as controvérsias provocadas pela construção de um monumento, “os orixás no dique do Tororó” para discutir o lugar da experiência estética na modernidade contrapondo-a a outras formas de apropriação de objetos “artísticos”.

Os conflitos, as ambivalências e as experiências de vida de uma filha-de-santo se constituem como o fio condutor da análise de Kelly Hayes para repensar as leituras antropológicas sobre a possessão, sobretudo as perspectivas que se orientam por uma análise desta em termos de gênero e de suas implicações em relações de poder. Marcio Goldman puxa o fio de suas próprias reflexões no passado sobre a noção de pessoa no candomblé para buscar o que seriam as bases de uma ontologia desta religião, retomando o diálogo com a escola sociológica francesa e as análises de Roger Bastide. Tanto um autor quanto outro perseguem, através de seus materiais etnográficos, um diálogo renovador com fontes teóricas clássicas nesse campo de estudo.

Os processos e procedimentos de “africanização” abordados por Claude Lépine, Alejandro Frigerio e Simone Vassallo nos revelam a complexidade de relações que este termo pode encobrir. Claude Lépine nos apresenta sacerdotes africanizados como parte de uma dinâmica do campo religioso paulista onde a África é instrumento de racionalização e legitimação de uma igreja. Diásporas primárias e secundárias são conceitos forjados por Alejandro Frigerio para dar conta da complexa e variada formação de comunidades nacionais, transnacionais e transnacionais globais no processo de expansão das religiões afro-americanas. Resistência à opressão, conquista de cidadania, valorização da auto-estima são formas pelas quais uma vertente de capoeiristas elabora um modo próprio de africanização de suas identidades, conforme destaca Simone Vassallo.

São inúmeros os cruzamentos que este conjunto de textos reunidos permite fazer que não abordamos nesta apresentação. Esperamos contudo oferecer aos leitores algumas perspectivas nesse campo de estudos através das quais seja possível renovar o debate sobre religiões e áfricas no Brasil.

O SACRIFÍCIO DE ANIMAIS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: ANÁLISE DE UMA POLÊMICA RECENTE NO RIO GRANDE DO SUL

Ari Pedro Oro

As religiões afro-brasileiras são religiões sacrificiais e todas as suas expressões, menos a Umbanda dita “branca”, realizam rituais de imolação de animais, sejam eles de “quatro pés” (caprinos, ovinos, suínos e bovinos), ou de “dois pés” (galináceos e pombos). Tais sacrifícios são ofertados às entidades conforme o ciclo ritual dos terreiros, ou segundo as consultas realizadas pelos agentes religiosos às entidades, ou de acordo com os momentos específicos da iniciação dos fiéis, e obedecem sempre a regras precisas, apoiadas na mitologia e ditadas pela tradição. No entanto, se, por um lado, o sacrifício detém, nas religiões afro-brasileiras, importante centralidade, ao lado da possessão¹, por outro lado, trata-se de um componente ritualístico que poderia ter recebido mais atenção de parte das Ciências Sociais que se ocupam das religiões africanas (De Heusch 1986), ao mesmo tempo em que, histórica e presentemente, constitui-se em um dos aspectos das religiões africanas, afro-americanas e afro-brasileiras que mais se presta para estigmatizações, acusações e discriminações, por parte de segmentos sociais e religiosos alheios a essas religiões (Birman 1994; Rodolpho 1994; Pi Hugarte 1993; Prado 1994; Frigerio e Carozzi 1993; Frigerio e Oro 1998).

Este texto, porém, não se propõe a analisar o sacrifício nas religiões afro-brasileiras². Seu objetivo é expor e analisar uma importante polêmica acerca desse tema que irrompeu no Rio Grande do Sul em 2003, e que se mantém até o presente.

A origem da polêmica radica na aprovação de uma lei pela Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul que dispõe sobre o Código Estadual de Proteção aos Animais, a qual motivou importantes reações, sobretudo junto às federações e membros das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, bem como do movimento negro, às quais se associaram, de um lado ou de outro dos grupos em disputa, intelectuais, associações protetoras dos animais e cidadãos em geral, além dos poderes Judiciário e Executivo do estado.

Apresentaremos, a seguir, o relato dos fatos e, no decorrer, as diferentes representações de sujeitos sociais e de instituições públicas acerca do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras, bem como as repercussões nacionais e internacionais desse caso. Enfim, veremos que a polêmica sobre o sacrifício de animais nos dá a ocasião para refletir sobre o tema da liberdade religiosa no país.

1. Os fatos

Em 29 de abril de 2003, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul aprovou o Projeto de Lei N. 230/99, transformado na Lei N. 11.915, sancionada pelo governador do estado, Germano Rigotto, no dia 21 de maio de 2003, que dispõe sobre o Código Estadual de Proteção aos Animais. O autor dessa lei foi o deputado estadual Manoel Maria dos Santos, um pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Tal código, em seu capítulo I, artigo 2, proíbe a agressão física aos animais destinados ao consumo, sua sujeição a qualquer tipo de experiência que cause sofrimento, e a morte que não seja rápida e indolor.

Eis o que diz, literalmente, o mencionado artigo, em seus parágrafos I e IV:

É vedado:

I – ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

IV – não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para o consumo.

Temendo que o sacrifício de animais realizado nos rituais afro-gaúchos (Batuque, Candomblé e Linha Cruzada/Quimbanda) pudesse ser inibido por esse dispositivo legal, vários agentes religiosos e entidades associadas às religiões afro se mobilizaram, juntamente com o deputado estadual Edson Portilho, do Partido dos Trabalhadores (PT), que apresentou um Projeto de Lei (PL N. 282/2003) para estabelecer uma exceção ao artigo 2 do Código de Proteção aos Animais, permitindo o sacrifício de animais em cultos de religiões de matriz africana.

Diz o referido projeto:

Acrescenta parágrafo único ao art. 2. da Lei N. 11.915, de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul.

Art. 1. – Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2. da lei n. 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Rio Grande do Sul, com a seguinte redação:

Art. 2...

Parágrafo Único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.

O projeto apresentado pelo deputado Edson Portilho foi aprovado em 29/6/2003 por 32 votos favoráveis e 2 contrários, um deles sendo do deputado Manoel Maria. Em julho de 2003, e não sem pressão movida pelas entidades do movimento negro e afro-religioso gaúcho, o governador Germano Rigotto sancionou, com ressalvas, o projeto N. 282/2003.

Em 27/10/2003, o Procurador-Geral de Justiça, Roberto Bandeira Pereira, a pedido de entidades de defesa dos animais, protocolou, no Tribunal de Justiça do Estado, uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) requerendo a “retirada do ordenamento jurídico” do parágrafo único do art. 2. da Lei Estadual N. 11.915/2003, ou seja, a lei N. 282/2003, de autoria do deputado Edson Portilho. A alegação era de que esse dispositivo é inconstitucional porque trata de matéria penal, de competência legislativa privativa da União. Além disso, argumenta que o Estado não pode desrespeitar as normas gerais editadas pela União, relativamente à proteção da fauna. Por fim, sustenta que o dispositivo ofende o princípio de isonomia, ao excepcionar apenas os cultos de matriz africana.

Essa nova ação judicial mobilizou, mais uma vez, a comunidade afro-religiosa do Rio Grande do Sul que, em 18/04/2005, viu vencida a tese da constitucionalidade da lei. Dos 25 desembargadores que integram o Órgão Especial do Tribunal de Justiça, 14 votaram pela constitucionalidade da lei estadual de autoria do deputado Edson Portilho, 10 julgaram procedente a ação do Ministério Público e 1 votou pela procedência parcial da ADIn.

2. Os atores, as instituições, e suas representações acerca do sacrifício de animais

Como se vê, o tema do sacrifício de animais praticado pelas religiões de matriz africana mobilizou, no Rio Grande do Sul, nos três últimos anos, diferentes instituições e sujeitos sociais, dando origem a uma controvérsia reveladora das

diferentes representações existentes na sociedade acerca daquele tema.

O início do debate deveu-se, como vimos, à aprovação, na Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, do Projeto de Lei N. 11.915/2003, de autoria do deputado Manoel Maria dos Santos, que propunha um Código Estadual de Proteção aos Animais.

Este deputado está em seu quarto mandato parlamentar³ e desde a primeira eleição tem contado com o apoio e a colaboração explícita da Igreja do Evangelho Quadrangular, na qual é pastor. Tem sempre sido escolhido como o único candidato "oficial" da Igreja a deputado estadual, através de prévias internas promovidas pelos seus dirigentes no Estado.

A maioria dos pronunciamentos desse parlamentar na Assembléia tem girado em torno de questões vinculadas ao meio ambiente, ao aumento da violência social e à liberalidade da mídia brasileira. Até o momento, foram aprovados na Assembléia Legislativa, e sancionados pelo Poder Executivo Estadual, quatro leis de sua autoria, a saber: a chamada Lei Seca, que proíbe o consumo de bebidas alcoólicas em estabelecimentos comerciais localizados nas margens das rodovias (aprovada em 1997); a lei que institui o dia 15 de novembro como o Dia do Evangélico no Estado do Rio Grande do Sul⁴; a lei que obriga os bancos a instalarem câmeras de vídeo nos postos eletrônicos 24 horas e a colocarem um vigilante em tempo integral para dar segurança aos clientes⁵; e, enfim, a lei que versa sobre o Código Estadual de Proteção aos Animais.

Todas estas leis geraram, de alguma forma, polêmicas e controvérsias. Mas foi a última que mais provocou debates públicos e mobilizou maior número de atores e instituições sociais, a começar, e principalmente, por aqueles vinculados aos segmentos afro-religiosos. E não sem razão, pois, em sua versão primeira, o projeto do Código proposto pelo deputado referia que as práticas ritualísticas celebradas pelas religiões afro-brasileiras também seriam alcançadas pela sua proposta legal. De fato, figurava no artigo 2 do capítulo I da versão original do mencionado projeto, um parágrafo que dizia: "É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade".

Evidentemente que os membros das religiões afro-brasileiras entenderam de imediato que o referido deputado estava tentando coibir não somente o uso de animais para esportes e lazer, mas também para fins ritualísticos, referidos, na ótica do parlamentar, na seqüência dos termos "cerimônia religiosa, feitiço". Essa representação, que associa rituais sacrificiais e oferendas realizadas nas religiões afro-brasileiras com "feitiço", "magia negra", além de prática "primitiva" e "arcaica", é, como se sabe, bastante difundida na sociedade em geral e figura fortemente no meio pentecostal, do qual o mencionado deputado é membro e

pastor. Ou seja, como sublinha P. Birman, “a ênfase interpretativa que o pentecostalismo atribui aos ritos (sacrificiais) se dá no sentido de *reforçar* a analogia com o mal” (Birman 1994:42).

Portanto, assim que o projeto começou a tramitar na Assembléia legislativa, provocou grande temor junto às entidades afro-religiosas gaúchas e membros das religiões afro-brasileiras, posto que, segundo eles, se tratava de mais uma investida evangélica contra sua religião, revelando uma nova, e agora mais drástica, forma de intolerância religiosa, porque atenta contra um dispositivo da própria Constituição Federal. Lembremos que os ataques diurnos levados a efeito por algumas igrejas pentecostais, sobretudo a Universal do Reino de Deus (IURD), em seus programas na mídia e em seus rituais celebrados nos templos, constitui a expressão mais atual e declarada de tal intolerância, contra a qual o segmento afro-religioso vem lutando há algum tempo (Soares 1990; Soares 1993; Oro 1997). Esse precedente de intolerância teve a sua importância na mobilização ocorrida nos segmentos afro-religiosos, visando impedir a aprovação do que consideram uma exacerbação de intolerância religiosa presente naquele artigo do Código, visto que pode cercear legalmente uma importante prática ritualística da sua religião.

A Comissão/Congregação de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB) foi, certamente, a instituição afro-religiosa que desde o princípio, e ao longo de todo o processo, mais se mobilizou na defesa do sacrifício de animais e na luta pelo seu não enquadramento legal.

A CDRAB foi criada em novembro de 2002 justamente com o objetivo principal de congregar líderes religiosos, intelectuais negros e militantes do Movimento Negro do Rio Grande do Sul, na defesa das religiões afro-brasileiras contra a virulência dos ataques de que são vítimas por parte das igrejas neo-pentecostais, sobretudo da Universal do Reino de Deus. Tal Congregação foi fundada e é presidida pela Mãe-de-santo Norinha de Oxalá, de Porto Alegre. Diz ela:

O que me levou a fazer esta Comissão/Congregação foram os ataques feitos à religião, através da televisão, do rádio, dos jornais, pela Igreja Universal do Reino de Deus. As igrejas neopentecostais nos atacam muito. E fazendo reuniões, que eu sempre faço na minha casa, com os filhos de orixás, eles me reclamavam muito que tinha que ser feita alguma coisa. Eu entrei na Semana da Consciência Negra, pedindo que fosse feita uma Comissão, já que estava fazendo onze anos de Semana da Consciência Negra e não havia nenhum movimento religioso. E é uma marca na cultura do negro, a religiosidade. A religião de matriz africana. Eu consegui, foi uma luta, porque tinha evangélicos no meio. Eu levei diversos filhos-de-santo para me apoiar no dia.

Ainda em 2002, mas sobretudo em 2003, Mãe Norinha de Oxalá se reuniu com pais e mães-de-santo, fiéis da religião e membros do movimento negro para debaterem os passos e as estratégias de ação contra um dispositivo constante no Projeto de Lei de autoria do deputado Manoel Maria. Importantes líderes afro-religiosos gaúchos, como Cleon de Oxalá⁶, Pedro da Oxum Docô⁷ e Jorge de Xangô⁸, também se engajaram no movimento, embora com implicações variadas entre eles. Reuniões para deliberar ações de mobilização foram realizadas nos terreiros dos dois primeiros mencionados babalorixás.

Posto que o objeto da mobilização derivava de um Projeto de Lei do Legislativo Estadual, o grupo procurou, inicialmente, encontrar apoio dentro da própria Assembléia Legislativa, no sentido de modificar o artigo segundo do capítulo primeiro da proposta original, acima mencionado, o que não foi difícil, e que recebeu a seguinte redação, também já mencionada acima: “É vedado: I – ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência; IV – não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para o consumo”.

Porém, mesmo tendo sido retirado do rol das proibições a “cerimônia religiosa” e a “feitiçaria”, o grupo não se manteve tranqüilo. No dizer do Pai Pedro da Oxum Docô, “o código é bom, mas o texto é dúbio e dá margem ao preconceito. Como é que os juízes vão interpretar a lei?”, se pergunta (*Zero Hora*, junho 2003). Por isso mesmo, ao longo de 2003, reuniões foram realizadas em Porto Alegre, mas também em várias outras cidades da Grande Porto Alegre, como Alvorada, Cachoeirinha, Guaíba, São Leopoldo e Esteio, no sentido de aprofundar as mobilizações. Duas providências foram especialmente tomadas: a divulgação de uma carta aberta à comunidade e a mobilização visando a criação, na Assembléia Legislativa, de um novo Projeto de Lei.

De fato, em 01/07/2003, a CDRAB assinou e divulgou uma incisiva “Carta aberta à comunidade gaúcha”, com o objetivo de esclarecer a opinião pública sobre as características das religiões afro, ao mesmo tempo em que expressava sua preocupação com a lei N. 11.915, de autoria do deputado Manoel Maria. Diz a carta que “basta ter um vizinho mal intencionado e evangélico para que uma denúncia dê origem à perseguição, utilização da lei e processos que só trarão dificuldades aos nossos sacerdotes”. A carta finaliza com a conclamação de todos à união “para a guerra santa que começará em breve, se o desrespeito continuar”.

O envolvimento do deputado do PT, Edson Portilho, foi fundamental para que fosse apresentado um novo Projeto de Lei visando garantir, previamente, o não enquadramento da prática sacrificial das religiões afro-brasileiras no Código de Defesa aos Animais.

Edson Portilho é um professor afro-descendente, que atua no combate ao

racismo e na luta contra a intolerância religiosa⁹. Sua lei, como vimos, acrescenta ao artigo segundo do mencionado Código a seguinte ressalva: “Parágrafo único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana”.

Em sua justificativa ao Projeto de Lei, esse parlamentar recordava o Art. 5., Inciso VI, da Constituição Federal, que assegura a liberdade de consciência e de crença, e o livre exercício dos cultos religiosos¹⁰, bem como o art. 208 do Código Penal, que considera crimes contra o sentimento religioso “impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso”. Além disso, sustentava que essa garantia constitucional estaria sendo violada por interpretações dúbias da lei N. 11.915, que instituiu o Código Estadual de Proteção aos Animais. Afirmava o deputado que “templos religiosos de matriz africana vêm sendo interpelados e autuados sob influência e manifestações de setores da sociedade civil, que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais”.

O projeto, como disse, foi aprovado pela quase totalidade dos deputados. Manoel Maria, que votou contra, manifestou esperanças no veto do Executivo, que não ocorreu. “Nenhum deus do bem ficaria contente com o sangue de um animal”, afirmou na ocasião.

Fez parte, também, da mobilização dos segmentos afro-religiosos, a presença de seus membros em plenário, tanto na Assembléia Legislativa quanto no Palácio Piratini, sede do poder executivo estadual, e no Tribunal de Justiça, por ocasião dos debates, apreciações e julgamentos dos mencionados projetos. A sua presença não poderia não ser notada, posto que sempre compareceram em tais ocasiões vestidos com roupas brancas usadas nos terreiros e portando suas “guias” e demais objetos simbólicos, e não se furtaram de ali entoar cânticos e rezas. Igualmente, e sempre vestidos com vestes religiosas, representantes de entidades e de terreiros afros do Rio Grande do Sul reuniram-se, em duas ocasiões, em auditórios da Assembléia Legislativa do Estado – em 25 de junho e em 1º de julho de 2003 – para debaterem o problema. Em 09/07/2004, foram recebidos pelo Presidente da Assembléia Legislativa, ocasião em que reivindicaram uma Audiência Pública nesta Instituição para debater o tema com os deputados. Além disso, obtiveram uma audiência com o governador do estado, Germano Rigotto. Por fim, estiveram, em 16/11/2004, no Tribunal de Justiça do Estado, antes do julgamento da ação movida pelo Ministério Público, ocasião em que foram recebidos pelo subdiretor administrativo da instituição (*Correio do Povo*, 17/11/2004). Invariavelmente, após esses encontros oficiais, os membros das religiões afro-gaúchas efetuavam manifestações pelas ruas do centro de Porto Alegre entoando cânticos, acompanhados por *atabaques*, *agês* e sinetas.

Em todas essas mobilizações, além de representantes de federações¹¹ e de agentes religiosos e membros das religiões afro-brasileiras, participaram também

membros de entidades políticas de defesa das minorias afro-descendentes do Estado, tais como: Movimento Democrático dos Afro-descendentes e Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra.

Por seu turno, o governador do Estado, Germano Rigotto, sancionou tanto o Código de Proteção aos Animais quanto a lei aprovada na Assembléia, de autoria do deputado Edson Portilho. Evidentemente, neste último caso, o governador sofreu pressões, diretas e indiretas, de ambos os lados, ou seja, dos afro-religiosos e seus apoiadores, políticos ou não, e das sociedades defensoras dos animais e seus simpatizantes. A lei 282/2003 foi sancionada pelo governador com a ressalva de proibição, nos rituais de matriz africana, do sacrifício de espécies ameaçadas de extinção e de animais silvestres, assim como a ressalva de que a prática sacrificial não ocorra com requintes de crueldade.

Portanto, o governador acrescentou ao projeto original a necessidade de não serem imolados em sacrifício animais selvagens ou em extinção, e reforçou o que já constava no Código Estadual de Proteção aos Animais, de que os animais não sejam abatidos em situação de sofrimento.

Quanto ao primeiro aspecto, trata-se de algo relativamente inútil, posto que os animais destinados ao sacrifício ritualístico nas religiões afro-brasileiras fazem parte de determinadas espécies, não abrangendo nem animais de estimação nem selvagens, embora, evidentemente, tenha que se proceder à relativização do que seja “animal de estimação” e “animal selvagem”¹². Seja como for, parece existir animais “bons para sacrificar”, como diria Lévi-Strauss, sendo eles pertencentes às espécies dos caprinos, ovinos, suínos, bovinos e galináceos. Além disso, para as entidades, há normas e dispositivos muito claros, permeados de “fundamentos” e de tabus, que devem ser seguidos à risca, acerca das espécies e tipos de animais que podem ser imolados em sacrifício (Prandi 1995).

Quanto à questão se o sacrifício provoca sofrimento aos animais, as posições são as mais variadas. Os membros das religiões afro sustentam que tal não é o caso. Por exemplo, afirma o babalorixá Pedro da Oxum Docô que “não judiamos de animais nem matamos cachorros. Os animais usados nos cultos são os mesmos consumidos pelas pessoas, como galinha, cabrito, ovelha e carneiro”. O deputado Edson Portilho também sustenta que “não existe nenhuma crueldade. O que existe é uma sacralização desses animais, que são venerados e depois consumidos pelos próprios religiosos ou doados para entidades carentes” (*Correio do Povo*, 22/07/2004).

Já os representantes dos órgãos de defesa dos animais asseguram que é muito grande o grau de sofrimento dos animais nos terreiros. Neste sentido, o presidente da Associação Protetora dos Animais, Airton Marcolino, manifestou-se dizendo: “Recebo diversas denúncias de pessoas vizinhas aos templos religiosos que utilizam essas práticas, e já encontrei diversos animais com vida, mas machucados, após os cultos”. Já a presidente da ONG União pela Vida, Maria

Elisa Silva, se opõe ao deputado Edson Portilho e pais e mães-de-santo que falam em sacralização dos animais mediante o sacrifício. Para ela, “o que chamam de sacralização consiste em uma morte lenta. Deixar sangrar até a morte constitui maus-tratos sim” (*Correio do Povo*, 17/11/2004). Por isso mesmo, sugere que seja ministrada anestesia aos animais antes de sua imolação, o que foi rapidamente rebatido por agentes afro-religiosos.

Ademais, em todas as ocasiões em que o tema do sacrifício de animais esteve em questão, nos três poderes da República, representantes e membros das entidades protetoras dos animais marcaram sua presença. Por ocasião do julgamento realizado no Tribunal de Justiça, 10 representantes de entidades protetoras de animais compareceram vestidos de preto e portando tarjas vermelhas nos braços. Ao ouvir o resultado final do Tribunal, favorável à constitucionalidade da lei do sacrifício de animais, a presidente do Movimento Gaúcho de Defesa aos Animais, Maria Luiza Nunes, declarou: “os animais estão de luto” (*Zero Hora*, 19/04/2005). Antes desse evento, um grupo de defensores dos animais protestou com faixas, durante alguns dias, diante do Palácio Piratini, pedindo o veto do governador do Estado ao Projeto de Lei de autoria do deputado Edson Portilho e aprovado na Assembléia Legislativa em 29/6/2003.

Um outro personagem que se engajou no debate, e na defesa do sacrifício de animais nas religiões afro-gaúchas, foi o conhecido tradicionalista e antropólogo gaúcho, Nico Fagundes, que possui uma coluna semanal no jornal *Zero Hora*, aos sábados. Ele entrou na polêmica sobre o tema do sacrifício publicando dois textos, o primeiro em 12/03/2005 e o segundo no dia 19 do mesmo mês. No artigo do dia 12 de março, relembra que o sacrifício de animais é recorrente na história e nas culturas e que no caso do Batuque ele ingressa num contexto ritualístico próprio. Por isso mesmo, afirma, “confundir essa complexa ritualística, essa elevada teogonia, com mera prática de bárbaros primitivos e qualificá-la como crueldade com os animais, isso sim é coisa de bárbaros e ignorantes...”.

No segundo artigo, enfatiza, por um lado, que os animais sacrificados em rituais afro-religiosos não são torturados nem mutilados, nem sua morte implica crueldade, e que a imolação é realizada por um sacrificador competente e legitimado para tal, ou seja, que tenha recebido o “axé de facas”; por outro lado, chama a atenção para o fato de que crueldade com animais existe nos procedimentos realizados pelas indústrias de cosméticos, remédios, tabaco e armas, onde “o único objetivo de causar o sofrimento aos animais é o de ganhar dinheiro”. E completa dizendo que “um animal morre a cada dois segundos num laboratório japonês e a cada segundo num laboratório americano”. Enfim, apela para que as religiões afro-gaúchas sejam deixadas em paz, pois “elas não incomodam ninguém e devem ser respeitadas” (*Zero Hora*, 19/03/2005).

A imprensa gaúcha, por seu turno, não parece ter tomado aberta posição unilateral e se restringiu em cobrir e em noticiar os fatos na medida em que iam se sucedendo. Os dois jornais gaúchos mais importantes (*Zero Hora* e *Correio do Povo*) publicaram reportagens ilustradas com afro-religiosos vestidos com roupas de religião fazendo manifestações nas ruas, em frente à Praça da Matriz, ou no Mercado Público de Porto Alegre, exibindo faixas de protesto contra a intolerância religiosa e o desrespeito à religião que professam¹³. Por ocasião da confirmação, pelo Tribunal de Justiça, da lei sobre o sacrifício de animais das religiões de matriz africana, a reportagem do *Zero Hora* disse que neste dia ocorreu uma aproximação do tribunal a um terreiro¹⁴.

Enfim, as pessoas em geral também se posicionaram, via Internet, sobre a polêmica em torno do sacrifício dos animais. Isto ocorreu mediante uma pesquisa virtual provocada por uma pergunta que figurava no jornal *Zero Hora*, edição do dia 19/04/2005, ao término da reportagem intitulada "TJ confirma lei do sacrifício de animais". A pergunta era esta: "O Tribunal de Justiça confirmou a lei que permite o sacrifício de animais em cultos de religiões africanas. A decisão foi acertada? Opine em zh.clicrbs.com.br".

Das 56 manifestações constantes neste *site*, registradas nos dias 19 e 20 de abril de 2005, 10, ou seja, 17,8%, se posicionaram favoravelmente à decisão judicial e 46, ou seja, 82,2%, contrários a ela. Entre as manifestações de apoio à decisão figuram as seguintes:

- "o tribunal foi muito certo em aprovar essa lei pois é cada um com a sua religião e fazendo seus cultos da maneira que deve ser sem se intrometer na religião dos outros";
- "Entendo que a decisão foi acertada. Isso é uma questão religiosa, de crença...";
- "Louvável a decisão do TJE pois os africanistas precisavam ter seus direitos respeitados...";
- "Sábua a decisão (...) A CF/88 assegura a liberdade de culto, com a preservação de seus ritos...";
- "Essa é a religião deste grupo. A tradição tem que ser respeitada".
- "Me parece uma hipocrisia não gostar da lei, partindo do princípio que todos os dias nos saboreamos com churrasco de animais que são mortos de maneira não menos cruéis do que os rituais do Candomblé...";
- "na hora de comer um bife ou uma galinha assada, será que estes animais também não foram sacrificados? Já pensaram como é o sacrifício nos matadouros dos frigoríficos?"

Como se vê, as primeiras cinco manifestações argumentam no sentido da liberdade de expressão das religiões de matriz africana, nas quais o sacrifício de

animais é uma prática ritualística que faz parte da tradição e que, portanto, precisa ser respeitada. Nesta percepção, a decisão do TJ somente reforça o que já é previsto legalmente e o que deve ser socialmente aceito. Já as duas últimas manifestações relembram que as carnes consumidas diariamente também resultam de animais sacrificados, mas, segundo os manifestantes, em condições que lhes causam mais sofrimentos do que nos terreiros.

Porém, as manifestações contrárias à decisão judicial predominaram e, entre elas, constam as seguintes:

- “o que um animal tem a ver com ritual de crenças religiosas? Que crença é esta? Ver um animal sofrer, para receber bênçãos? É lamentável a decisão governamental”;
- “O que mais falta para nós? O TJ aprovando sacrifício de animais. Parabéns a todos que votaram contra esta barbárie...”;
- “Considero um retrocesso vergonhoso não apenas para o RS mas para toda a nação...”;
- “É decepcionante que o TJ tenha tido esta posição, vergonhosa para todo povo brasileiro...”;
- “Já era de se esperar uma decisão desta, já que neste país não se preservam mais nem os direitos humanos, quiçá dos animais”;
- “Que “belo” estado para se viver! Seremos conhecidos nacional e internacionalmente como ‘O Estado dos Trogloditas’”;
- “Estou indignada com esta decisão e decepcionada com a justiça no Brasil...”;
- “É um absurdo (...) Que espécie de religião “benigna” aprovaria a morte agonizante de um ser indefeso? São todos uns monstros”;
- “Alguém de vocês já viu como eles sacrificam estes animais? Já viram notícias na TV que alguns sacrificam até crianças...?”;
- “É um absurdo (...) Daqui a pouco vão pedir a aprovação de sacrifícios humanos em rituais de magia negra, e os infelizes dos parlamentares vão aprovar ainda”;
- “É uma vergonha. Daqui a pouco, pelo bem das “religiões”, vamos permitir o martírio de crianças”.

Nota-se, inicialmente, a exacerbada aversão com que a maioria dos manifestantes expressaram sua contrariedade à decisão tomada pelos desembargadores: “um absurdo”, “uma vergonha”, “lamentável a decisão”, “decisão estapafúrdia”, “decepcionante”, foram os termos empregados para registrar sua indignação.

Quanto aos argumentos usados, alguns manifestantes reproduzem uma representação das religiões afro-brasileiros enquanto religiões arcaicas, primitivas,

uma das suas expressões sendo, justamente, o fato de “ainda” praticarem o sacrifício de animais. Outros evocaram a imagem que se faz do Rio Grande do Sul enquanto estado letrado, politizado, “evoluído”, onde não haveria mais lugar para tal religião e, muito menos, apoio legal para uma prática religiosa “bárbara” – a do sacrifício de animais. A aprovação judicial é também analisada enquanto demonstração da falência da justiça no país. Reforça, portanto, outro estereótipo presente em parcela da sociedade gaúcha e brasileira. Enfim, alguns manifestantes efetuam uma associação entre sacrifício de animais e sacrifícios humanos, radicando ali, dizem, o perigo da decisão judicial, uma vez que ao dar uma garantia legal ao sacrifício de animais estar-se-ia, indiretamente, abrindo ou reforçando a possibilidade do sacrifício de crianças. Este tema, como se sabe, consiste em mais um elemento de acusação contra as religiões afro-brasileiras, que eclode de tempos em tempos em diferentes regiões do país, e que, quando aparece na mídia, alcança repercussão nacional, sendo denominado de “crime satânico”, provocando mesmo, em alguma medida, uma espécie de pânico moral¹⁵.

Veremos, agora, as repercussões que o evento, ocorrido no Rio Grande do Sul acerca do sacrifício de animais, alcançou no Brasil e no exterior.

3. Repercussões nacionais e internacionais

De uma forma geral, pode-se dizer que a polêmica em questão repercutiu pouco no resto do Brasil. Na mídia nacional, uma única reportagem parece ter sido veiculada, pela revista *Época*, edição de 16 de agosto de 2004, intitulada “A encruzilhada dos gaúchos: religiões afro-brasileiras brigam para manter sacrifícios de animais”. Nela, são rapidamente historiados os fatos, tais como relatamos acima, e constam alguns depoimentos, de pais e mães-de-santo, e de ambientalistas.

Também no meio afro-religioso e afro-político nacional a repercussão foi fraca, embora a maioria das federações e associações religiosas e políticas nacionais tenham tomado conhecimento do que se passava no Rio Grande do Sul. Uma importante divulgação ocorreu entre os dias 21 e 23 de novembro de 2003, em Brasília, na Câmara dos Deputados, quando a Mãe Norinha de Oxalá, presidente da CDRAB, participou do I Encontro de Parlamentares Negros das Américas e Caribe, ocasião em que fez um relato público da situação enfrentada pela comunidade afro-religiosa gaúcha em razão da aprovação do Código Estadual de Proteção aos Animais.

Houve, é verdade, algum debate nacional em *sites* que versam sobre as religiões de matriz africana, como www.oxum.com.br; www.xapana.com.br; www.orixa.org. Pais e mães-de-santo de Porto Alegre também receberam apoios, via e-mail, de colegas de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Porém, não parece ter havido apoios na forma de ações concretas de engajamento na luta levada

a efeito pelo campo afro-religioso no Rio Grande do Sul. É verdade, porém, que em todo o processo jurídico contaram com uma importante assessoria do Dr. Hédio Silva Junior, advogado da INTECAB (Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira), de São Paulo, que detém larga experiência na luta contra a discriminação às religiões afro-brasileiras em particular e contra o racismo mais amplamente. Dr. Hédio, hoje secretário de segurança do Estado de São Paulo, é tido como advogado da CDRAB.

Sugiro que o fraco apoio obtido pelos afro-religiosos gaúchos em sua luta contra a discriminação religiosa, evidenciada na tentativa de impedimento legal do sacrifício de animais, pode estar associada à própria estrutura das religiões afro-brasileiras, organizada em federações e numa pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si, em meio a pequenas e frágeis redes de alianças (Prandi 1991). Até certo ponto, a autonomia provoca a concorrência e desfavorece a união. Como se sabe, nem os ataques cotidianos que esta religião sofre há anos, no país inteiro, de parte da IURD, os une. Isto é reconhecido pelos seus próprios líderes religiosos. Por exemplo, por ocasião do V Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, Bahia, entre os dias 17 e 20 de agosto de 1997, no Fórum que reuniu o “Povo de Santo”, renomados babalorixás e ialorixás da capital baiana reconheceram que eles próprios têm parcela de culpa na recorrência dos ataques da Igreja Universal. Frases como estas foram pronunciadas na ocasião por líderes afro-brasileiros: “nossa falta de união é nosso calcanhar de Aquiles”; “Saíamos de nossos casulos e vamos nos organizar”; “Se não nos unirmos, vamos perder”¹⁶.

Ora, tal desunião e rivalidade pode ser também uma explicação para o fraco envolvimento de líderes afro-religiosos e de dirigentes de federações de outros estados na luta movida pelos afro-religiosos gaúchos.

Por outro lado, nestes três últimos anos em que as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul vêm lutando contra a discriminação, diante da tentativa de proibição da realização do sacrifício de animais, elas também receberam muito pouco apoio de outras igrejas ou religiões, e mesmo de cidadãos e de associações em geral existentes na sociedade. Isto põe em evidência, mais uma vez, o baixo grau de legitimidade que as religiões afro-brasileiras desfrutam na sociedade nacional, diferentemente do catolicismo, envolvido, por exemplo, no episódio conhecido como o “chute na santa” – o “chute” desferido pelo pastor da Igreja Universal, Sergio Von Helde, contra a imagem de Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro de 1995 – o qual mobilizou a mídia e inúmeros segmentos da sociedade nacional na condenação daquele gesto e na defesa da crença católica.

A fraca defesa do meio afro-religioso gaúcho, da parte de indivíduos e entidades afins do resto do país, foi notada pelo pai-de-santo argentino Enrique da Oxum que, num e-mail enviado à Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB), assim se expressou: “Me ha asombrado mucho la poca

transcendencia que algunos hermanos de ciertas zonas de Brasil otorgan a este proyecto, pues el mismo nos implica a TODOS¹⁷, incluso a quienes estamos fuera de Brasil”.

De fato, em alguma medida, a polêmica em torno do sacrifício de animais no Rio Grande do Sul tomou uma dimensão internacional, mormente nos países do Prata. Foi sobretudo através de contatos via Internet que se tornou visível o apoio de líderes afro-religiosos uruguaios e argentinos à luta levada a efeito pelos agentes religiosos e instituições gaúchas. Alguns líderes religiosos argentinos e uruguaios se solidarizaram com seus colegas gaúchos, através de e-mails. Além disso, no Uruguai, ocorreu uma mobilização em defesa do sacrifício de animais, capitaneada pelos dirigentes do jornal afro-religioso denominado *Atabaque*,¹⁸ de Montevidéu, que em várias edições, ao longo dos anos 2003 e 2004, trouxe informações sobre o andamento da questão no Rio Grande do Sul. Além da evidente solidariedade em relação aos colegas gaúchos, nas matérias veiculadas, transparecia, também, certo temor uruaio de que algo semelhante pudesse vir a ocorrer em seu país, especialmente pelo fato de que foi divulgada, erroneamente, no meio religioso uruaio, a notícia de que o deputado que havia proposto a lei contra o sacrifício de animais era pastor da Universal. Ora, naquele ano de 2003, mas já a partir de 2000, a Universal se afirmava em território uruaio como uma importante igreja evangélica, embora sua presença nesse país datasse desde o final dos anos 80 (Guigou e Rovitto 2004). Por isso mesmo, em agosto de 2003, o *Atabaque* chegou a convocar os umbandistas para uma manifestação diante do Palácio da Justiça, da capital uruaia, a fim de defender a religião contra essa nova e inquietante ameaça. Trata-se de um cenário que deveria ser preventivamente evitado (Frigerio e Oro 2005).

Evidentemente que o apoio platino aos irmãos gaúchos de religião precisa ser compreendido dentro de um contexto histórico de relação existente entre o Rio Grande do Sul e a Argentina e o Uruguai, uma vez que em grande medida a implantação do batuque nestes países ocorreu através deste estado, num contexto histórico de relações fronteiriças. Como já mostrei em outro lugar (Oro 1999), as relações entre os membros das religiões afro-gaúchas e afro-platinas têm, historicamente, oscilado entre alianças e tensões, apoios mútuos e oposições. Além disso, as relações têm sido mais ou menos estreitas, dependendo da situação econômica e social dos países implicados. Seja como for, tal relação perdura nos dias atuais, seja através de encontros pessoais, seja via contatos telefônicos e, sobretudo, via Internet.

Veremos, agora, que todo esse debate, ocorrido no Rio Grande do Sul acerca do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras, levanta a questão da existência *de fato* da plena liberdade religiosa em nosso país. Isto nos conduz a recuperar, ainda que rapidamente, como se deu, historicamente, a constituição *legal* da liberdade religiosa no Brasil.

4. A liberdade religiosa no Brasil

O Brasil, como se sabe, adotou o catolicismo como religião oficial até 1889, ano da proclamação da República. Ou seja, durante todo o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o catolicismo era a única religião legalmente aceita, não havendo liberdade religiosa em nosso país. O artigo 5 da Constituição Imperial de 25 de março de 1824, outorgada por D. Pedro I, dizia: “a religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império”. Havia, durante todo esse período, uma dependência orgânica da Igreja com o Estado, representado pelo instituto do Padroado Régio Português, que garantia ao monarca o direito de “nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos”, segundo rezava o artigo 102 da Constituição de 1824¹⁹. Ou seja, de acordo com o “regime do padroado”, o Poder Executivo possuía a obrigação de proteger a religião do Estado (o catolicismo), e seus membros da hierarquia, bispos e sacerdotes, eram tidos como funcionários do Estado, recebendo uma remuneração, tida, porém, por eles, como insuficiente.

Mas, a mesma constituição de 1824 fez algum avanço na direção da liberdade religiosa dos cultos não-católicos. Preconizava que ninguém poderia ser perseguido por motivos religiosos desde que respeitasse a religião do Estado e não ofendesse a moral pública. Já aos estrangeiros adeptos de credos não-católicos era permitida a expressão de suas crenças em suas próprias línguas no âmbito doméstico, e não em espaços físicos com características de templos (artigo 5b)²⁰.

Com a instalação da República (15/11/1889), o governo provisório decretou, em 7 de janeiro de 1890, e a primeira constituição republicana promulgada em 1891 oficializou, a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, secularizando o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos.

Assim, junto com a separação da Igreja católica do Estado, estavam inscritas na constituição de 1891 “... a instituição da plena liberdade religiosa e de culto para todos os indivíduos e credos religiosos (que) propiciariam, no decorrer do século XX, a ascensão de um mercado aberto no campo religioso brasileiro” (Mariano 2001:141).

Porém, a Constituição de 1934 teria ferido, no dizer de Giumbelli, a Constituição de 1891 ao introduzir o princípio de “colaboração recíproca” entre estado e religião (subentende-se Igreja Católica) (Giumbelli 2002). Tal constituição, diz Mariano, é a mais católica de todas, tendo essa instituição religiosa conseguido avançar de tal maneira na retomada de sua privilegiada relação com o Estado que alcançou o status de religião “quase oficial” (Mariano 2001:145).

A Constituição de 1946 reafirmou, em seu Artigo 31, II e III, os princípios da separação do Estado da Igreja e da colaboração do Estado com a Igreja na realização do bem comum. A Constituição de 1967, em seu artigo 9, II, reiterou o princípio da separação da Igreja do Estado, tal como fora estabelecido nos mesmos termos de 1891, 1934, 1937 e 1946, “com a proibição de estabelecer, subvencionar ou embaraçar os cultos religiosos e de manter com eles relação de dependência ou aliança” (Scampini 1978:234)²¹. Enfim, a Constituição de 1988 manteve os dispositivos vigentes nas demais constituições acerca da separação Igreja Estado, mas o fez de maneira indireta, no artigo 19, inciso I, o qual dispõe:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

A mesma Constituição também manteve o direito a liberdade de crença. O artigo 5, inciso VIII, assim reza:

Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

Como se vê, a liberdade religiosa no Brasil foi uma construção histórica associada, em grande medida, às vicissitudes que giraram em torno da “separação” entre Igreja Católica e Estado.

No entanto, malgrado os dispositivos legais que asseguram o direito à liberdade religiosa, os evangélicos constituem um grupo religioso que, no dizer de Mariano, reclama da ausência de liberdade religiosa, ao mesmo tempo em que pleiteia privilégio para si e demanda ao Estado a supressão dos privilégios católicos: “... geralmente na forma de recursos financeiros, às obras assistenciais (...), bem como aos hospitais e universidades católicas” (Mariano 2001:157).

Para E. Giumbelli, foi a Igreja Universal do Reino de Deus quem reacendeu o debate sobre a liberdade religiosa no Brasil. De um lado, e assumindo um discurso de vitimização, ela tem liderado manifestações que denunciam restrições à liberdade religiosa e privilégios de outras religiões. De outro lado, opositores, religiosos e civis, denunciam essa igreja pelos “excessos” de liberdade religiosa, posto que por trás da fachada religiosa escondem múltiplas atividades de ordem mercantil e econômica²².

Mas, em geral, se esquece que talvez as maiores vítimas históricas da intolerância religiosa, e do cerceamento da liberdade religiosa, tenham sido, e sejam ainda, as religiões afro-brasileiras, as quais, juntamente com o kardecismo, foram, durante décadas, alvo de perseguições, posto que suas práticas ritualísticas eram tidas como atos de estelionato, curandeirismo e charlatanismo, seja por parte da imprensa e intelectuais, seja por parte da própria Igreja Católica que, na década de 50, se lançou numa luta apologética contra as religiões mediúnicas.

A luta levada adiante, em várias frentes, pela comunidade afro-religiosa e afro-descendente do Rio Grande do Sul, nos três últimos anos, para assegurar a prática do sacrifício de animais, como vimos neste texto, constitui mais uma prova de que, para esta religião, o seu direito constitucional de liberdade de expressão não constitui um ponto pacífico e reconhecido socialmente, embora lhe seja assegurado legalmente. Este fato expõe, de alguma forma, os limites da liberdade religiosa no país.

Seja como for, hoje, a liberdade religiosa no Brasil não parece constituir um tema consensual entre os cientistas sociais. Para alguns, a liberdade está garantida e ela vigora plenamente. É a opinião de Antônio Flávio Pierucci, para quem "... tudo leva a crer que a prática religiosa e as organizações religiosas em geral não sofrem (...) nenhuma discriminação negativa. Pelo contrário, gozam de situação legal francamente privilegiada; se há discriminação, é a favor, discriminação positiva..." (Pierucci 1996:277). Portanto, para este autor, "liberdade para religiões é o que, decididamente, não falta por aqui. Não falta mais. Foi-se o tempo, graças a Deus, graças aos deuses" (:276). E, arremata: "para um país de terceiro mundo como o nosso, recentemente redemocratizado, o grau de liberdade que os cultos religiosos têm é admirável, convenhamos" (:277).

Também Ricardo Mariano afirma que

... a liberdade religiosa, sancionada pelo Estado, não só se efetivou plenamente na segunda metade do século XX, tornando-se um dado indisputável da realidade brasileira, fato inegável, como se situa na raiz da constituição do pluralismo e do desenvolvimento de nosso dinâmico mercado religioso (Mariano 2001:165).

Já Alexandre B. Fonseca é mais comedido: "somente nos últimos anos do século XX temos uma situação mais próxima de efetiva liberdade individual para as escolhas religiosas" (Fonseca 2002:70). Por sua vez, Giumbelli chama a atenção para o fato de que os debates acerca da "liberdade religiosa" possuem uma "espantosa atualidade" seja em países como o Brasil ("... em que aparentemente não teriam razão de ser") ou como a França ("... que pareciam ter solucionado o problema há muito tempo") (Giumbelli 2002:12). O mesmo autor, ao qual também nos associamos, expressa "desconfiança" acerca da

“liberdade religiosa” no Brasil, ao menos em sua forma absoluta e concreta (:230).

Conclusão

Como vimos, os debates ocorridos no Rio Grande do Sul, nos últimos três anos, em torno da questão do sacrifício de animais, mobilizaram diferentes atores sociais e diferentes instituições públicas, até mesmo os três poderes da república, cabendo ao poder judiciário pôr fim às controvérsias, ao menos provisoriamente, ao se posicionar favoravelmente e autorizar legalmente o sacrifício de animais em rituais de matriz africana.

Em todo esse processo, o que estava em jogo era mais do que a interdição de uma prática ritualística das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Era, de parte de alguns, uma expressão pública de intolerância e discriminação contra as religiões de origem africana, e, de parte de outros, uma luta pelo reconhecimento público e aceitação social de sua religião. Isto neste estado onde, segundo o pai-de-santo Biba de Yemanjá, vice-presidente do CEDRAB, contraditoriamente, “se tem a melhor qualidade de vida, o estado que constitui o povo mais politizado do país, mas, também o estado mais racista e preconceituoso”.

Enfim, se tudo isto ocorre no Rio Grande do Sul, mas não somente aqui, é porque a efetiva liberdade religiosa, aceita socialmente para todas as religiões, ainda põe problema. Isso talvez se deva ao fato de que a própria laicidade ou secularização do Estado brasileiro é limitada. E talvez assim permanecerá, ou seja, inconclusa e inacabada, como indica José Murilo de Carvalho (1998).

Referências Bibliográficas

- AZZI, Riolando. (1987), *A cristandade Colonial. Mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes.
- BIRMAN, Patrícia. (1994), “Destino dos homens e sacrifício animal: interpretações em confronto”. *Comunicações do ISER*, N. 45: pp. 35-43.
- CARVALHO, José Murilo de. (1998), *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- DE HEUSCH, Luc. (1986), *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris: Gallimard.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (2002), *Secularização, Pluralismo religioso e Democracia no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado em Sociologia, USP.
- FRIGERIO, Alejandro e CAROZZI, Maria Julia. (1993), “Las religiones Afro-brasileñas en Argentina”. *Cadernos de Antropología*, N. 10, pp. 39-68.
- FRIGERIO, Alejandro e ORO, Ari Pedro. (1998), “Sectas satánicas en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación Argentina y Brasil”. *Horizontes Antropológicos*. N. 8, pp. 114-150.
- FRIGERIO, Alejandro e ORO, Ari Pedro. (2005), “Guerre sainte dans le Cône Sud latino-américain: les religions afro-brésiliennes et leurs réponses aux attaques de l'Église Universelle du Royaume de

- Dieu". *Journal de la Société des Américanistes*. (no prelo).
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, CNPq/PRONEX.
- GOLDMAN, Marcio. (1987), "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé". In: C. E. M. Moura (Org.). *Candomblé: desvendando identidades (novos escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: EMW Editores, pp. 87-119.
- GUIGOU, Nicolas e ROVITTO, Yamila. (2004), *Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay*. (no prelo).
- MARIANO, Ricardo. (2001), *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado em Sociologia, USP.
- MOTTA, Roberto. (1995), "Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira". *Horizontes Antropológicos*, n.3, pp. 31-38.
- ORO, Ari Pedro, CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre. (2003), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas.
- ORO, Ari Pedro. (1999), *Axé Mercosul. A expansão das religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1997), "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?". *Debates do NER*. N. 1, pp. 10-37.
- PI HUGARTE, Renzo. (1993), "Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay". *Cadernos de Antropología*. N. 10, pp. 69-81.
- PRADO, Roberto Daniel. (1994), *Cosmovisión Del Batuque Argentino*. Buenos Aires: S/Editora.
- PRANDI, Reginaldo. (1991), *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo. (1995), "Deuses Africanos no Brasil Contemporâneo (Introdução sociológica ao Candomblé de hoje)". *Horizontes Antropológicos*, N. 3, pp. 10-30.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. (1996), "Liberdade de cultos na sociedade de serviços". In: A.F. PIERUCCI e R. PRANDI. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec .
- RODOLPHO, Adriane. (1994), *Entre a hóstia e o almoço. Um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda*. Porto Alegre: Dissertação de mestrado em Antropologia, PPGAS/UFRGS.
- SCAMPINI, José. (1978), *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes.
- SOARES, Mariza de Carvalho. (1990), "Guerra Santa no país do sincretismo". In: *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994), "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil". *Comunicações do ISER*, N. 44, pp. 43-50.

Notas

- ¹ Segundo Marcio Goldman, o sacrifício e a possessão constituem os dois pilares sobre os quais se assenta a estrutura religiosa afro-brasileira (Goldman 1987). Para Roberto Motta, o sacrifício transforma-se em transe. Ou seja, "o deus, depois de alimentado com o sangue dos animais (...) vai agora existir graças ao corpo que lhe é oferecido pelo fiel". Dessa forma, o transe constitui o outro aspecto do sacrifício. Por isso, ambos os fenômenos devem ocorrer simultaneamente (Motta 1995).
- ² Até certo ponto, a maioria dos cientistas sociais que se ocupam das religiões afro-brasileiras, ou afro-americanas, tem, direta ou indiretamente, em algum momento de seus percursos, se ocupado do tema do sacrifício.
- ³ Manoel Maria é formado em direito e em 1990 foi eleito deputado estadual com 6.728 votos, em 1994 com 15.537 votos, em 1998, com 22.901 votos, e em 2002, com 38.361 votos, sempre pelo PTB.
- ⁴ Segundo o deputado, a escolha desse dia deve-se ao fato de que se trata do dia em que a Igreja Quadrangular comemora o seu aniversário no Brasil.

- ⁵ Lei não implementada até o presente momento.
- ⁶ Um dos mais conceituados líderes religiosos afro-gaúchos, João Cleon Melo Fonseca se diz seguidor da tradição Cabinda, detém um terreiro de proporções superiores à média gaúcha e desde os anos 60 realiza constantes viagens para celebrar rituais e visitar filhos de santo nos países do Prata, mas também nos Estados Unidos.
- ⁷ Este pai-de-santo atua bastante na mídia, além de ser detentor de um terreiro bastante procurado em Porto Alegre. Foi um dos primeiros a colocar no ar, no início dos anos 90, um site brasileiro sobre as religiões afro-brasileiras (www.oxum.com.br), e tem, há 10 anos, uma participação diária na televisão local, na TV2 Guaíba, no Programa Palavra de Mulher, que vai ao ar de segunda a sexta-feira, das 16.25 às 18.25 horas.
- ⁸ Jorge Verardi preside há quase vinte anos a maior federação afro-religiosa do Rio Grande do Sul, a AFROBRAS. Também é detentor de um importante terreiro em Porto Alegre e possui filhos de santo em diversos países, sobretudo na Argentina e no Uruguai.
- ⁹ Este deputado é natural de Sapucaia do Sul, tem 44 anos e é professor de Matemática da rede Pública Estadual. É filiado ao PT desde 1985. Foi vereador em sua cidade natal, é militante do CPERS/Sindicato (professores estaduais e funcionários de escola do Rio Grande do Sul), e do MNU (Movimento Negro Unificado). Em 2002, foi reeleito deputado estadual pelo PT com mais de 37.000 votos.
- ¹⁰ Diz o artigo 5, inciso VI da Constituição federal:
"É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias".
- ¹¹ Por exemplo: a Associação dos Umbandistas do Rio Grande do Sul, a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, AFROBRAS.
- ¹² Em seu trabalho sobre o sacrifício nas religiões africanas, Luc de Heusch relata, porém, a existência, em algumas sociedades africanas, em circunstâncias muito particulares, da imolação sacrificial tanto de animais domésticos quanto de animais selvagens (Luc de Heusch 1986).
- ¹³ Assim, por exemplo, o jornal *Correio do Povo* publicou matérias sobre o tema nos seguintes dias: 09/06/2004; 17/11/2004; 19/03/2005; 19/04/2005. Por sua vez, pode-se ler reportagens e matéria sobre o mesmo tema no jornal *Zero Hora* dos seguintes dias: 08/03/2005 e 19/04/2005.
- ¹⁴ De fato, no jornal *Zero Hora*, edição de 19/04/2005, p. 32, pode-se ler: "A comemoração de cerca de cem africanistas, trajados com as típicas roupas brancas, aproximou o tribunal de um terreiro. Cânticos foram entoados, orações proferidas em círculo e uma espécie de agradecimento aos orixás trancou por alguns minutos o acesso ao tribunal".
- ¹⁵ Para uma análise de um destes fenômenos, ocorrido em 1992 no estado do Paraná, onde um menino de seis anos foi supostamente morto por um pai-de-santo num ritual de "magia negra", ver Frigerio e Oro (1998).
- ¹⁶ Vale lembrar, porém, que a competição interna não é privilégio do campo afro-brasileiro.
- ¹⁷ Em letras maiúsculas no original.
- ¹⁸ Trata-se de um jornal mensal, de cerca de 16 páginas, fundado em 1998 pelo pai-de-santo Julio (Kronberg) de Omolu e a Mãe-de-santo Susana (Andrade) da Oxum. Ambos são também fundadores da Institución Federada Afroumbandista Del Uruguay, que congrega cerca de 200 templos.
- ¹⁹ A instituição do Padroado Régio Português remonta ao século XV, através de sucessivas Bulas papais e de acordos com a monarquia portuguesa que representavam a junção entre "trono e altar", na esfera política, entre "a espada e a cruz", no campo militar, entre "estado e trabalho missionário", frente às populações consideradas "pagãs" (Azzi 1987).
- ²⁰ Reza este dispositivo constitucional: "Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo".
- ²¹ Diz o mencionado artigo: "À União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o exercício ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de interesse

público, na forma e nos limites da lei federal, notadamente no setor educacional, no assistencial e no hospitalar”.

- ²² Para uma análise da Igreja Universal do Reino de Deus, em seus aspectos histórico, organizacional, econômico, posições teológicas, inserção na política e outros, ver Oro, Corten e Dozon, (2003).

Recebido em 21 de julho de 2005
Aprovado em 10 de setembro de 2005

Ari Pedro Oro

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pesquisador do CNPq, trabalha atualmente com a relação entre religião e política.

E-mail: arioro@uol.com.br

SACERDOTES MIDIÁTICOS – O CANDOMBLÉ, DISCURSOS DE CELEBRIDADE E A LEGITIMAÇÃO DA AUTORIDADE RELIGIOSA NA ESFERA PÚBLICA BAIANA

Mattijs van de Port

Introdução

De que forma o candomblé está mudando por conta de sua inserção na sociedade midiática? Essa é uma questão que ainda não suscitou muita reflexão por parte da literatura etnográfica. Decerto, através desta última, fomos familiarizados com o – historicamente determinado – caráter secreto das cerimônias de candomblé, bem como com a sua conseqüente timidez no que respeita à mídia. Aprendemos sobre seus fortes tabus quanto a filmagens, fotografias e gravações dos ritos e cerimônias – sobre o choque e escândalo no seio da comunidade candomblecista quando, a despeito desses tabus, imagens de práticas iniciáticas ou de sacrifício animal foram exibidas nas páginas de *Paris Match* e *O Cruzeiro* (cf. Castillo 2005); ou quando um médium foi possuído por um exu, ao vivo e durante o horário nobre no Programa do Chacrinha (cf. Maggie 1992). Aprendemos também sobre a hesitação de pais e mães-de-santo em serem entrevistados. E mais que isso: sobre a “re-africanização” do culto, um projeto no qual se envolveram muitos terreiros baianos, que também parece privilegiar cabaças sobre microfones, Yorubá sobre linguagem-java – fortalecendo a idéia profundamente enraizada de que a mídia de massa moderna é uma espécie de corpo estranho nos domínios da religião tradicional.

Não obstante, essas observações não dão conta de todas as implicações do

continua a falhar como provedor, passa de uma crise de credibilidade à outra. Enquanto isso, futebol, música, dramas televisivos, dança, carnaval e outras festas de rua figuram como redutos vitais de “energia-crença”. É aí que entram as celebridades. Através de uma espécie de tráfego complexo de emoções e fantasias – experiências cinemáticas que se fazem sentir no campo da política, a excitação de uma sala de concerto que se torna relevante para a esfera da religião, noções acerca do que torna convincente a *performance* de um ator, um músico ou esportista empregados para julgar a *performance* de um político ou líder religioso –, os ídolos da mídia tornam-se receptáculos de nossa “energia-crença”. Isso, a meu ver, poderia explicar por que as celebridades se tornaram tão cruciais na articulação pública de autoridade e liderança. Pois o que buscam as autoridades políticas e religiosas quando exibem suas conexões com as “estrelas”, ou quando lançam sua *persona* pública através do modelo celebridade, é sua capacidade de nos encantar, de nos fazer acreditar – de coração aberto – em sua arte.

Essa linha de raciocínio permite explicar por que pais-de-santo como Pai Balbino ultrapassam a sua timidez para com a mídia e abrem seu terreiro para as câmeras, para que estas mostrem ao mundo como as celebridades vêm aos seus domínios em busca de “o que o Brasil tem de real”. A idéia de que as celebridades se tornaram os receptáculos para a “energia-crença” pode explicar também todas aquelas *performances* midiáticas conjugando sacerdotes do candomblé com a fina flor da sociedade baiana: pois o que os pais e mães-de-santo podem extrair dessas *performances* é a credibilidade pública. Digamos mais: se a celebridade é de fato um objeto de fantasia que fala de mobilidade social e auto-realização, uma imagem de “perfeição impossível que sustenta o fascínio do ‘eu’ plenamente realizado diante de sujeitos constituídos justamente por uma busca perpétua por essa mesma [e aqui] impossível/ausente plenitude”, como certa vez argumentou Jeremy Gilbert (2003:91), e se essa *gestalt* pode ser encontrada em um determinado terreiro de candomblé, designando esse lugar como um *locus* de autenticidade – então não resta dúvida que a arrogação pública do sacerdote ali residente quanto a ser a voz autêntica do candomblé será potencial e amplamente acentuada.

As idéias avançadas por De Certeau auxiliam igualmente a entender a emergência de uma nova figura da mídia: o *pai-de-santo celebridade*, o qual não apenas busca acessar as energias-crença através de uma associação com as estrelas, mas também apresenta a sua própria *persona* pública de maneira alinhada com o modelo celebridade. Como veremos a seguir, o pai-de-santo baiano Augusto César e um outro carioca chamado Theo Carnavali são exemplos expressivos dessa nova dinâmica.

A emergência do pai-de-santo' celebridade



Figura 2. A legenda dessa foto de Augusto César em uma coluna social na Internet diz: Grandes nomes, artistas e *socialites* de todos os tipos estiveram presentes na abertura do Espaço Lundgren, na Avenida Vieira Souto em Ipanema, semana passada. De repente, Lise Grendene viu o baiano Augusto César, vestido naquele traje branco próprio aos sacerdotes do candomblé e perguntou: "essa sua roupa é um modelo de Dolce (& Gabbana) que eu vi em uma vitrine em Paris?"¹⁷

Augusto César é um exemplo interessante de pai-de-santo cuja autoridade pública parece residir na exploração de um discurso de celebridade. O sacerdote foi iniciado no Gantois, e hoje dirige um templo muito requintado (*Ilê Omorode Axé Orixá N'la*) em Lauro de Freitas, cidade vizinha de Salvador. Ele aparece freqüentemente em colunas sociais de jornais, revistas de celebridades, e sites de fofoca *on-line* (mas também figura em fofocas *off-line* em Salvador, estas bem menos "nobres"...). Em todos os artigos que encontrei, o pai-de-santo é retratado como uma mistura curiosa de "chiquê" da alta modernidade e "primitivismo" que o candomblé ainda evoca. "Seu candomblé não tem nada a ver com *pretos velhos* [espíritos dos velhos escravos]", assim começa um dos artigos¹⁸. "Ao contrário, o *babalorixá* é um guru espiritual de artistas, *socialites* e executivos da alta sociedade do Rio. Suas consultas custam uma fortuna, mas o *beau monde* acha que valem a pena"¹⁹. A fama de César é construída de várias maneiras. Há certamente uma grande ênfase no fato de se tratar de um nativo da Bahia (considerada o berço do candomblé e, por conseguinte, uma fonte de autenticidade: em um dos artigos, os leitores são informados de que todos os ingredientes que César precisa para a sua clientela do Rio de Janeiro são importados diretamente da Bahia, *terra dos orixás*). O fato de que ele pertence à "linhagem" de Mãe Menininha, a legendária mãe-de-santo baiana falecida em 1986 é igualmente enfatizado²⁰. Em um dos artigos, uma "velha senhora" é citada, dizendo "Eu simplesmente *adoro* o candomblé. Augusto é nobre, ele é da linhagem de Mãe Menininha. Ele segue as tradições, mas ao mesmo tempo é tão sofisticado!".

É essa justaposição de tradição e “requisite”, ou “sofisticação” contemporânea, que domina todos os relatos sobre o pai-de-santo: os jornalistas obviamente não resistem aos efeitos divertidos que as incongruências da história de Augusto César propiciam (francamente, nem eu...). “Dado o seu medo de voar, César entra no avião com amuletos em uma mão e uma cartela de Lexotan na outra”. Ou: “jamais o veremos fumando um charuto, mas um maço de Carlton está sempre à mão”. Ou ainda um outro artigo, o qual se demora no fato de César ter freqüentado a escola de arte; César indo para a França ao menos uma vez por ano; César vestindo apenas ternos Armani; César usando exclusivamente os mais caros tecidos africanos para a sua veste sacerdotal; e César tendo feito ao menos cinco plásticas faciais com o cirurgião da alta sociedade Paulo Müller. Entretanto, após essa extensa listagem de características da alta sociedade, o artigo conclui abruptamente, confortando seus seguidores no Rio de Janeiro: que estes não se preocupem, pois, se é verdade que na Bahia César pede aos seus seguidores que sacrifiquem um boi, bodes ou patos, no Rio os sacrifícios são mais *light*. Mais uma vez, invoca-se a idéia de que por trás de todo o perfume e champanhe, rondam cenas de derramamento de sangue e ritual primitivo.

Mas o mais importante no processo de construção midiática de César como pai-de-santo celebridade (e aqui os sussurros irônicos dos exemplos anteriores são consideravelmente menos audíveis) são as enumerações de celebridades que o visitam para consultas e conselhos: a *Revista Oi*, por exemplo²¹, sabe que “entre seus clientes há gente como o cantor Zeca Pagodinho, a atriz Maria Zilda, a *socialite* Lilibeth Monteiro de Carvalho e a empresária Flora Gil, mulher do ministro Gilberto Gil” e “dizem que já teve um caso com Sônia Braga, mas isso ele não confirma, nem desmente”. Depois, como se para salvar a autenticidade de César, logo acrescenta que “...é claro que na sua Casa do Portão, nos arredores de Salvador, ele também recebe muitas pessoas que não são famosas”.

O fato de que César iniciou Flora Gil, a jovem esposa do supramencionado Gilberto Gil, é o que provavelmente mais contribuiu para a sua fama pública. Eis aí, resumidamente, a relação triangular, sob discussão nesse artigo, entre políticos, celebridades e pais-de-santo, mostrando o quão complicado pode se tornar o jogo de “arrebamento de aura”: Gilberto Gil, o compositor e ícone pop que virou político; sua esposa, que virou celebridade por ser “a-esposa-de”; finalmente, o famoso casal, fazendo o mundo saber de sua relação íntima com o sacerdote do candomblé Augusto César (que foi padrinho de seu casamento, e de quem se diz ter mudado com os Gil para o Rio de Janeiro, onde conseguiu um apartamento no mesmo condomínio na Gávea onde os Gil estão instalados)²². As dependências certamente são mútuas. Gilberto Gil, negro, baiano, que se destacou na contra-cultura dos anos 70 através do movimento Tropicália, pode

aproveitar de uma demonstração pública de intimidade com um pai-de-santo, sinalizando seu contínuo envolvimento com as realidades afro-brasileiras – até mesmo agora que trilhou o longo caminho até Brasília. Em entrevistas, ele explica, algo improvisadamente, os seus laços com o universo do candomblé. Embora tenha crescido em um bairro popular de Salvador, seus contatos com o candomblé vieram muito mais tarde, já que seus pais eram católicos devotos. A citação seguinte, na qual Gilberto Gil explica o tratamento VIP recebido no terreiro de Mãe Menininha, é auto-explicativo:

Mãe Menininha achou que eu não tinha que ter vinculação “confessional” com o culto. Ela me dizia: “De vez em quando, quando você quiser, dê um presente para o santo de sua cabeça. Se alguém lhe disser que tem de fazer santo, diga que é mentira. Diga que Menininha do Gantois mandou dizer que é mentira!” Aí eu fiquei liberado. Criei uma relação de vínculo cultural, mais do que religioso, com o candomblé. Tornei-me um apreciador por força das minhas atividades artísticas e do interesse natural relativo aos temas que eu abordo.²³

Interessantemente, o laço religioso é estabelecido através de sua esposa Flora, que – embora branca – foi “até o fim”, i.e., foi iniciada. Assim Gilberto Gil fala em uma entrevista sobre o envolvimento de sua mulher:

Ela gosta muito dessa coisa de comunidade, do modo histórico da Bahia. Sente-se profundamente atraída por tudo aquilo. O candomblé é, sem dúvida, a forma de se confirmar o compromisso com esse afeto. Ela adora. Os momentos mais importantes para ela são os das obrigações, aquela coisa de ir pra lá, passar a noite [no templo], acordar de madrugada para carregar água, ir para a cozinha fazer as coisas, descascar verduras e matar os bichos. Tudo isso, ela ama profundamente²⁴.

Detenhamo-nos, contudo, na relação dos Gil com Augusto César. No exemplo seguinte, Flora Gil explica como César a mandou para um famoso sacerdote (*babalaô*) no Rio de Janeiro para encontrar “o dono de sua cabeça”. O que mais surpreende, entretanto, é ver como Flora Gil, a famosa “esposa-de”, trabalha para produzir autoridade religiosa:

Estava me preparando para fazer meu santo num terreiro da Bahia, quando, tomada por surpresa, tive que vir ao Rio de Janeiro conferir realmente qual era meu orixá. Meu pai-de-santo, Augusto César do

Portão, me pediu para jogar [búzios] com seu Agenor, pessoa de maior confiança. Pensei que iria encontrar um preto forte, alto, com sotaque baiano. No entanto, me vi diante de um senhor branco, magro, pequeno, com toque refinado. Na hora foi me dando uma vontade grande de chorar, e ele então me disse: “Fique calma, você é de Euá, como eu”. Daí em diante nasceu uma amizade que até hoje carrego com orgulho, carinho e gratidão. Foi ele quem conversou com meu pai-de-santo, instruindo-o sobre a minha obrigação, explicou tudo, tomou conta, deu atenção, me acalmou e me deu sua amizade, que para mim é um tesouro. Enfim, falar de meu pai Agenor é difícil. Ele é tudo de bom²⁵.

Uma vez mais, é surpreendente como, aos olhos do público, a autoridade de César (e de Pai Agenor) passa a depender da voz legítima da celebridade. De nada teria valido perguntar a qualquer candomblezeiro velho sobre as qualidades de Augusto César como autoridade religiosa e relatar isso na imprensa. Da mesma forma que não teria valido relatar o elogio de Augusto César ao velho *babalaô* Pai Agenor. Muito provavelmente, o público teria “dado de ombros”. É apenas quando confirmada por uma celebridade pública que a autoridade pública desses líderes religiosos é constatada. Até mesmo quando exprime admiração e respeito por ambos os seus guias religiosos, é sua própria voz, a voz de Flora Gil, a voz da fama, que importa na esfera pública. Ela é legítima no sentido de que ela tem poder para indicar o que tem valor e o que não tem. A exibição de um comportamento-celebridade por parte de Augusto César pode, sem dúvida alguma, ser lida como uma tentativa de capturar a legitimidade da voz da fama.

Um último exemplo de como as articulações públicas em torno da autoridade religiosa passam a depender da voz da celebridade é um artigo na versão *on-line* da revista *Isto é Gente*²⁶. O artigo introduz Theo Carnavali, um pai-de-santo de 43 anos de idade, que fora contratado como consultor da telenovela da Globo, exibida em horário nobre, *Porto dos Milagres*. O roteiro da telenovela baseou-se livremente na novela homônima de Jorge Amado, e situou-se em uma cidade imaginária na costa baiana – inevitavelmente, continha muitas referências ao universo do candomblé. Segundo o artigo, era tarefa do pai-de-santo assegurar que as cenas que faziam referência ao candomblé fossem executadas corretamente²⁷.

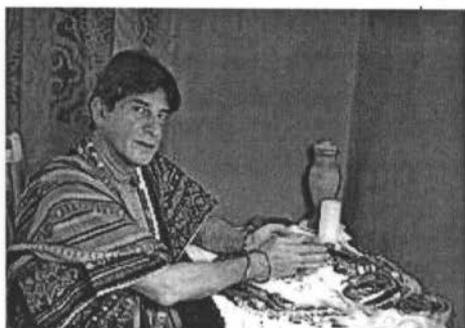


Figura 3. “Ele nunca trabalhou em televisão, mas já mudou cenas de novela das oito da Globo. Auxiliar da equipe de *Porto dos Milagres* desde setembro, o pai-de-santo Théo Carnavali é religiosamente consultado quando candomblé está no script. É a religião que seguem o pescador Guma, vivido por Marcos Palmeira, e muitos personagens da história, baseada na obra de Jorge Amado.” (Isto É on line 4/6/01).

A fama de Carnavali é construída de modo semelhante à de Augusto César. Aparentemente, Carnavali foi indicado aos produtores pelo templo do Gantois em Salvador, conforme observa o artigo no vocabulário da fama: “ele foi indicado pelo terreiro de Mãe Menininha do Gantois, na Bahia”. A prova real de seu poder, entretanto, deve ser encontrada na frase de abertura do artigo, que diz que o sacerdote pôde “fazer diferença” no mundo da telenovela: “Ele nunca trabalhou em televisão, mas já mudou cenas de novela das oito da Globo” (Figura 3). No discurso brasileiro sobre celebridades – no qual as telenovelas da Globo figuram como o Walhalla da fama –, esse, de fato, poderia ser rotulado como um trabalho miraculoso! Através da entrevista ficamos sabendo que, desde o início, ele introduziu rezas coletivas no *set*, envolvendo todos os atores e técnicos. Também jogava búzios (prática divinatória do candomblé) para descobrir como os “maus fluidos” poderiam ser evitados durante a filmagem. Quanto a intervenções no roteiro, pediu que a deusa do alto mar fosse chamada de Iemanjá – seu nome yorubá – ao invés de Janaína, conforme os roteiristas a haviam chamado. Alinhado com a ortodoxia do candomblé, conforme propagada por Mãe Stella e seus seguidores, afirmava que “Janaína é uma mãe d’água da cultura indígena”. Mas a sua mais importante reivindicação para a fama foi o fato de que os produtores realmente aceitaram seu conselho de usar uma dublê, em vez da atriz Zezé Motta, em uma cena na qual ela seria possuída por Iemanjá (as razões pelas quais isso teve de ser feito não são muito claras, mas foi sugerido que se Motta, uma atriz negra e “crente” confessa, o fizesse, seria possuída de verdade). A mudança resultou em um grande atraso na produção, uma vez que uma dublê deveria ser encontrada e treinada.²⁸

Os exemplos que apresentei são sugestivos quanto aos modos através dos quais a autoridade dos líderes religiosos passa a depender do “estatuto de celebridade”. Eles tornam claro que se nos domínios dos terreiros de candomblé a autoridade sacerdotal pode ser incontestável, na esfera pública as coisas se passam diferentemente: qualquer desejo por parte dos sacerdotes de significar

algo nessa mesma esfera cria uma relação de dependência para com a voz das celebridades. Especialistas em religião devem não apenas mostrar que mantêm contato estreito com celebridades, mas também viver eles mesmos segundo parâmetros que o *status* de celebridade pressupõe – mimetizando o comportamento de “estrela”, criando apelo midiático –, exibir seus serviços às estrelas, ou, até mesmo, demonstrar que têm influência sobre os bastidores, i.e., sobre o próprio processo de produção da mídia.

Conclusão

Se, por um lado, tudo o que escrevi deve ser entendido como primordialmente concernindo à produção de autoridade religiosa na mídia, por outro lado, esses desenvolvimentos claramente não deixam de ter repercussões sobre as *performances* no templo. Na verdade, o objetivo de focalizar o obscuro ponto de encontro entre os imaginários religioso e midiático foi exatamente o de argumentar que a manutenção de uma rígida separação entre o *candomblé* dos templos e o *candomblé* da mídia é seriamente simplista, senão enganosa. Portanto, concluirei este ensaio com uma breve exposição de como a percepção da imbricação inextricável dos imaginários religioso e midiático pode ajudar-nos a olhar para além da *performance* da “tradição” nos templos de *candomblé* e perceber aquilo que essa *performance* nos instrui a não ver.

Todas as principais etnografias do *candomblé* são unânimes ao observarem que a autoridade do pai ou mãe-de-santo é absoluta dentro do templo. Vivaldo da Costa Lima escreveu que “o líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absolutos” (Costa Lima 2003:60). Carneiro afirmou que “a autoridade espiritual e moral emana direta e exclusivamente do pai ou da mãe, que só reconhece, acima de sua própria autoridade, a dos orixás. Esta autoridade [é] absoluta em toda força do termo” (Carneiro 2002). Foi-nos dito que essa autoridade está calcada sobre uma hierarquia muito rígida, cujas regras devem ser sempre respeitadas e observadas. Durante as grandes cerimônias públicas do culto, a autoridade absoluta do sacerdote é tornada visível no que me surpreendeu como uma *performance* altamente convincente: no Gantois, por exemplo, os tambores se calam e todos se levantam quando o pai/mãe-de-santo adentra o pátio cerimonial. Os iniciados, ao pedirem a bênção para os sacerdotes no início de uma cerimônia religiosa, devem prostrar-se, colocando o rosto inteiro no chão. Os dignatários do templo, mais acima na hierarquia, só podem se dirigir aos sacerdotes de joelhos e, tanto quanto os iniciados, não devem esperar por muita resposta de sua parte, uma vez que o principal papel de pais e mães-de-santo consiste em tentar parecer o menos envolvido possível no que acontece à sua volta. Também os *ogãs*, ainda que membros assaz respeitados da comunidade

do templo, devem, em todas as ocasiões, mostrar sua submissão à autoridade sacerdotal, estando igualmente obrigados a desempenhar atos de submissão durante as cerimônias públicas – independentemente de serem professores universitários, políticos, artistas ou o adolescente da esquina.

De fato, toda essa *performance* sublinha a autoridade absoluta e inquestionável dos pais/mães-de-santo; pode-se dizer que *dentro da comunidade do templo* a descrição do sacerdote como “soberano absoluto” é adequada.

No entanto, é evidente que os critérios “públicos” de autoridade escorrem também para o interior dos templos, pois que as realidades sociais não seguem distinções antropológicas nítidas entre os domínios público e privado. Alguns filhos-de-santo do Ilê Axé Opô Afonjá, ou outras pessoas que quiseram convencer-me do poder e importância de Mãe Stella, por exemplo, referir-se-iam sempre à sua fama e reconhecimento mundial. Difícilmente, senão jamais, mencionariam suas qualidades religiosas. Uma recente (sem dúvida autorizada) biografia sobre a mãe-de-santo, de autoria de uma de suas filhas (Campos 2003), bem como um *libris amicorum* publicado na ocasião do 50º aniversário de sua iniciação (Martins & Lody 1999) contêm, ambos, “louvações” muito semelhantes àquela citada acima, enfatizando os feitos de Mãe Stella no mundo secular. Aos visitantes do pequeno museu no pátio externo de seu próprio templo é mostrado um vídeo de celebração do mesmo 50º aniversário – mostrando as idas e vindas de pessoas importantes, marcando presença para prestar seu respeito à homenageada –, o que, mais uma vez, pode ser visto como uma indicação de que noções públicas de fama fazem agora parte integral da construção da autoridade de Mãe Stella como líder religiosa.

As aspirações públicas dos sacerdotes afetam até mesmo a sua própria *performance* de autoridade em seus templos. Como vimos, os sacerdotes mantêm laços com um grande número de celebridades, as quais são acolhidas nas cerimônias como “amigas-da-casa”. Muitas dessas celebridades não pretendem o tipo de comprometimento religioso que o ofício do *ogã* implica; buscam, ao contrário, uma relação mais casual com o culto. O que significa que a presença desses poderosos de fora no mundo do candomblé não é mais institucionalizada através do ofício do *ogã*, e que esses simpatizantes não podem mais ser nitidamente inseridos nas hierarquias internas que estruturam as relações de poder no templo.

Em um culto onde – de acordo com a Mãe Stella – a “hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela, o caos...” (Santos 1993:26), a emergência do famoso aficionado não se passa sem conseqüências. Durante as cerimônias públicas, nas quais a autoridade absoluta do sacerdote é tornada visível, a presença desses “simpatizantes e amigos da casa” criou uma diferenciação peculiar entre aqueles atrelados à hierarquia religiosa, os quais devem seguir todas as prostrações prescritas, e aqueles considerados “convidados de honra” ou

“simpatizantes”, que apertam mãos, ou até mesmo abraçam o sacerdote – sugerindo uma noção de equivalência que combina mal com as noções de hierarquia. Gilberto Gil, aparentemente, recebeu sua “iniciação *light*”, um tratamento VIP que, segundo alguns, também foi dado a Maria Bethânia (quando perguntei a alguns iniciados se realmente Maria Bethânia havia sido raspada, feito a cabeça, eles imediatamente me fizeram entender que as regras não se aplicavam a pessoas como Bethânia). A última fofoca em Salvador era que a neta de Mãe Carmen do Gantois era a única de oito iniciados em um barco que não fora raspada. A fofoca, de fato, mantém-se uma fonte rica para se ter uma idéia do tipo de problema que pode ocorrer devido à manutenção de laços não-institucionalizados com as celebridades. Nos círculos do candomblé, diz-se que a mega estrela Daniela Mercury, a cantora de música *axé*, foi convidada para participar do ritual anual *Águas de Oxalá* no Gantois, o que significava que ela teria de passar por alguns rituais de purificação e depois carregar uma jarra com água benzida sobre a cabeça em uma procissão ao redor do templo. Dado o *status* e prestígio do Gantois, um convite para participar desse ritual é considerado uma honra (e Mercury, sendo uma cantora branca de um gênero de música negra chamada música *axé*, provavelmente pensou se tratar de uma boa oportunidade para demonstrar seus laços com a *cultura afro*). A estrela, aparentemente com pressa (algo que nenhum ritual de candomblé permite...), não respeitou a ordem da linha de pessoas esperando para receber a jarra, ordem essa informada pela hierarquia de *status* interna à casa. Pressupondo que enquanto celebridade ela poderia “passar na frente”, se pôs a andar para o começo da fila, e, quando intimada a tomar o seu lugar no final da mesma, ao lado dos não-iniciados, criou uma situação constrangedora. Desde então, os flertes públicos de Mercury com o candomblé (ao qual se referem muitas de suas canções) são repudiados nos círculos de candomblé.

O que temos diante de nós, portanto, é que a nova significação do candomblé na esfera pública e as aspirações do sacerdócio do candomblé de ser reconhecido como a voz autêntica e legítima de seu culto desencadearam uma complexa reconfiguração das relações de poder: a autoridade sacerdotal não é mais constituída apenas no interior dos templos – ela é agora também moldada em justaposição com outras autoridades, tanto políticas quanto midiáticas.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. (2000 [1958]), *O Candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- BRAGA, Julio. (1995), *Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba.
- _____. (1999), *A Cadeira de Ogã e outro ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BRANDÃO, Darwin & Motta Silva. (1958), *Cidade do Salvador. Caminho do encantamento*. São

- Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. (2003), *Mãe Stela de Oxóssi. Perfil de uma Liderança Religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- CARNEIRO, Edison. (2002 [1958]), *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CASTILLO, Lisa Earl. (2005), *Entre a Oralidade e a Escrita: percepções e usos do discurso etnográfico no candomblé da Bahia*. Bahia: Tese de Doutorado, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia.
- CERTEAU, Michel de. (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- COMAROFF, John. (1989), "The Colonization of Consciousness in South Africa". *Economy and Society*, 18: 267-95.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. (2003), *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia. Um Estudo de Relações Intragrupais*. Salvador: Corrupio.
- CRAVO NETO, Mario. (2000), *Laroyé*. Salvador: Aries Editora.
- _____. (2003), *Na terra - Sob meus pés*. Rio de Janeiro: Centro Cultural do Banco do Brasil.
- D' ABREU, Maria José. (2005), "Does it breathe? Motion, Pneuma and Embodiment". Paper delivered at Workshop *Mediating Religion and Film in a Post-Secular World*, University of Amsterdam, 16-17 June 2005.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- GILBERT, Jeremy. (2004), "Small Faces. The Tyranny of Celebrity in Post-Oedipal Culture". *Mediactive*, 2: 86-109.
- HIRSHKIND, Charles. (2001), "The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Cairo". *American Ethnologist*, 28(3):623-649.
- JOHNSON, Paul Christopher. (2002), *Secrets, Gossip and Gods. The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford: Oxford University Press.
- LANDES, Ruth. (1947), *The City of Women*. Nova Iorque: MacMillan.
- MAGGIE, Yvonne. (1992), *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- MARTINS, Cléo & LODY, Raul (org.). (1999), *Mãe Stella. 60 Anos de Iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas.
- MEIRELES, Cecília. (2003), *Batuque, samba e macumba. Estudos de gesto e de ritmo 1926-1934*. São Paulo: Martins Fontes.
- MEYER, Birgit. (2004), "Praise the Lord....: Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere". *American Ethnologist*, Vol. 31 (1): 92-110.
- MONTES, Maria Lucia. (1998), "As Figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado". In: L. M. Schwarcz (ed.). *História da Vida Privada no Brasil. Contrastes da Intimidade Contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ÖNCÜ, Ayse. (no prelo), "Becoming 'Secular-Muslims'. Yashar Nuri Öztürk as a Supersubject on Turkish Television". In: B.Meyer & A. Moors (org.). *Religion, media and the public sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- PINTO, Roque. (2001), *Como a cidade de Salvador empreende a produção do exótico através do texto da baianidade*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais.
- PORT, Mattijs van de. (2005a), "Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia". *Social Anthropology*, vol. 13 (1): 3-26.
- _____. (2005b), "Circling around the Really Real. Spirit Possession Ceremonies and the Search for Authenticity in Bahian Candomblé". *Ethos*, vol.33/2: 149-179.
- _____. (no prelo), "Visualizing the sacred. Televisual styles and the religious imagination in Bahian candomblé". *American Ethnologist*.
- RAMOS, Arthur. (1988), *O Negro brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.
- RODRIGUES, Nina. (1935 [1900]), *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- SÁ, Xico. (2004), *Divina Comédia da Fama. Purgatório, paraíso e inferno de quem sonha ser uma celebridade*. Rio de Janeiro: Objectiva.
- SANSI, Roger. (2001), "Art, Religion and the Public Sphere in Bahia, Brazil". *Working Papers Series WPS-010, Autumn 2001*. Chicago: Center for Latin American Studies, University of Chicago.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. (1991), "Religião Afro. O que você precisa saber". *Guia ABAV*, Pp. 34-35.
- _____. (1993), *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Oduduwa.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. (2002), "Menininha do Gantois: a sacralização do poder". In: V. G. da Silva (org.). *Caminhos da Alma. Memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro. Pp. 133-153.
- _____. (2005), *O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba.
- SEGATO, Rita Laura. (1994), "A tradição Afro-Brasileira frente à Televisão ou duas mortes entre a ficção e realidade". *Religião e Sociedade*, 16(3): 50-63. 1994.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (2001), *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora USP.
- SILVA, Vagner Gonçalves da & Lody, Raul. (2002), "Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé". In: V. G. da Silva (org.). *Caminhos da Alma. Memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro. Pp. 153-183.
- SILVA, Ana Beatriz Barbosa & MELLO, Eduardo. (2004), *Sorria, você esta sendo filmado*. Rio de Janeiro: Editora Gente.
- VALLADARES, José. (1951), *Bêabá da Bahia. Guia Turístico*. Salvador: Livraria Progresso Editora.
- VRIES, Hent de. (2001), "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies". In: H. de Vries e S. Weber (eds.). *Religion and Media*. Stanford: Stanford University Press.

Notas

- * A pesquisa para esse artigo realizou-se como parte do projeto *A Mídia de Massa Moderna, a Religião e a Imaginação das Comunidades*, financiado por The Netherlands Organization for Scientific Research. Agradeço aos meus colegas do projeto pelos comentários construtivos que fizeram a uma versão anterior. Também gostaria de agradecer a Patricia Birman, Lisa Earl Castillo, Victor Silva Souza e ao revisor anônimo de *Religião e Sociedade* por seus comentários proveitosos. Finalmente, agradeço também a Ana Paula Lima Rodgers, pela tradução do texto (do inglês) para o português.
- ¹ Angela Zito, em sua conferência sobre Falun Gong. Conferência Internacional sobre o Futuro do Passado Religioso: "O que é Religião: Vocabulários, temporalidades, comparabilidades", organizada por the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO) Amsterdam, Beurs van Berlage, 2-4 Junho de 2005.
- ² Chamaram-me a atenção para o fato de que alguns leitores pudessem considerar essa abordagem – a qual, de certo modo, ignora a esplêndida performance de "tradição religiosa" do candomblé e concentra-se em seus entreatos na esfera pública – um tanto cínica, ou até mesmo desrespeitosa. Gostaria de declarar claramente que não pretendo de modo algum usar de cinismo aqui. Na verdade, em outro artigo argumentei extensamente sobre como o candomblé consegue efetivamente solapar certas concepções antropológicas de conhecimento, e essa é apenas uma das razões pelas quais a religião merece todo o devido respeito (cf. Port 2005b)
- ³ Falar de um "acordo" entre sacerdotes e estrelas certamente não significa que eu tome essas relações como sendo "apenas" de um tipo calculista e instrumental de vitrine. Seguindo as descobertas do brilhante estudo de Yvonne Maggie sobre as relações entre o candomblé e o sistema judicial brasileiro, é bastante provável que as celebridades tomem o poder mágico do candomblé bastante seriamente.

- ⁴ <http://www.diamanteverdadeiro.hpg.ig.com.br/imprimir1.htm>, acessado pela última vez em 10/08/2005.
- ⁵ <http://www.terra.com.br/istoe/Reportagens/fashion.htm>
- ⁶ ISTOÉ, 21/7/1999.
- ⁷ Número 37/2005.
- ⁸ Há também aqueles artistas negros, tais como Carlinhos Brown e Margareth Menezes, que podem proveitosamente exteriorizar seu "pertencimento real" ao mundo do candomblé.
- ⁹ http://www.jornaldamidia.com.br/noticias/2004/03/Papo_Afiado_N/26_Zeca_Pagodinho_vai_ao_Gantois_.shtml, acessado pela última vez em 10/08/2005
- ¹⁰ Julio Braga, entretanto, argumenta que enquanto idealmente os templos tivessem *ogãs* de alta posição social, mais freqüentemente os *ogãs* vinham de classes mais baixas, fosse porque os templos não conseguiram acessar as classes mais altas, fosse porque eles próprios preferiam alguém que conhecesse melhor o universo religioso do candomblé (1999:46-47).
- ¹¹ Ele observa também que esses *oloiês* não são obrigados a executar os inúmeros rituais e obrigações do *filho-de-santo* para restabelecer e confirmar seus "laços místicos com o mundo sobrenatural", mas devem participar de pelo menos uma celebração por ano (*festa do padroeiro da casa*).
- ¹² Muitos antropólogos assumiram posições na comunidade do candomblé (Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide, Vivaldo da Costa Lima, Antonio Risério, Pierre Verger, todos eram *ogãs* em terreiros de Salvador), casaram-se com figuras importantes nos círculos do candomblé (Juana Elbein dos Santos) ou abriram eles próprios seus terreiros (Giselle Binon-Cossard, Julio Braga). Pessoas do candomblé, por sua vez, foram estudar antropologia (Mestre Didi). Esse tráfego denso de conhecimento entre antropólogos e crentes tornou-se, ele próprio, um objeto de estudo antropológico (Dantas 1988; Silva 2001).
- ¹³ O trabalho de Roger Sansi com as estátuas dos Orixás no Dique do Tororó (2001) é um exemplo pertinente.
- ¹⁴ Toda essa questão acerca das "traduções" públicas do candomblé merece tratamento especial. A influência do orixá na vida de uma pessoa é freqüentemente explicada em termos de astrologia. Recentemente, encontramos também tentativas de traduzir o candomblé em termos da teoria quântica. Ver, por exemplo, <http://www.candombleorixasketu.ubbi.com.br/> acessado pela última vez em 15/06/2005. Os efeitos de tais traduções foram descritos por John Comaroff: "... quando se trava uma conversação com outros, começa-se a objetificar o próprio mundo, inventando uma auto-consciência e distintividade face ao outro. E mais, começa-se, inevitavelmente, a internalizar os termos através dos quais está sendo desafiado" (1989).
- ¹⁵ CartaCapital, 12 de junho de 2002, pp.14-20.
- ¹⁶ A precisão dessa enumeração é discutível.
- ¹⁷ <http://revistaquem.globo.com/Quem/0,6993,EQG836492-3839-2,00.html>
- ¹⁸ A Tarde, 13 de março de 2003.
- ¹⁹ O fato de que o candomblé baiano não reverencia pretos-velhos aparentemente não ocorreu aos escritores do artigo.
- ²⁰ Para uma análise da fama de Menininha, ver Santos (2002).
- ²¹ www.revistaoui.com.br/nova/augusto_cesar.asp, acessado pela última vez em 10/08/2005.
- ²² http://www.anablogada.blogger.com.br/2003_07_01_archive.html, acessado pela última vez em 29/11/2004.
- ²³ http://old.gilbertogil.com.br/folhas/flh_01.htm
- ²⁴ http://old.gilbertogil.com.br/folhas/flh_01.htm
- ²⁵ http://old.gilbertogil.com.br/folhas/flh_01.htm
- ²⁶ Istoé online 4/6/2001.
- ²⁷ "O Théó está sempre presente para que as cenas de candomblé saiam corretas", elogia Zezé Motta, uma das atrizes que costumam fazer consultas informais. "O pessoal tem curiosidade, mas todo mundo pede sigilo quando vem me procurar. Só a Zezé (Motta) assume publicamente", diz o pai-de-santo.

²⁸ Aparentemente, o pai-de-santo também consultava os membros do elenco individualmente, como a atriz negra Zezé Motta, entre outros.

Recebido em 25 de junho de 2005

Aprovado em 21 de agosto de 2005

Tradução: Ana Paula Lima

Mattijs van de Port

Professor associado e pesquisador do Departamento de Antropologia da Universidade de Amsterdam. Realizou pesquisa na antiga Iugoslávia e na Holanda, e publicou vários livros e artigos. Desde 2000 está trabalhando no Brasil como pesquisador do projeto “Religião, a Mídia de Massa Moderna e a Imaginação das Comunidades”.

E-mail: m.p.j.vandepoort@uva.nl

FETICHES E MONUMENTOS. ARTE PÚBLICA, ICONOCLASTIA E AGÊNCIA NO CASO DOS ORIXÁS DO DIQUE DO TORORÓ

Roger Sansi

Este artigo se baseia na história da vida de uma coisa, um objeto. Já há alguns anos, Appadurai (1987) argumentou que os objetos podem ser vistos como atores sociais, no mínimo, do ponto de vista metodológico: pontos focais a partir dos quais podemos analisar certo contexto social, vendo os valores que eles põem em jogo, as discussões e os movimentos que eles provocam, enfim, como eles influenciam numa situação de formas, às vezes, imprevisíveis, provocando transformações inéditas.

Mas, às vezes, não é só “metodologicamente” que as coisas são atores sociais, um texto a partir do qual desvendar um contexto. Às vezes, a própria entidade dos objetos como atores sociais é o sujeito da discussão. Podem os objetos ser atores não só metodologicamente, mas de forma efetiva? Alfred Gell (1998) argumentou que em muitas sociedades os objetos podem ter “agência” (*agency*), que as pessoas podem reconhecer neles intenções e vê-los como sujeitos da ação social. Mas na nossa sociedade, esta possibilidade é enfaticamente repudiada pelo discurso moderno, sob a acusação de fetichismo. De fato, a negação da possibilidade que os objetos e qualquer entidade não-humana sejam atores sociais é mesmo constitutiva da modernidade, como argumentou Latour (1991, 1996).

A urgência dessa acusação de fetichismo, às vezes, revela o temor à possibilidade de que os objetos sejam de fato atores. Apesar da força dogmática

da acusação, não são infreqüentes, na nossa sociedade moderna, os casos em que ela é questionada, situações ambíguas nas quais não é muito evidente quem é o sujeito e quem é o objeto da ação. Os atos de iconoclastia são, freqüentemente, bons exemplos dessa ambigüidade, como argumentou Latour (2002). Que razão tem o iconoclasta para destruir o objeto, se é só um objeto? E, por outro lado, porque os anti-iconoclastas sentem-se também atacados pelo iconoclasta, se ele só atacou um objeto?

O "objeto" do qual eu vou tratar é um desses casos onde a entidade dos objetos como atores sociais é ambigüamente questionada por atos iconoclastas. De fato, não é só um, mas um conjunto de objetos, de dimensões bastante consideráveis: um monumento, o monumento aos Orixás do Dique do Tororó, em Salvador da Bahia, inaugurado no mês de abril de 1998. O monumento é formado por um grupo de imagens dos orixás. A Igreja Universal protestou contra a instalação do monumento, até mesmo com ataques físicos, sob a acusação de que seria um conjunto de fetiches e ídolos diabólicos. O ataque finalizou com a intervenção pessoal dos poderes públicos da Bahia, depois do qual a Universal reconheceu "o erro" de confundir uma obra de arte com um fetiche. Esse foi, de fato, só o mais espetacular dos ataques iconoclastas de pentecostais contra obras de arte públicas que fazem referência aos Orixás na Bahia.

Neste artigo, vou tentar ver o que esse monumento e a sua história podem nos dizer sobre as relações entre cultura, religião e espaço público na Bahia. Mas, além disso, vou tentar questionar as ambigüidades que resultam do confronto de diversos sistemas de valores dentro da sociedade brasileira, que podem ver as relações entre sujeitos e objetos de uma perspectiva diferente. Especialmente quando esses objetos são imagens religiosas. Para desenvolver o argumento, será apresentada cada uma das diferentes perspectivas, olhares, e formas de relação com o monumento, desde as perspectivas oficiais, vendo o monumento como obra de arte e símbolo da cultura baiana, até as perspectivas mais críticas, que vêem o monumento como mercadoria turística, ídolo fetichista ou fetiche do poder político estabelecido.

Nas conclusões, porém, vou tentar discutir como essas visões gerais, sejam oficiais ou críticas, não abrangem, necessariamente, todas as formas cotidianas de apropriação e relação com esse monumento em particular, e dos objetos públicos em geral, que podem tomar formas muito diversas e particulares, como poderá ser percebido através do comentário de alguns casos. O objetivo final do artigo é iniciar uma discussão precisamente sobre essas formas de relação com os objetos públicos, esses processos de apropriação e personalização, e a "agência" social dos objetos, insistindo, particularmente, na importância de entender essa agência em termos de "territorialização" no tempo e no espaço.

Os Orixás como obra de arte

O monumento aos Orixás do Dique de Tororó foi concebido como o elemento marcante, símbolo da remodelação do Dique. Situado no centro da cidade de Salvador, o Dique do Tororó é uma zona de tráfego intenso, entre a Estação Central da Lapa e o Estádio de Futebol da Fonte Nova, comunicando o centro histórico com os bairros pobres do norte. O bairro mesmo reúne vizinhanças de classe média-baixa e baixa. O Dique tinha se transformado num esgoto a céu aberto, e a remodelação visava, primeiro, a higienizar as águas, e a formar um parque com equipamentos nas suas imediações, com pistas de *cooper*, instrumentos de malhação, restaurantes, etc. A remodelação é interessante em dois sentidos. Primeiro, porque é uma tentativa de limpar, revitalizar e embelezar uma área num bairro popular, com o objetivo político de formar uma consciência da propriedade pública – que seria uma consciência de “cidadania”. Segundo, porque essa consciência de cidadania é concebida como ligada ao valor natural¹, histórico e cultural do Dique, especialmente ao seu simbolismo religioso no Candomblé: o Dique do Tororó é um santuário de Oxum, o Orixá da água doce. Regularmente, o Dique recebe oferendas a essa divindade, por parte de pessoas dos mais diversos grupos sociais. Não é só uma questão de promoção da cidadania, então, mas também de promoção da identidade cultural.

A construção de um monumento aos Orixás da Bahia deve ser entendida nesse contexto de promoção da cidadania e da identidade local. O monumento foi encomendado ao escultor e decorador Tati Moreno, que construiu sete orixás gigantescos (7 m.). Moreno é conhecido na Bahia pelos seus orixás de metal de pequenas dimensões e pelo seu trabalho nas decorações do carnaval. Discípulo do também escultor Mário Cravo Jr., Moreno começou a trabalhar com o tema dos orixás nos anos 1970, quando a exploração turística do Candomblé se consolidou na Bahia (cf. Santos 2000).

O uso de obras de arte para promover a cidadania e a identidade coletiva, baseia-se numa lógica dupla. A identificação coletiva, no caso das esculturas dos orixás, é promovida através do uso de referentes que se acham no patrimônio geral do povo da Bahia e, supostamente, reconhecidos como tais por esse povo: os orixás. Vamos falar desta questão mais adiante, mas, antes disso, vou discutir a questão da promoção da cidadania, que é mais difícil de explicar, mas é fundamental.

A idéia de promover a cidadania através da arte encontra-se muito relacionada à imagem da “esfera pública”, que nos termos de Mitchell (1990:35), “proporciona o espaço no qual a cidadania, livre de interesses particulares, pode contemplar um emblema transparente da sua inclusão e solidariedade, e deliberar sobre o bem em geral, livre de constrangimentos, violências, ou interesses privados”. Mais especificamente, a “arte pública” teria que estimular a sensibilidade

estética da cidadania, que depois de Kant, define uma forma particular de relacionar objetos e sujeitos. Na *Crítica do Juízo*, Kant define o juízo estético como livre de necessidade e finalidade: objeto e sujeito são independentes, e o sujeito não tem interesse no objeto em si mesmo, mas só na sua aparência. O objeto é visto como objeto, não como mercadoria ou instrumento. Ele não é visto em função de interesses ou finalidades humanas. No juízo estético, não reconhecemos no objeto nenhuma capacidade de condicionar o nosso juízo porque sabemos que ele é só isso – uma coisa. Não reconhecemos nenhuma vontade, intenção, ou capacidade de atuação autônoma nele. Mas, por outro lado, os juízos de gosto são universalizantes: achamos que o nosso juízo diz alguma coisa a respeito das qualidades do objeto que, achamos, deveriam ser reconhecidas por todos. O paradoxo é que reconhecemos que o nosso gosto é subjetivo, mas achamos que é resultado das qualidades objetivas do objeto.

O juízo estético é, portanto, uma forma de relação entre sujeitos e objetos, baseada no afastamento, e livre de necessidade e interesse. Por outro lado, também prefigura uma forma de relação entre sujeitos baseada na tolerância e na compreensão mútua – o reconhecimento do gosto de cada um, mas também tendo como aspiração um acordo final, um gosto universalmente compartilhado. A obra de arte deve estimular este aspecto da experiência estética, a possibilidade de reconhecer a beleza de forma desinteressada e de gostar de compartilhá-la com outros. Já o escritor e filósofo Schiller, leitor de Kant, entendia a educação estética como desenvolvimento da capacidade crítica e de compartilhar o gosto em liberdade. Essa educação estética seria fundamental na formação da cidadania, baseada, precisamente, em sujeitos críticos e capazes de agir para além dos seus interesses pessoais. Essa visão da beleza como símbolo da liberdade, como dizia Kant, será fundamental na tradição da teoria crítica alemã, no chamado “marxismo doce”, e torna-se, também, central, precisamente, na produção do que Habermas (1989) chama uma “esfera pública”, uma arena pública de debate democrático e desinteressado. Em geral, poderíamos dizer que a teoria seria que o Estado democrático moderno, através da arte pública, não deve tentar promover só uma identidade coletiva indiferenciada (seguindo o modelo durkheimiano), mas uma identidade compartilhada livremente, por sujeitos independentes, em diálogo crítico.

Os Orixás como símbolo religioso e cultural

Essa é, poderíamos dizer, uma das idéias difusas, gerais, por trás do projeto das esculturas dos Orixás – como obra de arte pública num Estado democrático moderno. Além disso, fazer uma obra de arte, especificamente dedicada aos orixás, como já falamos, visa a promover a identificação da população com o que seria um dos símbolos marcantes da cultura baiana. Mas, até que ponto é

legítima essa identificação? Ou, mais especificamente, até que ponto essas representações dos orixás são consideradas legítimas pelo povo do Candomblé?

A representação que Tati Moreno faz dos orixás não corresponde aos objetos de uso litúrgico do Candomblé, no qual as imagens antropomorfas não têm um lugar central, mas são só um, dentre os objetos que se encontram nos altares. Poderíamos dizer, de fato, que os orixás, no Candomblé, não são representados, mas se fazem presentes, de forma pontual, através de meios diversos: essencialmente no corpo dos acólitos, quando eles são possuídos, nas festas. Geralmente, horas antes dessas festas, os orixás são chamados, seu axé (sua força) tem que ser acordado nos repositórios permanentes, chamados assentos, onde é mantido, com oferendas e sacrifícios. Esses repositórios ou altares raramente contêm imagens e, ainda neste caso, as imagens não se encontram no fundamento do axé, da força. O fundamento é, geralmente, uma pedra, *otan*, que é assentada em recipientes de diversa índole, dependendo do Orixá. Estas pedras acham-se nos rios, no caso dos orixás das águas, ou são pedras do trovão, no caso de Xangô. Em todo caso, as pedras devem ser achadas: o encontro entre pedra e acólito tem que ser resultado do acaso. Essa intervenção do acaso foi motivo de escândalo para muitos viajantes europeus na África Ocidental do século dezoito, que viram, no culto dos fetiches, a prova da irracionalidade dos africanos (Pietz 1985). Hegel, em particular, especulou sobre esse fato. Certamente, o acaso é um elemento importante, mas é um acaso objetivo, no qual é a pedra do orixá quem está chamando a ser achada.

Essas pedras, *otan*, junto com outros objetos, são usadas de formas diversas: absorvem o sangue dos sacrifícios, são limpas ritualmente. Elas são alimentadas e enfeitadas. Elas não são o orixá mesmo, mas a sua casa ou repositório. Através dos sacrifícios e das oferendas, o axé contido na pedra é transferido à cabeça do iniciado, o ori. Ao progresso no conhecimento e na prática ritual do iniciado, corresponde a acumulação do poder e da vida do assento. Como diz o povo-de-santo, "as pedras crescem". De fato, a relação entre iniciado e assento é altamente determinada e determinante, até o ponto que o assento praticamente vira um órgão externo do corpo do iniciado, uma parte da sua "pessoa distribuída" (Gell 1998).

Claro que essa relação dos filhos-de-santo com os assentos é muito diferente da "experiência estética" kantiana. No caso do Candomblé, o afastamento entre objeto e sujeito não é possível – porque um e outro fazem parte da mesma "pessoa distribuída".

Essa é uma das principais razões pelas quais as imagens no Candomblé não têm a centralidade que têm, por exemplo, na prática católica. De fato, os objetos do axé seguem uma lógica radicalmente oposta a das imagens católicas. Poderíamos dizer que os objetos do axé seguem uma lógica da ocultação, oposta à lógica da visibilidade da imagem católica depois do Barroco. Os objetos do

axé são ocultados, embaixo dos seus enfeites, nas suas camarinhas, até dos iniciados recentes. As portas só estão abertas para os sacrifícios, e os iniciados não podem olhar direto para os altares. Assim, o poder imanente desses objetos é aumentado pela experiência ritual da invisibilidade. Pelo contrário, as imagens católicas manifestam o seu poder precisamente através da sua absoluta visibilidade.

Isso não quer dizer que as duas formas de apresentação do poder sejam incompatíveis, pelo contrário: situados em duas lógicas da visibilidade e do espaço radicalmente opostas, elas podem sobrepor-se nas práticas e na organização do espaço, gerando o que foi chamado de “sincretismo”. Assim, em uma casa de Candomblé podemos achar altares católicos nos âmbitos mais públicos, que se correspondem aos altares de axé nos âmbitos mais privados.

Essa visibilidade e orientação ao espaço público das imagens Católicas fazem com que elas sejam facilmente adaptáveis aos discursos da experiência estética – e possam ser percebidas como obras de arte. De fato, é lógico que seja assim, porque a nossa noção moderna de arte, de fato, se origina nas imagens religiosas católicas. Mas, no caso do Candomblé, esse trânsito do religioso ao artístico é bem mais complexo.

Qual é a referência que toma, então, Tati Moreno para as suas imagens dos orixás? Não tanto os altares do Candomblé, quanto os filhos-de-santo em transe. As imagens dos Orixás no Dique de Tororó seguiriam, nesse sentido, o modelo dos filhos-de-santo possuídos pelos orixás. De fato, esse aspecto do Candomblé – as festas, onde os filhos-de-santo incorporam os orixás – é o aspeto mais público e conhecido dessa religião, e aquele que foi mais tratado pelos artistas desde meados do século XX, quando o Candomblé começou a ser valorizado como cultura. Pintores como Carybé ou fotógrafos como Pierre Verger popularizaram as suas imagens de filhos-de-santo em transe, dando um prestígio ao culto através dessas imagens artísticas. Por outro lado, a maioria de artistas que trataram esses temas ficaram envolvidos com o Candomblé. Moreno não é uma exceção: ele é Ogã no Gantois, um dos terreiros mais tradicionais de Salvador.

Inicialmente, Moreno não pediu conselho ao Gantois sobre como representar os orixás; na verdade, não precisava, já que não se tratava de uma representação religiosa, mas simplesmente de uma recriação artística. Mas então, ele teve uma série de problemas na realização do projeto. Ele queria colocar as esculturas sobre bases flutuantes, e elas não conseguiam se manter em pé. Isto provocou rumores de má sorte, o que levou Moreno a fazer uma consulta aos búzios, no Gantois. Os búzios revelaram que mais cinco orixás tinham que ser realizados, além dos sete projetados. Depois disto, tudo deveria dar certo².

Mas, na verdade, nem tudo deu certo. O projeto dos Orixás foi sujeito de polêmicas, dentro do mundo artístico, é até de ataques, por parte da Igreja

Universal, como veremos mais adiante. Por ora, vamos falar da polêmica dentro das perspectivas artística e cultural.

Os Orixás como mercadorias

É claro que o Parque do Dique, e especialmente os Orixás, não foram pensados somente para os baianos, mas também para os turistas. Eles são freqüentemente mencionados nos jornais como um novo cartão postal para a cidade. É nessa lógica da mercantilização da cultura afro-brasileira para o turismo, que devemos entender também essas esculturas. É essa mercantilização a razão principal da suspeita e receio que o projeto poderia ter provocado em alguns setores da cidade, especialmente, claro, entre os concorrentes de Moreno, os artistas, e entre os intelectuais críticos às políticas culturais do governo, particularmente antropólogos e sociólogos. Esses intelectuais e artistas vêem o monumento aos Orixás como a típica imagem folclórica do Candomblé que é vendida para os turistas. As imagens do Candomblé popularizadas por Verger ou Carybé, a partir dos anos cinquenta, viraram, a partir dos anos setenta, com a expansão do turismo na Bahia, as imagens típicas dos mercados de souvenirs e arte turística no Pelourinho e no Mercado Modelo. O mundo da arte contemporânea tentou se distanciar dessas imagens estereotipadas, assim como das políticas culturais que as promoviam, para realizar uma arte mais internacional. Não vou discutir aqui se essa estratégia foi bem sucedida ou não. O fato é que Moreno, que sempre trabalhou nessa linha dos orixás e que sempre teve muito bons contatos com o governo, foi e é considerado por alguns como um artista oficial, que serve aos interesses de promoção do turismo do governo baiano.

Essa crítica colocaria em questão a suposta identificação coletiva que o monumento teria que suscitar: as esculturas dos Orixás não seriam para os baianos, mas para os turistas. Os Orixás seriam alienados da Bahia para produzir uma projeção exterior, um cartão postal de questionável legitimidade. Produz-se, neste caso, uma situação de superposição de valores – uma “hibridação”, nos termos de Garcia Canclini (1990), na qual um mesmo objeto tem valores contrapostos, mas coexistentes, para nativos e estrangeiros.

Ainda assim, essas polêmicas entre intelectuais nunca chegaram à confrontação aberta. Pelo contrário, a reação da Igreja Universal do Reino de Deus ao projeto dos Orixás do Dique foi extremamente forte, chegando até à violência física. A Igreja Universal não via nos Orixás nem obras de arte, nem cartões postais, mas ídolos diabólicos, “desgraças”.

Os Orixás como ídolos

Para Birman (2004), uma das características mais interessantes dos novos cultos evangélicos é a eficácia com que disputam o espaço público

tradicionalmente dominado pela Igreja Católica. Os ataques iconoclastas praticados pela Igreja Universal contra imagens e símbolos religiosos, sejam católicos ou de Candomblé, são uma das formas mais combativas de ocupar esse espaço público. O caso mais badalado foi o chamado “chute na santa”, quando um pastor da Universal chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, para demonstrar que isso era só um “pedaço de madeira” (Giumbelli 2004; Johnson 1997; Kramer 2001). O caso do “chute na santa” não punha em questão somente as relações entre religiões no Brasil, mas as relações entre religiões, Estado, e cultura na esfera pública: o Estado sentiu-se atacado também porque o ataque à padroeira do Brasil era percebido como um ataque ao Estado, sua história e cultura. Assim, em uma Petição contra o pastor que chutou a santa, podemos ler “O Pastor em questão ofendeu a Madre Pátria, a luta contra a escravidão, a saga da nação Afro-Brasileira, a reverência à humildade, o respeito à pobreza, a origem das cores da bandeira, o patrimônio cultural brasileiro, e as forças armadas” (citado em Kramer 2001:28). A Universal, nestes termos, questiona a imagem pública do Brasil como país “culturalmente” católico.

Se os ataques contra imagens católicas podem ser violentos, a relação entre a Universal e os cultos afro-brasileiros chegou a degenerar em violência física em algum momento, especialmente no Rio de Janeiro (Soares 1992). Ainda mais do que contra o Catolicismo, a luta contra o Candomblé é uma luta contra o Diabo. Os convertidos do Candomblé à Universal são obrigados a queimar, quebrar ou jogar fora todos os objetos do culto. A casa de culto e os terreiros têm que ser também ritualmente limpos com azeite bendito para expulsar o diabo, o qual é comandado a sair. Os fundamentos e axés dos terreiros são extirpados, até mesmo se eles se encontravam enterrados.

É difícil dizer se os atos iconoclastas da Universal são somente rituais simbólicos ou efetivos, isto é, se o ato de destruir tem apenas uma finalidade didática e psicológica para o convertido ou, pelo contrário, realmente se acredita no poder mágico das imagens e dos objetos, na sua condição de *ídolo*, e *fetiches*. Os advogados do pastor que chutou a imagem de Aparecida argumentaram que o pastor estava usando a imagem somente como um exemplo visual e que, neste caso, ele estava exercendo o seu direito à liberdade de expressão (Kramer 2001). Mas, na verdade, essa intenção didática ou psicológica é difícil de ver em atos iconoclastas dos fiéis da Igreja, como a limpeza dos terreiros, que é realizada com uma violência ritualmente eficaz, visando destruir diabos reais que se encontrem lá, que não parecem ser apenas projeções psicológicas. A Igreja se apropria do valor desses objetos, para negá-los, mas essa apropriação implica mais um “reencantamento” do que um weberiano “desencantamento do mundo” (Birman 1998).

É também muito interessante a negação e a cegueira estética da Igreja Universal. Quando o pastor que chuta a santa fala que isso é só um pedaço de

madeira, está negando não só o valor religioso dela, mas também o valor estético, sensível, a condição de imagem, em geral, que ela tem. Essa rejeição do sensível, e do sensual, parece reduzir a atividade humana a duas finalidades interligadas: à elevação espiritual e ao ganho material, econômico. Nesta perspectiva, as coisas materiais e as imagens podem ser vistas somente como inimigas do indivíduo, já que tentam o corpo, ou como instrumentos de ganho material, mercadorias. É neste sentido que a Igreja Universal apresenta um maior contraste com o Candomblé. Se bem é certo que o Candomblé é, também, uma religião pragmática, que procura solucionar problemas na vida das pessoas, o culto dos orixás pede intimidade com as coisas, com a terra, com os sentidos; os orixás são seduzidos pela beleza, eles têm gostos requintados: eles querem só belos ebós, belas casas, belas jóias, dança, música e comida. A prática ritual do Candomblé é, sem dúvida, uma educação dos sentidos.

Mas isso não quer dizer que o Candomblé seja uma religião do prazer. Pelo contrário, é uma religião de serviço aos orixás, uma religião de obrigações e quizilas, que podem representar grandes sacrifícios para os iniciados. Neste sentido, a conversão ao pentecostalismo pode representar uma liberação da servidão material do Candomblé.

Voltando ao caso do Dique do Tororó: a cúpula dirigente da Igreja Universal do Reino de Deus na Bahia chegou a pedir, pessoalmente, ao governador que não permitisse a colocação das imagens. Os evangélicos achavam o monumento ofensivo aos crentes e diziam que eles simbolizam “desgraças”. Os pedidos da Igreja Universal não foram atendidos. A Igreja organizou uma concentração no Dique, incluindo um trio elétrico, onde os crentes ficaram rezando por até oito horas. A campanha foi também dirigida contra Tati Moreno. Ele recebeu ligações com ameaças. Em outra ocasião, seu carro foi perseguido por outro, ocupado por mulheres que gritavam: “Tati, Deus te Ama”. A situação chegou ao clímax quando um homem se lançou no dique e, nadando até a escultura de Oxalá, começou a administrar-lhe golpes de cotovelo, gritando “Esse aí não é Deus”. Os bombeiros tiveram que ir buscá-lo com uma lancha. Uma das esculturas nas margens do Dique foi atacada, desta feita à noite, a marretadas, mas o vândalo nunca foi identificado.

Todas essas ações colocaram Moreno em um estado de grande inquietação, segundo ele mesmo me contou³, até que ele decidiu telefonar ao próprio Antonio Carlos Magalhães. O então presidente do Senado garantiu que iria tomar providências. Efetivamente, a hierarquia da Igreja Universal finalmente cedeu e reconheceu o seu “erro” por ter identificado obras de arte com imagens diabólicas.

O reconhecimento dessa distinção – objeto artístico/cultural, objeto religioso/mágico, portanto o reconhecimento da “autonomia” dos objetos culturais em relação aos objetos religiosos – é extremamente interessante, especialmente

porque se realiza somente depois da pressão política. De fato, esse não foi o primeiro atentado de neopentecostais contra obras de arte públicas em Salvador. Eu encontrei outros casos, ocorridos nos últimos anos. A comparação com o caso do Tororó pode nos ajudar a entender a mudança de perspectiva que esse caso introduziu.

O primeiro caso foi um mosaico, da artista Bel Borba, representando Iemanjá, o orixá do mar. Borba é conhecido na Bahia pelos seus mosaicos na rua, genuínas obras de arte públicas que não foram encomendadas por ninguém. Essa obra em concreto, um mosaico de Iemanjá como sereia, se encontrava no bairro do Rio Vermelho (onde, como todo mundo sabe em Salvador, tem lugar a festa de Iemanjá, em 2 de fevereiro), na parede de um antigo cinema abandonado. A Universal comprou o local do cinema, para fazer uma Igreja, e destruiu o mosaico. Borba viu que a Iemanjá tinha sumido um dia, passando por ali. Mas ele não podia fazer nada, como ele mesmo me falou⁴: o prédio era da Universal e eles podiam fazer o que eles quisessem com ele...

Outro caso foi o das pinturas e esculturas de Juarez Paraíso, noutra antigo cinema de Salvador, no Politeama, no centro, encomendadas pelo dono do cinema em 1982. O cinema também foi comprado por uma igreja evangélica, nesse caso, a Igreja Renascer. Em 5 de maio de 2000, um vizinho viu como eles destruíam as pinturas murais, depois de escrever em cima delas: “nada Satanás”, “Deus é fiel” e “resista ao Diabo até ele fugir”. Ele ligou para o autor, que informou aos jornais. Quando os jornalistas chegaram, o mural já se encontrava coberto de cal. O responsável da Igreja, diante a insistência dos jornalistas, falou que ele não sabia que era uma obra de arte (achava de muito mau gosto), e que não tinha mais nada a dizer, que o cinema era propriedade da Igreja agora. O artista, Juarez Paraíso, lamentou publicamente o ato de “barbárie” da Igreja, e falou que “o governo poderia tombar essas coisas, que têm um caráter público, o que aconteceu comigo pode acontecer com qualquer artista” (*A Tarde* 5/6/2000).

Tanto no caso de Borba como de Juarez Paraíso, os artistas realmente não podiam fazer nada – porque o local onde ficavam as suas obras é de propriedade das Igrejas –, ainda mesmo se o ato praticado tenha sido considerado por Juarez como um ato de vandalismo, não justificável por nenhuma ideologia. Nesse sentido, é importante ver a distinção entre vandalismo e iconoclastia. A iconoclastia visaria um objetivo para além da imagem, um objetivo, por exemplo, religioso, enquanto o vandalismo é o puro ato de destruição de patrimônio, sem motivo aparente. O ataque a uma obra de arte, seguindo as palavras de Juarez, só pode ser um ato de vandalismo, já que a obra de arte não tem uma função religiosa, mas só estética e cultural. Esta função estética teria um valor universal, independente da ideologia ou da religião. Podê ser que o vândalo confunda a presença física do símbolo com o conceito ou idéia simbolizada, a representação

com o objeto representado. De fato, a época em que se começou a falar de vandalismo – como distinto da iconoclastia – foi no fim da ilustração, especialmente durante a Revolução Francesa, quando emergira também a ideologia da autonomia do valor cultural da obra de arte, a teoria kantiana da independência do juízo estético em relação a valores ou finalidades, incluindo valores religiosos. É nesta época que começa a se argumentar sobre a necessidade de preservar o patrimônio artístico e histórico do *Ancien régime*, independentemente do seu conteúdo político ou religioso contra-revolucionário (cf. Gamboni 1997). De alguma forma, então, a idéia de vandalismo se encontra também na origem da autonomia do campo cultural e do campo artístico.

Um terceiro e último caso interessante é o de uma escultura do orixá Exu, do escultor baiano Mario Cravo Jr., que devia ser instalada em um lugar público no Rio de Janeiro, comissionado pela prefeitura do Rio. Cravo Jr. é um escultor de ampla trajetória, e Exu é um motivo recorrente na sua produção. À diferença dos casos anteriores, a escultura estava projetada para um espaço de propriedade pública. Mas, contrariamente ao caso do Dique do Tororó, esse projeto, ao fim, não foi realizado. Na opinião do artista⁵, a escultura não foi aceita por pressões das igrejas neopentecostais. É possível argumentar que, na época, os neopentecostais e protestantes em geral já tinham muita mais influência no Rio do que na Bahia, começando mesmo pelo governador Garotinho.

A diferença, claramente, é que, na Bahia, os evangélicos não tinham o poder que eles têm, por exemplo, no Rio de Janeiro. Assim, no caso do Dique, eles foram obrigados a se submeter à vontade do poder estabelecido, neste caso, Antonio Carlos Magalhães e o PFL. Reconhecer que o monumento aos Orixás no Tororó tem um valor “cultural” e não “religioso”, um valor autônomo e universal, é apenas uma posição de conciliação. Na verdade, a Universal só está reconhecendo a autoridade temporal de ACM. Quando a Igreja Universal tiver mais força, ou o poder de ACM for menor, eles poderiam voltar a pedir a destruição do monumento.

Assim, a Igreja Universal colocou em questão, precisamente, toda a proposta de arte pública do governo. Primeiro, porque questionava a representatividade do monumento aos orixás e, portanto, a sua propriedade como símbolo de identidade coletiva. Segundo, porque, identificando-os como ídolos, com os seus ataques iconoclastas, os crentes tomavam uma atitude com relação às esculturas absolutamente oposta à experiência estética que esse monumento esperava suscitar. Poderíamos explicar essa contradição nos termos seguintes: na experiência estética, temos uma consideração fundamentalmente sensitiva da aparência das coisas observadas, independentemente da “coisa-em-si” e do interesse do observador. Idealmente, no juízo de gosto, sequer tocamos o objeto – é uma experiência muito visual, subjetiva e intelectualizada. Diferenciamos o símbolo – o que a escultura representa – da coisa em si; podemos apreciar a

beleza do objeto independentemente da nossa fé religiosa – não importa se acreditamos nos Orixás ou não. A atitude do iconoclasta é totalmente diversa: a aparência das coisas, para o iconoclasta, é engano e deve ser evitada; o que importa realmente é o que está por dentro e, neste caso, não seria outra coisa além do Diabo. Então, o iconoclasta, como soldado de Deus, deve destruir o objeto para evitar que sua bela aparência seduza as almas cândidas. Da perspectiva ilustrada da alta cultura, esta confusão de objeto e sujeito, de símbolo e entidade, esse fetichismo, não é mais do que uma prova da barbárie – do vandalismo – do iconoclasta. O ataque do iconoclasta, nestes termos, não é só um ataque contra os símbolos da religião afro-brasileira, mas contra os valores centrais da arte e da cultura, baseados na distinção absoluta entre objetos e sujeitos, símbolos e entidades, representações e coisas representadas. Atacando esses valores, a iconoclastia impediria a formação de uma cidadania ilustrada, educada esteticamente nos termos propostos por Schiller e seus seguidores.

Mas, afinal de contas, era essa a intenção das autoridades? Era o objetivo deles realmente fomentar a cidadania?

Os Orixás como fetiches do poder estabelecido

O que aconteceu, finalmente, foi que ACM e o poder que ele personaliza impuseram a sua visão, fechando qualquer possibilidade de discussão pública. Os crentes forçaram a intervenção direta do (então) senador, excluindo assim qualquer ilusão de democracia, ideais de cidadania, identidade coletiva e esfera pública. Atacar o monumento seria como atacar ACM pessoalmente. Numa situação de clientelismo e coronelismo populista (o assim chamado “carlismo”), a construção de uma esfera pública é uma ficção. Neste sentido, as esculturas do Tororó podem ser olhadas não como arte pública democrática, mas como um monumento de um regime paternalista e populista. Para Hans Robert Jauss, os monumentos não nascem do diálogo e da historicidade, como as obras de arte, mas são monólogos que revelam uma essência imutável (Jauss 1982:22). O poder dos monumentos como “fetiches do Estado” tem sido uma das questões favoritas para uma literatura antropológica recente que se interessa pela “magia do Estado” (cf. Mbembe 1992; Taussig 1997). Para esta literatura, os “fetiches do Estado” não só representam, simbolicamente, o poder, mas são percebidos pela população como extensões dele, da presença desse poder. Assim, embaixo de um discurso moderno da esfera pública e da democracia, encontraríamos o poder estabelecido que se mantém através de práticas não-modernas, práticas mágicas, fetichistas. No nosso caso, o monumento aos Orixás seria uma extensão do poder pessoal de ACM, um índice da sua pessoa distribuída.

Aparece, assim, em toda a sua dimensão, a ambigüidade do discurso modernista de rejeição aos “fetiches” que mencionávamos no início deste artigo.

Rejeitado no nível oficial, os mecanismos do fetichismo, na prática, são usados de forma corriqueira pelo poder estabelecido.

Eu poderia ter terminado a pesquisa aqui, com a afirmação que, de fato, os nossos monumentos são fetiches. Mas pensei que poderíamos dizer mais alguma coisa sobre isso. O que achei paradoxal e interessante neste caso é que o “fetiche” do poder apresenta-se como símbolo da cultura popular. Não é uma imagem do Estado – ou dos seus representantes – mas dos que seriam os “deuses do povo”, os orixás. Mas o que pensa esse “povo” realmente dessas esculturas dos orixás? Com essa pergunta na cabeça, decidi fazer eu mesmo uma pesquisa “populista”: ir ao Dique e pedir a opinião de algumas pessoas.

Algumas apropriações particulares dos “Orixás”

Em geral, encontrei diferenças entre as opiniões dos turistas e dos locais. Os primeiros gostavam dos Orixás como parte da “cultura” e do “folclore” da Bahia – especialmente os brasileiros que tinham algumas noções gerais sobre Candomblé. O painel explicativo na beira do Dique era de grande ajuda para eles, orientando a observação. Por outro lado, os locais não expressavam uma atenção particular, alguns gostavam e outros não. As respostas mais elaboradas foram as das pessoas que trabalham no próprio Dique. Duas foram particularmente interessantes, a de um Policial Militar e a de um guarda do Parque. O policial era um homem pequeno, mas forte, com uma expressão de dignidade ameaçada. Primeiro, ele me contou que as crianças do bairro tinham pesadelos com os orixás do Dique, como no caso de um menino que sonhou que eles saíam da água e iam atrás dele com espadas e machados. Não é difícil entender o pesadelo, vistas as dimensões e o armamento pesado das esculturas. O policial confessou-me depois que ele mesmo não gostava das imagens. Ele não pertencia a nenhuma Igreja, disse, mas lia a Bíblia. E não entendia a necessidade de tantos deuses, quando a Bíblia é só uma e para todo o mundo é igual. Todo esse negócio dos orixás estava provavelmente errado. Ele não ligava muito para isso, mas começou a não gostar no dia em que leu o painel na beira do Dique. Ele me mostrou o texto. Indicou-me um fragmento dedicado a Logun-Edé e leu em voz alta: “Logun-Edé é homem uma metade do ano, e mulher na outra metade”... Ele olhou para mim significativamente, como dizendo que isso foi a gota que transbordou o copo. Ele não parecia gostar de deuses transexuais⁶.

Outro testemunho interessante veio de Paulo, um jovem negro, guarda do parque. A primeira coisa que ele me falou foi: “Eu não tenho nada contra eles (os orixás)... e ainda se eu tivesse, isso não ia mudar nada.”⁷, o que demonstra a sua consciência de não-cidadania. O interessante é que ele era membro da Universal e o discurso do crente transluziu quando ele comentou que as esculturas eram bonecos gigantes pintados. Curiosamente, uma parte do trabalho dele é

controlar que ninguém faça sacrifícios de sangue no Dique. A política da administração determina que quem quiser fazer ebó tem que pedir permissão e que as oferendas só podem ser de flores e frutas, mas não de bichos mortos, porque poluem e cheiram mal. Depois de falar mais um pouco com ele, um discurso muito curioso apareceu. Paulo começou a contar que, de fato, o Candomblé não é mais que o resultado de uma má leitura da Bíblia, como o Catolicismo. Todos os orixás, de fato, podem ser encontrados na Bíblia. Oxalá, por exemplo, significa “língua dos Anjos” e, provavelmente, o objeto de adoração dos candomblezeiros é um anjo. Tenho que reconhecer que eu não conheço em profundidade o discurso da Universal sobre o Candomblé, mas essa história era mais sofisticada que a equação Orixá = Diabo. Era, de fato, uma forma de sincretismo particular, de traduzir, em termos legítimos (da Bíblia), uma realidade alheia, para explicá-la.

Nesses dois casos vemos formas de se relacionar com os Orixás do Tororó que não são redutíveis a nenhuma das perspectivas que definimos anteriormente. A relação do policial, do guarda e das crianças do Tororó com os Orixás não é definível nem em termos de experiência estética, nem de mercantilização, nem de imagem diabólica, nem de fetiche político. São tipos de relação pessoal, formados a partir de experiências e opiniões particulares. São formas do que Michel de Certeau (1990) chama de apropriação ou reapropriação. Com estes termos, Certeau define os processos de fazer próprias as coisas alheias, aproximá-las à própria experiência. A visão de pesadelo das crianças é, provavelmente, devida mais a uma associação dos Orixás com monstros televisivos (japoneses?) do que com o Diabo bíblico. O policial careta decide que não gosta de Candomblé quando confirma a sua suspeita de que é “coisa de veado” (perdoem-me pela expressão). O guarda crente elabora uma teologia sincrética capaz de fazer entender a diversidade da experiência religiosa.

Todas essas apropriações são formas particulares de construir a experiência cotidiana. Não são simplesmente formas de resistência a uma visão hegemônica, já que eles não são conscientes de se opor a nenhuma visão oficial. Não são, também, “apropriações” instantâneas, como as surgidas do intercâmbio mercantil. A apropriação mercantil (a “mercadoria” como forma de troca) cai facilmente, como falamos anteriormente, na hibridação, isto é, na superposição de valores. Essa hibridação é resultado da impessoalidade do intercâmbio mercantil, no qual o valor do objeto de intercâmbio é reduzido a uma equivalência, que permite ao produtor e consumidor manterem-se independentes e formarem valores diferentes, não necessariamente relacionados, sobre a mercadoria.

Os tipos de apropriações que estou descrevendo, por outro lado, não nascem da hibridação, como a mercadoria, mas de uma relação cotidiana, estendida sobre o tempo, personalizada, com o objeto: um valor nascido da intimidade, de uma história comum. O que poderíamos chamar “processos

cotidianos de apropriação sensível” são, de alguma forma, menos altamente conscientes ou explícitos que os outros tipos de relação sujeito-objeto que descrevi até agora. Parecem operar numa dimensão da ação mais implícita e complexa. Se vocês pensam nas suas trajetórias diárias, podem achar a recorrência de alguns elementos, que se transformam em símbolos pessoais: a cafeteira; um prédio na frente da janela; o banco pelo que vocês passam, a cada dia, chegando em casa; a rádio do vizinho... Pode ser que eles até apareçam arbitrariamente nos seus sonhos, fiquem implicados na sua história pessoal, empacotados na sua memória, adquirindo significados pessoais que ninguém mais poderia despregar, virando atores da sua vida.

Essas apropriações cotidianas são um tipo de relação entre objetos e sujeitos que vai muito além dos conflitos entre experiência estética, mercantilização, iconoclastia e fetichismo político, porque são relações personalizadas, que se desenvolvem no espaço e no tempo, na vida cotidiana. Experiência estética, mercantilização, iconoclastia e fetichismo político são visões que definem o objeto como signo geral e são concorrentes, até contraditórias. Na experiência cotidiana do habitante do espaço público, do transeunte, essas visões, aparentemente tão diversas, podem ser assimiladas em perspectivas particulares que mudam com o tempo. Se por um lado os objetos públicos, e os monumentos em particular, parecem as formas mais explícitas e objetivadas de imposição de um discurso, de uma hegemonia, de um poder, por outro lado, o fato mesmo de serem públicos torna esses objetos extremamente vulneráveis às viagens particulares do habitante da cidade, muito mais abertos aos prazeres da imaginação, às vezes, nas formas mais irônicas e absurdas. Que político, que artista teria imaginado que os Orixás do Tororó seriam vistos como monstros guerreiros, transexuais ou anjos caídos? E, ainda assim, como poderiam evitá-lo?

Conclusão: tempo, fetiches e monumentos

Com o tempo, é bem possível que os Orixás do Tororó se transformem em parte das memórias pessoais de muitos baianos, adquirindo uma gama de significações e possibilidades que não podem ser previstas aqui. E também pode acontecer, como acontece com muitos monumentos, que passem despercebidos para a maior parte dos transeuntes. Voltei ao Dique de Tororó, em 2003, dois anos depois da minha pesquisa inicial. Falei com seu Raimundo, também conhecido como Jacaré, um antigo boxeador, que aluga barcas para os turistas. Seu Raimundo foi o líder de uma associação de moradores que tinha como objetivo a proteção ecológica do Dique, depois da reurbanização do mesmo. Um exemplo, portanto, do estímulo à consciência de cidadania que este projeto poderia representar. Mas a associação, nessa data, praticamente tinha desaparecido, por falta de interesse, seja dos vizinhos ou das instituições. Ele

também se queixou da diminuição da segurança e do policiamento, o que tem como resultado a ação dos vândalos no parque.

Por exemplo, o painel na beira do Dique, explicando cada Orixá, foi pichado. A Prefeitura retirou o painel para limpá-lo, que nunca mais voltou. Quem foram os vândalos que fizeram a pichação? Ninguém sabe. Raimundo me apresentou um dos faxineiros do Parque, que poderia saber alguma coisa. O faxineiro é filho-de-santo e Raimundo faz brincadeira com ele, dizendo que ele é filho de Logun-Edé, “seis meses mulher, seis meses homem”... e ri; parece que essa informação do painel virou uma brincadeira corrente no parque. O faxineiro, timidamente, corrige Raimundo, dizendo que, de fato, ele é filho de Nanã, mas que, acima de qualquer coisa, acredita em Deus. Ele também diz que os vândalos provavelmente foram torcedores de futebol saindo de um jogo: o Estádio da Fonte Nova fica do lado do Dique, e muitas vezes os torcedores fazem bagunça, e até queimam lixeiras, saindo dos jogos. Agora, sem o painel, os turistas, às vezes, perguntam a Raimundo quem são cada um dos Orixás, mas ele nem sempre se lembra de todos⁸.

O que acontecerá com os Orixás? Pode ser que no dia em que Salvador tenha um prefeito crente, sejam demolidos. O painel já sumiu, vítima do vandalismo de um torcedor, um ato que não pode nem ser considerado iconoclasta (Gamboni 1997). Por enquanto, os Orixás se incorporam à paisagem da cidade, eles se difundem nos reflexos do lago sagrado, viram um pano de fundo, como os antigos monumentos da Independência e da Abolição. Como falou Bruno Latour (1999:272), o tempo é o maior de todos os iconoclastas.

Muitas vezes, os monumentos desaparecem do imaginário urbano: quando construídos, a idéia é de que eles têm que permanecer como símbolos da cidade ou da nação, orgulho do governo e presente para o povo; às vezes, viram objeto de polêmica e contestação; mas depois, gradualmente, ficam sujos, empoeirados, contaminados, pichados, viram parte da paisagem, mais um ponto nas trajetórias cotidianas dos transeuntes. Eles viram fantasmas inofensivos de um passado esquecido.

O Modernismo do século passado tem sido muito crítico com os monumentos e as ideologias que eles incorporam. Vários autores indicaram como a espectacularidade dos monumentos vira invisibilidade na vida cotidiana a longo prazo (Gamboni 1997:51). Lewis Mumford definia os monumentos como uma “mumificação do passado”. Para ele, as pedras dão um falso sentido da continuidade, uma falsa segurança da vida (Mumford 1935:435).

A relação dos monumentos com o tempo é uma questão interessante. Como se a aspiração à intemporalidade só proporcionasse uma evocação da morte, aliás uma morte pública: os monumentos estão mortos porque ninguém olha para eles...

Poderíamos considerar essa questão em relação ao valor da invisibilidade nos *assentamentos* do Candomblé. Monumentos e assentamentos têm uma relação

completamente diferente com o tempo, a memória, e a gente. Os assentamentos são elementos constitutivos da vida da casa de Candomblé, tanto como os filhos-de-santo: eles participam dos ciclos de atividade ritual, sendo constantemente alimentados, limpos, enfeitados... Eles incorporam a memória coletiva da casa de uma forma bem específica, como parte da "pessoa distribuída" (Gell 1998) dos iniciados. Mumford estaria totalmente errado nesse caso: as pedras dos assentamentos, os *ota*, dão um autêntico sentido da continuidade, uma real segurança da vida.

As pedras dos assentamentos não se comportam como as pedras dos monumentos. Se as ideologias originalmente inscritas nos monumentos aspiram à eternidade na sua severa solenidade, que paradoxalmente as condena ao esquecimento, a força viva do Candomblé, em contínua transformação vital, consegue preservar a memória fixando-a, precisamente, num tempo ritual, reativando-a regularmente.

Portanto, quais seriam as diferenças entre as formas de apropriação de monumentos públicos e assentamentos? A relação entre assentamentos e iniciados no Candomblé é, como falamos, altamente determinada e determinante. De fato, o assentamento é propriedade do iniciado tanto como o iniciado é propriedade do assentamento. É uma relação altamente codificada, e a invisibilidade do assentamento é constituída precisamente para fomentar essa rigidez, evitando uma exibição excessiva, para permitir certa intimidade ao orixá, e perpetuar o segredo que é indispensável para a continuidade do seu misterioso poder. Pelo contrário, o monumento é totalmente visível no espaço público: de fato, a visibilidade é imprescindível para a sua condição de monumento. Poderíamos dizer que se os assentamentos são índices de uma relação particular entre devotos e orixás, os monumentos são construídos como símbolos permanentes de idéias coletivas e abstratas, como "A cultura afro-brasileira", por exemplo. Porém, essa forma pública é, sem dúvida, uma das suas maiores fraquezas. Toda a grandeza e a solidez da construção dos monumentos é só pedra e metal morto. O monumento não pode responder às agressões e brincadeiras, e o tempo sempre trabalha contra ele. Os assentamentos, por outro lado, na intimidade com os iniciados, estão muito mais protegidos na sua integridade e identidade.

Ninguém, de fato, pode controlar as formas com as quais as pessoas se apropriam dos monumentos nas suas trajetórias cotidianas, às vezes, em clara contradição com os seus objetivos iniciais. E com o tempo, essa abertura é cada vez maior.

Pode ser, portanto, que o monumento se autonomize das intenções iniciais que o fundaram, que ele manifeste uma resistência a essas intenções. Neste sentido, podemos achar a "agência" do objeto, o que ele faz pensar, faz dizer, faz fazer, como ele é re-apropriado, não só como uma extensão da agência da *pessoa distribuída* dos seus criadores, mas na sua particular relação com o tempo e o

espaço, e a resistência que essa relação faz evidente.

Essa definição da agência dos objetos é radicalmente diferente da hipótese de Gell, para quem os objetos têm agência somente quando delegada pelos humanos, que atribuem a eles uma intencionalidade, uma mente. Para Gell, dizer *pessoa distribuída* é a mesma coisa que dizer *mente distribuída*. Eu defenderia, pelo contrário, o que Gell define como uma teoria “externalista”, na qual reconhecemos a agência na prática social – independentemente de se vem de uma “mente interior” ou “alma”. Mas, indo mais longe do que Gell, eu não acredito que uma aproximação “externalista” precise da noção de “mente exterior”. De fato, não acho que seja preciso falar de “mentes”, nem de “psicologia intencional” para falar de agência ou simplesmente de ação. Em certos casos, a agência das coisas não resulta do fato de que elas tenham uma mente e uma intencionalidade, mas da evidência da presença física delas, na sua relação com os humanos. Não é por que as coisas têm mente, mas por que elas têm corpo – e esse corpo é radicalmente diverso do corpo humano – que elas podem participar na ação social em formas radicalmente diferentes dos humanos.

Neste sentido, é importante destacar a “irredutível materialidade” ou “territorialização” do monumento, para usar os termos de Pietz (1985:12). Objetos como os monumentos têm uma relação absolutamente diferente com tempo e espaço do que os humanos. Eles são fixos e, tendencialmente, *imprecáveis*. Eles podem sobreviver aos governantes que os construíram e ao seu contexto original, perdendo completamente o sentido ou incorporando sentidos novos. Está nessa materialidade, nessa obstinada presença, onde, às vezes, encontramos a agência das coisas, a sua resistência a serem reduzidas a símbolos dos nossos valores, ou delegados da nossa pessoa.

Com o tempo, pode acontecer que os Orixás do Tororó sejam reapropriados, destruídos, ou simplesmente esquecidos. Quem sabe? Se as pedras falassem...

Referências Bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. (1986), “Commodities and the politics of value”. In: Appadurai (ed.) *The social life of things*. Londres: Cambridge U.P.
- BIRMAN, Patrícia. (1998), “Cultes de Possession et Pentecotisme au Brésil: passages”. In: *Cahiers du Brésil Contemporain*, n35/36:185-208.
- _____. (2004), “Imagens religiosas e projetos para o futuro”, In: P. Birman. (ed.) *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Ed.
- CANCLINI, Néstor. (1989), *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y Salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- CERTEAU, Michel de. (1990), *L'invention du quotidien I. Arts de Faire*. Paris : Gallimard.
- GAMBONI, Dario. (1997), *The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*. New Haven: Yale U.P.

- GELL, Alfred. (1998), *Art and Agency*. Londres: Clarendon Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (2004), "O chute na santa: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil". In: P. Birman, (ed.) *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Ed.
- HABERMAS, Jürgen. (1985), *The Philosophical discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- _____. (1989), *The historical transformations of the Public Sphere*. Cambridge: Harvard UP.
- JAUSS, Hans Robert. (1982), *Toward an Aesthetic of reception*. Brighton: Harvester.
- JOHNSON, Paul C. (1997), "Kicking, stripping, and re-dressing a saint in Black. Visions of public space in Brazil's recent Holy War". *History of Religions*, novembro 1997: 129-163.
- KANT, Immanuel. (1951), *Critique of judgment*. Nova Iorque: Hafner Pub. Co.
- KRAMER, Eric. (2001), "Law and the Image of a Nation: Religious conflict and Religious Freedom in a Brazilian Criminal Case". *Law and Social Inquiry*, Volume 26, N.1:35-62.
- LATOUR, Bruno. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes - essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- _____. (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Synthélabo.
- _____. (2002), "What is Iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars?". In: Latour (ed.) *Iconoclasm* Cambridge: MIT Press.
- MBEMBE, Achille. (1992), "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity on the Postcolony". In: *Public Culture*, 4/2:1-30
- MITCHELL, W.J.T. (ed.) (1990), *Art and the public sphere*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MUMFORD, Lewis. (1938), *The Culture of Cities*. Nova Iorque: Harcourt, Brace&World Inc.
- PIETZ, William. (1985), "The Problem of the Fetish". *Res*, 9:5-17.
- SANTOS, Jocélio Telles dos. (1987), "As imagens estão guardadas: reaficanização". *Comunicações do ISER*, n.4.Pp.50-8
- _____. (2000), *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- SCHILLER, Friedrich. (1954), *On the Esthetic Education of Man, in a Series of Letters*. Londres: Routledge and Paul.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1992), "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil". *Comunicações do ISER*, n. 44:43-50.
- TAUSSIG, Michael. (1997), *The magic of the State*. Nova Iorque: Routledge.

Outras fontes (Jornais)

A Tarde
Correio da Bahia
Tribuna da Bahia

Notas

- ¹ "As esculturas representando os Orixás (...) enriquecem a paisagem natural na medida em que são entidades místicas ligadas à natureza", *A Tarde*, 29/3/1998.
- ² Comunicação pessoal, março 2000.
- ³ Comunicação pessoal, março 2000.
- ⁴ Comunicação pessoal, maio 2000.
- ⁵ Comunicação pessoal, novembro 1999.
- ⁶ Comunicação pessoal, janeiro 2001.
- ⁷ Comunicação pessoal, janeiro 2001.
- ⁸ Comunicações pessoais, julho 2003.
- ⁹ Gell discorda desta perspectiva "externalista", partindo de uma perspectiva cognitiva, segundo a

qual todas as culturas tem uma idéia de “mente” – todos os humanos reconhecem o comportamento social como o resultado de representações mentais na cabeça dos outros (Gell 1998:127). Aqui só posso dizer que não concordo como esse axioma cognitivo, e acho perfeitamente possível explicar a ação social a partir de uma teoria da prática, sem fazer referência a “intenções” e “mentes”.

Recebido em 05 de janeiro de 2005

Aprovado em 08 de junho de 2005

Roger Sansi

Doutor em Antropologia, Universidade de Chicago, 2003. Professor no Departamento de Antropologia do Goldsmith's College e Pesquisador Associado no Centro de Estudos da Sociedade e Cultura Brasileira do King's College, Universidade de Londres. Tem realizado pesquisas sobre arte e cultura afro-brasileira em Salvador da Bahia e sobre arte contemporânea em Barcelona, Espanha.

E-mail: roger.sansi-roca@kcl.ac.uk

F

OGOS CRUZADOS: A TRAIÇÃO E OS LIMITES DA POSSESSÃO PELA POMBA GIRA

Kelly Hayes

A possessão e a empresa antropológica

O fenômeno multifacetado conhecido como possessão tem, há muito tempo, fascinado os antropólogos e estudiosos da religião, para os quais coloca desafios teóricos e epistemológicos tantalizantes. Suspensa nas raias da loucura e do êxtase, a possessão testa as fronteiras da racionalidade ocidental e os limites da inteligibilidade cultural, e, por esta razão, foi central na constituição da antropologia como uma disciplina distinta. Em uma resenha da literatura especializada sobre o tópico, Janice Boddy observou que “o discurso sobre [a possessão] é paradigmático para a disciplina como um todo em seu confronto com o Outro, afirmando continuamente nossa identidade como antropólogos” (1994:408). Como um reflexo disso, os estudos dedicados à possessão tendem a revelar mais sobre a ascensão e queda de paradigmas teóricos do que sobre a compreensão e experiência dos praticantes.

Traço central dos ditos cultos afro-brasileiros, a possessão é objeto de uma ampla literatura, que se estende por mais de cem anos, remontando aos escritos de Nina Rodrigues no fim do século XIX. Essa amplitude histórica permite-nos retrazar a evolução dos paradigmas teóricos que marcaram um século de esforços para explicar o fenômeno em termos acadêmicos. O breve sobrevôo oferecido adiante desvela uma trajetória historicamente contingente, partindo de uma

abordagem psiquiátrica, que compreende a possessão como uma forma patológica e irracional de comportamento, até uma outra mais instrumental, interessada em questões de poder, classe e gênero¹.

Um dos primeiros estudiosos a tratar as religiões afro-brasileiras com rigor científico foi Nina Rodrigues. Juntamente com seus contemporâneos do século XIX, Nina Rodrigues compreendia a possessão como uma forma de psicopatologia e, assim, como uma manifestação do estado “primitivo” e “irracional” das populações de origem africana no Brasil. Essa era uma condição que, a seu ver, atravancava o desenvolvimento social e econômico da nação (1935). O maior paladino de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, argumentava que a possessão constituía a manifestação de um estado “do pensamento mágico e pré-lógico” que, por meio de uma “profunda revolução educacional”, poderia ser elevado a “etapas mais adiantadas”, facilitando assim a modernização da nação (Ramos 2001:30-31). Contra tais argumentos, Roger Bastide, em seu empenho para defender a religião de origem africana, enfatizou o caráter inconsciente da possessão e sua conexão com modelos míticos iorubá. Tal abordagem era congruente com o projeto mais amplo de Bastide de estabelecer a autenticidade do candomblé como um “pedaço da África” preservado e recriado no Novo Mundo (Bastide 2001:73).

Com a decadência desse darwinismo social que pressupunha a primitividade e irracionalidade africanas, simbolizadas mais efetivamente na possessão, analistas posteriores voltaram sua atenção para questões mais pragmáticas. Influenciados por movimentos sociais e intelectuais como o feminismo, direitos gay e estudos de gênero, uma geração recente de estudiosos enfatizou questões de poder, gênero e sexualidade, focalizando a instrumentalidade da possessão para populações marginalizadas, sobretudo mulheres e homossexuais masculinos (Fry 1977, 1982, 1985; Lerch 1980, 1982; Pressel 1980; Contins e Goldman 1984; Birman 1995; Matory 1988; Capone 1999; Teixeira 2000). Todavia, se cada uma dessas diferentes abordagens contribuiu significativamente para nosso entendimento da complexidade e do caráter multifacetado da possessão, poucas delas nos dão uma idéia de como os devotos compreendem e experimentam os espíritos fora do ambiente ritual e no contexto mundano de suas vidas cotidianas. Algo da distância entre essas perspectivas é sugerido pelo fato de que a possessão tem sido caracteristicamente tratada pelos analistas como uma ocorrência extraordinária, exigindo esforços interpretativos consideráveis, e não como um traço comum e ordinário da vida religiosa.

Não sou a primeira a notar que, reduzindo espíritos a funções psicológicas, mitológicas, sociológicas ou instrumentais, os estudiosos falharam em captar adequadamente a complicada realidade dos espíritos na vida cotidiana de seus devotos². Quando os analistas equacionam a agência que seus informantes atribuem aos espíritos à externalização de conflitos que emergiriam das limitações

sociais e/ou psicológicas enfrentadas pelos indivíduos, eles confundem as cuidadosas distinções que os devotos fazem entre suas próprias atividades e desejos, de um lado, e aquelas de seus espíritos possesores. Tal quadro interpretativo não pode dar conta adequadamente dos casos em que um indivíduo experimenta seus próprios desejos e aqueles de seu espírito possessor como antitéticos ou mesmo irreconciliáveis. Esses casos não são excepcionais, como qualquer um que tenha passado algum tempo com praticantes das formas mais heterodoxas das religiões afro-brasileiras pode atestar.

Os limites da possessão

No que se segue, vou explorar, de maneira preliminar, como é possível matizar nosso entendimento da possessão no contexto brasileiro quando consideramos não apenas os potenciais ganhos instrumentais dos indivíduos possuídos (em termos de autonomia, poder, *status*, benefícios materiais e assim por diante), mas o que pode ser perdido, complicado, ou dificultado como resultado. Como as mulheres constituem a grande maioria dos médiuns, não apenas no Brasil, mas transculturalmente (Lewis 1971; Sered 1994; Keller 2002), vou me ocupar de mulheres médiuns, baseada em meu próprio trabalho de campo no Rio de Janeiro com uma mulher que afirma incorporar diversas entidades espirituais afro-brasileiras. Meu objetivo é modesto: seguir a sugestão de Patrícia Birman (2005) de que tomemos a sério as autonarrativas de mulheres que “servem” ou “trabalham com os espíritos”, especialmente suas afirmações sobre as dificuldades de administrar não apenas os espíritos, mas a agência que eles tornam possível. Como observou Birman:

Dizer que as mulheres médiuns ganham poder por intermédio da prática da possessão é, pois, uma parte da história. A outra parte, não menos valorizada por elas, diz respeito à idéia que fazem dos seus próprios limites: elas não podem tudo porque o controle sobre estes outros agentes a seu favor é também limitado e submetido a uma lógica que lhes escapa (2005:7).

Tal abordagem não nega as dimensões instrumental, social, psicológica e mítica da possessão, nem procura substituir uma perspectiva cética e ética pela aceitação acrítica da visão êmica do participante. Antes, ao prestar atenção não apenas às licenças que a possessão permite, mas também aos seus limites – os pontos onde ela falha ou se torna contraprodutiva – podemos obter importantes *insights* sobre a possessão como uma estratégia cultural dinâmica que pode ser submetida, mas não reduzida, à manipulação individual (consciente ou inconsciente).

Prostitutas e donas-de-casa

Se é possível ver tanto os espíritos (a perspectiva êmica) quanto as tensões sociais e/ou seus concomitantes psicológicos (a perspectiva ética) como maneiras culturalmente específicas de conceituar forças poderosas e de explicar seu impacto sobre os indivíduos, trata-se de duas maneiras que não são análogas. De fato, as diferenças entre elas são significativas, e concluir que o êmico e o ético representam arcabouços conceituais distintos, mas comparáveis, como alguns sugeriram, pode obscurecer os importantes aspectos sob os quais diferem³. Por exemplo, os devotos professam que os espíritos possuem personalidades e inclinações, gostos e desgostos. Eles exibem modos de comportamento característicos: alguns são agressivos e rudes, outros gentis e reservados. Esses traços são bem conhecidos, e servem para diferenciar as entidades uma da outra, e de seus médiuns. O comportamento de uma entidade particular é assim regulado por uma lógica que tem seus próprios protocolos e impõe suas próprias demandas – uma lógica que pode, às vezes, estar em desacordo com os interesses ou habilidades do ser humano em cujo corpo o espírito ostensivamente se manifesta. Conseqüentemente, espíritos têm o potencial de complicar as vidas daqueles que afirmam encarná-los, complicações que não são necessariamente solucionáveis nos quadros da possessão em si mesma. Outra vez, Birmam formula isso de forma precisa:

As entidades “abrem caminhos” que nem sempre a pessoa pode seguir, “fecham” outros em momentos inconvenientes, prometem sucesso sem dar ao médium as condições para garanti-lo, punem seus inimigos sem levar em conta, por vezes, que as médiuns, apesar de tudo, precisam deles ao redor de si (2005:8).

Esse potencial para a complicação é talvez mais evidente no caso de entidades desordeiras como exus e pomba-giras. Tais entidades se caracterizam por comportamentos, desejos, atitudes e modos de falar que representam a antítese da conduta humana apropriada: são criadores de problemas; turbulentos, descomedidos, vulgares, rudes, vingativos, agressivos e mesmo anti-sociais. Sem dúvida, as características de transgressão e excesso que distinguem esses espíritos podem ser estrategicamente úteis, mas podem também ser problemáticas. Por exemplo, quando encarnados no corpo de um médium, esses espíritos são capazes de revelar informações embaraçosas, soltar insultos diretos e provocar brigas e mal-entendidos. Esse tipo de comportamento, apesar de apresentar-se como conduzido por uma entidade e de ser (usualmente) aceito enquanto tal, pode inflamar hostilidades latentes ou provocar discórdias sumamente humanas, cujos desdobramentos estendem-se bem além do domínio ritual⁴. Dessa perspectiva,

trabalhar com os espíritos pode, potencialmente, engendrar para os médiuns tantos problemas quanto os que resolve, e a conclusão de que as entidades representam um mecanismo por meio do qual os indivíduos exprimem sentimentos ou demandas que ordinariamente não teriam como exprimir conta apenas metade da história⁵. Manejar com sucesso essa convoluta interseção do humano e do espírito requer consideráveis habilidades interpessoais, e o fracasso não é, em absoluto, raro.

Além desse efeito potencial sobre as várias relações no interior de uma comunidade, “trabalhar” com espíritos também traz sérias conseqüências para a vida familiar de um médium⁶. Praticantes de religiões de possessão são unânimes na convicção de que os espíritos fazem demandas específicas e muito concretas sobre eles, requerendo homenagens regulares, reconhecimento, dons e serviços. Médiuns e filhos-de-santo entram em relações pessoais e de longo prazo com seus espíritos e divindades, que eles descrevem como membros de suas famílias⁷. Como os membros humanos de uma família, espíritos requerem a atenção e cuidados afetuosos da parte do médium. Cumprir as obrigações com essas entidades extra-humanas envolve um significativo investimento de tempo, energia e dinheiro, que pode criar tensões nas relações de um médium com sua família carnal. Para os que trabalham com espíritos, equilibrar as demandas desses dois mundos, humano e espiritual, é experimentado como algo difícil e cheio de riscos. Não só os espíritos insatisfeitos são capazes de provocar todo tipo de doença, confusão e desordem, como também os membros insatisfeitos da família humana de um médium podem descarregar sobre ele suas próprias formas de punição.

Um dos mais difíceis desafios que as mulheres médiuns enfrentam é o conflito entre as demandas de seu trabalho espiritual e as demandas de seus maridos⁸. A observação de Ruth Landes sobre a independência das grandes mães-de-santo da Bahia permanece verdadeira hoje: ser uma noiva (*iaô*) dos espíritos quase sempre compete com o ser a esposa de um homem⁹. Por isso, alguns autores argumentaram que, ao se submeterem à autoridade dos espíritos em vez de à autoridade de um marido, as médiuns reinterpretam o papel feminino tradicional (Sered 1994). Outros propuseram que a mediunidade serve como uma alternativa a relações amorosas inadequadas (Brown 1991). Seja como for, servir os espíritos parece ser uma opção atrativa para mulheres em luta com convenções normativas de gênero e sexualidade, que prescrevem a elas um papel subordinado nos relacionamentos com os homens, que limitam o poder feminino à esfera doméstica, e que estigmatizam a sexualidade feminina ao mesmo tempo em que permitem aos homens todo um leque de opções sexuais.

O fenômeno da possessão pela Pomba Gira sugere ainda outro modo de negociar essas convenções e suas restrições. Não surpreendentemente, ele é mais comum entre donas de casa de meia-idade¹⁰. Todavia, diferentemente da

virtuosa mulher do lar, a Pomba Gira é dita uma mulher da rua: uma prostituta ou cortesã. Sem pertencer a homem nenhum, diz-se dela, muitas vezes, que é amante de sete, incluindo Lúcifer. Sexualmente independente, sem filhos, representa a antítese da fêmea dócil, doméstica, maternal. As qualidades que os devotos mais citam, quando falam desse espírito em suas próprias vidas, são sua franqueza, proteção e vingança. Encarnar esse espírito significa um apelo, da parte das mulheres médiuns, ao poder ambivalente, profundamente erotizado, de uma feminilidade que desafia os controles do marido, do casamento, da domesticidade, da maternidade, bem com os padrões de respeitabilidade, decoro, modéstia e castidade.

Minha própria pesquisa confirma a observação de Stefania Capone (1999) de que a Pomba Gira é mais freqüentemente invocada no contexto das relações íntimas de uma mulher com um homem, seja pai, marido ou amante¹¹. Capone (1999:182) propõe que a relação com a Pomba Gira é sempre experimentada como uma afiliação que permite à mulher agir diante da violência ou traição masculinas – na maioria das vezes, de seu marido ou amante. Apelando à feminilidade transgressiva da Pomba Gira e ao seu poder místico, as mulheres obtêm a autoridade para agir de formas que contradizem seu papel subordinado e doméstico.

Se isso é, sem dúvida, verdade, pelo menos parte do tempo, para parte das mulheres, é possível que a formulação de Capone seja demasiado geral, pois abole a distinção que as médiuns fazem entre sua própria vontade e aquela do espírito possessor¹². Segundo seu próprio testemunho, muitas mulheres experimentam essas vontades como diferentes, senão ativamente antagônicas. Em lugar de produzir as transformações desejadas pela médium, trabalhar com a Pomba Gira pode introduzir ou exacerbar conflitos que não são passíveis de resolução nos termos da lógica particular desses espíritos. Tampouco é necessariamente o caso em que a invocação da figura da Pomba Gira permita resolver com sucesso conflitos de gênero, particularmente quando estes envolvem normas sociais enraizadas que encorajam a violência masculina e a passividade feminina.

Por essas e outras razões, a questão da agência na possessão pela Pomba Gira é complicada. Como uma entrada no debate, é útil considerar não apenas o que se pode ganhar ao apelar à Pomba Gira, mas também o que não se pode. Que tipos de barganhas é preciso fazer? O que acontece quando, por exemplo, a lógica da implacável e impiedosa Pomba Gira exige vingança, quando as realidades pragmáticas de uma mulher requerem o compromisso? Essas questões são melhor exploradas em um nível micro, situando a possessão nas realidades cotidianas de uma vida individual.

Consideremos o caso de Nazaré, uma zeladora (curadora espiritual ou curandeira) casada, de meia-idade, que vive com sua família extensa em Acari,

na periferia norte da cidade do Rio de Janeiro. Encontrei Nazaré pela primeira vez em 2000, quando conduzia trabalho de campo sobre religiões afro-brasileiras, e ao longo dos últimos anos vim a conhecê-la, e à sua família, bastante bem. Em 2000, Nazaré usufruía de uma maré de modesto sucesso. Um pequeno grupo de participantes regulares freqüentava seus toques bimensais e ela contava com um rol razoável de clientes em busca de intervenção mística para seus problemas românticos, financeiros e de saúde. A maioria desses clientes, e todos os membros de seu terreiro, eram oriundos da vizinhança ou de suas proximidades imediatas. A maior parte fora atraída pela reputação da poderosa Pomba Gira de Nazaré. Entretanto, dois anos depois, a clientela de Nazaré tinha desaparecido, e a maior parte de seus discípulos havia sumido ou ido embora, forçando-a a fechar seu terreiro. Tal reviravolta não é incomum entre zeladores de pequena escala, e ilustra os altos e baixos que o trabalho espiritual muitas vezes acarreta. Apesar desse revés, Nazaré negava terminantemente ter abandonado seus espíritos, afirmando que continuava a servi-los, ainda que em menor escala.

Nisso e em outros aspectos, Nazaré é como centenas de mulheres médiuns que habitam a esparramada periferia urbana do Rio; donas-de-casa de meia-idade que afirmam ceder regularmente seus corpos a uma legião de malandros, prostitutas e outros do "povo-da-rua". Como ocorre com muitas dessas zeladoras, o trabalho de Nazaré com os espíritos serve como uma importante fonte de sustentação financeira para ela e sua família. E, como também ocorre com muitas, Nazaré é várias vezes forçada a suplementar essa renda incerta com uma variedade de pequenos empreendimentos econômicos, da venda de lanches na frente de casa à venda itinerante de doces caseiros.

No que se segue, vou focalizar o papel da Pomba Gira na vida de Nazaré, sublinhando a teia e fluxo de perdas e ganhos que trabalhar com esse espírito insopitável acarretou para sua vida econômica e doméstica. O caso de Nazaré revela o delicado equilíbrio que mulheres médiuns têm de negociar entre as demandas do trabalho espiritual e as demandas de seus maridos e entes queridos. Como veremos, manter esse equilíbrio é um processo precário e contínuo, e o sucesso não é nem permanente nem garantido.

Maria Mulambo

Dos muitos espíritos que Nazaré afirma incorporar, é à Pomba Gira Maria Mulambo que ela atribui seu sucesso em ajudar as pessoas que a procuram. É também Maria Mulambo que Nazaré acredita tê-la protegido e defendido desde a infância, primeiro em sua relação com o pai e, depois, em sua relação com o marido Nilmar, com quem tem vivido, com interrupções, nos últimos 35 anos. Abaixo, vou resumir brevemente o relato de Nazaré sobre seu envolvimento inicial com os espíritos, antes de passar a um exame das maneiras como esse

envolvimento operou-se no contexto de sua mutável e freqüentemente antagonística relação com Nilmar. Um exame cuidadoso das maneiras como Nazaré distingue entre ela mesma e Maria Mulambo, entre sua própria vontade e a do espírito, ilustra os dilemas muitíssimo reais que o trabalho com a Pomba Gira pode ocasionar. Nos fogos cruzados entre Nilmar e Nazaré, a resolução de um problema, muitas vezes, criava outro.

Nazaré afirma que, desde muito menina, era sujeita a distúrbios comportamentais episódicos que, mais tarde, veio a acreditar constituírem incidentes de possessão. Depois de resistir aos esforços, primeiro dos pais, depois do marido, para ajudá-la, foi um dia levada a um centro de umbanda onde seus problemas foram diagnosticados como trabalho de uma exigente pomba-gira, Maria Mulambo. Depois de um longo período durante o qual aprendeu a controlar ritualmente esses eventos de possessão, Nazaré acabou por abrir seu próprio centro de culto – uma iniciativa que ela atribui à agência de Maria Mulambo.

Essa alegação não é inteiramente fora do comum entre praticantes das tradições afro-brasileiras mais heterodoxas, e vale a pena examiná-la em maior detalhe¹³. Segundo a descrição de Nazaré:

Mulambo me abriu um quartinho para dar consulta. Ela não me perguntou nada, quando vi estava todo mundo fazendo, perguntei que que é isso. Não era da minha conta, a Mulambo mandou. Foi ela que começou. E quando eu vi, esse barracão estava aberto, ela com os clientes fizeram. E aí, quando eu vi, a casa estava cheia e os clientes pedindo cada vez mais.

Dignas de nota nessa passagem são as distinções que Nazaré faz entre sua própria vontade e a da Maria Mulambo, e entre seu próprio conhecimento e o do espírito, que, conforme Nazaré, começou a dar consultas a clientes sem sua ciência ou consentimento. Aqui, e em muitos outros exemplos, Nazaré teve cuidado em distinguir entre seus próprios desejos e os de seus espíritos, e é significativo que ela retrace as origens de seu centro – e da autonomia que ele representa – não a suas próprias iniciativas ou habilidades, mas àquelas de Maria Mulambo¹⁴.

Além de orquestrar os eventos que estabeleceram sua carreira como zeladora, o papel mais importante que Maria Mulambo desempenhou na vida de Nazaré foi como sua principal protetora e defensora: “[Maria Mulambo] me defendia. Ela nunca me deixava. Ela me defendia contra qualquer pessoa que quisesse me magoar”, explicou Nazaré. Ela mantém que esses eventos de possessão, quando era menina, sempre ocorriam no contexto de brigas com seu pai, para ela uma figura dominadora e rígida, sujeita a ataques regulares de violência contra esposa e filha. Em suas palavras:

Ela [Mulambo] não deixava meu pai me dar um tapa à toa. Se alguém viesse me agredir, na mesma hora sentia que não era eu. Eu me transformava de uma criança para uma mulher. A Mulambo tomava conta e não deixava bater em mim.

Na reconstrução que Nazaré faz desses incidentes de infância, Mulambo a possuía quando seu pai estava prestes a atingi-la, provocando-o a bater na filha com mais força, ou ameaçando-o caso ele realmente a golpeasse, com uma voz gutural que, conta Nazaré, o assustava. “A Mulambo virava e dizia, como ele ia me bater – porque meu pai batia mesmo – assim [ela falava] ‘Bate! Bate!’ E meu pai deu que não era eu”, explicou ela.

Quando descobriu que a filha adolescente tinha um namorado, o pai de Nazaré forçou-a a um casamento apressado, de modo a restaurar a honra familiar. Logo depois, a “proteção” de Mulambo foi transferida para o novo marido de Nazaré, Nilmar: “Era primeiro meu pai, mas passava para Nilmar”. O casamento precoce foi, desde o início, turbulento. Segundo Nazaré, Nilmar era um mulhereço, cujas constantes infidelidades não só a humilhavam como ameaçavam seu lar: “Nilmar estava sempre com mulheres, e aí ela [Mulambo] viu que era ruim”. Diante das constantes traições de Nilmar, Nazaré sustenta que Maria Mulambo oferecia a ela proteção, e, como veremos, no final das contas, vingança.

Não muito tempo depois do casamento, Nazaré engravidou, abortou, e logo engravidou outra vez. Menos de um ano após o nascimento desse primeiro filho, ficou grávida de um segundo. Nilmar, ainda um adolescente e lutando para sustentar sua nova família, recebeu a notícia com ressentimento, e, depois de um grave desentendimento, o casal separou-se. Convencida de que Nilmar caíra sob o domínio de outra mulher, Nazaré resolveu seguir seu próprio caminho. Todavia, vários meses depois, no fim da gravidez, incapaz de sustentar-se e sem condições de retornar à casa do pai, foi forçada pelas circunstâncias a reconciliar-se com Nilmar. Uma série de separações e reconciliações seguiu-se, bem como um terceiro, quarto, quinto e, por fim, um sexto filho.

Embora Nazaré admita que Nilmar fosse um bom chefe de família no que se refere ao sustento material de sua esposa e filhos, como marido ele tinha, a seus olhos, um grave defeito: seu apetite por mulheres. “O único defeito dele é mulher”, ela me disse; “Nada mais”. Ela prossegue:

Ele era um bom pai, era um bom chefe de família. Bom marido também. Ele não era um bom pai desse tipo, levar eu pro hospital para ter filho. Os filhos nunca foram com ele ver um futebol. Mas não faltava comida. E nunca faltou nada pra gente.

Voltando a seu tema inicial, ela conclui: “Só caiu por causa de mulher na rua. Foi mulher que acabou com ele”.

As histórias que Nazaré contou sobre as traições de Nilmar, freqüentemente barrocas em seus detalhes, constituem variações desse único e constante tema. A protagonista central dessas narrativas era Maria Mulambo, que sozinha expunha as atividades clandestinas de Nilmar. Nas palavras de Nazaré: “Sempre foi Mulambo que descobria o mistério”. Para Nazaré, a proteção oferecida por Maria Mulambo era estreitamente associada a essas “descobertas”, que conferiam a Nazaré certa vantagem sobre Nilmar¹⁵. Em todas essas histórias, o problema posto pelas infidelidades de Nilmar era resolvido pela ação protetora-vingativa de Maria Mulambo, que transformava a posição vulnerável de esposa em uma posição de força espiritual.

Em algumas dessas histórias, Maria Mulambo comunica a Nazaré detalhes sobre os encontros do marido. Assim, Nazaré conta que uma vez Maria Mulambo lhe revelou onde o marido estivera, fazendo com que a palavra “motel” aparecesse em sua testa quando ele voltou para casa, de surpresa, certa tarde. Em outras histórias, Nazaré afirma que Mulambo puniu Nilmar por suas aventuras, provocando caos em sua vida ou na de suas várias amantes. Algumas vezes, diz ela, Mulambo tomava seu corpo sem aviso para dar uma olhada por si mesma. Esses episódios de possessão súbitos e não solicitados parecem ocorrer apenas em situações especialmente dramáticas e calamitosas, e eu nunca os presenciei.

Em um exemplo dramático relatado por Nazaré, Maria Mulambo a possuía inesperadamente, fazendo com que ela surpreendesse Nilmar fazendo amor com a empregada na cama do casal. O resultado disso foi que Mulambo “botou ela na praça”, seguida, passadas algumas semanas, do próprio Nilmar. Segundo Nazaré, a vingança final, e devastadora, de Mulambo, realizou-se pouco tempo depois, quando Nilmar perdeu seu emprego, sua namorada e sua residência um após o outro. Sem trabalho e lugar para morar, retornou para seu antigo lar e para Nazaré. Desde então, nunca mais conseguiu um emprego estável. Nazaré resumiu tudo com as seguintes palavras:

A Mulambo acabou com a vida dele. Ele não consegue nada, não adianta, nem eu posso fazer nada por ele. É o castigo que ele tem que levar nas costas. Perdeu tudo. Ele perdeu tudo, tudo, tudo. Foi o castigo dele.

Aqui, de um só golpe, Maria Mulambo não apenas vingou Nazaré, mas também restaurou sua família. Mesmo que apenas no plano da narrativa, Nazaré foi capaz de ressignificar o curso dos acontecimentos que anunciaram o retorno de Nilmar de uma maneira que restaurava sua dignidade e lhe concedia certo grau de agência. Nilmar voltou para ela não porque não tinha outro lugar para

ir, mas porque sua protetora espiritual o colocara naquela situação. Ela o aceitou não como uma esposa desprezada, mas como uma vencedora triunfante.

Como mostra esse sobrevôo, os papéis de vilão, vítima e protetor são claramente delineados em todas as histórias de Nazaré sobre as traições do marido — embora os eventos efetivos aos quais elas se referem sejam, provavelmente, bem mais ambíguos¹⁶. Esse *menage-à-trois* característico entre vilão masculino, vítima feminina e espírito protetor é um elemento central no discurso sobre a Pomba Gira. Comentando esse fato, Capone (1999:81) argumentou que a Pomba Gira “se torna o pivô de uma profunda reorganização das relações de poder no interior do casal”. No caso de Nazaré, se essa reorganização das relações de poder fica evidente nas narrativas, ela se mostra um tanto mais ambígua na vida real.

Amenizar os dois lados

Trabalhar com a Pomba Gira, está claro, ajudou Nazaré a enfrentar a humilhação que sentia diante das alegadas infidelidades de Nilmar. Também a ajudou a estabelecer uma identidade significativa além daquela de esposa de Nilmar. Como uma zeladora, Nazaré era capaz de obter coisas que, como dona-de-casa, não teria; maior autonomia, reconhecimento e prestígio social, uma renda independente e outros benefícios materiais. Mas ainda que a relação com a Pomba Gira “reorganize profundamente” as relações de poder em seu casamento nesses sentidos, há outros em que não o faz. Longe de resolver seus problemas com Nilmar, trabalhar com a Pomba Gira também exacerbou tensões na vida doméstica dos dois.

Embora tenha sido o próprio Nilmar quem inicialmente foi procurar ajuda para os problemas de Nazaré na umbanda, ele reclamava amargamente que esta não provera a cura que ele buscara: a saber, uma esposa dócil e obediente. Conforme passava o tempo e o envolvimento de Nazaré com a umbanda aumentava, crescia também o ressentimento de Nilmar — e sua resistência. Sentindo que sua esposa não era mais sua — que, como ele coloca, “é ela que não é casada comigo”, mas com os espíritos —, Nilmar começou a insistir para que ela limitasse seu envolvimento. Nazaré explica: “Teve épocas em que ele não queria saber mais de [umbanda], ele insistia que eu não fosse, e eu disse, então ‘tá bom, não vou”.

Porém, prossegue ela, o preço de sua obediência ao marido foi “uma cobrança”, a punição dos espíritos. “Aí, a minha vida virou um inferno”. Assim, depois de ceder às exigências de Nilmar por alguns meses, Nazaré inevitavelmente retornava à umbanda. Isso criou um padrão que até hoje comanda sua vida doméstica. Como o apelo dos espíritos para Nazaré residia, em grande parte, na proteção que ela sentia que lhe davam contra a “traição” de Nilmar, as queixas

crônicas do marido nunca foram suficientes para fazê-la abandonar totalmente a umbanda.

Em lugar disso, ela fez grandes esforços para equilibrar as demandas de seus espíritos e aquelas de seu marido. “Eu creio o seguinte”, explicou ela, “ele pede para eu escolher, mas se mandar escolher ou ele ou Nazaré, se fosse escolher Nazaré, já perdeu, só você coloca, você já perdeu. Você vai ter que escolher o quê? É amenizar os dois lados”.

Estendendo-se mais sobre esse tema, Nazaré insiste que não apenas o bem-estar dela, mas também o de seus filhos, depende dela servir os espíritos, e que as conseqüências de não fazê-lo seriam calamitosas:

Eu não tenho livre escolha, não tenho. Eu não tenho vida própria. E ele [Nilmar] sabe que eu não tenho vida própria. Eu sou uma escrava. Eu não tenho condição. Se eu quiser minha família mesmo, desequilibrada, mas pelo menos com saúde, em pé, eu tenho que saber fazer direitinho. Porque se não, vem a cobrança e eu vou sofrer uma conseqüência.

A descrição de Nazaré de si mesma como “uma escrava” é significativa, pois sublinha não apenas as distinções que ela faz entre sua própria vontade e a dos espíritos, mas o ônus de ser um zelador. Assim, apesar dos ultimatos de Nilmar, ela não pode escolher entre ele e os espíritos, mas precisa “amenizar os dois lados”. Ela não tem “livre escolha”: para manter sua família intacta e saudável, precisa servir os espíritos. Como vimos acima, isso tem tido conseqüências significativas sobre seu relacionamento com Nilmar, tanto positivas quanto negativas. Para Nazaré, o esforço para equilibrar as demandas rivais de espíritos e humanos não tem sido fácil.

Sufrimento e traição

Embora expressando sempre grande amor por seus espíritos, Nazaré muitas vezes caracteriza o trabalho de servi-los como um “sofrimento”, porque regularmente a expõe à “traição” e “ingratidão” daqueles que procuram seus serviços. Ela reclama amargamente das infinitas decepções causadas por “o povo”: das traições da parte de filhos-de-santo ingratos; dos abusos de clientes que, uma vez realizados seus objetivos, a abandonavam. Como ela explicou:

Eu amo meu povo, tá, meu povo espiritual. Mas eu acho que eu sofro muito, e eles dizem que eu sofro muito, não por causa deles, mas porque eu sou muito boba, eles dizem que o sinônimo de boa para mim é boba, porque eu não ajo com razão, eu ajo com coração.

Se você chegar perto de mim, estou sem condição nenhuma, mas se você chegar perto de mim, precisando alguma coisa, eu não vou negar nada a você. Eu vou fazer até além, e amanhã você vai ver que eu estou pior do que hoje porque eu não podia ter feito aquilo, mas eu fiz para te ajudar e me atrapalhei. Entendeu? Isso é meu grande problema.

Lamentar a traição de outros é uma estratégia retórica freqüente entre zeladores como Nazaré, e se ela serve, de várias maneiras, para cultivar simpatia e inculcar um sentimento de obrigação no ouvinte, também reflete os desafios muito reais enfrentados pelos médiuns. Ainda que o principal objetivo de se trabalhar com espíritos seja resolver os problemas das pessoas, zeladores não são motivados simplesmente por altruísmo. De fato, eles esperam ser recompensados por seus serviços espirituais, seja monetariamente, seja com outros tipos de dons. Em um nível ideal, o relacionamento entre um zelador e seu cliente é baseado na reciprocidade. Mas, por uma variedade de razões, a reciprocidade pode na prática não se realizar. Aqui, Nazaré enfatizou como seu desejo de ajudar outros muitas vezes a machuca quando vai além da capacidade (ou desejo) do beneficiário de reciprocitar. É digna de nota a distinção que ela faz entre o que dizem os espíritos, que se referem a ela como "boba", e sua própria bondade, que permite a outros tirarem vantagem dela.

A tendência de Nazaré em ajudar outros as suas próprias custas também atrapalha sua vida doméstica, pois era uma fonte de freqüentes disputas com Nilmar. Caracteristicamente, a insatisfação de Nilmar centrava-se no fato de que a dedicação de Nazaré em ajudar os outros interferia com sua vida doméstica e seu papel como esposa. Conforme a explicação dele:

Ela se dá muito, se dedica muito, ao ponto de prejudicar a vida particular, sabe, e eu nem consigo entender por que. Até falo prá ela "eu acho que eu não tenha nenhuma importância para você porque sua dedicação é tão grande nessas situações pelas pessoas". Até digo prá ela, sempre digo isso: sua colocação é: ela, os filhos dela, isso, e eu apareço no último lugar, entendeu? Então, não sou tão importante assim.

Ainda que Nazaré não contestasse isso, ela via a situação de uma maneira um pouco diferente:

Ele não gosta de me dividir com os outros. Ele quer ser sempre primeiro. E ele nunca vai ser. Então, ele acha que nossa vida assim é o seguinte: eu, os filhos, a umbanda, agora os netos, depois ele.

Nada disso. Cada um tem o seu lugar. Lógico que meus filhos, meus netos são os primeiros, até dividi errado. Mas antes dos meus filhos e meus netos são meus espíritos. E sem eles, eu não vou ter a força para ajudar os meus filhos. Depois pode vir ele, com certeza. Ele nunca vai ser primeiro em nada. Porque ele nunca me entendeu.

Nilmar nunca a compreendeu, continua ela, porque ele nunca entendeu o sofrimento e a humilhação que causou a ela. Para ilustrar esse ponto, Nazaré traçou a seguinte analogia:

Sou mulher, tá, e você é homem. Então, você é homem, eu estou contigo, sou casada com você. Você está sempre com mulher. Você tem uma posição boa na sociedade. Você tem uma empregada. Todos passam para você. E eu, sendo sua mulher, estou sabendo que você está cantando minhas empregadas dentro da minha casa, eu estou sabendo que você tem amantes na rua. Qual é o respeito que você me dá?

Para Nazaré, apenas o poder de Maria Mulambo poderia lhe oferecer proteção e, finalmente, vingança, contra essa constante traição. Ao incorporar Maria Mulambo, Nazaré recebeu de outros o respeito que tanto faltava em sua relação com Nilmar. Assim, embora ela própria muitas vezes expressasse o desejo de dar uma parada, ela nunca poderia aquiescer às demandas periódicas de Nilmar para que abandonasse definitivamente seu trabalho espiritual, pois a traição dos clientes era, em última instância, preferível à traição do marido. Como de costume, ela descreveu isso como expressão não da sua própria vontade, mas da vontade dos espíritos:

Eu sou dominada. Eles [os espíritos] não deixam fazer escolha. Quando penso que vou dar um tempo, aí aparece você passando muito mal, caída, e eu olho para você e meto a mão. E acabou meu estágio ali, já começa de novo. E a casa está enchendo de novo. Quer dizer, eu brigo, e eles empulham.

Ela continuou:

Eles [os espíritos] tentam me ajudar, mas é aquele detalhe, a minha bondade é que me derruba.... É o seguinte: não é comércio, mas tem luz, minha água, você tem gastos, tem velas, tem isso, aquela coisa no barracão. Então é o seguinte: eu tenho que fazer um preço, pelo menos para mim. E muitas vezes eu não faço, e, como é fácil,

as pessoas dizem “ah, te dou o mês que vêm” e aí não voltam mais porque já conseguiram as coisas, aí me derruba, porque eu tirei o pouco que eu tenho. Eu não posso, sempre tive uma ordem, eu posso dar o que eu quiser, mas não posso fazer totalmente de graça. Eu posso até diminuir, como eu já faço menos do que tudo mundo, mas eu tiro de mim, não daria para cobrir minhas despesas.

No final das contas, essas foram palavras proféticas, pois a bondade de Nazaré acabou por prejudicá-la a ponto de ser obrigada a ceder às demandas de Nilmar e fechar seu terreiro. Resumidamente, o que aconteceu foi o seguinte: um cliente para quem Nazaré realizara uma extensa e custosa série de trabalhos pagou por esses serviços com um cheque sem fundos e desapareceu. Antes de dar-se conta de que o cheque não tinha fundos, Nazaré o utilizara para pagar uma quantidade de dívidas, com o resultado de que cortaram seu telefone, cancelaram sua conta e seu cartão de crédito. Esse revés financeiro significava que ela já não podia fazer trabalhos para outros clientes sem pagamento adiantado, o que, por sua vez, prejudicava sua capacidade de atrair e conservar clientes e filhos-de-santo. A ausência de uma clientela pagante aumentou suas dificuldades financeiras, obrigando-a a fechar seu centro.

Em resultado, Nazaré foi forçada a juntar-se outra vez a Nilmar, pelo menos economicamente. Juntos, abriram uma birosca na frente da casa onde vendiam bebidas, lanches, etc., aos passantes no trajeto de ida e volta do metrô. Significativamente, batizaram seu empreendimento comercial “Na e Ni”, uma combinação das duas primeiras letras de seus nomes. Pelo menos simbolicamente, parece que Nazaré trocou o papel de zeladora por aquele de esposa. Refletindo mais tarde sobre esses eventos, Nazaré especulou que o começo do fim viera quando ela, dobrando-se às pressões de Nilmar, reduzira o tempo que devotava ao cliente, ofendendo-o nesse processo. A inequívoca sugestão era de que o ciúme e demandas rivais de seu marido teriam provocado essa desafortunada virada dos acontecimentos.

Os ambivalentes resultados da possessão

Tomando seriamente as afirmações dos praticantes sobre a agência dos espíritos em suas vidas, vimos que essa agência não pode ser totalmente reduzida a seus aspectos positivos ou instrumentais. De fato, como atesta tão pungentemente o caso de Nazaré, o papel da Pomba Gira em sua vida doméstica e econômica era bem mais complexo, e os resultados bem mais ambivalentes, do que sugeriria uma análise instrumental. Por exemplo, embora seja claro que Nazaré obteve certos benefícios de sua relação com a Pomba Gira – uma aliada em suas disputas conjugais, maior poder e autonomia, *status* social e benefícios

materiais –, é igualmente claro que esses benefícios não foram nem puramente positivos nem inequívocos. Assim, se a Pomba Gira forneceu um conjunto de recursos espirituais com os quais combater a traição de Nilmar, trabalhar com a Pomba Gira também expôs Nazaré à traição de terceiros. E, como vimos, isso teve o efeito de tornar Nazaré mais, e não menos, dependente de Nilmar. Para aqueles apanhados no meio dos fogos cruzados das traições humanas, a Pomba Gira pode ser um aliado paradoxal, ainda que poderoso.

Tampouco o que os apelos de Nazaré à Pomba Gira fizeram foi meramente reverter as relações de poder em seu casamento, permitindo que ela impusesse sua vontade a Nilmar. De fato, de muitas maneiras, o trabalho com a Pomba Gira exacerbou as tensões domésticas entre marido e mulher. Como resultado, trabalhar com a Pomba Gira implicava um constante esforço da parte de Nazaré para equilibrar as demandas desse trabalho com as demandas de seu marido. Como ela colocou, apenas ao “amenizar os dois lados” ela poderia assegurar-se de manter a família, senão “equilibrada”, ao menos “de pé”.

Assim, a despeito das traições de Nilmar, Nazaré não poderia nem iria abandonar seu marido, como pedia a lógica vingativa de Maria Mulambo. E, todavia, tampouco sua solidariedade com Nilmar era suficiente para fazê-la abandonar inteiramente seu “trabalho” com os espíritos. Em lugar disso, era tentando negociar as demandas e constrangimentos de cada conjunto de relações – jogando um contra o outro de modo a, criativamente, extrair os benefícios e compensar as desvantagens de cada um – que Nazaré tentava “amenizar os dois lados”. Isso era (e continua a ser) uma operação incessante. E é esse processo singular e sempre mutante – um aspecto vital do trabalho com os espíritos, esboçado aqui apenas da mais rudimentar das maneiras – que tem sido, demasiadas vezes, subestimado.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. (2001 [1958]), *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. (Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica de Reginaldo Prandi.) São Paulo: Companhia das Letras.
- BIRMAN, Patrícia. (1995), *Fazer Estilo Criando Gêneros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2005), “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos Afro-Brasileiros, um sobrevôo”. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 13, no. 2: 403-414.
- BODDY, Janice. (1994), “Spirit possession revisited: beyond instrumentality”. *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434.
- BROWN, Karen McCarthy. (1991), *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- BRUMANA, Francisco Giobellina e MARTÍNEZ, Elda Gonzales. (1989), *Spirits From the Margins: Umbanda in São Paulo. A Study in Popular Religion and Social Experience*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 12.
- CAPONE, Stefania. (1999), *La Quête de l’Afrique dans le Candomblé: Pouvoir et Tradition au Brésil*. Paris: Éditions Karthala.

- CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Marcio. (1984), "O caso da Pomba Gira: religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade". *Religião e Sociedade*, 11(1): 104-132.
- CRAPANZANO, Vincent. (1980), *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FRY, Peter. (1977), "Mediunidade e sexualidade". *Religião e Sociedade*, 1: 105-123.
- _____. (1982), *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1985), "Male homosexuality and spirit possession in Brazil". *Journal of Homosexuality*, 11, no. 3/4: 137-53.
- HALPERIN, Daniel. (1996), "A delicate science: a critique of an exclusively emic anthropology". *Anthropology and Humanism*, 21, no. 1: 31-40.
- KELLER, Mary. (2002), *The Hammer and the Flute: Women, Power and Spirit Possession*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LANDES, Ruth. (1994 [1947]), *The City of Women*. Introdução de Sally Cole. Albuquerque: New Mexico Press, 1ª New Mexico Press ed.
- LEACOCK, Seth e Ruth LEACOCK. (1972), *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. Garden City, NY: The American Museum of Natural History, Doubleday Natural History Press.
- LERCH, Patricia. (1980), "Spirit mediums in umbanda evangelizada of Porto Alegre, Brazil: dimensions of power and authority". In E. Bourguignon (ed). *A World of Women: Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*. Nova Iorque: J.F. Bergin Publisher.
- _____. (1982), "An explanation for the predominance of women in the umbanda cults of Porto Alegre, Brazil". *Urban Anthropology*, 11, no. 2: 237-61.
- LEWIS, Ioan M. (1971), *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Londres: Penguin.
- MATORY, J. Lorand. (1988), "Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras". In J. Reis (ed). *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- PRANDI, Reginaldo. (1994), "Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessadas do Brasil". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 9, no. 26: 91-102.
- PRESSEL, Esther. (1980), "Spirit magic in the social relations between men and women (São Paulo, Brazil)". In E. Bourguignon (ed). *A World of Women: Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*. Nova Iorque: J.F. Bergin Publisher.
- RAMOS, Arthur. (2001 [1934]), *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 5ª ed.
- RODRIGUES, Nina. (1935 [1900]), *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ROMBERG, Raquel. (2003), *Witchcraft and Welfare: Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico*. Austin: University of Texas Press.
- SERED, Susan Starr. (1994), *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*. Oxford: Oxford University Press.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. (2000), "Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé". In C. Marcondes de Moura (ed). *Candomblé: Religião de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Pallas.
- WAFER, James. (1991), *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Notas

¹ Vale notar como essa trajetória reflete o entendimento mutável das formas culturais africanas ou de derivação africana na vida nacional. Um padrão similar é aparente na literatura sobre outras religiões africanas no Novo Mundo — no Haiti, em Cuba, e nos EUA — onde a literatura especializada partilha uma profundidade história comparável. No caso do Brasil, essa trajetória

também é paralela à evolução mais geral da antropologia brasileira, de suas raízes na psiquiatria e medicina forenses e em preocupações associadas a questões de criminalidade e patologia, até seu estabelecimento como uma disciplina independente, focalizada, primariamente, nas relações, instituições e produções sociais.

- ² Keller (2002) analisou as implicações teóricas desse problema com algum detalhe. Para outras perspectivas sobre o tópico, ver Birman (2005) e Halperin (1996).
- ³ Como, por exemplo, Vincent Crapanzano, quando escreveu que: “experiências que o ocidental iria localizar conceitualmente dentro de si e chamar ‘internas’, ‘mentais’ ou ‘psicológicas’, os marroquinos podem muito bem conceitualizar no idioma demoníaco como fora de si. O que o ocidental chamaria de consciência de culpa, por exemplo, pode ser articulado em termos de interferência demoníaca” (Crapanzano 1980:21).
- ⁴ Se os praticantes em geral distinguem entre os espíritos e aqueles que os incorporam, eles têm plena consciência dos conflitos humanos e dos motivos ocultos nunca demasiado longe da superfície. Assim, especulações sobre a dimensão humana constituem uma dinâmica subterrânea importante de qualquer grupo de possessão, e conflitos interpessoais expressam-se freqüentemente como acusações de falsa possessão. Na análise de Brumana e Martinez, acusações do que eles chamam “mistificação” expressam a percepção de que o acusado era motivado por desejo de ganhos financeiros ou de dizer algo que não poderia ordinariamente ser dito. Isso realça o fato de que os participantes são plenamente conscientes da potencial utilidade sociopsicológica da possessão, e da capacidade para sua exploração (Brumana e Martinez 1989:223-224). Com efeito, acusações de falsa possessão são um elemento estruturante importante no campo religioso, e o fenômeno foi bastante analisado na literatura.
- ⁵ Por exemplo, a formulação de Lewis (1971) da “possessão periférica” [*peripheral spirit possession*] como uma “estratégia agressiva oblíqua” [*oblique aggressive strategy*] empregada por grupos subordinados para compensar sua exclusão de redes formais de poder.
- ⁶ Os participantes dizem que “trabalham” com espíritos, ou então que os “servem”. No mais das vezes, isso envolve incorporar o espírito no transe de possessão. Para os participantes, os espíritos são o agente ativo deste relacionamento: eles “pegam” ou “bolam” o corpo do médium, algumas vezes contra a vontade deste último.
- ⁷ Para meus propósitos aqui, uso os termos médium e filho-de-santo como equivalentes, embora seja importante manter em mente que esses termos são freqüentemente associados a modalidades religiosas distintas e podem implicar diferentes obrigações e níveis de compromisso com os espíritos. Também é importante notar que não são todos os filhos-de-santo que recebem espíritos em transe, enquanto que este é, por definição, o caso dos médiuns.
- ⁸ Vários autores observaram essa dinâmica, incluindo Landes (1994), Lerch (1980), Capone (1999) e outros. Em um caso representativo, registrado por Seth e Ruth Leacock, uma médium mulher atribuiu a morte súbita de seu esposo pouco solidário aos espíritos, os quais, dizia ela, tinham finalmente se cansado das tentativas do marido em atrapalhar seu trabalho espiritual (Leacock e Leacock 1972: 71-72; 352-374). Em um outro exemplo típico, de um contexto social diferente, Haydée, a personagem central da análise de Rachel Romberg do espiritismo em Porto Rico, declarou que teve de “chutar meu marido para fora” para poder dar seguimento a seu desenvolvimento espiritual. Haydée afirmava que, assim fazendo, tinha recebido muitas *bendiciones* (bençãos, i.e., recompensas espirituais) (Romberg 2003:146).
- ⁹ Por exemplo, Landes contrastou o caso de Zézé, cujo marido era violetamente ciumento de suas atividades religiosas, com aquele de Menininha, e outras mães-de-santo bahianas bem sucedidas, nenhuma das quais envolvida em um casamento “tradicional” — embora a maioria tivesse amantes de algum tipo (1994:142-144 e *passim*). Esse também parece ser o caso em religiões de possessão fora do contexto brasileiro. Em seu estudo do espiritismo em Porto Rico, por exemplo, Romberg observou que as demandas sobre aqueles que praticam *brujería* (uma forma de espiritismo que lembra a macumba) são tais que “levar um vida familiar ‘normal’ é assim praticamente impossível a não

ser que os esposos assumam, sem ressentimentos, a maior parte das responsabilidades pelos cuidados com as necessidades familiares" (2003:119). Uma vez que cuidar das necessidades familiares é tradicionalmente entendido, no Brasil assim como em Porto Rico, como um trabalho da mulher, o caso da curadora espiritual ou médium cujo marido esteja disposto a assumir essas responsabilidades é muito raro.

- ¹⁰ Embora constituam uma maioria, às mulheres que trabalham com a Pomba Gira soma-se uma segunda categoria de pessoas sociais das quais também se pode dizer que sofrem os constrangimentos de códigos de gênero normativos: veados ou efeminados — aqueles homens que, por alguma razão, não podem (ou não querem) cumprir o papel de "macho" ou "homem de verdade". Como Capone também observou, no interior do espaço simbólico definido pela Pomba Gira, em lugar da masculinidade, é a feminilidade que se torna poderosa. No interior desse espaço simbólico, com efeito, não há espaço para o macho dominante (1999:200 n.25). A etnografia de James Wafer (1991) fornece um vislumbre sobre o culto à Pomba Gira entre homens na periferia urbana na Bahia. Embora nem a Pomba Gira nem o gênero constituam o foco deste trabalho, seus dados são ilustrativos do complexo que descrevi.
- ¹¹ Em minha pesquisa, não encontrei estudos sociológicos dos devotos da Pomba Gira, e apenas poucos estudos da figura da Pomba Gira. Do pequeno número de trabalhos que trataram das práticas rituais envolvendo pombas-giras, Capone é quem faz a mais clara associação entre esses espíritos e os relacionamentos íntimos das mulheres com homens. Embora não tão explicitamente, essas associações são também evidentes no trabalho de Márcia Contins e Marcio Goldman (1984). Em sua discussão da Pomba Gira, Reginaldo Prandi (1994) observou que esse espírito era mais comumente chamado para resolver problemas sexuais ou românticos, mas não desenvolve esse ponto.
- ¹² Como também foi observado por Birman (2005).
- ¹³ Entre esses praticantes heterodoxos, não é raro que uma encarnação particular de uma entidade espiritual obtenha uma reputação local como sendo especialmente poderosa ou efetiva — separada da reputação do ser humano em cujo corpo ela se manifesta ostensivamente. Isso é, é claro, encorajado pelas histórias de problemas resolvidos ou ganhos obtidos por meio da agência do espírito pela pessoa que o encarna. Sobretudo em um ambiente onde as forças do infortúnio, inveja e malevolência tendem a ser personificadas e são experienciadas como prevalescendo sobre o indivíduo, relatos sobre a eficácia de uma entidade espiritual particular podem rapidamente atrair um círculo de suplicantes. Daqui, está-se a um passo de afirmar-se, como fez Nazaré, que foi o próprio espírito quem atraiu a clientela. Como os passos iniciais para a resolução de problemas em círculos religiosos afro-brasileiros são um envolvimento crescente na vida religiosa, a presença de uma clientela suficiente exige, na prática, um centro onde levar adiante e desenvolver as relações com os espíritos. Assim, com a clientela, nasce um centro.
- ¹⁴ Márcia Contins registrou uma afirmação similar sobre o estabelecimento de um centro por meio da agência de uma entidade espiritual em sua análise do dito "Caso da Pomba Gira": um caso judicial envolvendo macumba e assassinato que foi manchete de jornais em 1979 no Rio de Janeiro. Neste caso, a dona de uma casa de macumba foi acusada, juntamente com três outras pessoas, do assassinato do marido de uma de suas clientes. No decurso do julgamento, ela afirmou ser freqüentemente possuída por uma pomba-gira, Maria Padilha, que atraía um pequeno grupo de devotos e, de fato, estabelecera um centro do qual a mulher, ela própria, não tinha conhecimento. Alegando ser inocente da acusação de homicídio, a dona mantinha que, sem que ela soubesse, essa Maria Padilha fora solicitada por uma mulher para eliminar seu marido. Duas outras pessoas acusadas do crime contaram que, ao longo de várias sessões de macumba, a entidade Maria Padilha ordenara a cada um deles que cometessem o assassinato. O primeiro, um homem, falhara em três tentativas, e a segunda, uma mulher, obtivera sucesso em realizar o feito. Em uma conversa com um repórter, essa mulher confidenciou que temia a vingança de Maria Padilha muito mais do que ser mandada para a prisão. A quarta pessoa acusada foi a esposa do homem morto (por "autoria intelectual" do crime). Todos os quatro acusados foram, no fim, considerados culpados por um júri

e receberam sentenças de 14 a 20 anos. Ver Contins e Goldman (1984).

¹⁵ Esse conhecimento podia ser manipulado de várias maneiras, para fins psicológicos ou materiais: para induzir culpa; para pressionar Nilmar para que ele mudasse seu comportamento ou compensasse por ele; para extrair dinheiro ou apoio material para sua família "legítima"; para ameaçá-lo com a retribuição de Maria Mulambo etc.

¹⁶ Talvez não surpreendentemente, minhas próprias entrevistas com Nilmar sugerem que os eventos da vida real eram bem mais nebulosos que o retratado por Nazaré em suas narrativas. Por exemplo, Nilmar conta que ele também suspeitara que Nazaré o enganara, particularmente nos estágios iniciais de seu casamento, quando Nazaré era sujeita aos episódios periódicos de comportamento estranho que tanto ela quanto Nilmar vieram mais tarde a entender como possessões por Maria Mulambo. Quanto a esses episódios, Nilmar explicou:

Eu achava que era brincadeira comigo, aí ela saía pra rua, de visita, não sabia para onde tinha ido. Sempre saía de casa, de repente, estava não sei aonde. Eu achava que era o cinismo dela. Alguma coisa para me aborrecer, para que eu fosse embora. Eu achava que ela quisesse que eu fosse embora, que ela tinha amantes, entendeu?

Tanto Nazaré quanto Nilmar interpretavam o comportamento um do outro pelas lentes da suspeita e desconfiança mútuas, uma situação que pode bem ter estimulado infidelidades de ambos os lados. Todavia, nenhuma das duas partes jamais admitiu para mim ter enganado a outra.

Recebido em 03 de junho de 2005
Aprovado em 01 de agosto de 2005

Tradução: Marcela Souza

Kelly Hayes

Professora Assistente em Estudos Religiosos, Universidade de Indiana, EUA.

E-mail: keehayes@iupui.edu

F

ORMAS DO SABER E MODOS DO SER: OBSERVAÇÕES SOBRE MULTIPLICIDADE E ONTOLOGIA NO CANDOMBLÉ¹

Marcio Goldman

Pode acontecer que um orixá ou uma entidade se transforme em uma pessoa conhecida e, muitas vezes, se transforme até em um objeto. É como quando você vê o objeto agora em um local e esse objeto é identificado como único e, no mesmo instante, outras pessoas o vêem em outro ponto muito distante. Isso é uma coisa que pode acontecer. Os orixás podem se transformar. O orixá é um. Dele são emanados fluidos que se transformam nele mesmo. E se lança fluidos, então passa a ser representado. Ele pode ser um e muitos, uma força e a concentração dessa força sob a forma que quiser (Nivaldo Pereira Bastos, Camuluaji).

Cada orixá é múltiplo (Roger Bastide).

Introdução

Por candomblé, designa-se, no Brasil, uma das várias religiões que, apresentando claramente elementos de origem africana, foram classificadas por meio do adjetivo composto "afro-brasileiras", com todos os inconvenientes e imprecisões que isso possa ter. Constituído, aparentemente, a partir do século

XIX – ao menos tal qual o conhecemos hoje –, o candomblé inclui, também, em maior ou menor grau, elementos de cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem européia. Pode-se observar, igualmente, uma bem marcada diversidade entre os diferentes grupos de culto, diversidade ligada à região da África de onde provém a maior parte do repertório de cada grupo, assim como às modalidades e intensidades de suas conexões “sincréticas” com outras tradições religiosas.

Grosso modo, os fiéis do candomblé, no Brasil, classificam os terreiros em três grandes “nações” (além de um grande número de nações menores ou de divisões das maiores) oriundas, em tese, das diferentes origens africanas de seus fundadores. Assim, a nação ketu seria originária dos ioruba da Nigéria e do Benin; a gêge, dos fon do Benin, e a angola, dos banto de Angola e do Congo. Há diferenças entre os terreiros que se classificam em nações distintas, mas também entre os que se classificam na mesma nação – assim como existem vários tipos de misturas e combinações entre nações.

Entretanto, e para além dessa diversidade empírica, existem elementos comuns entre praticamente todos os grupos de culto. O mais evidente de todos talvez seja a presença de divindades (orixás, voduns ou inkices) que, em cerimônias mais ou menos elaboradas, possuem fiéis devidamente preparados para isso por meio de processos de iniciação, mais ou menos longos e sofisticados e que podem ou não incluir oferendas e sacrifícios animais. E ainda que isso esteja longe de ser uma regra absoluta, por “candomblé” entende-se, em geral, as representações e práticas de grupos onde esses sacrifícios são praticados, onde a iniciação tende a ser mais elaborada e onde há uma tendência para a distinção entre as divindades, os espíritos dos mortos e os ancestrais.

A questão central aqui em jogo é a do estatuto desses diferentes elementos presentes nas religiões afro-brasileiras. Trata-se, pois, de indagar, o que seriam, precisamente, esses orixás que possuem os humanos, esses fiéis que entram em transe e essas representações e práticas que tornam possível e concebível que essas coisas aconteçam. Ou, para ser mais preciso, como descrever, da melhor forma possível, elementos cuja natureza parece, por um lado, extremamente familiar e, por outro, absolutamente impenetrável a nossas categorias cognitivas e descritivas mais usuais.

O modo mais elementar de descrever o sistema consiste, sem dúvida, em dizer, simplesmente, que se trata de uma espécie de panteísmo, onde certo número de divindades (dezesseis, em geral) repartem o cosmos entre si, uma vez que cada coisa e cada ser “pertence” a uma delas. Da mesma forma, os fiéis são humanos que, devidamente iniciados, podem ser possuídos pelas divindades a que “pertencem”.

No entanto, quando se tenta enumerar com precisão quais são os orixás, seu número raramente coincide com os dezesseis postulados. Além disso, cada

orixá apresenta-se em uma quantidade variável de “qualidades”, espécie de modalidade de cada divindade. Assim, o orixá tido como o mais velho de todos, Oxalá², apresenta-se em uma qualidade “jovem” (Oxaguiã) e em uma qualidade “velha” (Oxalufã) – e o mesmo acontece com outros orixás. Mas isso não é tudo e pode-se recitar, sem dificuldade, uma grande variedade de qualidades de Oxalá que se distribuem entre esses extremos. Pode-se mesmo dizer que uma determinada qualidade de um orixá é “quase” um outro orixá (uma determinada qualidade do orixá Omolu é quase um Oxalá). Finalmente, e para complicar ainda mais o quadro, pode-se falar também no “Oxalá de fulano”, que é o orixá individual de alguém.

Ora, a maioria – se não a totalidade – das descrições do candomblé procede por via descendente, começando com a enumeração do que os fiéis, por vezes, denominam “orixás gerais”, passando para suas qualidades, e terminando, por vezes, com a menção de certo número de orixás individuais. Essa técnica descritiva oferece uma visão do sistema que, evidentemente, não é a única possível, e o que se segue é, em grande parte, um esboço de uma tentativa recém-iniciada de elaborar uma outra descrição, capaz de dar mais destaque a dimensões e elementos do candomblé, em geral deixados em segundo plano. A saber e, principalmente, a textura ontológica dos elementos – ou melhor das relações – constitutivos do candomblé, o que pode, talvez, ser resumido na questão – o que é, afinal, um orixá?

Antes de começar, contudo, talvez seja conveniente recordar que as religiões afro-brasileiras como um todo são resultantes de um criativo processo de reterritorialização, efetuado a partir da brutal desterritorialização de milhões de pessoas em um dos movimentos que deram origem ao capitalismo, a saber, a exploração das Américas com a utilização do trabalho escravo. Frente a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com partes dos imaginários religiosos cristão e ameríndio, e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica. O que explica sem dúvida, ao menos em parte, o fato de as religiões afro-brasileiras serem atravessadas até hoje por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e unificando esses cultos, e centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes (ver Bastide 1971; Dianteill 2002).

Essa coexistência fundamental entre forças centrípetas e centrífugas nunca foi avaliada com profundidade nos estudos afro-brasileiros. Na verdade, observa-

se nesse campo certa tendência a ignorar ou a desprezar um desses conjuntos de forças, tratando, ao mesmo tempo, o efeito desse desprezo como uma espécie de defeito do próprio sistema. Oscila-se, assim, entre posições classificadas, ou acusadas, de “culturalistas”, “de dentro” ou “internas” – que encarariam seu objeto do ponto de vista de sua estrutura interna e das relações que o constituiriam de dentro, enfatizando, assim, a preservação da tradição e/ou a resistência cultural –, e aquelas taxadas de “sociológicas”, “políticas”, “de fora” ou “externas” (que passaram a predominar a partir da década de 1970), que privilegiariam as múltiplas relações e articulações das religiões afro-brasileiras com outros fatos sociais, ou seja, o lugar por elas ocupado na chamada estrutura social inclusiva³.

É claro que essa divisão não é exclusiva dos estudos afro-brasileiros e é claro, também, como demonstrou Viveiros de Castro (1999), que nenhum desses termos é adequado. Não obstante, no início da década de 1980, quando realizei meu primeiro trabalho como antropólogo, acreditei dever adotar uma posição “estrutural”, derivada da sensação de que as análises mais sociológicas então dominantes tendiam a cair em uma espécie de reducionismo, que, insistindo na idéia de que os sistemas religiosos seriam o reflexo ou a expressão da sociedade abrangente, perdia os meios para compreender, efetivamente, tanto as diferentes religiões em si quanto a própria “sociedade”. Herança durkheimiana da qual a antropologia ainda não se livrou inteiramente e que impede a percepção de que diferentes esferas da vida social são componentes de uma totalidade que não está acima delas e não são o reflexo ou a expressão de um todo social transcendente e anterior a suas manifestações específicas.

Nesse sentido, sustentei em todos os meus trabalhos sobre o candomblé (com a exceção de Contins e Goldman 1984) que características estruturais do próprio sistema religioso sobredeterminariam suas relações com outros sub-sistemas sociais. Assim, seria perfeitamente compreensível que uma religião de possessão – onde o transe é conceptualizado e vivido como ligado à construção e à manutenção da pessoa – articule-se com a experiência da doença, pensada como desequilíbrio dessa pessoa. As operações sociopolíticas a que por vezes são reduzidas as religiões afro-brasileiras, por sua vez, se tornariam, talvez, mais inteligíveis se levássemos em conta o fato de que processos como a compensação ou a ascensão social simbólicas, supostamente implicadas na possessão e na organização do culto, estão ligados a um estabelecimento de continuidades entre segmentos usualmente descontínuos, procedimento que é uma das características centrais do sistema ritual dessas religiões. Da mesma forma, em vez de reduzir o sincretismo religioso a uma pura incapacidade para absorver preceitos religiosos demasiadamente abstratos, ou a uma assimilação de arquétipos inconscientes, ou ainda, à aceitação de uma ideologia de classe, conviria, antes, admitir que um sistema assentado no ritual e na busca de continuidades possui uma grande flexibilidade e um enorme poder de assimilar as novas realidades com as quais a história o confronta.

Em suma, eu acreditava na existência de uma espécie de aptidão estrutural do candomblé para ligar-se a certos fenômenos, que não poderiam, portanto, servir de explicação causal para o sistema enquanto tal. E que seria absolutamente necessário distinguir os dispositivos simbólicos constitutivos do sistema, de sua utilização para fins diversos e às vezes opostos entre si – fins que, não obstante, deveriam ser compatíveis com a estrutura do dispositivo.

Como costuma acontecer com certa frequência na antropologia, minhas conclusões refletiam, em parte, as vicissitudes de minhas experiências de campo. A primeira, que remonta a 1978, durou quatro anos e fazia parte de uma pesquisa efetuada, sob orientação e coordenação de Wagner Neves Rocha, em um pequeno terreiro de candomblé de nação angola situado em Tribobó, nos arredores de Niterói, no Estado do Rio – o *Ilê de Obaluaiê*. Essa pesquisa me levou a supor que a chave explicativa do candomblé deveria ser buscada nos sistemas de classificação e nas cosmologias existentes no culto. Para isso, contribuíram, certamente, algumas características pessoais do pai-de-santo do terreiro, que fazia parte daqueles a quem encantam as elucubrações místicas e a construção de intrincados sistemas cosmológicos – claramente “bricolados” a partir de um conjunto e de uma estrutura tradicionais. Alguns anos mais tarde, minha segunda experiência de campo transcorreu em um cenário bem diferente, o *Terreiro de Ewá Matamba Tombency Neto*, situado no bairro da Conquista, em Ilhéus, no sul da Bahia. Lá permaneci por apenas três meses (contra quatro anos no *Ilê de Obaluaiê*), mas o contato com o grupo foi muito mais intenso do que na pesquisa anterior. Isso, aliado a certas características do terreiro e, novamente, a algumas idiosincrasias de sua mãe-de-santo (Dona Ilza Rodrigues, Mameto Mucalê) sugeriram que, ao contrário do que eu acreditava, o fundamental do candomblé não deveria ser buscado apenas em sua cosmologia ou mitologia⁴.

O problema, hoje, é buscar uma nova interpretação do candomblé. Não, 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 que certamente não é minha. Para isso, é preciso começar repetindo que a distinção entre interno e externo, de dentro e de fora, cultural e sociopolítico – assim como aquela entre o central e o marginal a que costuma remeter – é impossível de ser traçada com precisão e deixa muito a desejar.

Este texto pretende, assim, começar a estabelecer as bases de tal interpretação. Para isso, examina em primeiro lugar, ainda que rapidamente, de que modo um sistema que privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras descontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática) pode ser transmitido ou “ensinado”. Ponto evidentemente crucial para o etnógrafo que, em certo sentido, tem que aprendê-lo e transmiti-

lo em uma linguagem o menos deformadora possível. Em seguida, trata de esboçar os princípios de uma ontologia do candomblé, para concluir, provisoriamente, com algumas observações a respeito das características dessa ontologia, a saber, o fato de estar mais apoiada sobre devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido como fundamentalmente unitário.

Como aprender no candomblé

Em sua tese sobre o candomblé de nação angola no Brasil, Gisèle Binon Cossard observa que a uma jovem que se inicia no culto cumpre:

aprender tudo o que diz respeito ao ritual e às divindades: como cuidar de seus pertences sagrados, como se comportar durante as diferentes cerimônias. Pouco a pouco, ela procura descobrir os segredos do candomblé, o 'fundamento'. Para isso, terá muitas dificuldades, pois, em sentido estrito, ninguém lhe ensinará nenhum cântico, dança ou gesto apropriado. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca parecer estar atenta ou interessada demais. Logo descobre que curiosidade demais atrapalha: por um lado, porque as mais antigas não estão interessadas em divulgar o que sabem pois correm o risco de serem superadas pelas mais jovens; por outro, porque não é bom aprender depressa demais, uma vez que tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, conseqüências extremamente nefastas para si e para os outros. Se alguém toma iniciativas cedo demais, pode provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal assimilados e utilizados sem discernimento. As divindades podem, então, desencadear catástrofes, que chegam à loucura e até mesmo à morte. 'O Tempo não gosta do que se faz sem ele', dizem as mais antigas. É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança pois assim serão criadas amizades e, em troca de longas horas de trabalho, serão adquiridos conhecimentos preciosos, ao se prestar atenção nas conversas, e serão aprendidos as diferentes cantigas e passos de dança ao se comparecer a todas as festas. À medida que o tempo passa, a noviça adquire mais segurança. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela. Gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis (Cossard 1970:226-227).

Além de bela e precisa, essa descrição etnográfica possui um valor suplementar. Cossard é de origem francesa e foi iniciada no candomblé em 1960

pelo famoso pai-de-santo Joãozinho da Gomea, recebendo a *dijina* (o nome de santo), Omindarewa, que assinala ser ela uma filha de Iemanjá, a orixá (divindade) do mar. Quinze anos mais tarde, Cossard fundou seu próprio terreiro (templo ou casa de culto) – nas proximidades da cidade do Rio de Janeiro, onde até hoje exerce suas funções – e tornou-se uma importante sacerdotisa ou mãe-de-santo do candomblé. No meio desse processo, em 1970, defendeu sua tese de doutorado em Paris, sob a orientação de Roger Bastide.

Tendo vivido a experiência da filha-de-santo, que deve aprender sem parecer estar aprendendo, e a da etnógrafa, que, ao menos neste caso, só pode aprender deixando claro que está apenas aprendendo, Cossard sabe bem do que está falando quando conclui que, no candomblé, “o ensino nunca é dado de forma sistemática. ‘Isso vem com o tempo...’, dizem as mais antigas. Mas desse modo, por meio de hábitos lentamente adquiridos, o saber da inicianda entranha-se no mais profundo do seu ser” (Cossard 1970:227. Ver, também, Cossard 1981; Dion 1998; Fichte 1987).

Para imaginar um “ensino dado de forma sistemática” é necessário pressupor a existência de pelo menos três coisas bem caracterizadas: alguém, ativo, que ensina; alguém, passivo, que aprende; e um conjunto de conhecimentos mais ou menos inertes que devem passar de um ao outro. É a absoluta ausência de unidades desse tipo no candomblé que torna impossível a aplicação desse nosso quase espontâneo esquema da aprendizagem. Nele, tudo se passa de modo mais ou menos hidráulico, com um recipiente pronto, mas vazio, a ser preenchido por uma corrente de materiais, também prontos, oriunda de outro recipiente, igualmente pronto, mas cheio e que, paradoxalmente, não se esvazia no processo. É esse modelo que precisamos abandonar, se quisermos elaborar uma concepção completamente relacional da aprendizagem, concepção a ser aqui apenas esboçada por meio de um alinhamento dessa problemática com o material etnográfico acerca do tema.

Pois, no candomblé – e eu adianto –, aquele que “ensina” é, antes de tudo, uma pessoa que vem se constituindo como tal ao longo dos anos, por meio de intrincados processos de iniciação e de práticas muito complexas, pessoa cujo equilíbrio e mesmo existência dependem da rigorosa observância de certos procedimentos. Aquele que “aprende”, por outro lado, é uma pessoa em processo de construção e seu sucesso depende da capacidade de seguir esse processo, o que não envolve apenas o “aprendizado”. Finalmente, aquilo que deve ser ensinado e aprendido não é, de forma alguma, um conjunto sistemático de princípios fundamentais, uma “doutrina”, termo que, aliás, é sinônimo, em português, de “ensinamento”.

O que se deve aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima. Aquele que deseja aprender

alguma coisa no candomblé sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo, pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. A isso se denomina “*catar folhas*”, e essa concepção se articula com o fato de o saber e o aprendizado serem colocados sob o signo dos orixás Ossâim e Oxóssi, o senhor das ervas e o caçador, pois aprender é, acima de tudo, uma busca e uma captura, que envolvem, claro, um risco.

É, parcialmente, desse modo que também o antropólogo deve proceder. Parcialmente, claro, porque é evidente que uma pesquisa antropológica não pode seguir de forma integral esse tipo de procedimento, que demanda um tempo de que não dispomos. No entanto, e por outro lado, tentar proceder de outra forma é correr o risco de, na melhor das hipóteses, não chegar a lugar nenhum e, na pior, de engendrar uma espécie de código ou de doutrina cuja existência tem poucas relações com a realidade vivida dos fiéis.

As origens históricas do candomblé e das religiões afro-brasileiras em geral podem, talvez, explicar a inexistência de algo como uma doutrina, bem como o caráter descentralizado do culto – o fato, como escreveu Roger Bastide (1978:62), de “cada casa ou terreiro ser autônomo, sob a dependência de um pai ou mãe-de-santo que não reconhece nenhuma autoridade superior à sua. Constituem mundos à parte, espécies de ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental”. No entanto, e além de observar que essas “ilhas”, claro, possuem seus *kulas*, é preciso reconhecer que isso não esgota as particularidades do que significa aprender no candomblé. Para isso, é preciso levar em consideração várias dimensões de um sistema extremamente complexo e sofisticado.

Ensaio de uma ontologia do candomblé (angola)⁵

Uma primeira dimensão do sistema é constituída pelo que, classicamente, seria designado como uma cosmologia e que eu preferiria, talvez, denominar uma ontologia, ontologia evidentemente muito especial. Em termos mais compreensíveis para nós, essa ontologia poderia, talvez, ser resumida como uma espécie de monismo que postula a existência de uma única *força*. Essa força recebe o nome de *axé* e assemelha-se, claro, às bem conhecidas noções de *mana*, *orenda* e similares. Modulações do *axé* – em um processo simultâneo de concretização, diversificação e individualização – constituem tudo o que existe e pode existir no universo. As próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres

humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência, simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do *axé* que, de força geral e homogênea, se diversifica e se concretiza ininterruptamente.

Em uma linguagem mais diretamente religiosa, é possível, pois, afirmar que o *axé* flui a partir de uma fonte comum, fonte que pode ser Olorum ou Zambi, a divindade suprema que não recebe qualquer culto, ou Iroko (ou Tempo); a árvore sagrada de cuja seiva teriam se originado os orixás; ou outras, de acordo com distintas versões dos mitos. Esse fluxo de *axé* é, de alguma forma, cortado em diferentes pontos, constituindo, sobre determinado plano, o que se denomina orixás “gerais” (que existem em número finito) e, sobre outro, um sem número de orixás individuais, aos quais, em última instância, estão ligados todos os seres humanos (voltarei a esse aspecto crucial do sistema).

Pode-se dizer, em seguida, que essa cosmologia se desdobra em uma mitologia e em uma série de intrincados sistemas de classificação; ou que essa ontologia comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade. Os mitos apresentam, sobretudo, o caráter polívoco das divindades: simultaneamente essências imóveis, forças da natureza (raios, trovões, rios etc.), instituições culturais (guerra, justiça...), indivíduos que viveram no passado (reis, rainhas, guerreiros...). E não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema. Os componentes desses diferentes planos podem, assim, ser agrupados em classes de acordo com o orixá ao qual pertencem, ou seja, de acordo com a modulação de *axé* que os constitui. O que torna relativamente fácil tentar reduzir o sistema a uma lógica classificatória ou mesmo totêmica, na medida em que são efetuadas repartições do universo a partir da introdução de descontinuidades ou afastamentos diferenciais em um conjunto inicialmente homogêneo ou contínuo⁶.

Um dos aspectos centrais do candomblé, entretanto, é que também os seres humanos estão repartidos entre os orixás, o que significa a existência de um corpo de concepções acerca da natureza do ser humano, uma noção de pessoa, ou, como eu preferiria denominá-la, uma antropologia, no sentido filosófico do termo. Esta, como acontece na maior parte das sociedades humanas, postula que a pessoa é múltipla, composta por uma série de elementos materiais e imateriais, que incluem o orixá principal à qual ela pertence (de quem é “filho”,

como se diz), um número variável de orixás secundários, espíritos de antepassados, anjo da guarda, alma e assim por diante. O mais importante, contudo, é que a pessoa não nasce pronta, mas é construída ao longo do processo de iniciação por meio de uma série de rituais ou “obrigações”. A pessoa é, assim, *feita*, e a iniciação, no candomblé, é chamada de “fazer a cabeça”. Há mais, contudo. Pois a “feitura da cabeça” é, na verdade, a contrapartida do que se denomina “feitura do santo” (nome também usado para designar o orixá), e pode-se chamar a iniciação de “fazer o santo”. O que significa que não apenas a pessoa, mas também o orixá é construído no processo de iniciação.

Esse construtivismo pode parecer contraditório com os postulados ontológicos acima resumidos. Mas isso só para um olhar desavisado e habituado demais a pensar nos termos definidos por nossas doutrinas religiosas ou sistemas filosóficos. Pois, como já anunciei, um orixá não é exatamente uma individualidade, ele é mais um fluxo que pode ser cortado de diferentes maneiras, atualizando-se em diferentes níveis. Em certo nível, o corte constitui o “orixá geral”, Iansã, Iemanjá, Omolu etc., e esse processo é narrado em diferentes mitos. A iniciação, entretanto, não consiste, jamais, em consagrar alguém a um desses orixás gerais: “fazer a cabeça” ou “fazer o santo” – ponto central do candomblé – significa, na verdade, a produção ritual de duas entidades individualizadas a partir de dois substratos genéricos. Um indivíduo mais ou menos indiferenciado que torna-se uma pessoa estruturada; um orixá geral que se atualiza em orixá individual, a Iansã de alguém, o Omolu de outrem. Esses orixás individuais têm nomes e características próprias, assim como as pessoas são rebatizadas e vão se modificando a partir da iniciação.

A divindade não é, portanto, um elemento apenas exterior ao ser humano, que a ele se reuniria de forma periódica. *Feito* dentro dele, ao mesmo tempo que sua própria pessoa, o orixá habita, de modo constitutivo, o que Bastide (1973:226) denominou seu “castelo interior”. Onde, talvez, a importância crucial da possessão, essa modalidade privilegiada do ritual, uma vez que, como sugeria o mesmo Bastide, não se trata apenas de um rito posto em ação, mas de um “ritual experiência vivida”. E, de fato, no transe, parecem se reunir todas as dimensões do sistema e se produzir certa síntese da experiência do culto: o mundo dos deuses e o dos humanos convergem; o fiel e seu orixá quase se superpõem; os diversos componentes da pessoa humana tendem à unificação e ao equilíbrio, elevando os seres humanos a uma estatura quase divina.

Isso significaria que os humanos podem transformar-se orixás? Ou que entre a série humana e a série dos orixás se estabeleceriam relações de homologia? Não exatamente ou, pelo menos, não apenas. No décimo dos *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1980:286-287) demonstram que, no Ocidente, os elementos de um conjunto qualquer foram historicamente pensados de acordo com dois modelos. O da “série” – onde *a* assemelha-se a *b*, *b* assemelha-se a *c*, etc, de acordo com

regras de semelhança e seguindo analogias de proporção – e o da “estrutura” – onde *a* está para *b* assim como *b* está para *c*, etc, de acordo com a correspondência entre diferenças e seguindo analogias de proporcionalidade ou homologias.

Constatando que “não saímos absolutamente desse problema” (:287) e que o par série-estrutura continua a guiar nossa reflexão, os autores propõem introduzir o conceito de *devoir* como meio de escapar do dilema. *Devoir*, contudo, não significa nem semelhança, nem imitação, nem identificação; nem tem nada a ver com relações formais ou com transformações substanciais, e o *devoir* “não é nem uma analogia, nem uma imaginação, mas uma composição” (:315):

Devoir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de *devoir*, e através das quais devimos. É nesse sentido que o *devoir* é o processo do desejo (Deleuze e Guattari 1980:334).

Em outros termos, trata-se do movimento por meio do qual um sujeito sai de sua própria condição (humana, por exemplo) por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (animal ou divina, por exemplo). Afetos que não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica: um *devoir-cavalo*, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal; significa que “o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim” (:193), e que essas afecções compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência (:310-311). É nesse sentido que existe uma “realidade do *devoir-animal*, sem que, na realidade, nos tornemos animal” (:335). O *devoir* é o que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível.

Da mesma forma, é preciso observar que o termo multiplicidade deve também ser aqui entendido na acepção estabelecida por Deleuze e Guattari (1980:15-18, 43-50, 190-192). Ou seja, não no sentido do adjetivo “múltiplo”, que necessariamente se opõe ao “um”, mas como substantivo ligado a um pluralismo que se opõe a todas as formas de dualismo e suas variações. Em termos mais etnográficos, trata-se, como adiantei acima, de tentar uma descrição etnográfica do *candomblé* que, em lugar de começar pelas supostas *unidades* que comporiam o conjunto, assume, desde a partida, o caráter de multiplicidade dos orixás, dos rituais, dos filhos-de-santo, e assim por diante.

Pode-se, pois, perfeitamente, interpretar o *candomblé* em uma chave serialista, insistindo nessa espécie de continuum ligando misteriosamente tudo

o que existe. Nesse caso, sacrifício e possessão, operadores do estabelecimento de continuidades, seriam certamente privilegiados. Mas pode-se, também, interpretar o candomblé de forma estrutural, enfatizando o jogo de homologias que se estabelecem entre as diferentes séries – humana, divina, natural etc.

Creio, contudo, que essas duas chaves, bem como os fenômenos que privilegiam, não esgotam o sistema. Se reinterpretarmos o candomblé na chave do devir, a possessão, por exemplo, não significará tornar-se um orixá. Na verdade, sustenta-se, claramente, que ninguém poderia suportar a infinita potência que se abateria, aniquilando completamente o corpo do possuído. Pela mesma razão, diz-se que não é, jamais, o orixá geral que possui seu filho. Por outro lado, é evidente que a possessão não consiste em simples imitação; trata-se, antes, de uma espécie de devir: devir-Iansã, que mistura um devir-vento e um devir-guerreira; devir-Omolú, que combina um devir-terra com um devir-doente ou devir-curandeiro.

Da mesma forma, o candomblé pode ser visto como mais que um sistema puramente intelectual e cognitivo, ou mesmo místico, emocional e ritual no sentido formal do termo. Mais que um sistema de crenças ou mesmo uma “religião”, o candomblé é, sobretudo, um conjunto de práticas e um modo de vida. É preciso levar realmente a sério o que todo pesquisador do candomblé sem dúvida escuta, a saber, que as informações a ele fornecidas e as festas a que todos têm acesso não passam do aspecto visível de coisas muito mais profundas; que o mais importante não são os grandes ritos ou os belos mitos, mas certo tipo de saber, saber que, sem dúvida, a eles está ligado, mas que os ultrapassa em várias direções; saber de caráter secreto a que só têm acesso os iniciados ou, para ser mais preciso, aqueles dentre os iniciados capazes de *aprendê-lo*. Saber que se manifesta, sobretudo, em ações que os fiéis denominam “fuxicos” – ou, quando querem nos explicar do que se trata, “manipulações”. São ações voltadas para a produção de efeitos, para a busca de uma pura eficácia, fazendo suspeitar que a cosmologia, a mitologia e os sistemas de classificação estão, na verdade, a serviço desses processos operatórios.

Nesse sentido, o crucial no candomblé talvez não sejam os grandes esquemas classificatórios, os grandes sacrifícios ou o aspecto visível e espetacular das belas festas públicas com suas possessões, mas o que é feito em segredo, longe dos olhares dos leigos – as “manipulações”, os “fuxicos”, esse *savoir-faire* que é a marca distintiva do candomblé, o lugar de uma variabilidade e criatividade que só podem embelezar o culto, afastando-o dos códigos monótonos das grandes religiões. Pois se a qualificação de “mágico” pudesse ser esvaziada do conteúdo etnocêntrico daqueles que, no século XIX, e mesmo hoje, negavam ao candomblé sua condição religiosa, talvez ela pudesse ser a melhor designação para esse aspecto do sistema – mágico *quase* no sentido da antropologia social clássica, o de uma composição (mais que uma imposição) da vontade humana com as forças naturais e sobrenaturais.

Entende-se, assim, que seja bastante complexa, no candomblé, a relação entre as normas e sua efetivação. Trata-se, afinal, de uma espécie de construtivismo generalizado e, sem dúvida, um fiel poderia subscrever a proposição iluminista segundo a qual são os humanos que fazem os deuses – sem, contudo, é claro, nela enxergar alguma ilusão ou ideologia⁷. Pois se tudo é *feito*, sempre se pode fazer alguma coisa: negociar com os deuses quando suas exigências são rigorosas demais; postergar ou simplificar uma iniciação reclamada pelo orixá; comer um alimento proibido designando-o com outro nome; eliminar elementos que deveriam fazer parte de um ritual ou substituí-los por outros mais facilmente encontráveis ou mais baratos (“o importante é que o enfeite brilhe”, como dizia uma filha-de-santo ao explicar por que sua orixá Oxum usava adereços de metal amarelo e não de ouro). Tudo isso, e muito mais, é possível, desde que se tenha a força, a ousadia e o saber necessários para fazê-lo, pois é evidente que há riscos e que a prova final está na aceitação ou na recusa por parte das divindades – e neste último caso as conseqüências costumam ser muito graves.

O privilégio dos fluxos contínuos e o caráter estritamente construtivista e múltiplo da ontologia e da antropologia do candomblé comprometem, assim, qualquer tentativa de dar conta do sistema por meio de modelos puramente seriais ou estruturais. Nesse sentido, nenhuma forma de aprendizagem em uma religião desse tipo pode significar apreensão passiva, mas apenas uma vivência que modifica todos os elementos do processo, seja a matéria que é transformada na medida em que é “transmitida” e “assimilada”, sejam os agentes envolvidos no sistema, que, como vimos, vão se transformando ao longo do tempo. Tudo se passa aqui, pois, segundo a fórmula de Guimarães Rosa (1967:443): “viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo”.

Conclusões (muito provisórias): multiplicidade e devir no candomblé

A idéia de uma “ontologia do candomblé” inspira-se diretamente – ao mesmo tempo em que modifica os termos em que o problema é colocado – no “Ensaio de uma Epistemologia Africana (Yoruba)”, título escolhido por Roger Bastide, em 1958, para uma das partes que compõem as “Conclusões” de seu *O Candomblé da Bahia*. Título um pouco curioso, na verdade, uma vez que o texto já parece abordar mais uma modalidade muito peculiar de ontologia do que de uma epistemologia propriamente dita – ainda que a oposição entre essas noções não seja nunca tão clara assim.

Por outro lado, esse trecho faz parte de uma longa tentativa empreendida por Bastide a fim de sistematizar, conciliar e, talvez, superar o que ele considerava diferenças profundas entre certas formas de pensar na antropologia. Associando o nome de Lévy-Bruhl a um pensamento que privilegiaria as participações, o de

Durkheim e Mauss a um que daria destaque às classificações e o de Lévi-Strauss ao privilégio das transformações, Bastide hesita em como operar sua síntese.

Assim, em 1964, ele se opunha, de forma quase absoluta, a Lévy-Bruhl e Maurice Leenhardt, por um lado, a Durkheim e Lévi-Strauss, por outro, sustentando que os dois últimos se interessariam exclusivamente – na mais pura tradição cartesiana – pelas “idéias claras e distintas”, enquanto os dois primeiros teriam aberto as portas do “pensamento obscuro e confuso”. Bastide considera, desse modo, as duas posições absolutamente inconciliáveis: “não há, cremos nós, complementaridade possível entre as duas concepções (...). Elas seguem caminhos opostos. É preciso escolher entre elas” (Bastide 1970:65).

Onze anos mais cedo, entretanto, Bastide tentara demonstrar que a noção levybruhliana de participação seria sobretudo uma “categoria da ação”, derivando do que denomina *dinamismo*: “uma filosofia vitalista ou dinâmica, uma teoria das Forças” (1953:32) – ou seja, uma espécie de filosofia primeira que em lugar de operar sobre os seres e suas relações, como fazemos, se dedicaria sobretudo a codificar e a manipular as “forças” (:38-39). A participação, quando encarada deste ponto de vista, seria uma consequência desta filosofia, dependendo muito mais de uma “pragmática” que de uma “lógica”, mesmo afetiva ou simplesmente “prelógica” (:36-37).

No texto de 1958, o equacionamento do problema é mais complexo e procede por etapas. O primeiro passo é sustentar que a participação de Lévy-Bruhl seria perfeitamente conciliável com as classificações de Durkheim e Mauss (Bastide 1978:272). Mas conciliável apenas na medida em que a primeira poderia ser subordinada às segundas, ou seja, na medida em que a participação dependeria de uma filosofia do cosmos e, principalmente, das classificações, já que só agiria no interior das classes (:273). No entanto, logo depois disso, Bastide introduz uma complicação, ao sustentar que as classificações do candomblé não seriam, na verdade, como as nossas classificações: enquanto as últimas constituiriam classes de seres, as primeiras operariam sobre forças e sobre participações, manifestando um pensamento mais analógico que o nosso, que tenderia mais para as separações (:273-274). Além disso, prossegue Bastide, não apenas as classificações parecem operar sobre participações, como qualquer observador do candomblé se dá conta, imediatamente, de que aí existe em operação o que ele denomina um “desejo de ligar” (:278), manifesto tanto no lugar e na função ocupados por certa divindade, Exu, no sistema cosmológico, quanto, principalmente, no fato de que as classificações são constantemente “manipuladas”, ou seja, que as classificações estão envolvidas por manipulações que freqüentemente transgridem as próprias classes (que, aliás, do ponto de vista mitológico, não passam de cristalizações das manipulações realizadas pelas divindades (:274). Tudo isso seria particularmente visível nas práticas de feitiçaria,

que sem dúvida existem no *candomblé* (:275), e conduziria a uma conclusão fundamental: a participação não é um categoria do pensamento mas uma categoria da ação (:273), uma categoria pragmática. Visando tentar escapar do reducionismo sociológico, o erro de Lévy-Bruhl teria sido menos recusar a universalidade da lógica do que ter insistido em permanecer sobre o plano do pensamento em lugar de voltar-se para a ação: para superar o sociologismo, um pragmatismo teria sido melhor que um psicologismo.

Além disso, é preciso observar que o “Ensaio de uma Epistemologia Africana (Yoruba)” faz eco, na verdade, a um belíssimo texto escrito em 1953, intitulado “A Conceção Africana da Personalidade” (Bastide 1973:371-373). É nele que Bastide fala explicitamente em uma “ontologia africana”, ontologia cuja concepção do *Ser* estaria muito mais próxima da ontologia medieval do que da filosofia pós-crítica. Pois, a partir de Kant, de fato, ter-se-ia passado a aceitar a impossibilidade de existência de estágios intermediários entre o *Ser* e o *Não-Ser*: o *Ser* existe ou não existe, eis tudo. Os medievais, ao contrário, admitiriam a presença de mediações entre esses dois extremos, “uma escala de existências de graus do *Ser*. Existe-se mais ou menos”. Seria esta, sustenta Bastide, a concepção ontológica central do *candomblé*: entre os humanos não-iniciados, que tangenciam o *Não-Ser*, e o *Ser* pleno e quase intangível dos orixás uma continuidade é não apenas pensada, mas construída no processo de iniciação, caminho a ser percorrido pelos que, ingressando no culto, passam pelos rituais e aceitam as obrigações. Caminho, claro, cheio de idas e vindas, de perigos, que se acentuam ao longo do percurso. Pois se o estrito cumprimento das prescrições permite a passagem em um sentido, sua não observância, as faltas e equívocos, ameaçam todo o sistema de entropia. E é nesse sentido que a possessão aparece como um clarão, fugaz e passageiro, dessa realização do *Ser*.

Finalmente, é preciso observar, também, que o “desejo de ligar” de que fala Bastide está relacionado, sem dúvida, a uma profunda observação de Marcel Mauss. Em 1923, no debate organizado pela Sociedade Francesa de Filosofia a fim de discutir *A Mentalidade Primitiva*, Mauss dirigiu a Lévy-Bruhl cinco censuras. Se as quatro primeiras apenas atacavam a falta de base sociológica para as conclusões do livro, a quinta censura era de ordem muito diferente:

A “participação” não é apenas uma confusão. Ela supõe um esforço para confundir e um esforço para assemelhar. Não é uma simples semelhança mas uma *homoiósis*. Há desde a origem um *Trieb*, uma violência do espírito sobre si mesmo para ultrapassar-se; há desde a origem uma vontade de ligar (Mauss 1923:28-29).

Sublinhando que *Homoiósis* significa a ação de tornar, ou tornar-se, semelhante a algo, e *Trieb*, pulsão – no sentido de impulso ou desejo –, eu

acrescentaria que o único problema com essa profunda observação de Mauss é a sugestão de que seria apenas à “vontade de ligar” que corresponderia essa “violência do espírito”, quando, evidentemente, devemos supor que também as operações de separação e classificação exigem uma vontade e uma violência comparáveis.

Em poucas palavras, ordenar e classificar, operar e ritualizar são ações que parecem depender dos movimentos e devires que atravessam não apenas as religiões, como todos os agenciamentos humanos. Em outros termos, poderíamos indagar o que seriam, ou melhor, para que serviriam, no final das contas, classificações e participações. A resposta que entrevistamos é que umas e outras servem fundamentalmente para possibilitar a ação. Não em um sentido transcendental, como um plano lógico ou emocional que determinaria as condições de toda experiência possível, mas no sentido de que classificações e participações operam como mapas, diagramas ou esquemas para a ação e as manipulações. O mais importante, assim, não seria o fato de que as manipulações sejam feitas de acordo com as classes ou as participações, mas sim as manipulações em si mesmas. O que significa, em suma, que as ações de classificar e participar talvez sejam mais importantes que as classes e participações em si mesmas, e que estas talvez sirvam, apenas, no final das contas, para serem ultrapassadas – funcionando, então, mais ou menos como pontos de apoio ou trampolins para a ação e a criação. E é nessa chave, creio, que uma nova interpretação do candomblé pode ser arriscada.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. (1953), “Contribution à l'Étude de la Participation”. *Cahiers Internationaux de Sociologie* XIV (8): 30-40.
- _____. (1970), “Conclusão de um Debate Recente: o Pensamento Obscuro e Confuso”. *Revista Tempo Brasileiro* 25: 52-67.
- _____. (1971 [1960]), *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- _____. (1973 [1953]), *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1978 [1958]), *O Candomblé da Bahia. Rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CAPONE, Stefania. (2004 [1999]), *A Busca da África no Candomblé. Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa.
- CONTINS, Marcia e GOLDMAN, Marcio. (1984), “O Caso da Pomba-Gira: Religião e Violência. Uma Análise do Jogo Discursivo Entre Umbanda e Sociedade”. *Religião e Sociedade* 11 (1): 103-132.
- COSSARD, Gisèle Binon. (1970), *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola*. Paris: Thèse 3eme Cycle.
- _____. (1981), “A Filha de Santo”. In: C. E. M. de Moura (org.), *Olôôrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora.
- DANTAS, Beatriz Gois. (1989), *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

- DELEUZE, Gilles. (1999 [1967]), *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: P.U.F.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1980), *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- DIANTEILL, Erwan. (2002), "Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)". *International Journal of Urban and Regional Research* 26.1: 121-137.
- DION, Michel. (1998), *Mémoires de Candomblé: Omindarewa Iyalorisá*. Paris: L'Harmattan.
- FICHTE, Hubert. (1987), *Etnopoesia: Antropologia Poética das Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- GOLDMAN, Márcio. (1984), *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado UFRJ.
- _____. (1985), "A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54.
- _____. (1985b), "O Visível Mundo do Espiritismo". *Anuário Antropológico* 1983: 330-339.
- _____. (1990), "Candomblé". In: L. Landin (org.). *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*: 123-129. Rio de Janeiro: ISER.
- LATOUR, Bruno. (1996), *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. Paris: Synthélabo.
- LÉPINE, Claude. (1978), *Contribuição ao Estudo da Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador*. São Paulo: Dissertação de Doutorado, USP.
- _____. (1981), "Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nagô". In: C.E.M. de Moura (org.) *Olórisá: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora.
- MAGGIE, Yvonne. (1976), *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2001. "Introdução". In: *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar (3ª edição revista).
- MAUSS, Marcel. (1923), "Mentalité Primitive et Participation". In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XXIII (2): 24-29.
- ROSA, João Guimarães. (1967), *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- SEGATO, Rita L. (1995), *Santos e Daimones. O Politéismo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: UnB.
- SERRA, Ordep. (1995). *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1999), "Etnologia Brasileira". In: S. Micelli (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995), Vol.1: Antropologia*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS.

Notas

¹ Este texto consiste em uma primeira tentativa de retomada de pesquisas sobre o candomblé iniciadas em 1978 e interrompidas em 1984. Nesse sentido, consiste realmente, por um lado, em "notas preliminares"; por outro, entretanto, mantém relações de continuidade e ruptura com Goldman (1984, 1985, 1985b, 1987 e 1990) – o que significa, também, que uma revisão bibliográfica mais atualizada foi deixada para mais tarde, em benefício da elaboração de alguns aspectos menos explorados de textos mais "clássicos". Além disso, o artigo retoma, de forma mais sistemática, comunicações apresentadas em diferentes momentos e locais: em junho de 2003, no Seminário "Formas Primitivas de Classificação, Cem Anos Depois" (organizado por Emerson Giumbelli, no Departamento de Antropologia Cultural da Universidade Federal do Rio de Janeiro); em maio de 2005, na 4ª Jornada do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos; em setembro de 2005, nos Encontros do Núcleo de Transformações Indígenas e da Rede de Antropologia Simétrica Abaeté (organizados por Eduardo Viveiros de Castro, no PPGAS, Museu Nacional, UFRJ), e no Colóquio Internacional "Learning Religion. Anthropological Approaches" (organizado por Ramón Sarró e David Berliner, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa). Além de a todos que possibilitaram minha presença nessas ocasiões e aos que nelas comigo debateram, gostaria, também, de agradecer a Luisa Elvira Belaunde e

Olívia Gomes da Cunha, por seus comentários ao texto, e, em especial, a Martin Holbraad e Tânia Stolze Lima, cujas observações críticas permitiram ao menos aperfeiçoar um pouco um trabalho ainda muito imperfeito.

- ² Emprego aqui os nomes dos orixás tal qual são conhecidos na nação ketu. O que autoriza a fazê-lo não é apenas, creio, o fato de serem esses os nomes mais usados na literatura e pelo público em geral, mas, principalmente, o fato de os próprios praticantes do candomblé de nação angola ou gêge, nas situações mais cotidianas e menos formais, costumarem fazer o mesmo.
- ³ Assim se conta, em geral, a história dos estudos afro-brasileiros (cf. Maggie 1976 e 2001; Dantas 1989; Capone 2004). Após uma longa fase evolucionista e culturalista – durante a quais os autores só se preocupariam em encontrar as origens africanas das “tradições” afro-brasileiras – teríamos finalmente chegado a uma abordagem verdadeiramente sociológica, capaz de conectar as observações etnográficas com o contexto atual e real mais abrangente. Como este não é o momento para discutir essa versão, limito-me a adiantar que não creio que as coisas tenham se passado com essa linearidade e essa progressividade. Primeiro, porque é evidente que análises de cunho mais “cultural” continuam a ser efetuadas, procurando enfatizar a tradição como forma de resistência, ou tentando estabelecer as conexões substantivas (e não meramente formais ou ideológicas) entre o que se passa efetivamente nos grupos de culto – tanto em termos sociológicos quanto propriamente religiosos – com contextos sociais mais abrangentes (ver, por exemplo, Segato 1995; Serra 1995). Em segundo lugar, é muito duvidosa a falta de preocupação sociológica de autores como Bastide e mesmo Nina Rodrigues. Finalmente, porque a obsessão em escapar do que se considera evolucionismo e culturalismo pode acabar conduzindo a formas anêmicas de adaptacionismo funcionalista e a visões manipuladoras das relações sociais, da produção acadêmica e das conexões entre ambas. Para uma visão crítica dessa interpretação da história dos estudos afro-brasileiros, ver o importante livro de Ordep Serra (1995).
- ⁴ O *Tombency* é um terreiro muito diferente do que era o *Ilê de Obaluaiê*. Fundado, em 1885, pela avó materna da atual mãe-de-santo, sua organização repousa sobre seus quatorze filhos carnaís e respectiva parentela, configurando um verdadeiro espaço de socialidade onde se cruzam relações étnicas (um bloco afro está associado ao terreiro), de parentesco e de vizinhança. O *Ilê de Obaluaiê*, por outro lado, era um terreiro muito novo e que praticamente só funcionava como casa de culto nos dias de festa. De toda forma, talvez esta também seja a ocasião para agradecer e para homenagear a memória de Nivaldo Pereira Bastos, Camuluaji, pai-de-santo do *Ilê de Obaluaiê*, precocemente falecido, que ofereceu meu primeiro acesso ao universo das religiões afro-brasileiras. Assim como a de Dona Ilza Rodrigues, Mameto Mucalê, a mãe-de-santo do *Tombency*, com quem, até hoje, ainda aprendo o pouco que sei a respeito do candomblé.
- ⁵ “O devir é o ser (...), o devir e o ser são uma mesma afirmação” (Deleuze 1999:217).
- ⁶ A tentativa mais consistente para elaborar uma análise estrutural do candomblé foi, sem dúvida, efetuada por Claude Lépine, especialmente em Lépine (1978) (cf. Lépine 1981).
- ⁷ Em certo sentido, a posição aqui adotada aproxima-se daquela defendida por Bruno Latour (1996). A diferença, crucial entretanto, é que não creio que o candomblé ou o “fetichismo” em geral possam ser descritos apenas a partir da observação daquilo que seus adeptos aparentemente fazem, sem levar em consideração as complexas teorias locais subjacentes. Latour tem, provavelmente, toda a razão ao deixar de lado essas teorias quando estuda os cientistas, uma vez que suas representações tendem a aparecer como simples verdades aos olhos do antropólogo oriundo de uma sociedade que a elas confere o estatuto de descrições objetivas. Penso, contudo, que o estabelecimento de uma verdadeira simetria entre o estudo da ciência e o do candomblé, por exemplo, exige o esforço inverso de tentar levar, efetivamente, a sério o que seus praticantes não só fazem como dizem e pensam.

Marcio Goldman

Professor Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisador do CNPq e do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP, Pronex); bolsista da FAPERJ; autor de *Alguns Antropologia* (1999).

E-mail: marcio.goldman@terra.com.br

MUDANÇAS NO CANDOMBLÉ DE SÃO PAULO

Claude Lépine

Procuramos aqui refletir sobre algumas mudanças que pudemos observar no campo religioso paulistano, a partir de uma pesquisa empírica conduzida junto a um grupo de terreiros de candomblé da metrópole que seguem uma orientação tradicionalista ou africanizada. Constatamos que as mudanças que ocorrem nesse setor acabaram alterando a dinâmica e a configuração do campo religioso.

Formação do campo religioso

De acordo com o modelo elaborado por Bourdieu, que retoma a tipologia de Weber, um campo religioso seria um campo de forças onde se combinam relações de concorrência, de aliança ou de oposição e conflito entre especialistas, e relações de transação entre estes últimos e os grupos que consomem os bens religiosos. As primeiras visam à conquista do campo religioso, cada agência religiosa utilizando estratégias apropriadas que visam a legitimação do seu trabalho ou a desqualificação dos concorrentes. As relações de transação que os especialistas estabelecem com os leigos visam a satisfazer seus interesses religiosos. Neste modelo, exposto em "Gênese e estrutura do campo religioso" (Bourdieu 1992), a figura denominada "igreja" designa a instituição hegemônica; o "profeta e sua seita" representam movimentos religiosos que disputam com a igreja o

controle do campo religioso; e o “feiticeiro” remete-nos aos adeptos de religiões marginalizadas, reduzidas a práticas não institucionalizadas. O modelo pode ser desdobrado em variantes em que todas as posições podem não estar preenchidas ou, pelo contrário, ser ocupadas por várias agências religiosas.

Bourdieu forneceu-nos, assim, um tipo ideal do campo religioso que pode servir de guia para a pesquisa, a formulação de hipóteses, e apto a nos ajudar a construir o sistema das relações que se travam entre as diversas agências religiosas em presença na sociedade (Miceli 1992). Esse modelo tem demonstrado sua fecundidade e tem sido utilizado proveitosamente pelos estudiosos da religião.

Em um primeiro momento, o campo religioso, em São Paulo, pode parecer próximo a esse modelo.

No Brasil colonial, a Igreja Católica coincidiu, sem dúvida, com a primeira figura; chegou ao Brasil com o colonizador português e manteve, por séculos, o monopólio do exercício legítimo da religião. Negou, sistematicamente, a existência de outras religiões no território brasileiro, as quais foram rotuladas de heresias ou de práticas de feitiçaria, como foi o caso das primeiras religiões afro-brasileiras, os calundus. Naquele tempo, pois, apenas duas posições no campo religioso estavam preenchidas.

O lugar do “profeta e sua seita” só veio a ser ocupado a partir da primeira década do século XX, quando começaram a penetrar no Brasil o protestantismo e, sobretudo, as diversas denominações evangélicas e pentecostais (Campos 1995:31).

Atualmente, a Igreja Católica, apesar de estar perdendo muitos fiéis, continua detendo uma posição dominante; 80% dos brasileiros dizem-se católicos¹. O protestantismo, as igrejas evangélicas e pentecostais – incluindo a mais agressiva delas, a Igreja Universal do Reino de Deus – viriam em segundo lugar, totalizando 13% da população. Os seguidores dos cultos afro-brasileiros, religiões outras, e sem religião, representariam 7% da população.

Mas o nosso estudo parece mostrar que o campo religioso tende a reorganizar-se de outra forma.

O candomblé paulistano

O candomblé – pelo menos as vertentes tradicionalista e africanizada² – está fugindo da posição que o modelo de Bourdieu atribui ao feiticeiro, e, liderado por uma elite de sacerdotes intelectualizados, está tentando conquistar o status de legítima religião brasileira. Em segundo lugar, observa-se um movimento de aproximação da Igreja Católica em relação às religiões afro-brasileiras. Em terceiro lugar, as igrejas pentecostais e neopentecostais, em particular a Igreja Universal do Reino de Deus, estão se opondo tanto à Igreja Católica como às religiões afro-brasileiras.

O candomblé teria aparecido em São Paulo a partir dos anos 50 (Silva 1995). Estudos mostram que desde então não parou de crescer. Existiam, em 1976, na metrópole, 1.426 terreiros de candomblé registrados. Em 1984, uma equipe do Centro de Estudos de Religião Duglas Teixeira Montero recenseou, na metrópole do Estado de São Paulo, 2.500 terreiros de candomblé³. De acordo com o último censo, as religiões afro-brasileiras têm apresentado um sério recuo, mas verifica-se que a umbanda é responsável por esse resultado, pois o candomblé, pelo contrário, tem crescido⁴.

O candomblé de São Paulo passou por várias fases: a do rito angola nos anos 50; a fase em que predominou o rito efã nos anos 60, a fase do rito queto nos anos 70. Nos anos 80, o candomblé ganhou novo fôlego com o movimento chamado, inicialmente, de “reafricanização” que, segundo nossos informantes, nasceu num pequeno grupo de sacerdotes da nação queto que freqüentavam as aulas de iorubá na Universidade de São Paulo. Prandi (1991) e Silva (1995) apontaram as circunstâncias que favoreceram o surgimento de tal tendência em São Paulo: a presença de nigerianos na Universidade de São Paulo e o conseqüente oferecimento de cursos de iorubá, a ascensão social e o ingresso na Universidade de adeptos do candomblé, a presença de nordestinos que haviam migrado para São Paulo em busca de trabalho e entre os quais se encontravam filhos e pais-de-santo, a competição dos terreiros de São Paulo com as prestigiosas casas de candomblé de Salvador, o refluxo de adeptos da umbanda, a falta de conhecimentos religiosos por parte de sacerdotes mal formados.

O setor africanizado do candomblé queto paulistano é representado por uma pequena minoria de terreiros. Nossa pesquisa listou apenas uma dúzia⁵, mas são estes terreiros que estão conferindo visibilidade à religião dos orixás.

Para deixar de ser visto como feitiçaria, o candomblé africanizado precisava, em primeiro lugar, afirmar sua identidade e sua autonomia, e definir fronteiras com outras religiões. Era também necessário tentar resgatar conhecimentos perdidos e reconstruir uma “tradição”; para tanto foi inevitável renunciar aos antigos modos de aprendizado religioso e introduzir a escrita como forma privilegiada, mas não exclusiva, de aquisição e de transmissão do saber religioso. Enfim, o candomblé precisava integrar-se na sociedade brasileira urbanizada atual e absorver os seus valores dominantes, que ainda são, numa grande medida, valores cristãos, combater preconceitos, divulgar seus princípios fundamentais.

Delimitando fronteiras e conquistando autonomia

O principal interlocutor do candomblé, como se pode imaginar, é a Igreja Católica. Segundo Berkenbrock (1998:168), a posição da Igreja Católica perante as religiões afro-brasileiras tem variado muito, passando da “ilusão da catequese”

ao combate aos costumes africanos, da perseguição às religiões afro-brasileiras às tentativas de diálogo após o Vaticano II, em 1965. Mas, apesar das mudanças de estratégias da Igreja Católica para defender seu monopólio da produção de bens religiosos, a história de suas relações com as religiões afro-brasileiras tem sido uma história conflituosa. A tensão só se amenizou após o Concílio Vaticano II, quando a Declaração *Nostra Aetate* reconheceu a possibilidade de existirem traços da verdade fora da Igreja e exortava os cristãos ao diálogo com os fiéis de outras religiões (:45). A Declaração, no entanto, mencionava apenas o hinduísmo, o budismo, o islamismo e o judaísmo, acrescentando “outras religiões espalhadas por todo o mundo”. Foi somente com a IV Assembléia Geral do episcopado latino-americano que os documentos mencionaram: “vodu, candomblé, santería e umbanda”.

Um dos aspectos mais discutidos da relação atual do candomblé com o catolicismo consiste na africanização, que tem por objetivo, segundo o discurso dos pais-de-santo, preservar ou recuperar a “tradição” religiosa. Tem o propósito explícito de eliminar o sincretismo, entendido, principalmente, como a associação de orixás com santos católicos, a presença de imagens católicas nos terreiros, e o costume de se acrescentarem rituais católicos aos do terreiro. Segundo os pais-de-santo o sincretismo não passaria de uma sobrevivência do tempo da escravidão que já perdeu seu sentido e sua função; seria o resultado dos erros decorrentes da cristianização precária ou do artifício usado pelos escravos para esconder práticas proibidas. Argumentam eles que os termos “santo” e “orixá”, tidos como equivalentes, têm sentido e valor diferentes, o primeiro, designando os espíritos de seres humanos que tiveram vida virtuosa, o segundo, deuses ou forças da natureza: tratar-se-ia de uma analogia superficial e não de identidade.

Mas as características do movimento parecem explicar-se, antes, pelo modo como o candomblé se insere no campo religioso. Frente à Igreja Católica, o candomblé africanizado pretende afirmar a sua autonomia, a sua qualidade de religião completa, capaz de propiciar a seus adeptos todos os tipos de serviços religiosos que necessitarem. Os sacerdotes africanizantes rejeitam a antiga dependência do candomblé em relação aos rituais da Igreja. Por esse motivo, instituíram ritos de passagem para todas as circunstâncias da vida civil como, por exemplo, cerimônias de batismo ou de casamento, eliminando, desta forma, a necessidade do adepto recorrer, em tais ocasiões, à Igreja Católica. Foram, assim, suprimidos os ritos católicos e as missas, que eram intercalados com as cerimônias do candomblé.

O candomblé africanizado procura, ao mesmo tempo, distanciar-se da umbanda, com a qual é muitas vezes confundido. A umbanda nasceu nos anos 20 do século passado de uma “bricolagem” realizada por adeptos do espiritismo insatisfeitos, que introduziram, na estrutura do sistema kardecista, entidades de origem afro-brasileira cultuadas nas religiões populares no Rio de Janeiro da

época – a macumba e a cabula. Pretendiam criar uma nova religião tipicamente brasileira que incorporasse as entidades cultuadas pelos três segmentos originais da população: índios, brancos e negros. O surgimento da umbanda coincide com o momento em que o Brasil procura definir sua identidade de país mestiço, com o fortalecimento de uma sociedade urbanizada, industrializada, e com o declínio da Igreja Católica. O crescimento da umbanda é paralelo ao desenvolvimento do capitalismo. A umbanda, segundo Ortiz (1978), é o resultado da fusão de dois movimentos: o empretecimento do kardecismo com a reinterpretação da herança africana, e o embranquecimento da cultura negra pela substituição dos valores negros por valores da classe média brasileira. Os ideólogos da umbanda procuraram negar ao negro a origem da religião, situando-a na Índia, no Egito antigo, ou até mesmo num continente mítico desaparecido, a Lemúria. Estabeleceram uma hierarquia dos espíritos em função da cor, na qual os preto-velhos situam-se nas fronteiras do mundo das “trevas” onde reinam os exus; os orixás emprestaram seu nome a valores simbolizados pelos santos do catolicismo; transformados em entidades que atingiram os mais altos graus da evolução espiritual e que não se manifestam mais, os orixás desapareceram do culto. Os líderes umbandistas procuraram extirpar do ritual tudo o que lembrava a África e práticas consideradas indignas de uma nação civilizada. Querendo contrapor-se ao candomblé, os intelectuais da umbanda usam uma linguagem recheada de conceitos científicos reinterpretados tais como “ondas”, “vibrações”, “magnetismo”, “fluídos” e outros, procurando oferecer ao público a imagem de uma religião moderna. Absorvendo os valores dominantes da sociedade brasileira, a umbanda conseguiu integrar-se no campo religioso e ser reconhecida como verdadeira religião brasileira.

A partir de 1945, a umbanda entrou numa fase de intensa atividade: publicidade, proselitismo pelo rádio, pela imprensa; criou-se uma rede de federações. Essa expansão provocou uma reação dos líderes religiosos negros, que viram nesta efervescência uma tentativa, por parte da umbanda branca e da classe média branca, de excluí-los e apropriar-se de seus símbolos étnicos. O conflito entre umbanda e candomblé expressava uma consciência aguda dos conflitos de classes e raciais.

Atualmente, de modo geral, os sacerdotes da umbanda e do candomblé mantêm, aparentemente, relações cordiais. Os pais-de-santo do candomblé freqüentemente já foram umbandistas e guardam contatos e amizades. Fazem parte das mesmas federações, escrevem nos mesmos jornais, participam muitas vezes dos mesmos eventos, congressos ou reuniões e fazem frente comum contra as religiões evangélicas. Os líderes da umbanda demonstram respeito em relação aos pais-de-santo do candomblé, mas temem sua expansão; com efeito, muitos umbandistas são atraídos pelo candomblé. Diz-se, nos meios umbandistas, que o que os atrai é a possibilidade de poder cobrar pelos serviços religiosos prestados.

Mas as fronteiras entre umbanda e candomblé são fluidas, o que exige dos líderes do candomblé africanizado um esforço para delimitar claramente a sua religião. Percebemos que os principais elementos sincréticos eliminados – imagens e orações católicas, identificação dos orixás com santos, culto de caboclos e outras entidades que não os orixás, assim como o número de entidades que podem possuir um iniciado – constituem traços diacríticos que definem, com clareza, uma identidade religiosa própria dentro do sistema de semelhanças e diferenças que caracterizam o campo dos cultos afro-descendentes, no qual o candomblé está inserido. Podemos dizer, pois, que o processo de africanização tem como um dos seus objetivos demarcar fronteiras com a umbanda.

Construção de uma “tradição” e introdução do livro

A trajetória religiosa dos pais-de-santo de São Paulo passou geralmente pelo catolicismo popular, a umbanda, o candomblé angola, antes de desembocar no rito queto. Muitos deles, iniciados na Bahia, não puderam ficar o tempo indispensável à aquisição de uma boa formação religiosa junto ao sacerdote que os iniciou. A falta de preparo adequado constituía um dos problemas que mais afligiam muitos desses sacerdotes.

A escrita e o recurso à literatura etnográfica apareceram como o recurso apropriado diante da perda dos fundamentos e um dos principais instrumentos do resgate de conhecimentos perdidos. Como já foi observado por Prandi (Pierucci & Prandi 1996), a difusão de obras etnográficas sobre religião e culturas negras desempenhou um papel fundamental na formação das novas tendências que se manifestam no candomblé paulistano.

Por outro lado, a transmissão oral do conhecimento torna-se cada vez mais problemática num grande centro urbano como São Paulo, onde os adeptos não dispõem do tempo necessário à longa convivência no terreiro que lhes propiciaria um aprendizado religioso conforme aos moldes tradicionais. Assim sendo, os pais-de-santo escrevem pequenos textos didáticos para a orientação de seus filhos, onde se ensinam as bases da religião.

A escrita aparece também como um meio de afirmação na competição por prestígio com as religiões do Livro. Os pais-de-santo sentem falta de um livro sagrado que daria legitimidade a seus ensinamentos. A religião dos orixás, dizem, precisa desenvolver um saber escrito bem estruturado e documentado, capaz de responder às inquietações do povo-de-santo. Um fator que parece levar os religiosos a optarem pela transmissão escrita do saber é a competição com os evangélicos no mercado de bens religiosos e a guerra travada pela Igreja Universal do Reino de Deus contra os terreiros. “A luta já está perdida, pois eles têm a Bíblia e nós nada temos”, diz Oju Omin⁶. O candomblé, na competição com outras religiões, parece prejudicado pelo fato de ser uma religião da tradição

oral⁷, marcada pelo estigma etnocêntrico da ausência de textos sagrados. A escrita confere autoridade ao discurso do sacerdote, permite-lhe apoiar-se em textos, citando por exemplo: “odu tal, como faz o crente: Jesus falou isto, versículo tal” (Mãe Sandra, *apud* Silva 1995:254). O Livro alçaria o candomblé ao mesmo nível que as religiões evangélicas ou ao mesmo que o catolicismo.

A versão escrita é percebida como verdadeira, pois a escrita é a língua dos livros sagrados. A escrita confere ao texto um caráter prestigioso e fornece armas na luta pelo reconhecimento e a legitimação do candomblé⁸.

Existe em São Paulo uma elite de sacerdotes intelectualizados que freqüentam universidades, reuniões científicas, publicam livros, e tendem a valorizar mais a escrita que a oralidade. Esses religiosos foram desenvolvendo novos hábitos e quadros mentais que inevitavelmente acabam por modificar sua interpretação da teologia do candomblé. Eles sentem necessidade de uma sistematização e de uma racionalização dos ensinamentos do candomblé, de uma formulação seqüencial das concepções religiosas tradicionais, e de uma adaptação da religião às exigências mentais acadêmicos. Segundo Vygotsky (*apud* Goody 1994:225), “quando um indivíduo domina a escrita, o sistema que subtende a natureza de seus processos mentais muda completamente; muda a estrutura da memória, mudam os modos de classificação e de solução dos problemas”. Com esta intelectualização, as tradições adquirem novos contornos e se distanciam dos quadros do pensamento mítico.

Esses sacerdotes são intelectuais formados em psicologia, engenharia, ciências sociais, direito, etc. fazendo mestrado, doutorado, escrevendo, discutindo a sua religião. Estão preocupados em desenvolver, racionalizar, unificar a teologia de sua religião. Estabeleceram toda uma rede de contatos por e-mail com sacerdotes da África, de Cuba, dos EUA; discutem-se as mudanças que podem ser introduzidas ou não; o que pode ser alterado sem ferir os fundamentos da tradição. Não são tomadas decisões individuais, mas coletivas, após longos debates entre especialistas. “A gente faz parte de um Conselho Internacional. A gente discute com Cuba, com o a Nigéria, com os descendentes dos cubanos que estão nos USA e que vêm para cá”⁹. Esta cúpula de religiosos está, inclusive, definindo ou atualizando a ética do candomblé, discutindo questões como: pode um iniciado no candomblé doar órgãos? Pode receber próteses? Pode ser cremado? Está se gestando uma teologia racionalizada e atualizada do candomblé. Trata-se de um esforço de purificação, de uma verdadeira reforma da religião, e de um “trabalho religioso”, no sentido que Bourdieu deu ao termo. Esta parece ser uma mudança irreversível.

Existe, em São Paulo, como vimos, milhares de terreiros de candomblé; o candomblé africanizado representa nesse universo, em termos quantitativos, uma pequeníssima minoria. Entretanto, os chefes das casas africanizadas representam uma elite atuante que lidera o movimento de reforma da religião.

São eles que dão entrevistas, escrevem nos jornais, participam de reuniões científicas, apresentam trabalhos em congressos, publicam teses. Enfim, são eles que dão visibilidade ao candomblé e conseguem mudar a sua imagem.

O movimento de africanização parece, inclusive, atingir agora a nação angolana, onde alguns sacerdotes já se dizem "tradicionalistas" e buscam o saber religioso "correto" em trabalhos de etnografia sobre as religiões dos bantos.

Dissociando candomblé e magia

Mas, segundo Mãe Sandra, o maior problema do candomblé ainda é o preconceito racista que permeia a sociedade brasileira, segundo o qual essa religião, por ser de origem africana e por ter sido religião de negros escravos, é vista como prática mágica que visa, principalmente, a prejudicar e praticar o mal. Os pais e mães-de-santo africanizados estão empenhados em combater estes preconceitos que a Igreja Católica difundiu e implantou nas mentes. Não admitem que se associe o candomblé à magia e à prática do mal. Mãe Sandra insiste em diferenciar religião e magia: "Religião é religião; feitiçaria é feitiçaria", e acrescenta que o culto aos orixás não pratica o mal. Religião, diz ela, é amor ao orixá, fé, oração; é o cumprimento das obrigações referentes ao orixá. "Eu vejo o orixá como se fosse um pai" diz Iyá Assessu, que continua comentando: "Ele está sempre por perto... ele fala cotidianamente com a gente, dentro da mente da gente: é como se fosse uma telepatia.. a presença do orixá, dentro de mim, é uma coisa que você não consegue esquecer". Todos afirmam amar seu orixá. Os adeptos rezam todo dia, agradecendo o orixá pela proteção, a força e o axé que está lhes dispensando.

Mãe Wanda afirma também que não faz serviços que possam prejudicar pessoas. Ela se limita, diz ela, a colocar o consulente "na frente de Exu". O consulente é quem faz o pedido, e Exu determina o que quer receber em troca. De acordo com estas declarações, parece que a mãe-de-santo se coloca apenas como intermediária, e que ela entende que o consulente é quem pratica a magia.

A questão da ética

Entretanto, todos concordam em dizer que o bem e o mal são relativos, e que o candomblé é uma religião aética. De acordo com Pai Armando de Ogun, a solidariedade seria virtude desconhecida no candomblé, só existindo entre os irmãos, dentro do terreiro. As palavras "caridade", "solidariedade" não são pronunciadas na casa de Mãe Wanda, e Gilberto de Exu confirma: "Aqui a gente não faz caridade; quer caridade, vai na Igreja Católica".

Segundo Prandi (Pierucci & Prandi 1996:101),

Nas religiões afro-brasileiras, as antigas e as novas, a virtude da caridade não faz nenhum sentido, uma vez que a única virtude é aquela que se alcança no momento em que o fiel cumpre sua obrigação ritual para com sua divindade ou entidade particular.

Este discurso tem, provavelmente, por objetivo marcar a distância entre candomblé e catolicismo, e demonstrar que o terreiro não é sincrético. Mas ele entra em contradição com outro discurso: o da ação social.

Constatamos, com efeito, que todos os sacerdotes que entrevistamos se dedicam a atividades assistenciais. Os terreiros de candomblé estão, geralmente, instalados nas periferias da cidade, e o povo-de-santo está exposto ao espetáculo da pobreza e da exclusão social, que sensibiliza pais e mães-de-santo. Por outro lado, não deixa de ser indispensável manter boas relações com a vizinhança, e não permitir que os “crentes” dominem o pedaço. Estas práticas fazem parte daquelas exigidas pela concorrência.

Pai Laércio de Osun (Tabão da Serra) consagrou seu terreiro a crianças aidéticas que ele cria, cuida, e educa. Mãe Wanda O. Ferreira e seu marido, o ogã Gilberto de Exu, criaram o afoxé Filhos da Coroa de Dada (Ile Omo Dada) com o objetivo de oferecer às populações marginalizadas, em particular à juventude, oficinas culturais, cursos de dança, tambores, costura, e de promover discussões sobre saúde e sexualidade.

Mãe Sandra Epega está envolvida em campanhas em favor da paz, participa de atividades em favor do desenvolvimento da comunidade negra, como comprova o teor de um convite para participar do Encontro Estadual das Religiões Afro-descendentes, realizado em 5.11.2000, e que tinha por objetivo promover discussões sobre o tema “Atividades sociais desenvolvidas pelos templos”. O Encontro foi organizado pela Comissão de Assuntos religiosos afro-descendentes junto ao Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo:

Nossos templos situam-se, em sua maioria, em regiões carentes, em periferias, locais muitas vezes esquecidos pelos poderes municipais e estaduais. É bom saber que, nas horas que você não ocupa sua casa com rituais religiosos, ela pode ser utilizada em favor da comunidade que nos rodeia, com cursos profissionalizantes, palestras, atividades sociais e culturais. Nem sempre há ao nosso redor organismos públicos gratuitos que façam este trabalho. Cabe portanto a nós, enquanto líderes religiosos, procurar suprir estas lacunas de educação, cultura, saúde, lazer e encaminhamento de nossos fiéis. Isso nos torna bem vistos pela comunidade e ajuda a atrair pessoas para o nosso meio. Também existe a possibilidade de criarmos pequenas oficinas de artesanato ou outras.

Mãe Sandra é membro do Conselho Religioso do INTECAB; Presidente da ONG Respeito ao Brasil Yorubá, Conselheira do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo; vice-presidente da ONG GECAIDS, Grupo Especial de Prevenção à Aids; Diretora adjunta para assuntos religiosos do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo.

Ela visita asilos para conversar e trazer atenção aos idosos; ela chegou a adotar, há algum tempo atrás, escolas rurais situadas nas proximidades do terreiro, e arrumava padrinhos para as crianças entre os clientes de sua casa, que assim ganhavam sacolas com roupas, livros, material de higiene, material escolar, brinquedos... coisa que ela já não pode fazer porque a prefeitura agrupou as escolas, e agora o número de crianças é grande demais para que possa ajudá-las. Mas ela continua distribuindo brinquedos e doces na época do Natal. "Ajudar, fazer projetos sociais é uma obrigação da religião. Tem muitos templos que fazem caridade, mas muitos mais não fazem nada". É interessante observar que, segundo a mãe-de-santo, a maioria das crianças que ela assiste são de famílias pentecostais. Portanto, o trabalho social é ao mesmo tempo uma luta por espaço e por adeptos. A mãe-de-santo volta freqüentemente a este assunto que acha muito importante; ela pensa que "o espaço do templo deve ser utilizado para atividades sociais, que se deve fazer parceria com o governo, com a prefeitura, oferecer cursos; guardar crianças. Mas há muita resistência nos terreiros; parece que a umbanda é mais acessível a isto". Observamos que, ao contrário de seus colegas, Mãe Sandra usa, sem constrangimento, a palavra "caridade"¹⁰.

A participação em movimentos sociais, as atividades assistenciais servem, além dos objetivos já mencionados, para demonstrar que o candomblé é, como as várias formas do cristianismo, uma religião que prega e dá o exemplo da prática da caridade. Serviriam para refutar as acusações, entre outras, dos pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, que afirmam que o candomblé e as religiões afro-descendentes em geral cultuam demônios e só trazem desgraça aos incautos. Pais e mães-de-santo africanizados procuram fazer com que o candomblé seja reconhecido pela sociedade como uma verdadeira religião, fazer dele uma "religião do bem". O candomblé africanizado e o culto aos orixás estão, desta maneira, integrando valores da religiosidade dominante brasileira, equiparando-se à umbanda, ao catolicismo e às religiões evangélicas.

Relações com evangélicos

As relações do candomblé com as igrejas evangélicas, por sua vez, são muito mais tensas e agressivas que as relações com a Igreja Católica ou com a umbanda, provavelmente pelo fato de competirem por adeptos nos mesmos espaços periféricos da cidade e, em grande medida, nas mesmas camadas da população. As igrejas neopentecostais parecem ser as que mais crescem no Brasil; retiram

fiéis de todos os concorrentes, sobretudo da umbanda, mas, em menor proporção, do candomblé e da Igreja Católica. Para as igrejas evangélicas, as religiões afro-brasileiras aparecem como representantes do mal e do demônio. Os evangélicos identificam todas as entidades que se manifestam no candomblé e na umbanda – orixás, caboclos, preto-velhos e outros – com demônios. Essas entidades seriam responsáveis por todas as formas de infortúnio que podem atingir os crentes: doença, desavenças, perdas, pobreza, desemprego, etc. A prática de exorcismos e rituais de cura cumpre a função de trazer novos adeptos, e de demonstrar a veracidade das pregações dos pastores. Mas o entusiasmo e a competição degeneram em agressão e violência. A luta mais violenta é travada com a Igreja Universal do Reino de Deus. São freqüentes, por exemplo, agressões verbais através de alto-falantes que apontam o terreiro como lugar repleto de demônios, e agressões contra a propriedade; Mãe Sandra diz a este respeito que “a porta de entrada dos terreiros de candomblé vive suja do óleo que crentes e pentecostais jogam nelas, pedindo a Jesus que queime os demônios”.

O trabalho de divulgação

Os sacerdotes do candomblé africanizado pensam que é necessário proceder a uma ampla divulgação de sua religião e levar ao público esclarecimentos e noções que possam combater os enraizados preconceitos de que ainda é vítima; acreditam que é preciso mostrar que o candomblé não é um amontoado de credences e práticas supersticiosas de negros ignorantes.

Existem jornais que veiculam informações referentes à vida religiosa e social dos adeptos do candomblé, e vários pais-de-santo mantêm *site* na internet divulgando os princípios da religião, dados sobre os orixás, previsões do oráculo para o ano, etc.¹¹

Na sua luta por reconhecimento, os pais-de-santo do candomblé africanizado afirmam que sua religião é mais antiga que o cristianismo: “nossa religião tem 4000 anos...não passamos por esse negócio de Bíblia, de Jesus”, diz Iyá Assessu, visando os evangélicos. Mais taxativa ainda, Mãe Sandra declara: “não somos cristãos, em absoluto; não temos essa coisa de Jesus, de culpa, de pecado”. A anterioridade, com efeito, tem poder de legitimação para eles. Esclarecem ainda que, como o judaísmo e o cristianismo, a religião do candomblé acredita num deus único, todo poderoso e criador – Olodumaré. Todavia, acrescentam que “é um ser supremo que delega a outras divindades que possam chegar até a gente...” (Iyá Assessu). Os sacerdotes ainda frisam que o candomblé, como o judaísmo e o cristianismo, se apóia numa tradição escrita e textos sagrados: os odus de Ifá.

O terreiro Iyá Osun Muywa, por sua vez, organiza ciclos de palestras sobre assuntos diversos de interesse da população afro-descendente como a questão das cotas, a saúde da mulher negra, e outros, a cargo de conceituados intelectuais.

Parece-nos que, como resultado desses esforços, o candomblé africanizado de São Paulo está ganhando espaço e conseguindo passar uma nova imagem: a de uma verdadeira e legítima religião brasileira. Está, igualmente, conseguindo definir uma identidade específica no seio das religiões afro-brasileiras, e até do candomblé em geral, assim como consolidar-se independentemente dos antigos terreiros de Salvador ou do Recife. É a única variante dos cultos afro-brasileiros que, de acordo com o último recenseamento, está se expandindo.

Nova configuração do campo religioso

Umbanda e candomblé constituíam, há poucas décadas atrás, frente às religiões do Livro, ou seja, frente às religiões legítimas, isto é, as religiões do branco, o bloco das crenças e práticas mágicas tradicionalmente associadas ao negro. Hoje, em São Paulo, o campo religioso parece se reordenar de outro modo. Haveria uma tendência para candomblé e umbanda alinharem-se com a Igreja Católica contra o bloco das igrejas pentecostais.

Entre Igreja Católica, umbanda e candomblé, existe, por certo, competição, mas também tolerância, interesses comuns e aliança. Existe, hoje, no seio da Igreja Católica, movimentos abertos à descoberta e à compreensão das religiões afro-brasileiras (Berkenbrock 1998), e certos setores do catolicismo relacionados com o movimento de pastoral do negro passaram a incluir elementos do candomblé na missa, nos batizados e em outras cerimônias litúrgicas. Esta poderia ser uma estratégia de setores católicos preocupados com a concorrência de outras práticas religiosas e com a redução de seu rebanho.

A Igreja Católica mostra-se preocupada, em particular, com o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo, e o Vaticano julgou oportuno encorajar o desenvolvimento do movimento da Renovação Carismática, oferecendo aos fiéis bens de salvação capazes de competir com aqueles lançados pelas igrejas evangélicas.

O pentecostalismo, por sua vez, condena todas as outras religiões, e com as igrejas pentecostais as relações são de conflito permanente. Candomblé, umbanda e Igreja Católica constituem, em seu conjunto, o alvo das agressões dos pentecostais por serem formas – segundo os pastores – de idolatria que cultuam imagens. Teríamos, assim, dois pólos antagônicos: de um lado a Igreja Católica e as religiões afro-brasileiras, instâncias que representam a tradição religiosa dominante no país e, de outro, as novas igrejas evangélicas que lutam agressivamente por espaço e estão arrebanhando um número cada vez maior de adeptos.

A nova configuração do campo religioso, em São Paulo, distancia-se, portanto, da estrutura clássica constituída pelo sistema de relações entre uma igreja hegemônica, a seita e o feiticeiro. Nesta nova configuração, as religiões

que podiam ser identificadas, no modelo clássico, com a figura do feiticeiro, estão passando para o lado das religiões legítimas.

O movimento de africanização acabou definindo um novo perfil do candomblé, uma nova variante das religiões afro-brasileiras que tende a se propagar em função da dinâmica da competição, entre terreiros, por adeptos e prestígio. Este movimento se articula com um processo de embranquecimento do candomblé. Ansiosos por ascensão social, alguns pais e mães-de-santo da nação queto procuraram, na década de 80, compensar a pobreza das tradições locais e conquistar um prestígio que os equipararia às grandes ialorixás de Salvador. A presença marcante de pessoas brancas de classe média, intelectualizadas, nesse candomblé, principalmente entre os chefes de terreiro, poderia refletir um processo de ascensão social de camadas da classe média baixa, que começaram, a partir dos anos 70, a ter acesso às universidades nos subúrbios onde haviam crescido com práticas religiosas afro-brasileiras, geralmente a umbanda, e já tinham incorporado, em sua primeira socialização, comportamentos e crenças próprios dessas religiões. Mais tarde, perceberam a necessidade de adaptá-las a suas afinidades eletivas com a escrita e com uma concepção dominante da “justiça social”.

Na nova configuração do campo religioso, portanto, a polaridade das cores – religiões dos brancos/religiões dos afro-descendentes – vai se apagando: o candomblé já não é mais aqui uma religião étnica de afro-descendentes.

Referências Bibliográficas

- BERKENBROCK, Volney. (1998), *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes.
- BOURDIEU, Pierre. (1992), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 3ª ed.
- CAMPOS, Luis de Castro Jr. (1995), *Pentecostalismo*. São Paulo: Editora Ática.
- GOODY, Jack. (1994), *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Presses Universitaires de France
- KLOPPENBURG, Boaventura. (1992), “O sincretismo afro-brasileiro, um desafio à evangelização”. *Teocomunicação*, 96.
- MICELI, Sérgio. (1992), “Introdução”. In: P. Bourdieu *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 3ª ed.
- OLIVEIRA, P. Ribeiro de. (1977), “A coexistência das religiões”. *Revista de Cultura Vozes*, nº 7 pp.35-42
- ORTIZ, Renato. (1978), *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI & PRANDI. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo. (1991), *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. (1995), *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.

Notas

¹ Em 1940, 95,2% da população brasileira diziam-se católicos; em 1991, já eram 83,3%; em 2001 seriam apenas 80% (Veja, 19.12.2001). Além da concorrência de outras opções no mercado de bens

- e serviços religiosos, a reforma litúrgica empreendida pelo Vaticano num esforço de modernização, eliminou aspectos importantes do ritual. O catolicismo perdeu o mistério, o milagre, a cura. Na opinião de Prandi, a dessacralização do catolicismo teria sido a principal causa da evasão dos fiéis e do desenvolvimento, no Brasil, do pluralismo religioso.
- ² Utilizaremos o termo "africanizado" de preferência a "reafricanizado", considerando que os candomblés de São Paulo não foram fundados por africanos e nunca foram africanos. Por outro lado, como cada pai-de-santo escolhe uma denominação que o diferencie, o termo "africanizado" está incluindo variantes como "tradicional renovado", "reafricanizado", etc.
- ³ Segundo Kloppenburg (1992:214) existiam, somente em São Paulo, em 1987, 18.000 terreiros de cultos afro-brasileiros, sendo 450.000 para o Brasil.
- ⁴ Segundo análise dos resultados do último censo, Prandi, Reginaldo. Palestra, Marília, 16.10.2001.
- ⁵ Não podemos garantir que não existam mais alguns. Por outro lado, a tendência africanizante se difunde rapidamente. Segue a relação das casas que foram visitadas:
1. Casa das Águas, Ilé Axé Yémánjá Orokoné Ogun.
Pai Armando de Ogun (Armando Vallado)
rua Dolomita, 195
Amador Bueno, Itapevi.
 2. Alakétu Ilé Asé Palepá Mariô Sessu
Mãe Iyá Aressú (Clarisse do Amaral Neves)
Rua das Baúnas, 102
Pedreira, Santo Amaro.
 3. Ilé Leuywato
Mãe Sandra de Xangô (Sandra Medeiros Epega)
Rua Florência, 88
Guararema
 4. Ilé Asé Odé Kitalecy
Pai Aulo de Oxossi (Aulo Barreti)
Rua Padre Mariano Gronchi
Freguesia do Ó
 5. Ile Iyami Osun Muiyiwa
Mãe Wanda de Oxun.
Rua Carlos Belmiro Corrêa, 1240
Parque Peruche
 6. Ile Ase Njibunmi
Pai Carlos de Oxun
Rua Jutaf, 251.
Guarulhos
 7. Ile Axe Marabô
Pai Ribas de Exu Marabô (José Tadeu de Paula Ribas)
Rua Major Lúcio Dias Ramos, 112
Jardim Três Corações
 8. Ile Afro-brasileiro Ode Lorecy
Pai Leo de Logun Ede (Leopoldino Alves de Campos)
Rua Monte Alegre, 126
Embu
 9. Ilé Dara Axé Oxun Eyin
Pai Cido de Oxun
Rua José Domingues de Pontes, 7
Vila Industrial.
- ⁶ Entrevista com Oju Omin, mãe-de-santo do terreiro Ile Ase Dandalunga, Londrina. Entrevista

realizada por Jefferson Olivatto em 2001.

- ⁷ Na verdade, a transmissão tradicional dos conhecimentos religiosos no candomblé não é exclusivamente oral, pois a imitação desempenha também um papel importante, e sempre existiram anotações zelosamente guardadas pelos velhos pais-de-santo.
- ⁸ No mundo do candomblé, a concepção de legitimidade da religião pauta-se, principalmente, no modelo da religião dominante, o catolicismo: antiguidade, textos sagrados, uma teologia racionalizada, além do reconhecimento social do seu poder simbólico.
- ⁹ Entrevista com Gilberto de Exu, ogã do terreiro Ilê Iyami Osun Muiyiwa.
- ¹⁰ Esclarecemos que Mãe Sandra, dentro do conjunto do candomblé africanizado, identifica sua casa não como terreiro de candomblé, mas como casa onde se pratica o culto africano atual aos orixás. É possível que o cristianismo tenha tido uma penetração maior nas religiões africanas que no candomblé.
- ¹¹ Alguns endereços e veículos de comunicação que divulgam informações sobre o candomblé:
www.ongba.org.br/afro/orixas/home.html
www.geocities.com/SoHo/lofts/6052/index.html
www.geocities.com/Athens/Troy/2494/index.htm

Páginas sobre o assunto na internet:

xingu.com/ofa/link.htm dentro de www.maria-brazil.org/iemanja.htm

(site estrangeiro sobre cultura brasileira)

Afro Brasil tem seção exclusiva para orixás: www.editoras.com/pallas/afrobrasil

Afro-Cuban Religion and Culture: www.uncfsu.eduw4/fac/tcorse/sant.htm

Jornais: U & C (Umbanda e Candomblé) Ciência e Cultura, quinzenal. Já tem 12 anos.

Tambor, editado por Sandra Medeiros Epega.

(site <http://jornaltambor.cjb.net>)

Recebido em 22 de outubro de 2003

Aprovado em 26 de setembro de 2004

Claude Lépine

Doutora em Antropologia pela USP, livre-docente junto ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus de Marília. Professora aposentada do Curso de Ciências Sociais, é atualmente docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na mesma instituição. É autora de *Os dois Reis do Daomé; varíola e monarquia na África Ocidental. 1650-1800* (FAPESP/UNESP Marília Publicações, 2000).

E-mail: etain@uol.com.br

R

EAFRICANIZAÇÃO EM DIÁSPORAS RELIGIOSAS SECUNDÁRIAS: A CONSTRUÇÃO DE UMA RELIGIÃO MUNDIAL*

Alejandro Frigerio

O mais importante desenvolvimento recente na história das religiões afro-americanas é sua expansão além das fronteiras étnicas e nacionais. Não estão mais confinadas nas cidades ou nos bairros em que se desenvolveram, mas estenderam-se através dos limites provinciais, e cada vez mais além das fronteiras nacionais. Assim, o candomblé da Bahia alcançou o Rio de Janeiro e São Paulo (Prandi 1991; Silva 1995; Capone 1996, 1999a), e daí para a Argentina. O batuque de Porto Alegre chegou a Montevidéu (Pi Hugarte 1998) e Buenos Aires (Frigerio 1998a; Oro 1999). Os devotos uruguaios levaram a brasileiríssima umbanda (Concone 1987) para a Venezuela (Pollak-Eltz 1993), e seguidores argentinos a estão levando para a Espanha e Itália. Por outro lado, a santería cubana difundiu-se rapidamente nos Estados Unidos por meio de religiosos cubanos, porto-riquenhos e afro-americanos (Brandon 1997; Gleason 1975; Gregory 1986; Palmié 1995; Capone 1999b, 1999c). Também encontrou lugar na Venezuela, onde ameaça ultrapassar o culto nacional de Maria Lionza (Pollak-Eltz 1985), alcança o México e penetra na Europa (Capone 2002; Capone e Teisenhoffer 2002; Argyriadis 2002).

Alguns dos ativistas pioneiros na expansão das religiões afro-americanas nesses diversos países são negros, mas muitos, se não a maioria, são brancos. Em cidades como São Paulo, Montevidéu ou Buenos Aires, onde há um número importante de seguidores, a imensa maioria dos novos convertidos é branca. Em

alguns casos, como na Argentina e no Uruguai, as religiões afro-brasileiras se difundiram principalmente através do esforço de pessoas dessas nacionalidades que tinham sido iniciadas no Brasil. Ao contrário, nos Estados Unidos a santería, no início, existia principalmente no seio da comunidade de imigrantes cubanos, espalhando-se em seguida para outros segmentos da sociedade, tornando-se popular entre porto-riquenhos e afro-americanos e mais tarde entre outros imigrantes de origem latina e caribenha, para finalmente incorporar também anglo-americanos.

A difusão dessas religiões criou redes de parentesco ritual que hoje atravessam as fronteiras nacionais e fazem surgir comunidades transnacionais de devotos. Essas comunidades transnacionais originalmente eram principalmente binacionais, compostas pelos iniciados nas novas sociedades de acolhida e sua família ritual (ou famílias) no país de origem. Essas comunidades iniciais estão, hoje, sendo superadas pelo desenvolvimento de uma comunidade mais ampla e mais complexa que integra devotos em vários países, com origem na prática de diversas variantes nacionais de religiões afro-americanas. Essas pessoas estão conscientes de pertencer a uma religião que não está mais circunscrita por variantes nacionais, mas que fez surgir uma comunidade transnacional de adeptos dos orixás que tem o país dos Iorubás como origem, como modelo contemporâneo e como Meca.

Neste artigo é defendida a tese de que existem estágios na formação dessas comunidades transnacionais, relacionados à trajetória religiosa dos seguidores, pois as diversas variantes religiosas que encontram nessa trilha têm diferentes implicações para seu desenvolvimento. As comunidades religiosas que os adeptos encontram são, primeiro, de importância principalmente local, depois, transnacionais de maneira incipiente e, por fim, algumas são transnacionalmente globais.

Durante esse processo de transnacionalização crescente, a nacionalidade de origem das diversas variantes religiosas afro-americanas continua sendo importante e deve ser tratada de maneiras diferentes no decorrer da trajetória religiosa da pessoa. Afirmo que os processos de reafricanização que foram observados em praticamente todas as variantes afro-americanas, em seus novos lugares (Prandi 1991; Frigerio 1993, 2002b; Silva 1995; Palmié 1995; Capone 1999a, 1999b, 1999d) constituem-se no último estágio de desenvolvimento dessas religiões, e também que são instrumentais para a criação de uma religião mundial e de uma realmente variegada comunidade transnacional de adeptos.

Minha interpretação pretende ser válida para a maioria dos lugares para onde se espalham essas religiões – lugares que, já afirmei em outra ocasião, compreendem uma *diáspora religiosa secundária* (Frigerio 2002c). Apesar de minha argumentação poder ser influenciada pela minha experiência de intenso trabalho de campo no Cone Sul da América do Sul (Frigerio 1989, 1993, 1997, 2002a,

2002b), creio que existem suficientes similaridades no processo de expansão da maioria das religiões afro-americanas para justificar tal generalização (Frigerio 2002c)¹. Essas semelhanças podem ser encontradas examinando a literatura crescente sobre religiões afro-americanas em situações de diáspora secundária – especialmente no Cone Sul e nos Estados Unidos, as regiões nas quais a expansão dessas religiões tem sido mais significativa e também mais consistentes os estudos sobre elas. Tais correlações abrangem a difusão, nas Américas do Sul e do Norte, de variantes religiosas diferentes, mas funcionalmente equivalentes, assim como uma seqüência comparável da trajetória religiosa das pessoas e, especialmente, reações muito similares a essa nova presença religiosa nas sociedades que a recebem, independentemente do contexto cultural dominante (católico ou protestante). Este artigo tenta ir além do caráter local da maioria dos estudos sobre a expansão das religiões afro-americanas (à exceção de Capone 1999c, 2000; Oro 1999 e Frigerio 2002c), e se baseia na crença de que nosso conhecimento atual sobre esses fenômenos nos permite empreender análises mais abrangentes.

1. Diásporas religiosas primárias e secundárias

Eu defendo a tese que é útil distinguir entre diásporas religiosas *primárias* e *secundárias* a fim de entender o panorama cada vez mais complexo provocado pelo deslocamento espacial das religiões afro-americanas e sua adoção por grupos cada vez mais variados (Frigerio 2002c).² Apesar das variantes religiosas afro-americanas terem se desenvolvido em regiões e cidades diferentes, existem suficientes similaridades em sua situação nos locais de origem para permitir que as agrupemos como diáspora religiosa *primária*. Ao contrário, as *regiões e as cidades para onde migraram* podem ser consideradas uma diáspora religiosa *secundária*. Assim, a Bahia, Recife, São Luís do Maranhão, Porto Alegre, Havana ou Porto Príncipe e seus arredores, como lugares de origem do candomblé, do xangô, do tambor de mina, do batuque, da regla de ocha e do vodu – respectivamente – podem ser considerados diáspora religiosa primária. As cidades, regiões e países para os quais essas variantes migraram podem ser considerados uma diáspora religiosa secundária. Essa diáspora secundária reúne cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Buenos Aires, Montevidéu, Nova York, Miami, Los Angeles, San Francisco, São João de Porto Rico e Caracas, onde as variantes religiosas afro-americanas estão presentes em número importante – seus templos podem ser contados às centenas³.

Para este artigo, o aspecto sociologicamente mais relevante do deslocamento espacial que avaliza essa distinção é que na diáspora religiosa secundária o reconhecimento social que essas religiões haviam conquistado na diáspora primária precisa ser reconquistado⁴. Em seus lugares de origem, essas religiões, após longa

luta, haviam sido aceitas como sendo parte do patrimônio cultural (e às vezes espiritual). Na diáspora secundária, precisam ser criadas novas histórias de pertencimento nacional, pois acusações que haviam sido refutadas com sucesso na diáspora primária – onde essas religiões se originaram – são reiteradas, ou criadas novas acusações (Frigerio 1991a; Birman 1999).

O principal problema enfrentado pelos seguidores nos lugares das diásporas religiosas secundárias quanto à legitimação ante as sociedades hospedeiras é que, até hoje, as religiões afro-americanas raramente obtiveram o *status* de verdadeiras “religiões” (Frigerio 2002b). Mesmo em situações de diáspora primária, sua legitimação foi geralmente alcançada ao obterem a qualificação de “patrimônio cultural” de um grupo étnico ou racial e, particularmente, porque eram vistos como preenchendo a função vital de “*resistência cultural*”⁵. Seu valor, como Dantas (1988) mostrou no Brasil e Palmié (1998) e Argyriadis (1999b) o fizeram em relação a Cuba, derivou do fato de serem vistas como núcleo da cultura de um grupo étnico que veio a ser considerado central para a conformação de identidades nacionais ou regionais⁶. Assim, sua legitimação está ligada a certas histórias locais de identidade, perdendo-se quando essas religiões migram para outras regiões ou países nos quais essas histórias não são significativas.

É por terem sido legitimadas como *religiões nacionais ou regionais* em situações da diáspora primária que encontram grandes dificuldades para serem consideradas religiões mundiais como o cristianismo ou o budismo – o que as torna naturalmente disponíveis para *todas as pessoas* (de qualquer classe social, raça ou nacionalidade) em situações da diáspora secundária. Em razão de seu caráter *local*, levantam suspeitas quando praticadas por pessoas que não compartilham sua origem nacional ou regional, nem pertencem ao grupo étnico que as originou.

Nem todas as variantes religiosas afro-americanas enfrentam esse problema com a mesma intensidade. Algumas ligam os indivíduos principalmente a comunidades religiosas em sua própria sociedade e não enfatizam seu caráter nacional estrangeiro. Outras, como veremos, ligam os devotos a comunidades transnacionais de seguidores de um modo que pode se tornar socialmente problemático. Assim, cedo ou tarde, o caráter nacional estrangeiro precisa ser desacentuado ou receber novo significado. A reafricanização, digo eu, proporciona um *quadro interpretativo* particularmente apropriado para transcender limitações de nacionalidade e para proporcionar o aspecto de religião mundial⁷.

2. Trajetórias religiosas em situações de diáspora secundária

Examinando estudos sobre conversão a novos movimentos religiosos, James Richardson diz que os estudiosos devem ir além da “hipótese que a maioria das conversões são ocorrências que só acontecem uma vez” e freqüentemente envolvem a passagem por várias religiões durante a vida de uma pessoa. Ele

propôs a noção de *trajetória de conversão* (*conversion career*) que é “ligada à idéia de alternativas seriadas, significando experimentar seqüencialmente novas crenças e identidades no esforço de resolver as dificuldades sentidas (...) a maioria das conversões contemporâneas são seqüências de identidade que muitas vezes podem ser vistas como cumulativas” (Richardson 1980:49).

Segundo essa perspectiva, que enfatiza processo, seqüencialidade e busca por novas crenças e por uma transformação identitária como estratégia para solução de problemas, defendi, em outra obra (Frigerio 2002c), que a análise da *trajetória religiosa* dos devotos das religiões afro-americanas ajuda na melhor compreensão do caráter multifacetado e complexo de sua transnacionalização⁸. Este conceito sublinha o fato de que as pessoas não fazem uma única opção em determinado momento para ingressar na santería, no batuque ou no candomblé, mas empreendem uma *série* de encontros seqüenciais com diferentes variantes de religiões afro-americanas, que em geral seguem um mesmo padrão. Em sua *trajetória religiosa* as pessoas passam por mudanças similares, ou pelo menos comparáveis, em sua identidade *pessoal* ou *social*, vindo a compartilhar diferentes identidades *coletivas* propostas pelas comunidades religiosas das quais se tornam membros (Frigerio 2003). Isso ocorre no Cone Sul, quando seguidores passam da umbanda ao batuque, daí a uma variante reafricanizada de religião afro-americana; também nos Estados Unidos, quando vêm do espiritismo para o palo monte, daí para a santería, talvez para a “religião iorubá” ou a “religião dos orixás” (*orisha religion*), como são conhecidas as versões mais reafricanizadas. À medida que avançam por essas variantes, os conhecimentos rituais e teológicos dos seguidores aumentam, tecem relacionamento com diferentes seres espirituais e passam por mudanças de identidade a nível pessoal, social e coletivo.⁹ Também – como veremos adiante –, nessa trilha espiritual, a comunidade religiosa da qual fazem parte se torna maior e mais ampla, entrando em redes de afinidade ritual que são primeiro locais e depois cada vez mais transnacionais.

A idéia de trajetória religiosa pressupõe uma perspectiva processual, diacrônica, que ajuda a compreender como pessoas que não têm essas religiões como parte de seu patrimônio cultural imediato são *gradual* e seqüencialmente nelas socializadas. Também mostra a lógica subjacente às iniciações consecutivas nas diversas variantes religiosas – processo que mostra similaridades impressionantes, mesmo através de fronteiras nacionais. Algumas variantes (como umbanda e espiritismo) são especialmente adequadas para introduzir pessoas na perspectiva religiosa global dessas religiões (Frigerio 1990; Carozzi e Frigerio 1997; Frigerio 1997). Agem como pontes cognitivas entre o catolicismo popular praticado pela maioria dos latino-americanos e as variantes mais africanas que contêm alguns conceitos teológicos e rituais com os quais aquele catolicismo está pouco familiarizado (Carozzi e Frigerio 1992, 1997). Essas outras variantes (como batuque ou santería) são consideradas mais poderosas, e uma iniciação

subseqüente é vista como obrigatória para resolver problemas de saúde ou problemas pessoais. Por fim, as variantes reafricanizadas, como veremos mais adiante, são consideradas melhores para fins de legitimação ante a sociedade; as pessoas optam por elas, ou as desenvolvem nos estágios posteriores de sua trajetória religiosa.

Três variáveis principais dão a forma que a trajetória religiosa assume: a satisfação das necessidades religiosas da pessoa (em termos de poder mágico e de conhecimento religioso), sua necessidade de legitimação em relação a outros seguidores, e a necessidade de legitimação ante a sociedade na qual pratica o culto. Os crescentes processos de *africanização* e de *reafricanização* observados por vários pesquisadores – especialmente em situações de diáspora secundária – podem ser melhor entendidos como estratégias distintas utilizadas pelas pessoas para satisfazer algumas das necessidades acima mencionadas. Estes dois rótulos – usados por vezes de maneira permutável – devem ser diferenciados para melhor distinguir entre fenômenos religiosos diferentes.

Africanização é mais adequado para definir a passagem da prática de uma variante mais sincrética, como a umbanda no Cone Sul ou o espiritismo em Cuba, Porto Rico ou nos EUA, para uma prática mais africana, como o candomblé, o batuque ou a santería. Ocorre bastante cedo na trajetória religiosa da pessoa e é um segundo passo, que a mergulha naquilo que os seguidores consideram o âmago da experiência religiosa (Prandi 1991). *Reafricanização* é um processo sofrido por pessoas já praticantes do candomblé, do batuque ou da santería (ou outros cultos comparáveis como tambor de mina ou xangô) que, insatisfeitas com o conhecimento religioso que receberam, viram-se para a África de hoje, especialmente para a região dos iorubá, como fonte verdadeira de conhecimento teológico e ritual. Por meio desse processo, a África vem a ser vista não só como a *origem remota* da tradição religiosa mas também como *modelo contemporâneo* para sua prática. As atuais crenças e práticas religiosas africanas (principalmente iorubá) assumem posição de primeiro plano. Os seguidores reafricanizados (que vivem, em sua maioria, em situações de diáspora secundária) tomam aulas de língua e de cultura iorubá, compram livros sobre o sistema adivinhatório de Ifá, usam roupas e exibem imagens e artigos rituais importados do país dos iorubás, e às vezes são iniciados por praticantes dessa origem (Prandi 1991; Silva 1995; Palmié 1995; Capone 1999a, 1999d). A reafricanização geralmente ocorre nos últimos estágios da trajetória religiosa, depois da pessoa ter passado pela umbanda ou pelo espiritismo e ter sido iniciada em uma ou mais nações do candomblé, da santería ou de outra variante mais africana¹⁰.

Ambos os processos (africanização e reafricanização) têm geralmente sido considerados como um só, como busca constante de uma tradição mais pura, mais africana, e considerada uma estratégia de legitimação em relação a adeptos de outras religiões (Prandi 1991; Silva 1995; Capone 1999a, 1999d). Tenho

concordado com a essência dessa interpretação (Frigerio 2002c), mas quero aqui salientar que esta estratégia tem funções legitimadoras interiores – relacionadas com a comunidade de fiéis –, mas também exteriores, em relação às sociedades hospedeiras nas diásporas secundárias. Também desejo lembrar que a africanização e a reaficanização podem ser mais utilmente examinadas como processos separáveis que têm conseqüências diferentes a nível de análise micro (do indivíduo), meso (da comunidade religiosa) e macro (da sociedade hospedeira). Têm impactos diferentes na vida da pessoa, nos vínculos criados no interior da comunidade religiosa e na relação que se estabelece com a sociedade hospedeira.

a) O primeiro estágio na trajetória religiosa: umbanda ou espiritismo

A maioria dos templos das religiões afro-americanas nas diásporas secundárias praticam uma variante “mais africana”, que envolve sacrifícios animais (batuque, candomblé, santería), e também uma variante “mais sincrética” (umbanda no Cone Sul, espiritismo em Cuba e nos EUA), contendo elementos rituais e teológicos que ressoam crenças e práticas religiosas preexistentes¹¹. Essas variantes são consideradas estágios na mesma trilha religiosa. As pessoas geralmente começam sua trajetória religiosa nas variantes “mais sincréticas”, sendo mais tarde iniciadas – pelo mesmo líder religioso e no mesmo templo, se nenhum conflito surgiu entre eles – na variante “mais africana”. Essa prática conjunta tem um propósito duplo. No caso da umbanda, especialmente, permite que os praticantes, se necessário, se identifiquem publicamente com a variante “mais sincrética”, que é também em geral a variante mais respeitável socialmente, que não pratica sacrifícios de animais. Isto é importante na medida em que a prática do sacrifício de animais tornou-se a característica mais estigmatizada em todas as novas sociedades para as quais se expandiram (Prandi 1991; Frigerio 1991a; Green 1991; Murphy 1995; Bartkowski 1998; Frigerio e Oro 1998). Em segundo lugar, e mais importante, a variante “mais sincrética” serve de *ponte cognitiva* na passagem de um sistema de crenças preexistente (catolicismo popular no caso da América Latina) para religiões afro-americanas¹².

Por isso, afirmo eu, muito raramente candomblé, batuque e santería existem como única variante religiosa afro-americana existente em situações de diáspora secundária. Em templos da Argentina e do Uruguai, o batuque é praticado com a umbanda (Frigerio 1989; Carozzi e Frigerio 1997; Pi Hugarte 1998) e o mesmo ocorre em terreiros de candomblé em São Paulo (Prandi 1991) e no Rio¹³. Na Venezuela, a santería misturou-se com o culto local de Maria Lionza, uma espécie de umbanda local (Pollak-Eltz 1985). Em Porto Rico e nos Estados Unidos, a santería é, com muita freqüência, praticada juntamente com espiritismo (Schmidt 1995; Gregory 1986; Matory 2000:9-10).

O que defendo aqui, e mostrei em detalhes no caso argentino (Carozzi e Frigerio 1997; Frigerio 1997), é que as variantes “mais sincréticas” agem como pontes cognitivas entre sistemas de crenças preexistentes e o mundo mais alienígena (ritual e teologicamente) da santería, do batuque ou do candomblé. Especialmente para as populações latino-americanas, a umbanda, o culto de Maria Lionza ou o espiritismo estão muito próximos da visão global do catolicismo popular, e a *prévia conversão a essas variantes permite a socialização posterior e gradual na visão global mais africana e estrangeira das religiões afro-americanas*. Essa função de ponte cognitiva é especialmente importante em situações da diáspora secundária, onde as pessoas não estão nada familiarizadas com religiões afro-americanas¹⁴.

Em situações da diáspora secundária, não só é notável a prática simultânea de duas variantes, como é importante também a natureza *diacrônica* de seu relacionamento. Essa natureza diacrônica pode ser observada a nível social e individual. Em São Paulo, Buenos Aires e Montevideú, por exemplo, a umbanda foi a primeira variante introduzida, e depois, após vários anos de prática, os líderes foram iniciados no candomblé (na metrópole brasileira) e no batuque (nas outras cidades) (Prandi 1991; Frigerio 1989, 1998; Pi Hugarte 1998). Nessas cidades, no nível individual, a umbanda é considerada o primeiro passo em uma trilha religiosa que conduz ao candomblé ou ao batuque, considerados o núcleo do sistema religioso (Frigerio 1989, 1990, 1997; Prandi 1991:78-87). Os seguidores começam seu percurso religioso na umbanda e são mais tarde iniciados no candomblé ou no batuque.

Mesmo se ambas as variantes, uma mais africana e outra mais sincrética, migram juntas – como ocorreu com a santería e o espiritismo nos Estados Unidos –, provavelmente ocorre que as pessoas conheçam ou iniciem a prática de uma variante primeiro, e mais tarde a outra¹⁵. Vários autores observaram que para os praticantes da santería nos Estados Unidos e em Porto Rico, o espiritismo é considerado como o primeiro estágio na caminhada espiritual da *religión* que conduz à ocha (Capone 1999b:50, 1999c:60; ver também Gregory 1986:122, 130, 165; Schmidt 1995:102; Perez y Mena 1998:22).

b) O segundo estágio na trajetória religiosa: a africanização

A africanização, digo eu, ocorre quando uma pessoa passa da prática de uma variante mais sincrética como umbanda ou espiritismo para a iniciação em uma variante mais africana como o candomblé, o batuque ou a santería. A variante mais africana é considerada como núcleo do sistema de crença religiosa. Ao mesmo tempo, pensa-se que é também magicamente mais forte (Prandi 1991:74, 1999:158, 162; Frigerio 1990; Carozzi e Frigerio 1997; Capone 1999c:60). Por essa razão, mais cedo ou mais tarde, a maioria das pessoas é iniciada nessas variantes – em geral depois de passar por alguma crise pessoal, por algum

problema persistente de saúde, etc. É a utilização do sangue nos rituais que torna a iniciação e os trabalhos “mais fortes” que suas contrapartes na umbanda ou no espiritismo. Acredita-se que o uso desse elemento para criar uma “sede” (receptáculo material) do orixá pessoal da pessoa cria um vínculo forte entre eles, que não pode ser rompido. É por essa razão que a iniciação em variantes mais africanas da religião é realizada somente após certo período de experiência que passa por variantes de introdução ou ponte, como umbanda ou espiritismo¹⁶.

A transição de uma variante mais sincrética para uma variante mais africana pode ser considerada um processo de *africanização*. É por meio dessa passagem que a pessoa começa a participar dos rituais religiosos nos quais é minimizado ou desaparece o simbolismo católico, os cantos são cantados em línguas “africanas” e não em português ou em espanhol, as pessoas são possuídas por orixás e não por espíritos de índios, de negros ou de outros mortos. *Mas esse processo deve ser diferenciado da reafricanização – pelas quais muitas pessoas passarão (ou não) mais tarde – pois suas conseqüências diferem em três níveis importantes: individual, meso e macro.*

A africanização é um processo pelo qual se passa com freqüência em razão de suas conseqüências importantes a nível *individual*. É principalmente a busca de poder mágico mais forte que conduz a um engajamento religioso mais profundo. Nesse processo, a pessoa estabelece um relacionamento para toda a vida com seu(s) orixá(s) que o(s) ajuda(m) e apóia(m) em sua vida cotidiana, se ele retribuir regularmente com oferendas e festas. A pessoa aprende novos cantos, danças e rituais para reverenciar seus orixás, e também os conceitos teológicos que estão na base dessas atividades¹⁷.

No nível *meso*, ou de grupo, a africanização tem conseqüências importantes por vincular o indivíduo à comunidade religiosa que pratica a variante afro-americana – que é geralmente maior que aquela que pratica umbanda ou espiritismo. Ele talvez continue a participar de celebrações semanais de umbanda, caboclo ou espiritismo, mas agora também assiste a festas de orixá em seu terreiro, e, especialmente, passa a visitar as festas de outros terreiros. Ele agora passa a ser parte da estrutura hierárquica da comunidade religiosa e deve reverenciar seu pai ou padrinho ritual – que pode viver em seu país ou em outro – e também seu parente ritual (Prandi 1990)¹⁸.

Nas religiões afro-americanas transnacionalizadas – ou em expansão – a africanização muitas vezes implica visitas regulares a outra cidade ou outro país. A pessoa passa a participar de um sistema de afinidade ritual que o liga a uma comunidade religiosa, o que muitas vezes abrange espaços regionais ou nacionais. Os agentes religiosos do candomblé de São Paulo, por exemplo, podem ter pais ou avôs rituais na Bahia. Praticantes do batuque na Argentina podem tê-los em Porto Alegre ou em Montevidéu. Americanos do norte podem estar ligados por seus *padrinos* ou *madrinas* a líderes em Havana ou Matanzas, ou podem mesmo

ter sido iniciados ali. Em todos esses casos, eles pertencem a uma comunidade religiosa que ultrapassa fronteiras regionais ou nacionais. Uma outra cidade das Américas se torna sua Meca religiosa – Bahia, Porto Alegre, Havana. Podem ter a obrigação de visitá-la pelo menos uma vez por ano para sua iniciação ritual posterior, ou de participar das festas de seus pais ou avôs rituais (Oro 1999).

Por meio desse processo, a pessoa se torna parte de comunidade *transnacional incipiente*. É *transnacional* por ultrapassar fronteiras nacionais, e cria o sentido das atividades religiosas da pessoa ter um *aqui*, no país onde vive, e um *ali*, no país onde vive seu “pai” (ou “padrinho”) ou mesmo “avô” religioso¹⁹. Acho a comunidade *incipiente*, pois nesse estágio ela é basicamente binacional (argentino-brasileira, cubano-americana). Como o candomblé, o batuque e a santería têm origens nacionais explícitas e reconhecidas, o recém iniciado estabelece um vínculo forte somente com a nação (ou cidade) de origem da religião que pratica²⁰. Também, o vínculo que existe é principalmente com a família ritual afim extensa à qual a pessoa pertence, sendo muito mais tênue com o resto da comunidade. Comparada com os relacionamentos mais amplos e mais diversificados que são estabelecidos por praticantes mais antigos e experientes – ver mais adiante – essa comunidade transnacional pode ser considerada como elementar.

No nível *societário* ou macro, os processos de africanização em cenários de diáspora secundária geralmente não colaboram para legitimação da religião. Eles aumentam e tornam mais difundida a prática de sacrifício de animais, e em geral fazem decrescer o número de pessoas que praticam variantes menos controvertidas como umbanda ou espiritismo. Como as variantes africanas têm sido legitimadas na diáspora primária por motivos culturais e étnicos, e não por motivos religiosos, a prática – em sociedades da diáspora secundária – por pessoas brancas de uma religião racializada aumenta a problematização da comunidade religiosa. Também promove, como vimos, a identificação da religião com uma nacionalidade (principalmente brasileira ou cubana) e em geral não proporciona um quadro interpretativo com uma história de pertencimento nacional que liga a comunidade religiosa à sociedade que a recebe (Frigerio 2002b). Os praticantes em cenários da segunda diáspora que estão passando ou passaram pelo processo de africanização ainda estão muito ligados ao quadro interpretativo de seus mentores estrangeiros. Esse quadro se desenvolveu em outro país (Brasil ou Cuba) e explica a origem da religião, seu lugar social e seu valor em termos da dinâmica cultural da sociedade de origem. É absolutamente inadequado para explicar seu significado em outro país²¹.

Mas, à medida que as pessoas que passaram pelo processo de africanização amadurecem em sua trajetória religiosa, vêm a desenvolver quadros interpretativos próprios, o que lhes permite ganhar independência em relação a seus mentores estrangeiros e *também* legitimar a religião em seu próprio país. Esse quadro interpretativo proporciona uma sensação local de pertencimento nacional,

justificando a razão da presença da religião no país e porque os seguidores têm o direito de praticá-la. Nos países latino-americanos, e especialmente no Cone Sul, o primeiro passo é desnacionalizar a variante religiosa, enfatizando que, sendo religiões africanas, eram encontráveis, no passado, em qualquer lugar das Américas onde houvesse população negra. Argumenta-se que essas religiões não são patrimônio apenas dos países nos quais as variantes atuais tiveram origem, mas constituem-se em patrimônio comum dos países da América Latina – mesmo se a versão dominante em um país minimiza esse patrimônio, como é o caso, por exemplo, na Argentina (Frigerio 2002b).

Do mesmo modo, afirmo que, por trás dos discursos de “africanização” ou de “cubanização” que, como observou Palmié (1995), dividem os praticantes afro-americanos e cubanos nos Estados Unidos, encontram-se não somente idéias diferentes sobre o papel do “sincretismo” dentro de noções igualmente divergentes de “tradição” (como mostrou convictamente), mas também a tentativa de descubanizar a santería. Os discursos de “africanização” proporcionam não só um meio para os afro-americanos conquistarem certa autonomia em relação a seus mentores cubanos, mas também uma maneira da religião perder sua conotação de religião cubana migrante para tornar-se parte do patrimônio afro-(norte-)americano.

Brandon observa como, do mesmo modo, praticantes porto-riquenhos apropriam-se dos orixás cubanos:

Assim, a erupção da negritude sob a forma das Sete Potestades Africanas presentes no santerismo representa uma afirmação da África como aspecto da identidade étnica porto-riquenha. Quando as Sete Potestades são envolvidas e redefinidas no contexto da ideologia do santerismo e embutidas em seu simbolismo, deixam de ser cubanas; foram apropriadas ideologicamente e em termos étnicos se tornaram porto-riquenhas. (Brandon 1997:113).

Mostrei que estratégias similares são utilizadas por argentinos que, para desenfatizar o caráter estrangeiro de suas religiões – em um contexto social que estigmatiza as seitas estrangeiras –, sublinham as raízes e a herança africanas de seu país. Ao encontrar cultura e religião africanas no passado argentino, sentem ter o direito de praticá-las no presente. Isso serve tanto como estratégia retórica para tornar-se independentes de seus mentores brasileiros, como para mostrar à sociedade que praticam uma religião com raízes próprias no país (Frigerio 1991b; 1998b, 2002a, 2002b).

A progressão desses discursos muitas vezes é acompanhada de processos de reafricanização que, penso eu, representam o desenvolvimento final desse novo quadro interpretativo.

c) Terceiro estágio na trajetória religiosa: a reafrikanização

Depois de alguns anos dispendo de um local de culto e tendo seus próprios discípulos, e já firmados em sua trajetória religiosa, é comum que praticantes busquem independência em relação a seus mentores. Não aprendendo mais passivamente o que seus mestres lhes ensinavam, começam a influenciar ativamente a maneira como a tradição é transmitida. Em cenários da diáspora religiosa secundária, o modo de intervenção parece ocorrer principalmente por meio de processos de *reafrikanização*. Quando várias pessoas na diáspora secundária estão em estágio semelhante isso se traduz, no nível macro, na vontade de criar um movimento religioso local, mais autônomo, independente da tutela de mentores da diáspora primária.

Diversos estudos mostram processos notavelmente similares em ambientes de diáspora secundária (Prandi 1991; Frigerio 1993, 2002b; Silva 1995; Capone 1999a; Oro 1999). No Rio de Janeiro, em São Paulo, Buenos Aires, Nova Iorque e em outras cidades dos Estados Unidos, alguns líderes religiosos não só se afastam de seus mentores originais na Bahia, em Porto Alegre e em Cuba – respectivamente –, mas o fazem de maneira similar. Voltam-se para a África, agora vista não somente como ponto de origem de sua religião, mas também como *fonte contemporânea de conhecimento* com o qual se melhora ou se aprofunda o conhecimento religioso que lhes legaram seus mentores. A tradição de diáspora da variante que haviam praticado naquele momento é vista, após vários anos de prática, como sendo incompleta e inadequada, em razão das perdas sucessivas de conhecimento que, afirmam eles, ocorreram em sua transmissão oral.

Nesse retorno à África, líderes do Rio, de São Paulo e de Buenos Aires geralmente são auxiliados por imigrantes nigerianos que estudam nas principais universidades dessas cidades (Prandi 1991; Silva 1995; Capone 1999a; Oro 1999). Muitas vezes esses estudantes começam ensinando a língua e a cultura iorubá – em universidades, instituições particulares ou terreiros –, passando em seguida a falar dos rituais iorubá e especialmente da mitologia ifá. A maioria não é seguidora de religiões africanas e por isso dependem fortemente de trabalhos publicados por Abimbola (1976, 1977) ou Bascom (1969, 1980) para suas aulas. Alguns são mais tarde iniciados na religião iorubá na África – ou afirmam ter sido iniciados – e finalmente até iniciam alguns de seus discípulos brasileiros ou argentinos (Silva 1995; Capone 1999a). Outros líderes da diáspora secundária – especialmente nos Estados Unidos – têm acesso direto às obras em língua inglesa sobre religiões e cultura africanas. Também é mais fácil, para eles, visitar diretamente a África, de onde às vezes voltam com títulos honoríficos que lhes são outorgados por reis ou sacerdotes (mais ou menos conhecidos) da Nigéria (principalmente) ou do Benin. Para esses líderes da diáspora secundária, o centro de gravidade de sua religião mudou-se para África, especificamente para

o país dos iorubá (Prandi 1991; Silva 1995; Capone 1999). Para a maioria deles a nova Meca é agora Ile-Ifê, o lugar onde Oduduwa criou o mundo.

O esforço de líderes locais para aprender a língua iorubá, a mitologia do sistema de Ifá e para adotar professores iorubá como exemplos a serem seguidos foi chamado de "africanização" por Prandi (1991, 1998) e de "reafricanização" por Silva (1995) e Capone (1999a) – termo que eu considero mais adequado. Ainda que, ao que parece, somente uma minoria de líderes religiosos passam pelo processo de reafricanização, são provavelmente os mais visíveis e abertos socialmente. Sendo geralmente os mais antigos e de melhor educação formal entre seus pares da diáspora secundária, proporcionam, sem rodeios e de modo convincente, novas histórias de pertencimento nacional para essas religiões. Propõem um quadro interpretativo, proporcionando um modelo do que deveria ser a religião e qual seu lugar apropriado na sociedade em que vivem. Tomando como aliados antropólogos, historiadores, artistas, diplomatas africanos e altos funcionários, enfrentam desassombadamente os preconceitos sociais contra sua religião e defendem seus direitos religiosos. Em seus esforços para criar uma história de pertencimento nacional, organizam conferências, procuram o apoio de antropólogos (Silva 1999) – ou às vezes opõem-se a eles – e assumem a direção na interação com várias instituições sociais da sociedade que os hospeda. Esse quadro interpretativo, mesmo se não é massivamente apoiado por seus pares, em geral mostra a tendência dentro da qual – ou contra a qual – a maioria dos devotos deve estender sua prática e sua concepção de sua religião. Os líderes que *não* passaram pelo processo de reafricanização, ainda que compreendendo o grupo maior de seguidores no país, ainda estão manifestamente ligados às histórias de pertencimento nacional de seus mentores brasileiros ou cubanos – histórias inadequadas para justificação da presença de religiões afro-americanas em diásporas secundárias. Em geral, preocupam-se menos com a legitimação social, e geralmente desenvolvem estratégias locais de adaptação que lhes permite a mera prática de sua religião em equilíbrio precário com a polícia local ou com outras instituições locais. Mais cedo ou mais tarde, os líderes que desejam engajar-se na ação coletiva e construir uma identidade religiosa *coletiva* – com o objetivo de mobilizar a comunidade religiosa na luta por seus direitos – precisam, de maneira mais ou menos ampla, incorporar as histórias reafricanizadas (Frigerio 2003).

Capone (1999a: 272-284) descreveu a reafricanização no Rio de Janeiro, Prandi (1991) e Silva (1995:244-287) em São Paulo, e Frigerio (1993, 2002b) e Oro (1999) na Argentina. Nos Estados Unidos, o surgimento de uma variante africano-americana, chamada de Orisha Voodoo por seguidores e pesquisadores, foi bem documentado (ver especialmente Brandon 1997:114-120; Palmié 1995:77-80; Capone 1999b:62-65; Pinn 2000; Hucks 2000). Não vou voltar a examinar aqui esses estudos. Mais do que os detalhes específicos sobre as instituições e as pessoas envolvidas, o que importa são as tendências e os elementos comuns que se podem perceber em todas, ou na maioria, dessas situações.

A reafricanização, como mostraram vários autores (Prandi 1991; Frigerio 1993, 2002; Palmié 1995; Capone 1999a, 2000), sempre é um processo de independência em relação a mentores religiosos anteriores, particularmente daqueles em espaços de diáspora religiosa primária. Todavia, é também – especialmente para os objetivos analíticos deste artigo – um processo de constituição de uma religião mundial. Ao postular *uma* religião com *uma* origem e *uma* maneira de ser praticada, ao libertá-la das histórias locais que obscurecem variantes religiosas especificamente afro-americanas, ao abolir – pelo menos no discurso – as particularidades que se desenvolveram na Bahia ou em Porto Alegre, ela reivindica o *status* de religião mundial.

Nesse quadro interpretativo não se considera somente a comunidade religiosa local, mas também, e especialmente, a comunidade transnacional, que tem obtido relevância crescente nas duas últimas décadas. É uma história *global*, mais do que nacional, para a religião. Nela, essas religiões perdem suas características locais, e ocorre uma tentativa consciente para transformar as diversas variantes nacionais em uma religião mundial, a “religião dos orixás”, disponível para todos, independentemente de nacionalidade ou de raça.

3. A construção de uma religião mundial

Vários autores chamaram a atenção para o fato dos seguidores na diáspora secundária geralmente terem um nível de educação mais elevado do que seus mentores e colegas em espaços da diáspora primária (Frigerio e Carozzi 1993; Silva 1995:261; Epega 1999:162; Capone 1999a:276; Murphy 1995:294). Os líderes que passam pelo processo de reafricanização estão geralmente entre aqueles com melhor nível de educação na comunidade religiosa. Costumam ler livros, fazer cursos, ouvir palestras, participar de conferências – ou até são palestrantes ou autores de livros. Os livros escritos por antropólogos sobre as variantes religiosas afro-americanas sempre foram fonte de informação valiosa para os seguidores (Bastide 1983:168; Silva 1995:250-261), mas sua utilização muitas vezes era escondida ou minimizada. Atualmente, vários pais-de-santo não vêem problema em discutir publicamente suas leituras, ou mesmo em recomendar artigos acadêmicos a seus colegas e discípulos²². Note-se que os livros que hoje circulam entre essa elite não focalizam, como antigamente, alguma variação da diáspora primária (candomblé ou santería), mas sim a língua e a mitologia iorubá. Muitos são escritos por professores nigerianos que lecionam no Brasil, ou são traduções de obras clássicas sobre ifá na África (e em Cuba) escritas por Bascom (1969, 1980) ou Abimbola (1976, 1977).

Considerando esse público mais moderno e com melhor educação formal, a reafricanização, como indica Prandi (1998:162-163), envolve uma intelectualização crescente da religião, e também um estímulo ao *bricolage*. A

reafricanização implica um nível maior de *bricolage* do que antes, pois cada líder de terreiro faz sua própria síntese daquilo que leu ou dos cursos que seguiu. A iniciação ritual sob tutela africana – em cidades da diáspora secundária ou na África – não é muito freqüente, e os líderes reafricanizados têm apenas um vínculo tênue com seus novos mentores. Assim, sintetizam os novos conhecimentos adquiridos da maneira que estimam mais apropriada.

Comparando-se processos de reafricanização com processos de africanização nas dimensões acima discutidas, encontramos algumas diferenças importantes. No nível *individual*, a reafricanização não parece surgir basicamente do desejo de superar crises pessoais, como ocorre na africanização. Para a maioria das pessoas, não envolve nova iniciação, mas envolve freqüentar cursos, ouvir palestras, ler livros e em seguida realizar um *bricolage* com aquilo que aprenderam. *Mais do que um poder mágico, a pessoa parece estar em busca de um instrumento conceptual aperfeiçoado que lhe permita interpretar o mundo.*

No nível *meso*, se a africanização aumentou a dependência no líder que iniciou a pessoa em determinada variante religiosa afro-americana, a reafricanização é um movimento de independência. A relação que a pessoa estabelece com seus novos mentores africanos é principalmente uma relação de pagamento por serviços prestados, na qual o dinheiro paga cursos ou palestras e não iniciações rituais que conduzem a uma longa dependência. Os líderes reafricanizados não estão ligados por uma complexa rede de afinidades espirituais, pelo menos não no grau em que existia quando se africanizaram e ingressaram no candomblé (cf. Prandi 1990), no batuque ou em alguma nova nação no interior dessas religiões²³. Se a reafricanização reduz o vínculo que a pessoa havia criado com a comunidade religiosa binacional com a qual se relacionava por parentesco ritual estabelecido por seus mentores religiosos, cria ao mesmo tempo uma consciência ampliada de pertencimento a uma comunidade global transnacional de devotos dos orixás. Essa consciência se torna possível por meio de encontros internacionais em conferências dedicadas à tradição e cultura dos orixás, e cada vez mais nos últimos anos, através da internet (Capone 1999b).

No nível mais *macro*, a reafricanização em espaços de diáspora secundária ajuda na legitimação da comunidade religiosa. Proporciona um quadro interpretativo que enfatiza fortemente o caráter global da religião. Esse quadro postula uma religião que tem uma origem, um modelo a seguir e não está sobrecarregado pelas diversas histórias locais nacionais que atrapalhavam as variantes religiosas afro-americanas. Abolindo de seu discurso as particularidades religiosas e históricas que surgiram na Bahia ou em Porto Alegre, ele reivindica o *status* de religião com abrangência mundial. Assim, não se trata mais de uma religião afro-brasileira basicamente para devotos brasileiros, ou uma religião afro-cubana principalmente para cubanos, mas uma religião africana que pode ser reivindicada por qualquer pessoa que pretexta participar, em algum grau, do

patrimônio genético africano, ou, mais especialmente, da herança *cultural* africana. Isso a torna prerrogativa legítima de quase toda pessoa no continente americano, mesmo quando – como é o caso na Argentina – é preciso apresentar uma narrativa histórica nacional antedominante que enfatiza a contribuição negra à cultura do país (Frigerio 2002b).²⁴

Todavia, esse quadro interpretativo esforça-se para tornar essa religião disponível legitimamente para todos, mesmo além do continente americano. A origem mítica da humanidade definida como tendo ocorrido em Ile-Ifé, na Nigéria, funde-se com a validação científica da origem na África. Assim, uma religião originada no berço da humanidade é considerada uma religião aberta a todos, sem distinção de raça ou de nacionalidade. As versões reafricanizadas da religião não têm apenas *uma* origem e *uma* Meca, mas também, finalmente, *um* livro. A forte ênfase concedida pelos pais-de-santo reafricanizados a Ifá (Capone 1999b:63) permite que essa coletânea da mitologia sirva de livro sagrado, proporcionando mais um elemento apreciável que sustenta a pretensão ao desejado *status* de religião mundial.

Esse novo quadro interpretativo também tem sido habilmente apoiado – e transmitido – por uma poderosa e bem capacitada elite nigeriana, com fortes vínculos e base na academia, e também com influência política. Nos anos 80, esse grupo de ativistas religiosos da Nigéria –, originários principalmente da cidade de Ile-Ifé, surgiu com força nas comunidades da diáspora religiosa (Abimbola 1979)²⁵. Foram muito importantes para a organização das Conferências Mundiais sobre a Tradição dos Orixás, e mais tarde visitaram quase todas as grandes cidades das Américas onde existe alguma comunidade de adeptos dos orixás, tornando-se os principais proponentes do quadro interpretativo da reafricanização. Esse discurso pareceu muito atraente para os líderes religiosos de terreiros da diáspora secundária, que estimaram que era especialmente adequado para a criação de um movimento religioso que viesse a tornar-se independente em relação a mentores da diáspora primária.

As embaixadas da Nigéria em muitas – provavelmente em todas – as cidades da diáspora apoiaram os esforços locais de ensino da língua e da cultura iorubá, e também as visitas de ativistas religiosos de Ile-Ifé. Esses ativistas nigerianos mostraram uma atitude muito aberta em relação aos praticantes de religiões afro-americanas reafricanizadas, independentemente de sua nacionalidade ou sua raça²⁶. Por outro lado, chefes da diáspora primária mantêm-se ligados a histórias cubanas ou brasileiras de pertencimento regional, nacional e étnico, e mesmo quando proclamam a universalidade de sua religião, sempre desconfiam dos seguidores de outra nacionalidade ou de outra origem regional. Muitas vezes enxergam seus antigos discípulos ou supostos pares em ambientes da diáspora secundária com desprezo e quase invariavelmente, na maneira indireta da etiqueta religiosa afro-americana, encontram meios de demonstrar-lhes seu nível e seus conhecimentos inferiores²⁷.

Ao contrário, os ativistas religiosos nigerianos parecem ter menos receio em conceder o selo de pureza africana a qualquer terreiro ou seguidor que respeite bastante as aparências sob qualquer ponto de vista²⁸.

4. Conclusões

Tenho sustentado que é útil distinguir diásporas religiosas primárias e secundárias para compreender o panorama cada vez mais complexo provocado pelo deslocamento espacial das religiões afro-americanas e por sua adoção por uma clientela variada, nacional e racialmente. O aspecto sociologicamente mais importante do deslocamento espacial que justifica essa distinção é que em ambientes de diáspora religiosa secundária a legitimação social que essas religiões haviam conseguido na diáspora primária precisa ser reconquistada. Em seus lugares de origem, essas crenças e práticas eram legitimadas não por causa de seu valor religioso, mas principalmente porque preenchiam a função de “resistência cultural” de um grupo racial que veio a ser considerado importante na configuração de identidades regionais ou nacionais. Ligada a histórias locais de identidade, a legitimação é perdida quando há a migração para outros países nos quais essas histórias não são significativas. Além disso, tendo sido legitimadas como religiões nacionais ou regionais em ambientes de diáspora primária, encontram fortes dificuldades para serem consideradas religião mundial como o cristianismo ou o budismo – o que as tornaria acessíveis naturalmente para *qualquer pessoa* (sem consideração de classe social, raça ou nacionalidade) em ambientes de diáspora secundária. Em razão de seu caráter local, geram desconfiança quando praticadas por pessoas que não têm a mesma origem nacional ou regional, nem pertencem ao grupo étnico que lhes deu origem. Há certa variação nos problemas de legitimação enfrentados pelas variantes religiosas que migram. Algumas, como a umbanda ou o espiritismo, são menos sujeitas à controvérsia por não defenderem o sacrifício de animais. Outras, como a santería ou o batuque, que realizam sacrifícios de animais, e também acarretam a criação de comunidades transnacionais, enfrentam uma problematização mais forte. Uma análise processual, diacrônica, das *trajetórias religiosas* dos praticantes de religiões afro-americanas ajuda a compreender a lógica subjacente da passagem pelas diversas variantes, progressão que mostra semelhanças notáveis através das fronteiras. As pessoas começam praticando em variantes como o espiritismo ou a umbanda, que têm o papel de pontes cognitivas entre o catolicismo popular praticado pela maioria dos latino-americanos e variantes mais africanas que não lhes são familiares. Mais tarde, são iniciados em variantes mais africanas, como o batuque, o candomblé ou a santería, que são vistos como magicamente mais fortes e envolvem maior grau de engajamento com a religião.

Ao longo de suas trajetórias religiosas as pessoas também, gradualmente, passam a ser parte de comunidades transnacionais mais amplas. As primeiras comunidades religiosas que os seguidores conhecem são principalmente locais,

depois passam a participar de comunidades transnacionais incipientes e por fim alguns deles sentem-se integrados em comunidades transnacionais globais.

A nacionalidade de origem das diversas variantes religiosas continua a ser um tema importante, com sua transnacionalização, e é tratada de modo diferente ao longo do percurso religioso da pessoa. Em certo momento de sua evolução religiosa, os chefes religiosos em ambientes da diáspora secundária desenvolvem seus próprios quadros interpretativos, o que lhes permite tornar-se independentes de seus mentores estrangeiros anteriores e *também* legitimar a religião em seu próprio país. Esses quadros interpretativos fornecem uma história local de pertencimento nacional, justificando o porquê de a religião estar presente no país e porque os seguidores têm o direito de praticá-la. As variantes religiosas são desnacionalizadas, e com frequência se salienta que, como religiões africanas, existiam no passado em qualquer lugar das Américas onde havia uma população negra. Argumenta-se que essas religiões não são um legado dos países nos quais as variantes atuais tiveram origem, mas constituem-se em patrimônio comum dos países latino-americanos.

A reafricanização, resultado do desenvolvimento desse novo quadro interpretativo, é um processo de organização de uma religião mundial em busca da legitimação social que falta a essas religiões. Postulando uma religião com uma só origem e um só modo de ser praticado, libertando-a das histórias locais que estorvam variantes religiosas afro-americanas específicas, ela reivindica sua condição de religião mundial²⁹. A reafricanização proporciona uma narrativa global para a religião, transformando as diversas variantes locais na “religião dos orixás”, acessível para todos, sem distinção de nacionalidade ou de raça, gerando as condições discursivas para criação de uma comunidade global transnacional de veneradores dos orixás.

Referências Bibliográficas

- ABIMBOLA, Wande. (1976), *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan e Londres: Oxford University Press.
- _____. (1977), *Ifa Divination Poetry*. Nova York: Nok Publishers.
- _____. (1979), “Yoruba religion in Brazil: Problems and prospects”. In: XLII Congresso Internacional de Americanistas. Paris: Vol. 6: 619-639.
- ARGYRIADIS, Kali. (1999a), *La religion à La Havane: Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris: EAC.
- _____. (1999b), “Une religion vivante: Continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises”. *L'Homme*, 151: 21-46.
- _____. (2000), “Des noirs sorciers aux babalaos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane”. *Cahiers d'Études Africaines*, 160 XL 4: 649-674.
- _____. (2002), “Les Parisiens et la santería: De l'attraction esthétique à l'implication religieuse”. A ser publicado em *Psychopathologie africaine*.
- BARTKOWSKI, John. (1998), “Claims-making and typifications of Voodoo as a deviant religion: sex, lies and videotape”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4): 559-579.

- BASCOM, William. (1969), *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. (1980), *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.
- BASTIDE, Roger. (1978), *The African religions of Brazil*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. (1983), "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista". In: *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BENFORD, Robert. (1997), "An insider's critique of the social movement framing perspective". *Sociological Inquiry*, 67(4):409-430.
- BIRMAN, Patrícia. (1999), "Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado". *Horizontes Antropológicos*, 10: 35-60.
- BRANDON, George. (1997), *Santería from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- CABRERA, Lydia. (1975), *El Monte*. Miami: Ediciones Universal.
- CANIZARES, Raul. (1999), *Cuban Santería: Walking with the night*. Rochester, Vermont: Destiny Books. (2ª edição).
- CAPONE, Stefania. (1996), "Le pur et le dégénére: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées". *Journal de la Société des Americanistes*, 82: 259-292.
- _____. (1999a), *La quête de l'Afrique dans le candomblé*. Paris: Karthala.
- _____. (1999b), "Les dieux sur le Net: L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis". *L'Homme*, 151: 47-74.
- _____. (1999c), "Uma religião para o futuro: A rede transnacional dos cultos afro-americanos". *Estudos Afro-Asiáticos*, 36: 57-72.
- _____. (1999d), "L'Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultes afro-brésiliens". *Archives Européennes de Sociologie*, XL(1): 3-27.
- _____. (2000), "D'une identité religieuse à une identité "ethnique": La communauté transnationale des pratiquants de la religion des orisha". Artigo apresentado no VIII Congresso Latinoamericano de Religión y Etnicidad. Pádua, Itália, 30 de junho a 5 de julho.
- _____. (2001), "Regards contemporaines sur les premiers candomblés à Salvador de Bahia". A ser publicado em *Traversières* 1.
- _____. (2002), "La diffusion des religions afro-américaines en Europe". A ser publicado em *Psychopathologie africaine*.
- CAPONE, Stefania e TEISENHOFFER, Viola. (2002), "Devenir médium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France". A ser publicado em *Psychopathologie africaine*.
- CAROZZI, María Julia. (1998), "El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos". *Sociedad y Religión*, 16/17: 33-52.
- CAROZZI, María Julia e FRIGERIO, Alejandro. (1992), "Mamã Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires". *Afro-Asia*, 15: 71-85.
- _____. (1997), "Não se nasce batuqueiro : a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Religião e Sociedade*, 18(1): 71-94.
- CONCONE, Maria Helena. (1987), *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo: USP/CER.
- CORRÊA, Norton. (1992), *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDUFRGS.
- COSENTINO, Donald. (1993), "Vodou Vatican: A prolegomenon for understanding religious authority in a syncretic religion". *Caribbean Quarterly*, 39: 100-107.
- COSSARD, Gisèle Binon. (1981), "A filha de santo". In: C. M. De Moura (ed.). *Olorisa: Escritos sobre a religião dos orixá*. São Paulo: Ágora.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- EPEGA, Sandra Medeiros. (1999), "A volta à África: Na contramão do orixá". In: C. Caroso e J.

- Bacelar, (eds.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- FRIGERIO, Alejandro. (1989), *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. Los Angeles: Dissertação de Doutorado em Antropologia, University of California.
- _____. (1990), "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso". *Comunicações do ISER*, 35: 52-63
- _____. (1991a), "Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina". *Sociedad y Religión*, 8: 69-84.
- _____. (1991b), "La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres: La Estigmatización de las Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires". *Revista de Antropología*, 10: 22-33.
- _____. (1993), "De la Umbanda al Africanismo: Identificación Etnica y Nacional en las Religiones Afrobrasileñas en Argentina". In: C. Fonseca (ed.). *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre: EDUFRGS.
- _____. (1997), "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul". In A. Oro e C. Steil (eds.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1998a), "El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina". In: R. P. Hugarte (ed.). *Los Cultos de posesión en Uruguay: antropología e historia*. Montevideo: Banda Oriental.
- _____. (1998b), "Les "sectes" vues par les "religions": Le discours médiatique des prêtres et des pasteurs en Argentine". *Social Compass*, 45(3): 437-459.
- _____. (2002a), "La expansión de religiones afro-brasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 117: 129-151.
- _____. (2002b), "Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina". *Sociology of Religion*, 63(3): 291-315.
- _____. (2002c), "Africanization, Re-Africanization and Anti-Syncretism in the Primary and Secondary African Religious Diaspora". Artigo apresentado no *Symposium Africas of the Americas*. David Driskell Center for the Study of the African Diaspora, University of Maryland. College Park, Maryland, 18 a 20 de abril.
- _____. (2003). "Por nuestros derechos, ahora o nunca!": Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina". *Civitas*, Revista da Pontificia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 3(1): 35-68.
- FRIGERIO, Alejandro e ORO, Ari. (1998), "'Sectas satánicas' en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil". *Horizontes Antropológicos*, 8: 114-150 .
- FRIGERIO, Alejandro e CAROZZI, María Julia. (1993), "As religiões afro-brasileiras na Argentina". *Cadernos de Antropologia*, 10: 39-68.
- GLAZIER, Stephen. (1996), "New World African ritual: genuine and spurious". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4): 420-431.
- GLEASON, Judith. (1975), *Santería, Bronx*. Nova Iorque: Atheneum.
- GOFFMAN, Erving. (1974). *Frame Analysis*. Nova Iorque: Harper and Row.
- GREEN, T. (1991), "Accusations of Satanism and racial tensions in the Matamoros cult murders". In: J. Richardson, J. Best e D. Bromley (eds.). *The Satanism scare*. Nova Iorque: Aldine.
- GREGORY, Steven. (1986), *Santería in New York City: A study in cultural resistance*. Dissertação de Doutorado, Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research.
- HUCKS, Tracy. (2000), "African American Yorubas in Harlem and the transition to Oyotunji village". In: L. Murphy (ed). *Down by the riverside: Readings in African American religion*. Nova Iorque: New York University Press.
- MATORY, J. Lorand. (1999), "The English professors of Brazil: On the diasporic roots of the Yoruba Nation". *Comparative Studies in Society and History*, 41(1): 72-103.
- _____. (2000), "The new Yoruba imperium: Texts, migration and the rise of the Trans-Atlantic Lucumi nation". Artigo apresentado no XXII International Congress of the Latin American Studies

- Association. Miami, Florida, 16-18 de março.
- MOTTA, Roberto. (1988), "A eclesificação dos cultos afro-brasileiros". *Comunicações do ISER*, 30: 31-43.
- _____. (1994), "L'invention de l'Afrique dans le candomblé du Brésil". *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, 9(2/3): 65-85.
- _____. (1998), "The churchifying of candomblé: Priests, anthropologists, and the canonization of the African religious memory in Brazil". In: P. Clarke (ed.), *New trends and developments in African Religions*. Westport, CT: Greenwood Press.
- MURPHY, Joseph. (1995), "Santería and Vodou in the United States". In: T. Miller (org.). *America's Alternative Religions*. Nova Iorque: SUNY Press.
- ORO, Ari. (1999), *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (org.). (1994), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDUFRGS.
- PALMIÉ, Stephan. (1995), "Against syncretism: "Africanizing" and "Cubanizing" discourses in North American *òrìṣà* worship". In: R. Fardon (org.). *Counterworks: managing the diversity of knowledge*. Londres: Routledge.
- _____. (1998), "Fernando Ortiz and the cooking of history". *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 24(3/4): 353-373.
- _____. (2001), "Of pharisees and snark-hunters: Afro-Cuban religion as an object of knowledge". *Culture and Religion*, 2(1): 3-20.
- PEREZ y MENA, Andres. (1998), "Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: a multiculturalist inquiry into syncretism". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1): 15-27.
- PI HUGARTE, Renzo. (1998), *Los cultos de posesión en Uruguay: antropología e historia*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- PINN, Anthony. (2000), "Orisha worship in the United States". In: L. Murphy (org.). *Down by the riverside: Readings in African American religion*. Nova Iorque: New York University Press.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. (1985), *Maria Lionza: Mito y culto venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andres Bello.
- _____. (1993), *Umbanda en Venezuela*. Caracas: Acta Científica Venezolana.
- PRANDI, Reginaldo. (1990), "Linhagem e legitimidade no candomblé paulista". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14: 18-31.
- _____. (1991), *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC-EDUSP.
- _____. (1998), "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização". *Horizontes Antropológicos*, 8: 151-167.
- RICHARDSON, J. (1980), "Conversion careers". *Society*, 17:47-50.
- SCHMIDT, Bettina. (1995), "Towards a new merging: Spiritism and the Afro-Puerto Rican religious culture". *Horizontes Antropológicos*, 3: 98-104.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (1995), *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1999), "Reafricanização e sincretismo: Interpretações acadêmicas e experiências religiosas". In: C. Caroso e J. Bacelar (eds.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- SNOW, David e BENFORD, Robert. (1992), "Master frames and cycles of protest". In: A. Morris e C. McClurg Mueller (org.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

Notas

* Este artigo com algumas modificações foi originalmente publicado na revista *Civilisations* do Instituto de Sociologia da Universidade Livre de Bruxelas, Bélgica, 2004, vol. 51 (1-2): 39-60. Agradecemos aos seus editores a permissão para re-editá-lo. Maiores informações no sítio <http://www.ulb.ac.be/is/revciv.html>

¹ Além do meu próprio trabalho de campo sobre a transnacionalização dessas religiões no Cone Sul (complementado pelas obras de Oro 1999 e de Pi Hugarte 1998), também me baseio em experiência

de campo em Los Angeles, onde vivi e onde cursei faculdade, assim como na minha participação em lugares privilegiados de estudo sobre a criação de uma comunidade transnacional: as Conferências Mundiais sobre a Tradição e a Cultura Orixá. Essas conferências foram os primeiros eventos que reuniram praticantes de muitos países da América, tendo sido instrumentais para criar uma consciência da existência de uma comunidade transnacional de adeptos. Participei de três dessas conferências, em Salvador (1983), Nova Iorque (1986) e São Paulo (1990).

- ² Agradeço a Stephan Palmié por sua sugestão de utilizar esses termos para fazer a distinção entre ambos os tipos de diáspora, quando eu pensava em utilizar outros termos mais complexos.
- ³ Eu não acrescentei à lista cidades da Europa, pois o número de templos naquele continente parece reduzido (Capone e Teisenhoffer 2002; Argyriadis 2002).
- ⁴ Em trabalho anterior, afirmei que existem três problemas importantes de legitimação enfrentados pelos adeptos das variantes das religiões afro-americanas em cenários da diáspora secundária. Primeiro, precisam ser aceitos pela nova sociedade hospedeira. Segundo, devem, em certo estágio de desenvolvimento de sua religião, garantir certa independência em relação a seus mentores religiosos na diáspora primária. Terceiro, devem criar uma estrutura hierárquica na nova comunidade religiosa em formação. Em suma, precisam ser legitimados: ante a nova sociedade hospedeira; ante os adeptos na diáspora primária e ante seus pares no lugar da diáspora secundária. Não tratarei neste artigo dos dois últimos problemas de legitimação (que são tratados em Frigerio 2002c).
- ⁵ Os antropólogos contribuíram para obtenção desse tipo de legitimação, pois sempre afirmaram que essas religiões cumpriam esse papel apreciado pela academia (Dantas 1988; Motta 1994, 1998; Capone 1996).
- ⁶ Isso não é positivo, pois durante muitos anos foram consideradas estranhas às sociedades nas quais se desenvolveram.
- ⁷ O conceito de *frame* (expressão que traduzirei como “quadro interpretativo”) é tomado de Goffman (1974: 21), para o qual denota “esquemas (schemata) de interpretação que permitem aos indivíduos localizar, perceber, identificar e rotular” eventos dentro de seu espaço de vida e o mundo que o rodeia. Ao investir nos eventos e acontecimentos com significados, os quadros funcionam para organizar a experiência e guiar a ação, seja ao nível dos indivíduos ou dos grupos. Neste último caso, Benford (1997: 416) baseado num trabalho anterior com Snow (Snow e Benford 1992), define os quadros de ação coletiva como “um conjunto emergente de crenças orientadas para a ação que inspiram significados e legitimam as atividades e campanhas de movimentos sociais” ou religiosos (Carozzi 1998; Frigerio 2003). O quadro interpretativo providenciado pela reafricanização funciona, como veremos, nos dois níveis – individual e coletivo.
- ⁸ Prefiro utilizar a expressão “trajetória religiosa” em vez de “trajetória de conversão” pois, à diferença dos casos estudados por Richardson e outros especialistas de novos movimentos religiosos, a incorporação de novas crenças e as transformações da identidade ocorrem por meio de subsequentes iniciações a diferentes variantes de religiões afro-americanas, que são consideradas como estando no mesmo caminho religioso, “la religión” (como seguidores em Cuba e no Cone Sul a chamam).
- ⁹ Ver as trajetórias religiosas descritas por Carozzi e Frigerio (1997) e Argyriadis (1999a), assim como Frigerio (2003) sobre a necessidade de fazer a distinção entre esses diferentes níveis de identidade.
- ¹⁰ A reafricanização, defendo eu, é mais freqüente em situações de diáspora secundária (Frigerio 2002c). Os praticantes nas diásporas religiosas primárias adotam mais geralmente estratégias de “eclesificação”, “ortodoxização” e “dessincretização” (Capone 1999a, 1999b, 1999c, 1999d; Motta 1988, 1994, 1998; Cosentino 1993; Palmié 1995). Eliminam ou minimizam o sincretismo e tomam como modelo de prática religiosa e de crença não a África contemporânea, mas os mais prestigiosos templos da diáspora africana nas Américas. Assim, para praticantes de Havana, de Salvador ou de Porto Alegre, as raízes “puras” da tradição religiosa são encontradas não na África de hoje, mas no passado afro-americano (Capone 1999b, 1999c; Palmié 1995; Oro 1999; Frigerio 2002c).
- ¹¹ O espiritismo estritamente não é uma religião afro-americana, mas – especialmente em Cuba e nos Estados Unidos – é freqüentemente praticado de maneira conjunta e complementar com variantes de alguma religião afro-americana como ocha e palo monte, compreendendo um continuum religioso

chamado "la religión" (Argyriadis 1999a; Capone 1999b:51).

- ¹² Pode-se argumentar que o espiritismo, na sua forma original e particular, não pode ser estritamente comparado com a umbanda. Todavia, quando praticado juntamente com a santería – seja da maneira separada mas muito próxima que Argyriadis (1999a, 1999b) descreve no caso de Cuba, ou da maneira mista que Brandon (1997) chama de santerismo nos Estados Unidos – pode ser considerado uma variante "ponte". Nesse sentido, espiritismo e umbanda são funcionalmente equivalentes, em situações de diáspora religiosa secundária. Estão mais próximos de sistemas de crenças preexistentes, e as pessoas geralmente iniciam sua socialização em experiências de transe nessas variantes.
- ¹³ Mas, em vários casos, o líder que passa da umbanda para o candomblé pára de praticar a primeira variante (cf. Epega 1999:166). Mesmo assim, a umbanda certamente serviu de ponte para a prática de uma variante mais africana.
- ¹⁴ A função de ponte cognitiva pode ser mais importante do que se pensa, também em situações de diáspora primária – como sugere o fato de a prática conjunta de duas ou três dessas variantes ser a regra em quase toda parte. Mas como essas religiões são racializadas, se presume que pessoas "pretas" nasceram nelas (Frigerio 2002b). Provavelmente em razão dessa hipótese, temos poucos dados sobre o percurso religioso das pessoas em situações de diáspora primária. A etnografia reveladora de Argyriadis da "religión" em Cuba (1999a, 1999b) mostra que mesmo em Havana é mais provável que as pessoas comecem sua trajetória religiosa no espiritismo (1999a:125). Lydia Cabrera indicou, há várias décadas, que o "espiritismo tem milhares e milhares de seguidores, e milhares e milhares de médiuns" em Cuba (1975:30), e um de seus informantes declarou: "el muerto en todas las reglas pare el santo" (1975:62). Minha própria experiência em Salvador, Bahia, mostra que o candomblé de caboclos – ou giras de caboclos – concorre geralmente com o candomblé ketu, e as pessoas muitas vezes começam trabalhando com caboclos sendo somente mais tarde iniciadas no candomblé. Corrêa (1992) e Oro (1994) afirmam que o batuque em Porto Alegre também é praticado principalmente em conjunto com a umbanda. Todos esses dados sugerem que, mesmo na diáspora primária, essas variantes provavelmente têm a mesma função de ponte cognitiva.
- ¹⁵ A ordem, na qual as variantes chegaram aos Estados Unidos, depende do grupo de migrantes envolvido. No caso dos porto-riquenhos, trouxeram o espiritismo com eles de sua terra, e depois de alguns anos nos Estados Unidos adotaram a santería. Brandon (1997) afirma que no interior dessa comunidade é mais adequado falar em "santerismo" do que propriamente em santería, pois se pratica uma mistura de ambas as variantes. Perez y Mena diz que "a maioria dos crentes porto-riquenhos evolui do kardedecismo espírita francês rumo a aspectos incorporantes de práticas religiosas iorubá" (1998:22). Segundo o argumento aqui apresentado, parece que os porto-riquenhos (população para a qual a santería é mais culturalmente estranha) são os que precisam mais lançar pontes cognitivas entre suas práticas mais tradicionais (espiritismo) e as religiões afro-americanas.
- ¹⁶ Existem duas variantes que complicam mais este esquema: a quimbanda (caso da expansão das religiões afro-brasileiras) e o palo monte (no caso das religiões afro-cubanas). A iniciação na quimbanda, no Cone Sul, geralmente segue a prática da umbanda e precede a iniciação no batuque. Durante os anos 90, essa variante ganhou prevalência na região – muitas vezes às custas da umbanda. Argyriadis (1999a: 124-125) afirma que em Havana a iniciação no palo monte igualmente ocorre após a prática do espiritismo e geralmente precede a iniciação na regla de ocha.
- ¹⁷ A africanização é um processo dinâmico que tem estágios posteriores próprios. A passagem da umbanda ou espiritismo para o candomblé, o batuque ou a santería em geral é apenas a primeira de uma série de iniciações, talvez menos dramáticas mas igualmente importantes. Praticamente o mesmo mecanismo que conduz chefes da umbanda a se tornarem pais-de-santo no candomblé os leva a passar por sucessivas iniciações nas "nações" do candomblé consideradas mais "puras". Esse processo foi documentado no que se refere a São Paulo por Prandi (1991, 1998) e quanto ao Rio de Janeiro por Capone (1999a, 2001). Ambos os estudiosos enfatizam que essa passagem geralmente aumenta a reputação do pai-de-santo, já que é sempre realizada na direção de uma nação mais "pura" e mais prestigiosa. Ainda que eu concorde com essa interpretação, creio que iniciações sucessivas são não apenas uma busca de prestígio e de

legitimidade, mas são também procuradas como estratégia de solução de problemas. Acrescentando outra dimensão a sua explicação, eu digo que nações mais “puras” são emicamente prestigiosas não só por serem mais legítimas, mas também por serem consideradas magicamente mais fortes.

- ¹⁸ Também, no nível individual – e ao contrário da reafricanização, que é quase sempre um movimento de independência –, a africanização é um movimento em direção à dependência. Após a iniciação, a pessoa passa a estar subordinada a seu/sua pai/mãe-de-santo ou padrinho/madrinha, e a todos os mais antigos no ritual. Brandon (1997:111) e Schmidt (1995:100) afirmam que os laços que ligam os devotos da santería (*ahijado/a*) com seus iniciadores (*madrina/padrino*) são mais fortes que aqueles existentes nas comunidades de espiritismo.
- ¹⁹ Mesmo se o *padrino* ou pai-de-santo vive na mesma cidade, é muito provável que a família ritual de seu mentor viva no exterior – pois essas religiões só recentemente se tornaram transnacionais. Assim, quase todo iniciado no batuque, no candomblé ou na santería sabe que ele tem uma numerosa família ritual em outra cidade, que ele visitará periodicamente.
- ²⁰ A comunidade pode ser trinacional (argentino-brasileiro-uruguaia; cubano-norte-americano-portorriquenha), mas seus membros têm um forte relacionamento somente com a nacionalidade de origem de sua religião.
- ²¹ Trata-se de religiões locais, nacionais, que se expandiram através do esforço individual de determinados agentes religiosos que gostam de contar com discípulos no exterior (Oro 1999), mas que pouco se esforçaram para desnacionalizar ou universalizar suas crenças. Outras religiões locais que se tornaram globais, cruzando fronteiras étnicas e nacionais dispunham de uma organização central e enviavam missionários ao exterior com uma política mais clara e mais definida de recrutamento e com maiores recursos financeiros – por exemplo, o caso das novas religiões japonesas.
- ²² Ver o testemunho revelador de Sandra Medeiros Epega, mãe-de-santo africanizada de São Paulo, ela mesma palestrante e autora em Silva (1995:259), onde ela declara ter feito cerca de 300 cópias de um artigo acadêmico sobre a utilização de ervas no candomblé.
- ²³ Existem algumas exceções: a ialorixá acima mencionada, Sandra Medeiros, se tornou filha espiritual de famoso babalaô africano e adotou seu nome, tornando-se Sandra Medeiros Epega. Mas tais casos são raros.
- ²⁴ É preciso recordar que as barreiras raciais já haviam sido ultrapassadas com a expansão dessas variantes para a diáspora secundária. Em cidades como São Paulo, Montevidéu, Buenos Aires e México, a maioria dos seguidores são brancos, enquanto em outras como Rio de Janeiro ou Nova Iorque, uma percentagem muito significativa não é negra.
- ²⁵ Ainda não temos um bom estudo sobre esse grupo e suas estratégias. É certo que as pessoas principais envolvidas são o Ooni (rei) de Ile-Ifé, assim como dois acadêmicos que detinham altas funções na Universidade Obafemi Owolowo na mesma cidade. O primeiro é Oomotoso Eluyemi, conhecido arqueólogo e Apena de Ifé (a mão direita do rei). O segundo é Wande Abimbola, que era reitor da universidade e tem ampla bibliografia sobre os Ifá (1976, 1977). Nigerianos que ensinavam a língua e a mitologia iorubá em ambientes da diáspora secundária são ligados a esse grupo, ou mais tarde pediram seu apoio, ou pelo menos utilizaram amplamente seus livros. Os Epega, pai e filho de uma família de babalaôs, também devem ser incluídos nesse grupo. A influência desse grupo na disseminação de uma estrutura interpretativa reafricanizada pode ser comparada àquela dos anteriores “ativistas da etnicidade negra” na fundação e no sucesso extraordinário da “religião tradicional iorubá” no Novo Mundo (Matory 1999).
- ²⁶ Os termos da apresentação do VII Congresso Mundial da Tradição e Cultura dos Orixás que se realizaria na Nigéria em 2001 representam bem o caráter global – e não nacional – que se atribua à religião nesse sistema interpretativo. Mostra claramente como os ativistas nigerianos, que são uma de suas principais forças motrizes, conseguem transcender as histórias locais por meio de uma história global. A referência ao fato da conferência realizar-se na Nigéria pela terceira vez é a única referência indireta sobre a importância desse país para a tradição religiosa. No início, o caráter universal da tradição é acentuado, quando se chama a atenção para o fato de “a conferência realizar-se no Berço da Raça Humana, Ile-

Ifé" (grifo dos redatores). A importância planetária do evento é nova e imediatamente endossada pela observação que "também é importante esta conferência realizar-se no momento apropriado em que o mundo busca fortemente atingir o objetivo fundamental da Paz e da Harmonia Mundiais. E desde o tempo da Criação, a Tradição dos Orixás tem sido a harmonia que regula as forças do mundo! (grifo meu). Duas vezes, na curta apresentação, o caráter africano – e não apenas nigeriano – do evento e da religião é realçado. Primeiro, no agradecimento a todos os envolvidos na "decisão de realizar o congresso de 2001 na África, e especificamente em Ile-Ifé" e, em seguida, ao explicar como o tema da conferência foi definido "após a validação espiritual e os ritos propiciatórios pelos pais e mães-de-santo, e estudiosos eminentes do campo da *Religião Tradicional e da espiritualidade africana*." (grifo meu). Votos de boas-vindas "à Fonte" (grifo original) e o fato dos idiomas da conferência serem "iorubá, inglês, português, espanhol e francês" mostram, mais uma vez, o caráter cosmopolita do evento. (A apresentação é encontrada no endereço geocities.com/orisaworldcongress/2001theme.html).

²⁷ Ver, por exemplo em Oro (1999), as opiniões de chefes brasileiros do batuque sobre suas contrapartes argentinas.

²⁸ Por exemplo, quando o Ooni de Ifé visitou um terreiro em Buenos Aires, em 1991, elogiou seus membros, afirmando que mantinham as danças "exatamente como eram dançadas na África" – observação que era visivelmente exagerada, já que a dança não estava entre as muitas qualidades que os membros dos terreiros podiam alardear.

²⁹ Todavia, a forte racialização da cultura negra ainda conspira contra as religiões afro-americanas alcançarem essa condição, apesar de sua rápida expansão. Conceitos teológicos e práticas de origem africana – especialmente o sacrifício de animais – ainda são, muito fortemente, considerados "primitivos", não sendo reconhecidos como busca espiritual legítima no mundo ocidental. Assim, são especialmente suspeitos quando praticados por brancos (Frigerio 2002b). Os juízos podem ser mais condescendentes quando praticados por negros, e as funções de resistência cultural étnica dessas religiões têm precedência sobre sua suposta importância religiosa. Somente quando as crenças e práticas religiosas africanas forem reconhecidas como busca espiritual legítima – legado sagrado da humanidade como o budismo ou o hinduísmo – é que conseguirão atingir efetivamente a condição de religião mundial.

Recebido em 04 de junho de 2005

Aprovado em 01 de agosto de 2005

Tradução de Henry Decoster

Alejandro Frigerio

Pesquisador Permanente do Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Técnica (CONICET), professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO). É PhD em Antropologia pela Universidade da Califórnia em Los Angeles (1989). Autor de *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*, co-autor com Carlos Hasenbalg de *Imigrantes Brasileiros na Argentina*, e co-editor com Gustavo L. Ribeiro de *Argentinos e Brasileiros: Encontros, Imagens e Estereótipos*. Publicou numerosos artigos sobre religião e cultura negra na Argentina, no Brasil, nos Estados Unidos, na Itália, na França, na Bélgica, no México e no Uruguai. Foi presidente da Associação de Cientistas Sociais da Religião no Mercosul de 1998 a 2000.

E-mail: alejandrosfrigerio@il.com.ar

A S NOVAS VERSÕES DA ÁFRICA NO BRASIL: A BUSCA DAS “TRADIÇÕES AFRICANAS” E AS RELAÇÕES ENTRE CAPOEIRA E CANDOMBLÉ¹

Simone Pondé Vassallo

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram seqüestrados e transportados, nem a África de hoje [...]. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial (Hall 2003:40).

O jogo da capoeira foi realizado de inúmeras maneiras e, certamente, dotado de múltiplos significados ao longo de sua história e da localidade em que se encontrava. No entanto, a partir da década de 1930, uma cisão fundamental começou a se produzir e é imprescindível para a compreensão do universo da capoeira atual. Trata-se da divisão entre Capoeira Angola e Capoeira Regional. A primeira passa a ser vista como paradigma de pureza, ou seja, aquela que perpetua as supostas tradições genuinamente africanas, ao passo que a segunda é considerada descaracterizada, fruto do sincretismo com a cultura ocidental². Mestre Pastinha, negro baiano nascido no final do século XIX e falecido na década de 1980, emerge como o grande ícone do tradicionalismo, visto como aquele que teria melhor preservado a autêntica Capoeira Angola, a única verdadeiramente africana.

A partir dos anos 1980, capoeiristas baianos, cariocas e de outras localidades do Brasil começam a reivindicar a perpetuação do legado de Pastinha. Criam o que chamam de “escola pastiniana”, onde acreditam preservar a herança do mestre baiano. Esta é composta de diferentes grupos de Capoeira Angola que têm como característica comum a reivindicação do pertencimento à linhagem do mestre e a crítica à descaracterização da Capoeira Regional. Surge a categoria “angoleiro”, que remete àquele que pratica exclusivamente o Jogo de Angola. De acordo com essas representações, os angoleiros seriam aqueles que teriam preservado a cultura afro-brasileira sem deformá-la, ao passo que os praticantes de Regional teriam transformado a capoeira num mero esporte de competição, sucumbindo aos valores da vida moderna e ocidental. Assim, esta categoria só tem sentido à medida que se opõe à Regional, trata-se de uma identidade que não pode ser pensada fora desse contexto relacional.

Os grupos de capoeira voltados para o projeto de busca das raízes africanas da capoeira não são compostos basicamente por negros. Ao contrário, o público freqüentador desses espaços e veiculador dessas representações é altamente heterogêneo, tanto em termos de cor, quanto de classe social e de nacionalidade. Muitos dos mestres fundadores dos grupos de capoeira observados são negros, mas seus alunos nem tanto. Dentre esses últimos, ao menos nas escolas de capoeira observadas no Rio de Janeiro, há uma presença majoritária de indivíduos brancos de classe média, e até de estrangeiros, sobretudo europeus e norte-americanos³. Diante deste quadro, tentarei refletir sobre as possíveis articulações entre um discurso aparentemente étnico e voltado para a idéia de resistência negra, e suas possibilidades de universalização. A questão que se coloca é a seguinte: como e por que indivíduos que não se consideram necessariamente afrodescendentes optam por reivindicar uma herança africana? Se as motivações para a reivindicação de um suposto tradicionalismo africano não são necessariamente étnicas, então, quais são elas? Sei que este fenômeno atravessa outros domínios da cultura negra como, por exemplo, o da religião, mas, ainda assim, interessa-me colocar uma lente de aumento neste processo de dissociação entre raça e cultura e compreender alguns de seus mecanismos.

Num plano mais abrangente, tratarei aqui das possíveis articulações entre identidade e cultura. Neste caso, mais especificamente das relações entre identidade étnica (ou negra) e aquilo que se convencionou chamar de “cultura negra” (ou ainda africana, afro-brasileira...), no Brasil⁴. Para tanto, analisarei alguns grupos praticantes de Capoeira Angola da atualidade e os significados que estes atribuem às relações que estabelecem entre a capoeira e outros elementos da cultura negra, principalmente o candomblé.

Vou privilegiar duas organizações pertencentes à escola pastiniana: a FICA – Fundação Internacional de Capoeira Angola –, criada em 1996 e que conta com escolas de capoeira no Rio de Janeiro, em Salvador e em Belo Horizonte,

bem como em diversas cidades norte-americanas e em Paris; e o Grupo Nzinga, fundado em 1995, em São Paulo. Por ora, o material etnográfico analisado consiste principalmente numa observação participante realizada sobretudo na filial da FICA do Rio de Janeiro, bem como na análise do material escrito produzido pelos próprios capoeiristas dessas duas organizações, como jornais internos, trabalhos acadêmicos, brochuras e *sites* da internet. Estes dois grupos foram escolhidos por serem particularmente voltados para o fenômeno de “resgate” daquilo que consideram ser as verdadeiras tradições africanas. Procuo mostrar que nesse movimento de retorno às origens africanas, realizado pelos angoleiros da atualidade, o candomblé torna-se um elemento imprescindível, por representar um adicional de ancestralidade. Assim, os diferentes grupos tentarão estabelecer vínculos com essa religião, por considerarem-na mais genuinamente africana.

1. Continuidades e descontinuidades na relação entre identidade e cultura

No final da década de 1960, Fredrik Barth foi um dos importantes antropólogos a trazer à tona a discussão sobre a possível dissociação entre o mundo social e o cultural, através de seus estudos sobre identidade étnica. Barth procurava desnaturalizar a relação entre identidade e cultura, criticando a idéia de “isolados naturais”, tão em voga na antropologia de então. Para ele, a variação cultural não é necessariamente descontínua, já que os limites de um grupo étnico não remetem necessariamente aos limites de uma cultura. Ao deslocar a ênfase de sua análise para o estudo das fronteiras, esse autor chama a atenção para o fato de que a manutenção da identidade étnica pode ocorrer paralelamente às transformações culturais realizadas pelo grupo (Barth 1969).

Apesar dos esforços de Barth e outros tantos autores, a confusão entre grupo étnico e cultura tem sido retomada nos debates contemporâneos sobre o multiculturalismo. Nestes, tem havido uma forte tendência a se pensar a cultura unicamente como um marcador de grupos. Uma das conseqüências desse fenômeno é que “o termo [cultura] tem se tornado basicamente um fundamento para a formação e a mobilização de grupos, geralmente implicando pertencimentos atribuídos” (Hannerz 1997:16). Trata-se do que Hannerz chama de uma “política de signos” ou, melhor dizendo, de uma “política da cultura” (Hannerz 1997). A cultura atua aí como um “capital totêmico”, ou seja, como algo que é considerado uma exclusividade de um grupo étnico, aquilo que marca a sua identidade em suas relações com os outros grupos. Trata-se, então, de um símbolo da diferença e da especificidade que não poderia ser compartilhado com os de fora.

Assim, no mundo contemporâneo, a noção de cultura adquire um sentido político que cria um novo tipo de vínculo com a questão da identidade. Ela fornece o substrato material que permite que os diferentes grupos se organizem politicamente e reivindiquem sua diferença no espaço público. Se, ao menos desde

Barth, as ciências sociais tendem a desconstruir a perspectiva primordialista relacionada a este objeto, as sociedades a reconstruem, elaborando suas “retóricas da identidade”, ou ainda os seus “grandes empreendimentos identitários” (Agier 2001). 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. Trata-se, em suma, de analisar aquilo que Michel Agier chama de “fabricação sociológica da cultura”.

No Brasil, desde ao menos a década de 1930, inúmeros intelectuais fazem questão de frisar a dissociação entre raça e cultura ocorrida em solo brasileiro. Estas representações fornecem os subsídios para a própria elaboração da identidade brasileira, pensada através da mestiçagem do povo e da cultura, e têm Gilberto Freyre como um de seus grandes ícones. Elas dialogam com outros contextos nacionais, como o dos Estados Unidos e o da Alemanha nazista, em que tais separações não seriam possíveis. Diante da necessidade de se exorcizar o nazismo e outras práticas segregacionistas, nosso país surge como um modelo de relações harmoniosas a ser seguido. Cria-se um mito de origem – ou uma “fábula das três raças” (Da Matta 1993) – segundo o qual nossa nacionalidade e cultura seriam fruto da fusão dos nossos três elementos constitutivos de base: o negro africano, o português branco e o nativo indígena. Estes, segundo o mito, teriam se fundido harmoniosamente em nossas terras.

As representações da identidade brasileira em termos de mestiçagem estão intimamente relacionadas aos estudos sobre o negro nas Américas e sua questão central: os laços (supostamente mais próximos ou afastados) com a África no processo de formação das culturas afro-americanas. A singularidade brasileira seria representada pelas nossas expressões culturais consideradas mais autênticas e essas, paradoxalmente, remetem à busca das tradições e das origens supostamente africanas da nossa cultura. Nossa autenticidade residiria justamente nas expressões culturais mais “puras” e menos “descaracterizadas”. A perspectiva culturalista que nos chega nos anos 1930 e que inaugura a tradição dos estudos sobre o negro no Brasil baseia-se numa lógica bipolar em que a cultura é pensada em termos de pureza ou de degradação. Este pensamento dicotômico desdobra-se em outros, em que o Nordeste é visto como pólo de pureza e o Sudeste em termos de descaracterização⁵. É neste contexto que devemos entender a subdivisão da capoeira nas modalidades Angola e Regional, bem como a hierarquização dos terreiros de candomblé. A cultura popular, como um todo, é pensada a partir desta ótica, o que leva à criação de paradigmas de pureza (Vassallo 2001, 2003). Tais ícones de autenticidade são construídos através das íntimas relações que se tecem entre pesquisadores e nativos, como os capoeiristas e o povo-de-santo (Capone 1999; Vassallo 2001, 2003).

O mito da fusão harmônica das nossas três raças constitutivas faz com que a reivindicação da ancestralidade africana possa ser feita por qualquer um, o

que leva o antropólogo francês Roger Bastide, na década de 1950, à sua clássica afirmação "*Africanus sum*". Com isso, ele declara o seu engajamento no candomblé baiano, considerado mais genuinamente africano. Aqui, a dissociação entre raça e cultura é não só pensável como realizada e mesmo proclamada no cotidiano de inúmeros indivíduos vinculados à cultura afro-brasileira. O manuseio do legado afro-brasileiro e a busca das origens africanas não são realizados somente por negros, mas por indivíduos de todas as cores e nacionalidades⁶.

A imagem do Brasil como paraíso do contato inter-racial tem sido bastante contestada, a partir dos anos 1970, pelos movimentos de afirmação da negritude que começam a emergir no cenário brasileiro. A mestiçagem louvada nas décadas anteriores é denunciada como uma atitude de acomodação dos negros e de submissão aos valores e práticas da sociedade dominante, branca e ocidental. As dicotomias que caracterizam a perspectiva culturalista são reelaboradas e dão vez a novas polaridades: as expressões culturais consideradas mais genuinamente africanas dotam-se de um viés político e são utilizadas como "políticas da cultura". Elas adquirem um viés reivindicatório que pressiona o poder público em prol de conquistas étnicas e sociais. Assim, passam a encarnar a resistência e a insubordinação do povo negro escravizado e oprimido, ao passo que as culturas tidas como sincréticas são interpretadas como sinais de conformismo e assimilação. Nesse novo contexto, as tradições africanas mais "autênticas", que melhor teriam conservado a sua "essência", são aquelas que devem ser "recuperadas", pois simbolizam a insubmissão ao modo de vida dominante dos que tentam preservá-las.

Alguns autores chamam esse último movimento de "reafricanização", caracterizado pela tentativa de depuração dos elementos considerados sincréticos e pela busca dos que são tidos como mais puros. No universo religioso afro-americano, este fenômeno é marcado pela vontade de se criar vínculos diretos com a África contemporânea, que se traduzem por viagens ao Continente Negro e pelo manuseio de símbolos extraídos daquilo que se acredita ser a cultura ioruba (Frigerio 2004)⁷. No mundo da capoeira, ele se caracteriza pela tentativa de resgate das tradições africanas que norteia os integrantes da escola pastiniana, entre outros. A relação entre os adeptos dessas manifestações culturais e os intelectuais torna-se um dado fundamental, pois os textos antropológicos são vistos hoje como instrumentos essenciais à reconstituição dos rituais africanos que teriam desaparecido no mundo moderno (Capone 1999; Vassallo 2001).

Para alguns intérpretes, esses fenômenos seriam caracterizados por uma atitude de "retorno" às origens, de busca das "raízes". Creio que não se trata de um restabelecimento de vínculos provisoriamente rompidos com o passado, nem da recuperação de uma suposta continuidade histórica com a África, mas sim de um fenômeno de *bricolage* que seleciona e rearticula elementos de origens diversas e os ressignifica. As supostas tradições africanas são alvo de inúmeras negociações internas e dotam-se de novos significados que não podem ser

pensados fora do contexto contemporâneo em que se encontram.

Neste artigo, pretendo ir além de uma abordagem instrumental, para a qual a reivindicação da tradição é pensada unicamente em termos de aquisição de prestígio e poder. Sem desconsiderar este aspecto, creio que se faz necessário buscar outros possíveis significados para o fenômeno de reafirmação de algumas atividades chamadas de afro-brasileiras.

A necessidade de dar sentido à história e ao sofrimento do povo negro no Novo Mundo parece-me ser um dos grandes motivos pelos quais esses vínculos com a África são buscados, e que conduzem à construção de uma África imaginada que tanto sentido faz aos que veiculam estas representações. Stefania Capone, retomando um pensamento de Roger Bastide, acredita que as religiões afro-americanas nascem “da tensão fundadora entre continuidade e descontinuidade, continuidade nas rupturas e descontinuidade naquilo que pretende ser uma pura preservação de um passado africano” (Capone 2005:228). Creio que podemos dizer o mesmo em relação ao trabalho incessante realizado pelos angoleiros da atualidade.

A busca desse vínculo indelével com o passado conduz à elaboração de “novas versões da África no Brasil” (Agier 2001), que começam a ocorrer a partir de um novo contexto social e político, que se inicia na década de 1970 e que se prolonga aos dias de hoje. É sobre uma dessas versões que este artigo pretende se debruçar.

2. Capoeira e “resistência”: o discurso político

a) O mito de origem

No contexto atual, em que a cultura afro-brasileira adquire uma conotação política de instrumento de reivindicação de grupos oprimidos, um dos grandes pilares que fundamentam as representações da Capoeira Angola consiste na idéia de “resistência”. A capoeira seria, tanto no passado quanto no presente, um instrumento de conscientização dos povos oprimidos, a luta por excelência do fraco contra o forte, um elemento de contra-poder que deveria conduzir à libertação.

Tais representações podem ser percebidas através de uma releitura da história, produzida pelos próprios capoeiristas, que erigem um verdadeiro mito de origem da capoeira. De acordo com este, a luta afro-brasileira teria sido, desde a sua elaboração, em solo brasileiro, uma arma de resistência dos povos oprimidos. A referência à escravidão é aqui fundamental. É a sua releitura que inspira todas as interpretações efetuadas no presente, que a têm como marco inicial. O fato de a capoeira ter sido, segundo constam os dados históricos, uma luta criada pelos escravos é algo que nutre o imaginário dos capoeiristas da atualidade e dá margem a inúmeras reinterpretações.

O site www.abrasoffa.com.br/folclor parece reproduzir algumas das principais idéias veiculadas por esse mito, e que são bem características do senso

comum dos capoeiristas da atualidade. Segundo esta fonte, o Brasil, a partir do século XVI, infligiu uma das maiores violências contra um povo, que consistiu no tráfico negreiro e na escravidão. Este fenômeno não só subjugou como desumanizou os negros escravos, tratando-os como animais. Mas o *site* ressalva:

Ao contrário do que muitos pensam, os negros não aceitaram pacificamente o cativo; a história brasileira está cheia de episódios onde os escravos se rebelaram contra a humilhante situação em que se encontravam. Uma das formas dessa resistência foi o quilombo, comunidades organizadas pelos negros fugitivos, em locais de difícil acesso. Geralmente em pontos altos das matas. O maior desses quilombos estabeleceu-se em Pernambuco, no século XVII, numa região conhecida como Palmares. Uma espécie de estado africano foi formado. (www.abrasoffa.com.br/folclore)

Segundo essa leitura, a resistência sempre fez parte das ações dos escravos e os quilombos se tornam o lócus por excelência dessa atitude de insubmissão. Para melhor enfatizar o caráter de insubordinação da capoeira, atrela-se a origem desta atividade aos quilombos e, em especial, a Palmares. Assim, de acordo com o mesmo *site*, temos então que

Palmares pode ter sido o berço das primeiras manifestações da capoeira. Desenvolvida para ser uma defesa, a capoeira foi sendo ensinada aos negros ainda cativos, por aqueles que eram capturados e voltavam aos engenhos. Para não levantar suspeitas, os movimentos da luta foram sendo adaptados às cantorias e músicas africanas, para que parecessem uma dança. (www.abrasoffa.com.br/folclore)

Um dos aspectos dessa resistência consistiria, então, em seu conteúdo dissimulador. Os capoeiristas, cientes de estarem se exercitando numa luta subversiva, tentariam disfarçá-la sob forma de dança para não levantarem suspeitas quanto às suas reais intenções. Os instrumentos musicais seriam utilizados como mais uma forma de dissimulação da luta que enganava os senhores de engenho e os capitães-do-mato. Este aspecto dissimulador faria com que a capoeira fosse “cercada de segredos”. A malícia, “essa malandragem que faz que vai e não vai, retira-se e volta rapidamente; essa ginga de corpo que engana o adversário” (www.abrasoffa.com.br/folclore) também é vista como um ingrediente que contribui para o disfarce da luta em dança e que a dota de segredos. Nesse discurso, Palmares se torna um paradigma de quilombo e resistência, símbolo do desejo de libertação do povo negro, que não aceitou passivamente a enorme violência de que foi vítima, a escravidão. Apontar Palmares como o local de

origem da capoeira torna-se, então, uma maneira de enfatizar o caráter de resistência desta atividade. É importante ressaltar que nem todos os capoeiristas acreditam que a capoeira tenha sido criada nos quilombos, mas esta idéia é bastante veiculada entre os mesmos. Os quilombos não teriam sido apenas espaços de resistência política, mas também cultural. Eles se tornam, para os capoeiristas da atualidade, os locais por excelência de preservação do que chamam de "cultura africana" no Brasil.

Este mito de origem da capoeira rural foi muito enfatizado por pesquisadores brasileiros ao longo do século XX, até a década de 1980. A partir dos anos 1990, novas pesquisas feitas por historiadores apontam para uma origem urbana desta mesma atividade⁸. Estas possíveis versões, desenvolvidas em trabalhos eruditos, são manipuladas pelos capoeiristas da atualidade, que constroem a sua noção de autenticidade baseados em releituras das supostas origens desta luta. Nos grupos de capoeira pesquisados para a realização do presente artigo, a ênfase parece recair na origem rural, já que é esta a que mais ressalta a noção de resistência.

Uma outra versão do mito de origem é veiculada pelo Grupo Nzinga de Capoeira Angola, segundo o qual

A capoeira, presente no Brasil desde o período colonial, é uma herança deixada pelos escravos trazidos da região Banto, na Angola. Surgiu no Brasil como luta de resistência dos africanos, que precisavam manter viva a imensa bagagem cultural que traziam. Esses escravos desenvolveram um conjunto de técnicas de defesa e ataque como resposta ao regime de opressão em que viviam. Misturaram música, instrumentos, cantoria e gingado para não levantar suspeitas. (www.radiobras.gov.br)

Podemos observar que, neste discurso, a capoeira também é pensada como uma atividade de resistência à opressão que deve ser dissimulada. Ainda de acordo com o grupo Nzinga, no final do século XIX, com a criminalização da capoeira no primeiro código penal republicano, esta atividade também representou uma resistência a esta nova forma de repressão. Em meados do século XX, quando mestre Bimba criou a Luta Regional Baiana, que teria desviado a capoeira dos princípios africanos e introduzido elementos estrangeiros, a Capoeira Angola teria sido uma forma de resistência a essas transformações, através da figura de Mestre Pastinha. De acordo com esta leitura, a capoeira sempre se afirma, ao longo da história, como uma forma de resistência à dominação e ao embranquecimento. Há uma frase atribuída a Mestre Pastinha, e constantemente veiculada pelos capoeiristas, que diz que "a capoeira é mandinga de escravo em ânsia de liberdade". Ela parece sintetizar a idéia de que a capoeira é uma luta de libertação que atravessa a história dessa atividade. É, por excelência, uma arma de resistência, ao mesmo tempo cultural e política.

Esta noção de resistência pode se aplicar a qualquer contexto histórico, do passado ou do presente, mas não pode deixar de existir, sob pena de descaracterização. A idéia que parece perpassar esses relatos é a de que a capoeira tem que estar sempre resistindo a algum tipo de dominação, seja ele qual for. A resistência se torna, então, a própria essência da Capoeira Angola, podendo assumir diversas formas, no passado ou no presente: resistência à dominação branca durante a escravidão, à sua própria criminalização após a Abolição, às tentativas de embranquecimento ao longo do século XX. Perpetuar essa característica tida como essencial se torna, então, a tarefa dos praticantes de Capoeira Angola da atualidade, através de novas elaborações dessa categoria nativa.

b) FICA e Nzinga: a luta política

A maneira mais recorrente de veicular a noção de resistência nos dias de hoje consiste em definir a capoeira como uma luta contra o preconceito, a desigualdade e a discriminação racial. Assim, os capoeiristas estariam resistindo às novas modalidades de opressão do sistema dominante e a capoeira seria a arma por excelência utilizada neste combate. Visando este objetivo, inúmeros grupos de Capoeira Angola desenvolvem diversas modalidades de projetos sociais junto a populações carentes.

Tal é o caso da FICA, que se define como uma entidade não-governamental, sem fins lucrativos, que pretende “difundir, através da capoeira, a cultura afro-brasileira, no âmbito nacional e internacional, tendo como princípio básico a valorização da vida e da cidadania” (www.ficabahia.com.br). A FICA acredita que as

atividades ligadas à Capoeira Angola e à cultura afro-brasileira estão ligadas à conquista da sobrevivência da população negra e de baixa renda da cidade de Salvador. Com relação ao fortalecimento cultural, social e econômico, as atividades que desenvolve não têm como único fim a aprendizagem dos movimentos da capoeira ou unicamente os ritos, mas oferecer aos participantes possibilidades de abertura de novos horizontes de vida. (www.ficabahia.com.br)

Assim, sua proposta é clara: para além do mero aprendizado das técnicas corporais da capoeira, trata-se de um projeto de conquista de cidadania.

Ainda de acordo com o *site* do grupo, a Capoeira Angola é “originária das populações afro-brasileiras e intimamente relacionada à sobrevivência e auto-estima das mesmas”. Esta atividade “cresce como elemento para o fortalecimento da cidadania dos povos afrodescendentes do mundo inteiro, pois se torna evidente sua importância como ferramenta para o fortalecimento da auto-estima individual e coletiva”. Mas se a proposta inicial é voltada para os afrodescendentes, ela amplia

o seu público alvo e se torna rapidamente universal, num claro projeto globalizante. Neste sentido, o *site* também declara que “a Capoeira Angola também se mostra uma arte/luta capaz de envolver povos do mundo inteiro” e contribui para a “humanização dos espaços sociais urbanos”. Para a Fundação, a luta dos escravos em prol da liberdade fez da capoeira uma “manifestação cultural com caráter de movimento social”. Portanto, o público alvo não consiste apenas na população negra, mas nas pessoas de baixa renda em geral e em todos aqueles que desejem participar do projeto. Não se pode falar aqui de um discurso étnico. Se há uma grande ênfase na questão da negritude, os objetivos da Fundação ultrapassam esta dimensão para abranger outras categorias sociais e definir-se como um “movimento social”.

Dotados desta proposta, os mestres e contramestres da Fundação tentam desenvolver trabalhos junto às populações carentes. Em Salvador, no ano 2000, a FICA desenvolveu o projeto “Capoeira Angola: aprendendo a dar os primeiros passos”, voltado para crianças e adolescentes dos bairros Dois de Julho e Sodré. O trabalho consistiu na oferta de um curso profissionalizante, de cinco meses de duração, em que os jovens aprenderam a fabricar e a comercializar instrumentos musicais ligados à capoeira e à cultura afro-brasileira. Para os membros da Fundação, tratava-se de “um aprendizado integrado, envolvendo elementos da cultura afro-brasileira e da capoeira, fortalecendo assim a cidadania e a auto-estima do educando” (www.ficabahia.com.br). Na filial do Rio de Janeiro, o contramestre que a dirige está angariando fundos para desenvolver um trabalho com crianças carentes em Miguel Couto, onde fica localizado o terreiro de candomblé de Mãe Beata, sua mãe-de-santo. Para tanto, já conseguiu verba suíça e pretende tentar ainda outras fontes de renda. O trabalho que os praticantes de Capoeira Angola querem desenvolver ultrapassa a dimensão das aulas de capoeira propriamente ditas. Os angoleiros acreditam que o aprendizado desta atividade contém, inevitavelmente, uma dimensão mais ampla de conscientização do legado afro-brasileiro, que conduz a um reposicionamento de si diante da sociedade, e que incentiva a luta pela cidadania e contra a desigualdade.

Creio que uma das grandes motivações dos capoeiristas em desenvolver esses projetos sociais reside na crença de que, ao fazê-lo, estarão “lutando”, no contexto contemporâneo, contra uma forma de opressão. Assim, darão continuidade àquilo que consideram a essência da capoeira, e que consiste na idéia de resistência. O sentido do trabalho com populações carentes torna-se intimamente ligado à noção de resistência e de luta contra a descaracterização. Por isso, a imensa maioria dos angoleiros procura desenvolver esse tipo de atividade⁹.

A análise do Grupo Nzinga de Capoeira Angola acrescenta alguns dados importantes para a nossa reflexão. Este grupo estabeleceu parcerias com várias associações educativas e culturais, tais como a USP, o MAM e alguns grupos e

escolas de teatro, entre outros. Uma de suas coordenadoras, Rosângela Araújo, também chamada de Janja, atua na área de Educação, além de ser contramestre de capoeira. É autora de uma dissertação de mestrado e de uma tese de doutorado, ambas pela USP, em que desenvolve projetos educacionais calcados em características da capoeira e daquilo que considera uma visão de mundo africana (Araújo 1999, 2004). Também promove um curso pré-vestibular para afrodescendentes, em São Paulo.

Neste caso, os trabalhos desenvolvidos com afrodescendentes e com populações carentes adquirem uma nova conotação: a capoeira passa a ser pensada como uma atividade cultural singular, capaz de transmitir uma visão de mundo africana. A tônica recai na noção de cultura. Mais do que uma luta, um esporte ou uma dança, a Capoeira Angola deve ser considerada uma expressão cultural.

Esse discurso não pode ser pensado isoladamente. Na realidade, ele está dialogando com o que considera o contra-exemplo da Capoeira Angola, e que consiste na Regional. Esta última representa a alteridade suprema dos angoleiros, tudo aquilo que eles não se consideram. A identidade dos praticantes de Angola passa a ser definida através da negação das características que eles próprios atribuem aos jogadores de Regional. Nesse sentido, a contramestre Janja declara que

uma das principais diferenças entre os tipos de capoeira é a interpretação de quem a pratica. Para os capoeiristas regionais, a atividade não passa de esporte e diversão, ao contrário dos angoleiros, que agregam cultura, filosofia e religião à capoeira [...]. Ser capoeirista é muito diferente de simplesmente jogar capoeira. Para algumas pessoas que praticam a regional, capoeira é tudo, menos uma filosofia de vida. (www.unb.br/unbagencia)

A Regional seria, ainda, um embranquecimento da cultura banto no país. Por isso, Janja prega a separação entre as duas modalidades de capoeira. A Angola, principalmente no Grupo Nzinga, estaria intimamente vinculada a um engajamento político que luta pela valorização da cultura afro-brasileira e pela defesa da igualdade racial. A Regional, por oposição, seria um mero esporte, desprovida de toda e qualquer visão de mundo e projeto político (www.radiobras.gov.br). Assim, a Capoeira Angola possuiria uma “filosofia de vida”, que também poderíamos chamar de visão de mundo própria, e que deveria ser preservada. Sua transmissão asseguraria a politização dos capoeiristas. Esta filosofia teria como base a cultura banto. A Regional, por ter-se embranquecido e se afastado da matriz africana original, não mais conteria em seu germe a luta política, vista como a atualização da noção de resistência.

3. O movimento de “resgate”

a) A noção de “preservação”

Para que as conquistas políticas sejam obtidas, um outro ingrediente também se torna fundamental. Para os angoleiros em questão, a transformação só será plena se for concomitante à apropriação de uma visão de mundo que consideram ser africana, pois só esta é tida como capaz de fornecer as verdadeiras armas que podem conduzir à transformação social. No entanto, esta cultura não é pensada a partir do contexto presente do Continente Negro, mas sim como algo atemporal, que teria sido elaborado nos séculos anteriores, marcados pelo tráfico negreiro, e que se perpetuaria através do tempo. A partir daí, realiza-se um verdadeiro movimento de retorno ao passado, baseado na crença de que é possível recuperar as características essenciais da cultura africana, sem deformá-las. Nesse sentido, a Capoeira Angola da atualidade teria que se reproduzir tal como no passado, mantendo fidelidade às tradições. A idéia de preservação torna-se, então, fundamental para a compreensão deste universo. Segundo esses praticantes de Capoeira Angola, haveria uma relação direta de continuidade entre o presente e o passado, que asseguraria a manutenção da “ancestralidade africana”. Acredita-se que os laços com o passado jamais foram rompidos, ou que, na melhor das hipóteses, o movimento de reapropriação das supostas tradições seria capaz de restabelecer os vínculos, provisoriamente desfeitos, com as origens.

A reconstituição da história tanto africana quanto negra, no Brasil, através de pesquisas, bem como a busca pelas origens africanas tornam-se verdadeiras obsessões dos capoeiristas de hoje, algo que nunca pode faltar em seus discursos e práticas. Todos os trabalhos por eles realizados têm que conter algum item intitulado “história”, “origens”, ou algo equivalente, ao qual é dado um grande destaque. As pesquisas históricas que atuam nesse sentido são altamente encorajadas e alguns grupos de capoeira, como o Nzinga, possuem uma comissão dedicada a esse tema¹⁰. Tudo o que vem da África deve ser pesquisado, trazido à tona. Por um lado, para uma maior compreensão do que seria a essência da africanidade. Por outro, para que esta não seja perdida, para que não haja descaracterização.

Assim como todos os sites dedicados à Capoeira Angola, o da FICA possui um verbete intitulado “origem”, que ilustra bem essas representações. Segundo o mesmo,

A Capoeira Angola tem sua origem no N'golo, uma tradição Banto (etnia sul-africana) à qual pertenciam, entre outros, os negros escravos chamados no Brasil de angolas, cabindas, benguelas, congos ou moçambique. Sua trajetória, porém, não pode ser dissociada da natureza política e social da condição da população negra da história brasileira. Evidenciada como uma das manifestações de resistência,

tem em seus fundamentos preceitos que orientam a visão de mundo daqueles que a praticam. Esses princípios – construídos pelo negro em uma situação de liberdade – sofreram transformações com a escravidão, que, numa prática em prol da liberdade, fez da capoeira uma manifestação cultural com caráter de movimento social. (www.ficabahia.com.br)¹¹

Assim, a capoeira, ou o seu ancestral *n'golo*, teria sido criada ainda na África, numa situação de liberdade. Por isso, conteria o germe do desejo de libertação e seria, por excelência, uma prática libertadora. Mas esta libertação só seria viável caso a sua essência fosse preservada. Caso contrário, haveria apenas descaracterização e submissão. A resistência deve, então, passar pelo resgate. E resgate significa, aqui, recuperação do modo de vida africano. Não é à toa que a FICA considera a Capoeira Angola um movimento social. Como já vimos, o Jogo de Angola é visto como uma atividade que sempre resistiu à dominação ao longo da história e que, por isso mesmo, é a melhor arma para se combater a opressão e a desigualdade nos dias de hoje, bastando, para isso, que a sua essência seja preservada. De acordo com essas representações, a África seria o único lugar onde o negro viveu em liberdade. Por isso, valorizar a autoestima negra e conquistar a cidadania implica resgatar a visão de mundo, a ancestralidade africana. Porém, como já vimos, o germe do desejo de libertação, contido nesta suposta visão de mundo africana, transcende a realidade negra e pode ser aplicado a qualquer indivíduo que com ele se identifique.

A vontade dos angoleiros de conservar o que acreditam ser a ancestralidade africana contida na Capoeira Angola faz com que a idéia de preservação adquira um grande destaque. Apoiados em certos paradigmas daquilo que seria a autêntica Capoeira Angola, esses praticantes se recusam a pensar a idéia de mudança cultural e crêem estar reproduzindo o Jogo de Angola tal como ele sempre foi realizado. Nada deve ser alterado ou inovado: as músicas, as técnicas corporais, os ritos que compõem as rodas de capoeira, os instrumentos musicais e suas diferentes modalidades de execução, tudo isso deve ser preservado, ou seja, veiculado tal como sempre teria sido. Juntos, esses componentes formam aquilo que os capoeiristas chamam de “fundamentos” ou tradições da Capoeira Angola. De acordo com um dos contramestres da FICA, se a capoeira sobreviveu tão bem durante 500 anos do jeito que ela é, por que deveríamos alterá-la e introduzir inovações? Ou seja, há aqui uma clara noção de que é possível conservar as coisas do jeito que elas são.

Tudo o que é veiculado no Jogo de Angola deve conter o selo da autenticidade. A própria roda deve ser afirmada como algo tradicional, e não uma descaracterização. Nesse sentido, o *site* da FICA afirma que “a roda sempre existiu nas práticas da capoeira, seja na fase escrava ou marginal do século

passado, seja na época da sua 'reabilitação'. Declara ainda que "a roda de capoeira angola praticada hoje não evidencia diferenças fundamentais com aquelas [do passado]" e procura ressaltar "a permanência do jogo de capoeira ao longo do tempo" (www.ficabahia.com.br).

A preservação dos fundamentos garantiria a manutenção da visão de mundo africana, considerada a essência da capoeira, que conduziria à libertação. Qualquer alteração é vista como um indício de descaracterização e deve ser evitada. Na realidade, os angoleiros estão conscientes de que o mundo mudou nas últimas décadas e que algumas transformações foram necessárias. No entanto, eles acreditam que a Capoeira Angola seria dotada de certas características originais que não poderiam ser alteradas em hipótese alguma, ao passo que outros elementos, menos tradicionais, poderiam sê-lo. Ou seja, esta atividade seria dotada de um núcleo rígido, uma essência, que não poderia ser transformada. A sua superfície, ao contrário, poderia sofrer algumas modificações sem conduzir, necessariamente, a uma descaracterização¹². No entanto, delimitar as fronteiras entre o núcleo e a superfície torna-se algo bastante complexo e alvo de inúmeros embates entre os próprios capoeiristas, pois parece não haver consenso entre aquilo que pode ser alterado ou não. As acusações de descaracterização são múltiplas e costumam ser acionadas por e aplicadas a todo e qualquer grupo de capoeira, revelando a enorme dificuldade em se estabelecer as fronteiras entre o tradicional e o degenerado. Alguns capoeiristas estão inclusive cientes de que houve, no passado, uma maior pluralidade de formas de se praticar, como afirma o *site* da FICA:

Os depoimentos dos mestres antigos revelam uma pluralidade de 'jeitos' de se fazer uma roda de capoeira e são muitas vezes contraditórios a respeito das questões de indumentárias, restrições quanto ao uso de álcool, aceitação de certos golpes, das já citadas navalhas, etc. Pode-se supor que esses aspectos dependiam de cada circunstância e indivíduo. Os rituais eram transmitidos pelo mestre e estruturados como os que encontramos hoje, surgiu, então, a proposta de uniformizar os rituais, pois passaram a definir uma autenticidade [sic]. (www.ficabahia.com.br)

Assim, parece haver uma clara proposta de uniformização e cristalização dos rituais que caracterizam o Jogo de Angola, pois só esta atitude seria capaz de garantir a preservação da autenticidade nos dias de hoje.

Não só a capoeira, mas outras expressões da cultura afro-brasileira e, se possível banto, são alvo de interesse e passam a merecer uma grande atenção, pois também remetem à procura das origens. Nesse sentido, o *site* www.nzinga.org.br dedica um item ao povo banto, em que declara que "a capoeira, a congada, as danças e cerimônias cateretê, caxambu, batuque, samba, jongo, lundú, maracatu e

côco de zambê são herança banto”, assim como o candomblé de angola. Por terem a mesma origem, essas atividades conteriam uma visão de mundo comum e poderiam, portanto, “combinar”, ou seja, serem veiculadas nos mesmos eventos. A passagem de uma para a outra não seria vista como poluidora.

Mestre Pastinha, ícone do tradicionalismo da Capoeira Angola nos dias de hoje, seria, aqui, o grande responsável pela preservação dos vínculos com o passado, o grande perpetuador da visão de mundo africana que não se pode perder. Ele é considerado, na atualidade, aquele que sempre soube preservar a capoeira nos seus princípios africanos essenciais. Segundo consta, aprendeu capoeira com um “velho africano” chamado Benedito. Este senhor que ensinou a Pastinha torna-se uma verdadeira garantia de autenticidade e legitimidade. O que poderia ser mais tradicional, em se tratando de capoeira, do que um velho e, ainda por cima, africano? A origem exata deste último bem como o modo e o local onde teria, ele próprio, aprendido a praticar não importam nesse contexto. Sua legitimidade já é dada de antemão, à medida que representa a continuação direta com o saber africano.

Os angoleiros da atualidade atribuem-se como principal tarefa dar continuidade ao legado cultural de Pastinha, velando para que a Capoeira Angola não seja descaracterizada. Para isso, reivindicam explicitamente o pertencimento à linhagem do mestre, considerando-se integrantes da escola pastiniana de capoeira¹³. Tal é o caso dos grupos FICA e Nzinga, que afirmam pertencerem a esta linhagem, a única, segundo eles próprios, que mantém vivas as verdadeiras tradições do Jogo de Angola.

b) A “ancestralidade” e a “filosofia” africanas

No grupo Nzinga, podemos perceber o projeto de resgate das origens africanas de diversas maneiras. Em primeiro lugar, na própria escolha do nome do grupo. Segundo os membros desta organização, Nzinga Mbandi Ngola foi uma rainha de Matamba e Angola que viveu entre 1581 e 1663. Ela “representa a resistência à ocupação do território africano pelos portugueses que lá aportaram para o tráfico de escravos”, através da organização de grupos de resistência que lutaram bravamente contra a ocupação portuguesa (www.nzinga.org.br). Ainda segundo as representações do grupo, Nzinga “aliou-se a guerreiros jagas passando a atuar em quilombos, com espaços e táticas de guerra semelhantes aos utilizados por seu contemporâneo Zumbi dos Palmares em terras brasileiras” (www.nzinga.org.br).

Os elementos selecionados para representar o grupo são calcados na história africana, pois eles contribuem para a valorização da cultura negra que se quer resgatar. Representam a oposição à dominação branca, adequando-se ao atual projeto político da organização. A associação com os quilombos e, em particular, com Zumbi e Palmares complementa a idéia de resistência que se pretende

ressaltar, na medida em que se tornaram símbolos da oposição negra à dominação. Há aqui um dado importante: o ícone de resistência escolhido neste caso é não só africano, mas também feminino, e isso não se dá por acaso. Em sua luta contra a injustiça e pela igualdade de todos, o grupo Nzinga dá uma grande ênfase à questão da desigualdade de gênero e procura privilegiar a participação feminina em suas atividades. Outros nomes africanos são utilizados em diversas atividades desenvolvidas por este grupo de capoeira.

O resgate da história e das tradições africanas é visto como fundamental para se pensar e agir politicamente no presente. Assim, todo o trabalho de educadora da contramestra Janja atua no sentido de recuperar o que considera uma visão de mundo africana para tornar possível a transformação do contexto presente. Em sua tese de Doutorado em Educação, defende a idéia de que há “três pilares” que atuam como “princípios de pertencimento à dinâmica das tradições africanas no Brasil”, e que consistem na “ancestralidade, na oralidade e na comunidade”. O trabalho do grupo Nzinga baseia-se na utilização desses três elementos como base de uma “práxis educativa”. A ancestralidade estaria ligada a Mestre Pastinha, sua capoeira e visão de mundo, e também ao candomblé, como veremos adiante. Neste sentido, remeteria diretamente à essência da cultura africana. Para Janja, a Capoeira Angola da escola pastiniana já conteria essa práxis educativa em seu germe, por ser fundada nos três pilares mencionados acima. Isto só seria possível, obviamente, pela crença de Pastinha ter conseguido preservar o que Janja acredita ser a essência da visão de mundo africana (Araújo 2004; www.nzinga.org.br). Ainda para ela, a

oralidade, principal via de repasse do conhecimento, corresponderia à valorização de uma técnica de educação tradicional africana. E comunidade se refere a grupos formados por um ou mais líderes que partilham os mesmos códigos de pertencimento e símbolos de identidade (Araújo 2004).

Ou seja, a oralidade remeteria ao resgate de um fazer considerado tradicionalmente africano, e que conduz ao último pilar – a comunidade. Esta encarnaria a possibilidade de concretização da ancestralidade africana, através da recriação de um grupo cujas ações estariam calcadas nesses valores e visão de mundo. Assim, o terceiro pilar viabilizaria a “formação de comunidades abertas à alteridade que conduzem, na Educação, o debate acerca dos valores ritualísticos e dos ritos de iniciação, nos indivíduos e na vivência comunitária, para orientar a reflexão sobre o sentido da identidade e do pertencimento” (www.nzinga.org.br).

Há uma clara ênfase na idéia de defesa de “valores ritualísticos”, que são aqui considerados fundamentalmente africanos, e que parecem se opor a um

modo de vida ocidental em que os mesmos teriam se perdido. Esses ritos, considerados de iniciação, conduziram, então, a uma transformação do indivíduo. A partir da performatização dos mesmos, os capoeiristas veiculariam um modo de vida africano, visto como uma possibilidade de conscientização e uma arma contra a discriminação e a desigualdade. Através desta práxis educativa calcada nas tradições e visão de mundo africanas, a Capoeira Angola da escola pastiniana formaria “cidadãos críticos e em condições de colaborar para o entendimento de campos como corpo, espiritualidade, arte e comunidade, interligando-os como princípios sagrados do aprender/viver” (Araújo 2004; www.nzinga.org.br). Os “princípios da cultura africana” que simbolizam a resistência ao modo de vida ocidental dotam-se, então, de uma aura sagrada que se apóia em valores ritualísticos e que pode conduzir à criação de uma nova comunidade humana, calcada num fazer e num pensar próprios.

A grande ênfase atribuída à história se expressa ainda na luta do grupo Nzinga pela inclusão do tema “História e cultura afro-brasileira” no currículo oficial da rede de ensino fundamental e médio. Os membros desta organização acreditam que esta disciplina deve ser aprendida de um ponto de vista africano, pois só isso poderia conduzir a uma alteração das relações de dominação. Para eles, “a identidade de um povo se constrói através da história” (www.radiobras.gov.br). Portanto, esta se torna um ingrediente fundamental à transformação da identidade e à formação desta nova comunidade que se proclama.

A FICA também articula a idéia de resgate ao projeto de promoção da cidadania da população excluída. Para isso, acredita na importância de se “preservar e fortalecer o mundo filosófico-cultural da Capoeira Angola” (www.ficabahia.com.br). E isto se daria, essencialmente, através da participação nas rodas de capoeira. Estas são consideradas o local por excelência de reprodução desta filosofia africana, onde se veiculam os aspectos ritualísticos desta atividade. Observamos, também aqui, uma clara ênfase na idéia de ritual, que parece se opor à visão de mundo ocidental. O outro grande espaço de veiculação desta visão de mundo africana seria o candomblé, também calcado na performatização de ritos. Assim como os membros do grupo Nzinga, os integrantes da FICA também acreditam que estes ritos são iniciáticos, ou seja, conduzem a uma verdadeira transformação do indivíduo que os performatiza.

A idéia de preservação de africanismos se expressa ainda de outras maneiras. A Bahia torna-se um Estado extremamente valorizado nas atividades da Fundação, ainda que o mestre fundador desta organização seja carioca. Consta que este mestre se “abaianou” na fala e no coração, adotando esta localidade como pátria e local de residência, depois de ter vivido vários anos nos Estados Unidos. A escolha da Bahia como símbolo de África brasileira não é vã. Desde ao menos a década de 1930, este Estado brasileiro passa a encarnar

o local onde a cultura africana teria sido preservada em sua forma mais pura e, não por acaso, o berço da capoeira (Vassallo 2001). Portanto, ao tentar situar boa parte de suas atividades na Bahia, os integrantes da FICA acreditam “beber na fonte”, aproximando-se do local onde tudo teria começado.

É também na Bahia que os mestres e contramestres da Fundação resolveram criar um quilombo contemporâneo, chamado Kilombo Tenondé, situado próximo à cidade de Valença. Através deste, os capoeiristas da FICA acreditam reproduzir o modo pelo qual os africanos viveram no Brasil, no passado. O projeto arquitetônico, realizado por estudantes de arquitetura norte-americanos, é todo baseado na idéia de economia auto-sustentável e exclui qualquer material de construção moderno e industrializado, utilizando-se apenas de madeira e bambu. O aspecto comunitário também é extremamente valorizado: a idéia é a de que cada qual deve contribuir com o seu trabalho para o bom funcionamento do todo, valorizando-se um modo de vida “holístico”. Assim, o Kilombo atua como mais um símbolo de resistência no presente, através de um resgate da história da escravidão que atualiza a imagem dos quilombos como ícones de insubmissão. Neste caso, a resistência passaria, entre outras coisas, por uma recusa a um modo de vida ocidental, considerado demasiadamente individualista e ecologicamente incorreto. O modo de vida negro-africano ali recriado seria uma maneira de se opor a esta tendência. O uso da letra “k”, ao invés do “q”, na grafia do termo “quilombo”, também ressalta a busca de laços com a África¹⁴.

A busca das raízes da capoeira, bem como da ancestralidade e da filosofia africanas, conduz os capoeiristas da atualidade a viajar para a África. Tanto os praticantes de Angola quanto os de Regional que têm condições de fazê-lo procuram empreender esta viagem ao Continente Negro. Alguns grupos, como a FICA, tentam criar uma escola de capoeira por lá, o que parece ser bastante difícil, devido à precariedade dos lugares. Outros vão com o intuito de pesquisar as origens. A idéia, neste último caso, é a de tentar observar o máximo de expressões culturais e técnicas corporais, para tentar identificar possíveis semelhanças com o que se faz na capoeira do presente e, a partir daí, encontrar as origens perdidas. No entanto, essas expressões culturais encontradas por lá são vistas como puro tradicionalismo e expressão do passado. A África em questão representa apenas a ancestralidade e a tradição, e é raramente vista a partir do contexto presente¹⁵.

A viagem à África encarna, então, uma volta ao passado, uma viagem no tempo. Tem o intuito de possibilitar o resgate das tradições perdidas e uma maior compreensão das origens da capoeira e da cultura negra no Brasil. O que se encontra por lá não é visto como fruto de um contexto presente, mas como uma conservação, perpetuação do passado. O Continente Negro se torna um museu vivo e animado, uma imagem idealizada do passado que dota de sentido a capoeira do presente. Trata-se de uma África atemporal, que não muda através

do tempo e não está inserida em uma dimensão histórica. Atua, portanto, como um mito. É curioso observar que os capoeiristas são raramente capazes de referir-se a uma localidade específica do continente africano. Este assume para eles uma forma genérica e homogênea, não importando as diferenças locais. O seu contexto presente, quando vem à tona, é condenado: de um modo geral, os capoeiristas não têm a intenção de ir morar na África real, devido à sua precariedade. Ela só importa em seu aspecto imaginário, simbólico.

A viagem à África expressa ainda a necessidade de se estabelecer vínculos entre os dois lados do Atlântico, vínculos esses que atravessariam a história, que restaurariam os laços perdidos. Reativá-los significaria restabelecer os elos entre o passado e o presente, entre a ancestralidade africana livre e o presente brasileiro de desigualdade e de luta contra a discriminação. Significaria, nesse sentido, a possibilidade de restaurar a dignidade e a auto-estima do povo negro, marginalizado e inferiorizado. Por outro lado, enfatizar a origem africana (e não exclusivamente negra) abre a possibilidade para que pessoas de todas as cores se identifiquem com este discurso e com as causas que ele defende. Conforme podemos perceber, História e mito se confundem nessas representações. O que se considera História, através de um movimento de resgate, é, na verdade, a atualização de um mito e, portanto, dotado de uma dimensão atemporal.

4. O candomblé na capoeira: um adicional de sacralidade

a) A origem comum

A visão de mundo africana que se tenta resgatar e que é o grande veículo para a libertação, ou seja, para a conquista da cidadania, também está intimamente ligada ao candomblé, segundo os capoeiristas em questão. Esta religião é vista como uma forma de resistência por excelência, algo característico do universo afro-brasileiro que seria desconhecido do mundo branco durante a escravidão. Neste sentido, é pensada como algo cercado de segredos, assim como a Capoeira Angola, que teve que dissimular a sua real intenção para manter-se viva ao longo do tempo. Ambas as atividades compartilhariam um saber do qual a sociedade dominante, durante a escravidão, teria sido excluída.

Para estes capoeiristas, o Jogo de Angola e o candomblé compartilhariam uma característica comum considerada fundamental neste universo, que seria a origem africana. Segundo o grupo Nzinga, o candomblé é um verdadeiro símbolo da ancestralidade africana, pois reproduz a visão de mundo, calcada no comunitarismo, que deve ser veiculada nos dias de hoje, no processo de construção da cidadania da população carente. Por isso, essa religião deve estar permanentemente relacionada ao trabalho de conscientização política que tem por base as aulas e rodas de capoeira. Para os integrantes desta organização,

A Capoeira Angola preserva as origens africanas da prática. Além das músicas serem preservadas, algumas em língua original, os movimentos são feitos próximos ao chão e existe um forte laço com o Candomblé. Antes de entrarem na roda, os participantes fazem sinais no chão, pedindo proteção à terra... (www.radiobras.gov.br)

Neste caso, os laços com o candomblé são buscados através da performatização daquilo que seria a ancestralidade africana e sua visão de mundo característica, mas eles também podem ser acionados de diversas outras maneiras.

O trabalho dos integrantes da FICA também atua no sentido de estabelecer vínculos constantes entre capoeira e candomblé. O *site* organizado pela FICA da Bahia dedica um verbete a Ogum, em que descreve um pouco das características do orixá, bem como os laços estabelecidos entre este e a Fundação. Num primeiro momento, o texto explica quem é Ogum, as forças que ele manipula, seus elementos, dia, comida e grito de guerra característicos, bem como suas correspondências com santos católicos. O texto também menciona a principal característica deste orixá: Ogum nos é apresentado como o arquétipo do guerreiro, sendo associado à luta e à conquista. É, ainda, o “símbolo do trabalho, da atividade criadora do homem sobre a natureza (...), de esmagamento de qualquer força que se opunha à sua própria expansão” (www.ficabahia.com.br). Seu simbolismo encaixa-se perfeitamente na idéia de resistência que estamos explorando ao longo desse artigo, já que Ogum seria um excelente combatente das injustiças sociais. Tendo ele por perto, a vitória apresenta-se como certa. Em seguida, o *site* afirma explicitamente a relação da Fundação com o orixá: “a FICA nasceu em 13 de junho de 1996 e consideramos Ogum o orixá protetor da FICA, pela data de criação do grupo de capoeira...” (www.ficabahia.com.br).

Na filial do Rio de Janeiro, o contramestre Rogério Teber também procura associar o seu trabalho com capoeira a esta religião afro-brasileira. No jornal mensal *Folha de Angola*, que criou com seus alunos e cuja veiculação é basicamente interna, há sempre uma seção intitulada “Capoeira e Candomblé”. Em cada número, a rubrica se dedica a um orixá diferente, explicando suas principais características. No espaço físico onde os membros da Fundação realizam suas aulas e rodas, há um cômodo, onde os integrantes do grupo guardam os instrumentos musicais, em que foi criado um altar para Iemanjá, orixá de Rogério.

A mãe-de-santo do contramestre carioca possui uma presença marcante nas atividades de capoeira desenvolvidas por ele. Trata-se de Mãe Beata, cujo terreiro fica localizado em Miguel Couto, no subúrbio da cidade. Rogério Teber está elaborando um projeto, que conta com verba vinda da Suíça, que consiste em aulas de capoeira para as crianças carentes da comunidade onde se situa o terreiro de Mãe Beata. Assim, a proposta da FICA de abrir novos horizontes de

vida para a população negra e carente deve passar pelo contato com o candomblé. Além disso, Rogério organiza visitas regulares ao terreiro de sua mãe-de-santo em que convida seus alunos a participar. No ano passado, em sua escola de capoeira, organizou um evento chamado “Mãe Beata convida”, em que a mãe-de-santo falou sobre o candomblé e sobre ervas medicinais. A palestra foi sucedida de samba-de-roda e batuque, outras atividades que “combinam” com a capoeira por possuírem a mesma suposta origem africana comum.

Um outro evento organizado pelo grupo do Rio de Janeiro também foi bastante revelador dos vínculos que se tenta estabelecer entre África e Brasil, através do candomblé. Trata-se da exibição do documentário *O Atlântico Negro – a rota dos orixás*, de Renato Barbieri, no início de 2005 (Barbieri 1998). O filme, que trata das afinidades culturais que unem os dois lados do Atlântico, foi recebido como um documento que revela as inúmeras trocas entre ambas as localidades, em que o candomblé possui um papel central. Ele contribuiu para reforçar a crença nesta religião como sendo um dos grandes domínios de atividade que permitiriam a tão procurada conexão entre África e Brasil, nesse movimento de busca de origens que se tornou imprescindível para os capoeiristas da atualidade.

Mas por que a busca de laços com o candomblé, e não com alguma outra religião de origem africana? Porque esta seria a prática religiosa mais genuinamente africana, que conteria a sua autêntica visão de mundo. A umbanda, neste contexto, é considerada impura e descaracterizada, e comparada à Capoeira Regional. Ambas são vistas como frutos do sincretismo e não seriam capazes de assegurar, por si só, os laços com a ancestralidade africana. Assim, os capoeiristas perpetuam a tradicional polaridade entre religiões puras e impuras elaborada no universo religioso afro-brasileiro por pesquisadores e pelo povo-de-santo.

Segundo o contramestre da FICA do Rio de Janeiro, tanto a Capoeira Angola quanto o candomblé vieram da África. Por isso, já contêm entre si uma relação intrínseca que faz com que não possam ser desvinculados um do outro. Ou seja, a origem africana, por si, seria suficiente para justificar a relação entre as duas atividades. Ambas possuem alguns aspectos semelhantes: são vistas como rituais dotados dos mesmos instrumentos musicais, por exemplo. O agogô e o pandeiro são tocados da mesma maneira e a função dos três atabaques no candomblé seria retomada pelos três berimbaus na capoeira.

Algumas obras reforçam a crença nos laços entre as duas atividades. Jorge Amado, no trecho de um dos seus livros em que fala de Mestre Pastinha, o chama de “um dos obás da capoeira”, contribuindo para a associação entre capoeira e candomblé, num movimento de mitificação da cultura afro-brasileira (Amado 1958). O folclorista Waldeloir Rego, autor de um dos atuais livros de cabeceira dos capoeiristas, fala da relação entre Pastinha e seus contemporâneos e o candomblé (Rego 1968). Estas obras, bastante mencionadas pelos capoeiristas

de hoje, parecem contribuir para a crença na continuidade histórica da articulação entre capoeira e candomblé, que seria perpetuada na atualidade.

Os caminhos adotados para se reencontrar a ancestralidade africana não são necessariamente os mesmos para todos os capoeiristas. A FICA, ao menos no Rio de Janeiro, opta por vincular-se ao candomblé ketu, que se tornou paradigma de pureza ao longo do século XX. Segundo a crença do povo-de-santo e de inúmeros intelectuais, este candomblé teria sido o primeiro a abrir um terreiro, em Salvador, e seria aquele que mais teria conservado os ritos religiosos africanos, que teriam sido adotados e imitados em seguida por terreiros de origens diversas. Atualmente, a importância e o prestígio do candomblé ketu aumentaram em diversas partes do Atlântico Negro, integrando um discurso político que reivindica uma identidade ioruba (Capone 2003, 2005). Desta forma, esta modalidade de culto consolida-se na atualidade como a mais genuinamente africana.

Nas palavras de Rogério Teber, Mãe Beata teria “descendência africana”. Além de ser do candomblé ketu, é filha-de-santo de Mãe Olga, uma senhora negra de 99 anos, que vive na Bahia e que seria africana propriamente dita, segundo ele. Assim, Mãe Olga reúne todos os ingredientes que tornam a sua legitimidade inquestionável e que influenciam a autoridade de sua discípula: pertence ao candomblé considerado mais puro, é negra, idosa, mora na Bahia e, acima de tudo, é africana. O terreiro da Mãe Beata também é freqüentado por outros indivíduos que veiculam a cultura negra no Rio de Janeiro, como praticantes de dança afro, e que também parecem buscar nesta mãe-de-santo a tão desejada ancestralidade africana.

O grupo Nzinga, ao contrário, prefere filiar-se ao candomblé angola, por ter a mesma origem banto da capoeira¹⁶. Apesar desta modalidade de culto ser tradicionalmente considerada mais sincrética do que o candomblé nagô, sua suposta ausência de pureza não parece ser comprometedor neste caso. Assim, cada grupo articula-se a uma modalidade de candomblé para buscar a sua legitimidade. A FICA opta pela pureza hegemônica do ketu, ao passo que Nzinga prefere manter-se fiel à tradição banto. O fato é que, em ambos os casos, há uma busca de tradicionalismo através da adoção do candomblé como religião, mas cada grupo vai basear a sua legitimidade num tipo de discurso e de representação: banto ou nagô.

É a maneira pela qual são pensados os laços com as origens africanas que leva os mestres e contramestres da FICA em busca da pureza do candomblé ketu e que conduz os membros do grupo Nzinga a permanecer na tradição banto, ligando-se ao candomblé angola. No primeiro caso, a combinação das origens nagô e banto, que são atribuídas respectivamente ao candomblé ketu e à Capoeira Angola, não polui. O que importa parece ser o suposto maior tradicionalismo desta religião. O que se procura, aí, é a modalidade de candomblé considerada mais pura e autenticamente africana, ou seja, aquela que menos

teria sofrido as influências do sincretismo. Já o grupo Nzinga busca a sua legitimação mantendo-se fiel à tradição banto, acreditando que esta, sim, estaria mais próxima das origens da Capoeira Angola. Em ambos os casos, o que importa é a ênfase na origem e a maneira pela qual esta é pensada. Assim, cada grupo criará o seu próprio discurso legitimador, desde que haja a idéia de uma origem africana compartilhada.

b) A busca do sagrado

Segundo a contramestre Rosângela Araújo, o candomblé é visto como “referência de pertencimento, e não como atividade, isto é, como ambiência de uma africanidade pautada no convívio com o sagrado” (www.nzinga.org.br). Um dos principais pilares da visão de mundo africana consistiria, então, na dimensão sagrada da existência, e esta estaria contida principalmente no candomblé. Assim, parece haver uma procura pela dimensão sagrada, pois só esta seria capaz de revelar a verdadeira visão de mundo africana, bem como de garantir sua preservação. Deste modo, a ancestralidade defendida pelo grupo de capoeira teria de passar pelos vínculos com o candomblé. Retomando uma citação já mencionada anteriormente, a articulação entre Capoeira Angola e candomblé parece encarnar a síntese dos “princípios sagrados do aprender/viver” (www.nzinga.org.br).

Para a FICA, o aspecto sagrado da existência também é considerado uma das grandes características da visão de mundo africana que se tenta resgatar. Os mestres e contramestres da Fundação acreditam que ser capoeirista não significa apenas tocar atabaque e berimbau; haveria também uma dimensão mística, sagrada, a ser preservada, e esta estaria contida no candomblé. Por isso, a verdadeira prática da capoeira deveria incorporar a religião afro-brasileira.

A trajetória dos mestres e contramestres da FICA parece ilustrar essas representações. Para todos, ou quase todos, o ingresso no mundo da capoeira foi anterior à entrada para o candomblé. Segundo Rogério Teber, é a busca da espiritualidade que os teria conduzido ao candomblé. A partir de um determinado momento de suas carreiras como capoeiristas, os mestres teriam começado a sentir a necessidade de ligar-se a algo mais “forte” em termos de religiosidade, que só a capoeira não seria capaz de fornecer. Assim, a adoção desta religião parece ser justificada pela prática da capoeira. Ainda de acordo com Rogério, o candomblé não é imposto a nenhum membro da Fundação, e todos têm liberdade para seguir o culto que bem desejarem. No entanto, ao narrar a sua própria trajetória, o contramestre deixa transparecer a expectativa do seu próprio mestre de que um dia ele entrasse para o candomblé. A profecia se auto-cumpriu, o que mostra que a ênfase dada a esta religião acaba conduzindo alguns capoeiristas mais adiantados a adotá-la.

Para os integrantes da FICA, a ênfase na dimensão sagrada seria um diferencial da Fundação em relação a outros grupos de Capoeira Angola e é

vista como uma garantia de autenticidade, de preservação das origens africanas. Assim, neste universo competitivo dos grupos de capoeira calcado na idéia de preservação da tradição, os membros da Fundação constroem para si um discurso legitimador.

Tanto os capoeiristas da FICA quanto os do grupo Nzinga dão um grande destaque ao que consideram os aspectos ritualísticos contidos na roda de capoeira. De acordo com o site da Fundação, "é certamente na roda que os aspectos ritualísticos da Capoeira Angola são mais representativos (...). O treino, e somente o treino, não basta para ser capoeirista. É a participação à roda que cumpre o papel de iniciação mais importante segundo o mestre..." (www.ficabahia.com.br). Para ambos os grupos, tanto a roda de capoeira quanto o cerimonial do candomblé são ritos que possuem uma dimensão sagrada e que melhor expressam o pensar e o fazer africanos. Por isso, devem andar juntos e ser preservados.

A entrada no mundo da capoeira é pensada como um rito de iniciação que conduz os indivíduos a uma verdadeira transformação da identidade. Esse novo homem que surge é um sujeito dotado de consciência da sua opressão e dos instrumentos necessários para combatê-la. O elemento que o levou à transformação foi a aquisição de uma visão de mundo africana, que só pôde ser transmitida através da participação nas rodas. Mas para que o discurso político se concretize, ou seja, para que a capoeira atue como uma verdadeira arma de resistência e libertação, é preciso que ela se vincule a algo considerado ainda mais forte em termos de manipulação do sagrado e que, nesse contexto, é representado pelo candomblé. É a espiritualidade do candomblé que completa a visão de mundo africana e que conduz a Capoeira Angola a atuar plenamente como luta contra a dominação.

Assim, num primeiro momento, a transformação do indivíduo se dá através do ingresso na capoeira e em sua concomitante absorção da filosofia africana. Mas a iniciação parece só se completar de fato num momento posterior, quando o indivíduo entra para o candomblé. Esta última atividade seria responsável pelo reforço da dimensão sagrada da existência, característica por excelência da visão de mundo africana que deve ser preservada a qualquer preço, para que a atitude de resistência possa se efetivar.

O candomblé representa, então, um adicional de tradicionalismo, pois atesta maior vínculo com a origem, uma "prova" da ancestralidade do mestre e sua academia, mas, também, uma "prova" do engajamento do mesmo em preservar a visão de mundo africana. Consiste, então, numa maneira de se intensificar os vínculos com a visão de mundo africana. Neste sentido, passa a ser investido de um novo significado: torna-se uma garantia da africanidade e, portanto, da autenticidade daquele grupo de capoeira. Através da adoção do candomblé, acredita-se que os vínculos ancestrais com a África, terra mãe de ambas as atividades, são mais intensamente preservados.

A tradição atua aqui com uma função de caução (Lenclud 1987), atribuindo legitimidade àquele que a reivindica. Ela é encarnada por uma África imaginária que se torna um reservatório de modos de vida irremediavelmente congelados no passado. A noção de passado possui, neste caso, uma aura de autenticidade que o presente, por si só, não poderia conter, daí a necessidade do resgate. As representações veiculadas são calcadas numa lógica binária que se dá em termos de uma oposição radical entre o tradicional e o descaracterizado. Por isso, a descaracterização se torna uma categoria de acusação tão acionada neste universo, fundamental para se compreender o mesmo. Ainda de acordo com esta lógica, há elementos que podem ser combinados e outros que, definitivamente, não podem. Tudo depende dos supostos vínculos que mantêm com as origens.

No entanto, o manuseio de tradições africanas pode ser realizado por indivíduos de todas as cores e nacionalidades. O discurso acionado pelos capoeiristas em questão não é (necessariamente) étnico e privilegia sobretudo a noção de cultura. Se, por um lado, há uma ênfase na idéia da Capoeira Angola como um instrumento de valorização da auto-estima negra, há, por outro, uma clara noção de que este instrumento pode ser manipulado por qualquer um, desde que se compartilhe este ideal. A noção de resgate da auto-estima negra, inclusive, desliza rapidamente para a de construção da cidadania da população de baixa renda, independentemente de sua cor de pele e, nesse sentido, a capoeira é vista, pelos próprios praticantes, como um movimento social. A perspectiva culturalista, muito marcada no pensamento social brasileiro entre as décadas de 1930 e 1960, desliza nos dias de hoje para uma "política da cultura". No entanto, a ênfase na noção de cultura permanece, ainda que ressignificada. No contexto observado, a relação entre as noções de cultura e identidade, apesar de dotada de novos significados e embates políticos, permite a desvinculação entre um termo e o outro e não conduz necessariamente aos "grandes empreendimentos identitários".

A retórica da capoeira como luta de resistência viabiliza a sua universalização, ou seja, a possibilidade de ser veiculada por indivíduos de qualquer classe social, cor ou nacionalidade. O caráter de resistência pode se aplicar a inúmeras questões, não só étnicas como sociais. Serve tanto para se pensar o racismo quanto a exclusão social. Aliás, como vimos, esses dois aspectos tendem a fundir-se nas práticas e nas representações. Por isso, a Capoeira Angola pode se desvincular de um discurso essencialmente negro para atingir um público bem mais abrangente. A África construída pela imaginação dos capoeiristas é vista pelo seu aspecto universalizante, um símbolo de passado que pode (e deveria) ser revivido por qualquer um, um mito. Ela se torna um referencial universal, desterritorializado e desprovido de um conteúdo exclusivamente étnico, e transforma-se num modelo de ação que orienta a conduta do presente de qualquer indivíduo que queira contestar determinados aspectos da sociedade em

que se encontra. Ao encarnar uma cultura, ao invés de uma identidade, este continente expressa uma visão de mundo que pode ser vivenciada por todos.

A crença no retorno a um passado original não se baseia unicamente na busca de prestígio e legitimação, num universo hierarquizado em que a categoria tradição é a que determina o *status* dos indivíduos e grupos. A busca das origens deve ser pensada como um mito dotado de um enorme poder redentor. Sua veiculação dá sentido à história, confere um novo significado à vida e, sobretudo, cria modelos de ação para o presente. Assim, apesar de todos os esforços dos angoleiros no sentido de estabelecer um vínculo de continuidade com o passado, creio que o que veiculam é uma nova versão da Capoeira Angola, que não possui os mesmos significados da modalidade praticada por Mestre Pastinha e seus contemporâneos. Trata-se de um fenômeno de tradução cultural em que, apesar da grande ênfase na noção de preservação, os significados são irremediavelmente novos, calcados na realidade das lutas políticas contemporâneas em que vivem esses capoeiristas.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. (2001), "Distúrbios identitários em tempos de globalização". *Mana*, nº 7 (2), 7-33.
- AMADO, Jorge. (1958), *Bahia de Todos os Santos. Guia das ruas e dos mistérios da cidade de Salvador*. São Paulo: Editora Martins.
- ARAÚJO, Rosângela Costa. (2004), *Iê, viva meu mestre: a capoeira angola da "escola pastiniana" como práxis educativa*. São Paulo: Tese de Doutorado da Faculdade de Educação, USP.
- _____. (1999), *Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre os angoleiros baianos (anos 80 e 90)*. São Paulo: Dissertação de Mestrado da Faculdade de Educação, USP.
- BARTH, Fredrik. (1969), "Introduction". In: *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo/Boston: Universitets Forlaget/Little Brown.
- BASTIDE, Roger. (1968), *Les Amériques Noires*. 3ª ed. Paris: Gallimard, 1996.
- CAPONE, Stefania. (2005), *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Trabalho visando à obtenção da habilitação de "Directeur de recherches", apresentado ao Laboratório de Etnologia e de Sociologia Comparada da Université de Paris X – Nanterre.
- _____. (2003), "Regards contemporains sur les premiers candomblés à Salvador de Bahia". In: Abel Kouvouama et Dominique Cochart (eds.), *Modemités transversales : citoyenneté, politique et religion*, Paris, Éditions Paari.
- _____. (1999), *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- CARNEIRO, Edison. (1974), *Folgedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista.
- CASCUDO, Luís da Câmara. (1967), *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura.
- DA MATTA, Roberto. (1987), "A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira". In: *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 4ª ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- D'AQUINO, Iria. (1983), *Capoeira: Strategies for Status, Power and Identity*. Tese de Doutorado. Illinois: University of Illinois.
- FRIGERIO, Alejandro. (2004), "Re-africanization in Secondary Religious Diásporas: Constructing a World Religion". *Civilisations*, vol. LI, nº 1-2, 39-60.

- HALL, Stuart. (2003), "Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior". In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/UNESCO.
- HANNERZ, Ulf. (1997), "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana*, nº 3 (1), 7-39.
- LENCLUD, Gérard. (1987), "La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie". *Terrain*, nº 9, 110-123.
- REGO, Waldeloir. (1968), *Capoeira Angola. Ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapuã.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. (1994), *A negregada instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca.
- _____. (2001), *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Unicamp.
- VASSALLO, Simone Pondé. (2003), "Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira 'autêntica'". *Estudos históricos*, nº 32, 106-124.
- _____. (2001), *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia.

Filmografia

BARBIERI, Renato. *O Atlântico Negro – a rota dos Orixás*. Brasil, 1998, cor, 35 mm, 54 min.

Sites da internet

www.abrasoffa.com.br/folclore

www.ficabahia.com.br

www.nzinga.org.br

www.radiobras.gov.br

www.unb.br/unbagencia

Notas

- ¹ Este artigo contou com a colaboração de Carlos Luz, Débora Rollin, Júlia Baker e Thaís Gardel, bolsistas de iniciação científica do Departamento de Ciências Sociais da UERJ. Trata-se de uma pesquisa ainda em curso e que conta com o apoio da Faperj. Portanto, o caráter das conclusões apresentadas aqui é provisório.
- ² Para uma problematização da construção desse paradigma de pureza, ver Vassallo, (2001, 2003).
- ³ Estou classificando a cor dos indivíduos a partir de critérios subjetivos, mas que tentam adequar-se a certo senso comum brasileiro. Nos dias de hoje, a capoeira está sendo bastante difundida no exterior. Neste artigo, não explorarei a questão fundamental das relações entre o local e o global e o quanto estas reelaboram as próprias representações acerca desta atividade. Tal fenômeno será desenvolvido em trabalhos posteriores. Limitar-me-ei, aqui, a um contexto essencialmente brasileiro, ignorando provisoriamente as múltiplas relações que são tecidas com o exterior.
- ⁴ Creio que a expressão "cultura negra", ou ainda "afro-brasileira", merece ser problematizada, na medida em que, ao menos desde o século XIX, no Brasil, tais expressões culturais são veiculadas por indivíduos de diversas cores de pele e até mesmo nacionalidades. Para chamar a atenção sobre o aspecto construído desses termos, utilizá-los-ei entre aspas na primeira vez em que forem mencionados. Em seguida, por uma questão estilística, as aspas serão retiradas. O mesmo procedimento será adotado para os outros termos que merecem ser desnaturalizados.
- ⁵ Para uma maior problematização deste fenômeno, ver Capone (1999) e Dantas (1988).

- ⁶ Este fenômeno também é observado em outros países da América Latina, como Cuba. Nos Estados Unidos, ao contrário, a segregação racial legal, que perdurou ao menos até a década de 1960, tornou mais difícil o processo de universalização do legado africano.
- ⁷ No artigo citado, Alejandro Frigerio analisa o fenômeno de reafricanização das religiões afro-americanas num contexto de globalização das mesmas. Limite-me aqui a um uso mais restrito do termo, que não leva necessariamente em consideração as relações entre o que o autor chama de diásporas primárias e secundárias.
- ⁸ Sobre as produções realizadas até os anos 1980 ver, por exemplo, Carneiro (1974), Cascudo (1967) e D'Aquino (1983). Para os trabalhos feitos a partir da década de 1990, ver, por exemplo, Soares (1994, 2001). Para uma problematização da articulação entre capoeiristas e pesquisadores na construção do mito de origem rural da capoeira, ver Soares (1994) e Vassallo (2001, 2003).
- ⁹ Os praticantes de Capoeira Angola não são os únicos a desenvolver trabalhos com populações carentes. Na verdade, trata-se de uma tendência dos capoeiristas como um todo, inclusive dos praticantes de Regional. Mas este segundo caso não será desenvolvido aqui, por fugir à proposta inicial do artigo.
- ¹⁰ Creio que a perspectiva folclorista, que predominou nos estudos sobre capoeira ao longo do século XX, até cerca da década de 1960, tem grande influência sobre essa tendência, já que sempre enfatizou a questão das origens das expressões culturais afro-brasileiras. É importante lembrar que os trabalhos de Câmara Cascudo, Édison Carneiro e outros são utilizados pelos capoeiristas de hoje como fontes históricas sobre a capoeira.
- ¹¹ Câmara Cascudo foi um dos grandes mentores da idéia de que a origem da capoeira reside no *n'golo*, o que revela a influência dos trabalhos eruditos no imaginário dos capoeiristas.
- ¹² Essas representações da cultura afro-brasileira, calcadas na distinção entre a forma e o fundo, em muito se assemelham às de Roger Bastide (1968).
- ¹³ Há angoleiros que não reivindicam o pertencimento à escola pastiniana e que afirmam outros mitos de origem e outras tradições para a capoeira, mas isto será desenvolvido em trabalho posterior.
- ¹⁴ Um estudo mais detalhado sobre o Kilombo Tenondé está sendo elaborado e será divulgado numa próxima ocasião.
- ¹⁵ No caso da FICA, os países africanos visitados são Angola, Moçambique e África do Sul. Estou omitindo voluntariamente os países africanos "reais", pois isso não é enfatizado nos discursos nativos, mas sim a idéia de uma África genérica e homogênea.
- ¹⁶ Infelizmente, ainda não foi possível aprofundar-me no estudo da relação entre o grupo Nzinga e o *candomblé* angolano.

Recebido em 09 de julho de 2005

Aprovado em 20 de outubro de 2005

Simone Pondé Vassallo

Professora visitante do PPCIS – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ, é Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela EHESS – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, e mestre em Ciências Sociais pela Université de Nanterre, Paris X.

E-mail: sisife@terra.com.br

R ESENHAS

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, 328pp.

Laura Moutinho

A alma brasileira em transformação

Em *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*, o professor Prandi sistematiza e organiza o conhecimento adquirido em seus muitos anos de trabalho com este tema. Logo nas primeiras páginas, o leitor é transportado para um campo delicado e sempre complexo para aqueles identificados com a antropologia: a relação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa. Vê-se, de fato, que o diálogo foi estabelecido entre *professores*. O destaque especial vai para Agenor Miranda da Rocha, o renomado Professor, nome pelo qual o oluô é conhecido entre o “povo-de-santo”. Campo de fronteiras borradas, os adeptos dos cultos e os pesquisadores sempre foram figuras que, na maior parte dos casos, se justapõem. Vemos, por exemplo, ainda na introdução, que um filho-de-santo do Professor fez doutorado em sociologia com o professor Prandi na USP.

Este é um ponto fundamental para o tipo de análise que Prandi nos oferta, bem como para a forma como o autor se posiciona diante do campo que se propõe a analisar – ainda que este importante personagem e o lugar do autor/pesquisador no campo desapareçam dos capítulos que compõem o livro.

Como fica explícito na introdução, vem da relação com o Professor a posição que Reginaldo Prandi assume em relação aos “segredos” na estrutura religiosa. Mas que o leitor não se engane: não são “segredos guardados” que Prandi revela. Mas, sim, o seu lugar neste campo: seja na construção da autoridade religiosa, seja para referendar mudanças nos cultos.

Assim, com uma linguagem ágil e atraente, Reginaldo Prandi conduz o leitor para o fascinante universo das religiões afro-brasileiras. O fio condutor do livro são as mudanças que os cultos de origem afro vêm experimentando no cenário das transformações pelo qual vem passando a sociedade brasileira. Em especial, o movimento de *dessincretização* e africanização, concomitantemente com certa *umbandização* que se pode observar no candomblé, além do avanço das igrejas evangélicas e sua apropriação desse universo mágico.

Trata-se de uma cuidadosa edição dividida em duas partes, com cinco capítulos cada, que brinda o leitor com um anexo com cerca de mil títulos de músicas, gravadas ao longo do século XX, que trouxeram em suas letras referências aos cultos afros, um encarte com belas fotos dos orixás incorporados e um glossário com termos e expressões usados pelo “povo-de-santo”, muito útil aos não iniciados nessa temática.

A primeira parte do livro, intitulada “Nos Terreiros de Candomblé”, versa sobre o processo de transformação que a cosmologia religiosa vem vivenciando na sociedade brasileira desde seu passado escravista, passando pelo sincretismo, pela relação e influência entre o candomblé, a umbanda, a quimbanda, o kardecismo e o catolicismo. Abre o livro a reflexão entre o tempo religioso e o tempo normativo. Prandi mostra como certa concepção de tempo, central na construção tradicional da autoridade religiosa, é o que comanda e estrutura o candomblé – e não o “tempo do ocidente e do capitalismo”. Uma página após a outra, os “não iniciados”, seja na pesquisa sobre o tema seja no próprio culto, vão aprendendo que se iniciar no candomblé significa aderir a outro estilo de ver a vida, a morte, este e o outro mundo, e compreender que é a “atividade que comanda o tempo e não o contrário” (:23).

Em seguida, o processo de mudança é seguido na reflexão específica sobre as transformações das noções de vida e morte, para na seqüência sermos conduzidos através da figura complexa e polêmica de Exu, em um passeio histórico pelo campo religioso brasileiro. Fecha a primeira parte do livro o percurso histórico de outro personagem de suma importância no universo religioso dos cultos afro: o caboclo. A “alma brasileira” evocada no título aparece com força neste último capítulo. É interessante notar, nesse sentido, que as influências branca, indígena e negra, e o sincretismo religioso como símbolo máximo deste cenário, vão cedendo lugar a uma ênfase nas diferenças e no pluralismo. A umbanda, que teria incorporado a moralidade dual do catolicismo, estaria se aproximando da visão “africana”, que enfatiza o ambíguo e o contraditório.

Na segunda parte do livro, intitulada “Nos Terreiros e no Mundo”, a sociedade brasileira é caracterizada como estando marcada por um individualismo crescente e por um universo menos ético e mais mágico em que a religião aparece mais como prestadora de serviços e menos como uma instituição agregadora que mantém um controle ético sobre seus adeptos. Como consequência dessas tendências mais amplas, Prandi aponta para uma “hipertrofia ritual” no candomblé, que se caracteriza por uma ênfase no ritual, obscurecendo a perda do conteúdo religioso, que também atinge as religiões afro em geral. No capítulo seguinte, o leitor acompanha a constituição da religião de origem africana no Brasil, desde o período escravocrata, e reflete sobre a forma como esta religião vem sendo objeto de disputa de diferentes tradições: aquelas que a mantêm no panteão nacional e sua atual apropriação pelas minorias sociais. Nos dois capítulos seguintes, o foco recai na relação entre a música popular brasileira e os cultos afros. A expansão do mercado religioso e a disputa por fiéis entre as diferentes religiões são enfrentadas mais diretamente no último capítulo. A partir da análise dos dados do Censo é possível perceber que as religiões afro-brasileiras vêm perdendo adeptos, especialmente a umbanda, mas que o candomblé, entretanto, vem crescendo de modo significativo. O ponto interessante que aparece, quando os dados relativos à adesão religiosa são cruzados com cor e escolaridade, refere-se à penetração de uma classe média branca e escolarizada no candomblé. Isto associado a um “movimento de africanização”, caracterizado pelo “re”aprendizado de línguas africanas, pela restauração/aprendizado da mitologia de deuses e cerimoniais africanos e pela *descatolicização* do candomblé. Porém, atenção: o aumento daqueles que se declaram adeptos do candomblé não faz frente ao crescimento das igrejas evangélicas, que disputam fiéis com este segmento religioso em especial. O livro é fechado com a defesa da tese de que o candomblé é a religião de todos.

De modo mais ou menos explícito, ou seja, sem nomear diretamente qualquer autor, tendência ou corrente teórica, o livro percorre muitas arenas de debates, que têm potencialmente muitos desdobramentos. Entretanto, termina-se a leitura de *Segredos Guardados* com a clareza de que refletir sobre as transformações que o candomblé experimentou e experimenta significa, igualmente, refletir sobre o Brasil, ou, como alude o autor, sobre a “alma brasileira”.

Laura Moutinho

Doutora em antropologia pelo PPGSA/UFRJ, Professora Visitante do IMS/UERJ e pesquisadora associada ao CLAM/IMS/UERJ. Autora do livro *Razão, “Cor” e Desejo: uma Análise dos Relacionamentos Afetivo-Sexuais Inter-raciais no Brasil e na África do Sul* (São Paulo: Unesp, 2004). É autora de artigos sobre raça e sexualidade em uma perspectiva comparada, sobre Aids, e sexualidade no candomblé.

E-mail: lmoutinho@ims.uerj.br

MEYER, Birgit e PELS, Peter (orgs.) *Magic and Modernity: interfaces of revelation and concealment*. Palo Alto, California: Stanford University Press 2003, 400pp.

Carly Machado

A magia onde “não deveria estar”: um novo olhar sobre os efeitos mágicos da modernidade

Magia e Modernidade é um livro que explora de maneira muito peculiar a relação entre estas duas categorias normalmente colocadas em relação de antítese. Na *interface entre revelação e segredo*, os autores presentes neste volume analisam as formas pelas quais os artifícios da modernidade revelam o poder da magia, criam-lhe novas formas, e escapam do argumento secular no qual a magia estaria *fora de contexto* na modernidade. Ao invés disso, a magia é reconhecida como estando *em casa* no cenário científico contemporâneo.

Magia e Modernidade: Interfaces entre revelação e segredo é um livro composto por uma série de artigos de diferentes autores que se reúnem para analisar a temática sugerida, colocando-a em diálogo com seus contextos e campos específicos de trabalho. Nesta resenha, alguns destes artigos ganham destaque como representantes do argumento central do livro: a introdução elaborada por Pels, onde a relação entre magia e modernidade é tecida a partir da noção de inerência da primeira à segunda; o artigo de Gyan Prakash que discute a relação entre religião e o sujeito moderno da nação no contexto da Índia colonial; o texto de Birgit Meyer no qual a magia da modernidade surge como a magia no e do filme no cinema popular em Gana; a análise de Jojada Verrips da dinâmica entre magia e ciência na medicina moderna; e finalmente o artigo de Michael Taussig, um dos fios condutores do trabalho dos demais autores, que trata da relação entre visceralidade, fé e ceticismo no contexto de uma *outra teoria da magia*.

Pels, em sua “Introdução”, sugere que a magia não seja vista apenas como um contraponto da modernidade, mas como inerente e produzida pela própria modernidade (:3). Pels cuidadosamente apresenta uma análise dos conceitos de magia e modernidade, relativizando-os em sua história (revendo Evans-Pritchard, Mauss, Durkheim, Weber, entre outros). Ao apresentar seu debate, Pels analisa como a magia – definida como um campo conceitual – configura-se historicamente como antítese da modernidade. No entanto, raramente a magia foi teorizada como sendo explicitamente *da modernidade* – não simplesmente tolerada, por fazer

parte do humano, mas culturalmente *em casa* nas práticas e nas instituições que associamos ao mundo ocidental.

Pels, então, propõe que a magia pode ser vista sob duas formas de relação com a modernidade: 1) em uma relação de complementariedade, onde, a partir da noção de antítese, a magia se (re)afirma na modernidade; 2) em uma relação de produção, onde a magia é criada pela própria modernidade, fazendo surgir encantamentos inerentes às práticas culturalmente específicas das sociedades modernas.

Para uma compreensão adequada da relação entre magia e modernidade, Pels propõe uma atenção especial à maneira pela qual, através de suas formas de *revelação e silenciamento – revelation and secrecy* –, magia e modernidade se complementam e suplementam.

Uma dinâmica entre fé e ceticismo, revelação e obscurantismo – com ênfase na manutenção do segredo – dá forma ao campo de relações discutido neste livro. A sutileza desta dinâmica aponta para os aspectos em que a magia se torna um meio de revelação, e também para os sentidos em que a ciência opera na criação do segredo. Um movimento contínuo de re-velação leva ao limite o sentido da palavra: se o véu é retirado para re-velar algo, este véu se coloca sobre outro lugar, velando-o. Nem a modernidade se resume à clarificação dos sentidos através da ciência, nem a magia ao seu obscurantismo.

Os conceitos de *magia e modernidade* são problematizados ao longo do livro. Sobre modernidade, Pels a compreende como uma noção plural que diz respeito às diversas trajetórias religiosas, culturais e econômicas do processo de globalização e, ao confrontar-se com a questão da definição de magia, afirma (:16):

a tentativa de definir magia conduz aos mesmos problemas identificados por Talal Asad em relação à definição de religião: o esforço de produzir uma definição não apenas deve enfrentar o problema de que seus elementos constituintes são o produto de uma história específica, mas também que qualquer definição geral de magia é ela própria o produto de uma história da disciplina cristã e da ciência ocidental.

Pels analisa ainda o papel da Antropologia neste cenário, apontando para as formas através das quais os antropólogos ajudaram sujeitos modernos na domesticação de discursos e práticas *mágicas exóticas, ensinando-as* a se desdobrarem até as linhas de culpa e erro das contradições sociais européias.

A ciência apresenta-se como um campo privilegiado dessas contradições. Ponto alto da modernidade, ela dialoga com os efeitos da magia, produzindo, através de suas próprias imponderabilidades, modernizações da magia que constituem o que Frazer chama de “ciência bastarda”, de acordo com Pels.

Ficções científicas e mistérios modernos envolvem e são envolvidos por metáforas científicas provocadas ou evocadas por temas como magnetismo, eletricidade, telégrafo, éter, entre outros.

Verrips, em seu artigo "Dr. Jekyll and Mr. Hyde: modern medicine between magic and science", provoca o debate sobre as diferenças entre médicos e mágicos, questionando efetivamente qual a profundidade desta separação. Verrips analisa diversos aspectos dessa questão, como, por exemplo, a relação dos pacientes com a ciência. Visto que estes pouco compreendem racionalmente os processos aos quais são submetidos, passaria sua relação com a ciência, neste caso, pela fé ou pela razão?

A partir do estudo de Gijswijt-Hofstra, Verrips também sugere um debate sobre a ausência de pesquisas que analisem em que grau idéias religiosas e mágicas constituem parte do pensamento de médicos contemporâneos. O prolongamento da vida, o uso de implantes não humanos como recursos técnicos no tratamento de doenças, a possibilidade da criação da vida através da clonagem, enfim, todos estes novos campos de significados lançados no imaginário da cultura a partir do discurso científico médico produzem efeitos "mágicos" quando apropriados por indivíduos e grupos, produzindo uma forma de magia da modernidade. Esses efeitos podem ser sentidos tanto no contexto médico científico, onde diversos depoimentos sobre o poder da medicina expõem este imaginário potente e mesmo "divino", como em contextos não científicos que ambientam a visão do indivíduo comum sobre a ciência e seus poderes.

Parsons, citado por Verrips (:223), fala sobre o cientista nos seguintes termos: "Ele é o mago moderno, o 'homem milagroso' que pode fazer coisas incríveis. Junto com ele aparece a penumbra de uma crença na pseudociência". Parsons entende que os cientistas, como todas as pessoas, estão longe de se apresentarem como seres pura e completamente racionais. A este campo misturado Parsons chama pseudociência.

Analisa Verrips (2003:234):

Com base nisso tudo, eu concluo que a visão (já reconhecida, por exemplo, por Parsons) de que o discurso médico científico carrega um caráter híbrido não pode ser negada. Ele não consiste em uma constelação de representações puramente científicas e objetivas – o que quer que isso seja – mas uma mistura de noções e idéias científicas, pseudocientíficas, míticas e mágicas. Em todo caso, este é um conjunto parcialmente metafórico, que passa por constantes transformações. A cada nova descoberta científica, algo mais será ocultado.

Prakash, no artigo "Religion and Nation in Colonial India", adiciona ao debate questões sobre poder e autoridade na relação entre magia e ciência. Em seu argumento, ciência significa muito mais do que pesquisa em laboratórios,

mas novas formas de regulação e autoridade – uma metáfora para racionalidade, modernidade e poder. A autoridade científica, assim estendida para além dos laboratórios, funciona como uma gramática da transformação social e cultural.

Prakash analisa a dinâmica da autoridade da ciência quando esta se encontra fora dos laboratórios, relocada impropriamente em contextos culturais variados, e por ela apropriados.

O significado da autoridade científica através da disseminação sugere que a ciência não pode subordinar nem se apropriar completamente das diferenças que enunciam seu poder. (:40)

De acordo com Prakash, nos limites da relação entre ciência e religião, aparece a história da secularização da religião e sua sujeição à lógica da razão que permitiu que ela se mantivesse nas bases da identidade moderna. Sua análise aponta para a maneira como o Hinduísmo emerge contemporaneamente como uma religião moderna, equipada com a autoridade científica, transformada pela ciência em uma religião de um sujeito indivisível, colonizado. Os símbolos hindus difundem então a linguagem do nacionalismo secular, e a crença no alcance da ciência hindu sustenta a luta por um Estado secular.

Uma das temáticas centrais que atravessa este livro de Meyer e Pels diz respeito à relação entre fé e agnosticismo – *skepticism*. O argumento de Taussig, segundo o qual a fé parece coexistir com o agnosticismo na modernidade, é um fio de análise que atravessa a discussão dos casos específicos apresentados pelos diferentes autores presentes neste livro.

Segundo Taussig, os elementos do segredo, da revelação e do desmascaramento que habitam a interface entre agnosticismo e magia na modernidade fazem parte de uma artimanha – *trick* –, um truque, que permite a coexistência de suas funções. Se aparentemente o desmascaramento, a exposição do truque mágico, conduziria ao esvaziamento de seu poder, de acordo com Taussig a eficácia da magia se mantém viva e presente, mesmo com sua revelação, pois ela não existe apenas *apesar* do truque, mas levando em consideração também sua exposição.

O mistério é realçado, não dissipado, através do ato de desmascarar e de várias maneiras, diretas e oblíquas, o ritual serve como palco de muitos desmascaramentos. Logo, o poder flui não do ato de mascarar, mas do desmascarar, o qual mascara mais do que o ato de mascarar. (:273)

Tomando como foco de sua análise o xamanismo, Taussig desenvolve o argumento de que a exposição não enfraquece a crença no verdadeiro poder do

xamanismo, mas que a noção de fraude como resultado da revelação pode ser substituída pela de *simulação ou mimesis*, preservando assim o poder inerente ao evento revelado que não é negado, mas simulado em sua exposição.

A categoria do *truque*, da artimanha inerente à magia, é tomada por Taussig como uma *técnica*, e o segredo contido no truque é ao mesmo tempo *real e realmente produzido* – *real and really made up*. Os truques mágicos demandam demasiada “ciência”, técnica e empatia com a realidade. Assim, ao invés de opor truque e realidade, Taussig tece uma lógica entre estas duas categorias mediadoras e mediadas pela magia, de maneira que o truque se coloca como uma técnica que opera na realidade, chegando a ponto de associá-lo à tecnologia. Afirma Taussig: “Aqui, magia e técnica, a técnica científica por exemplo, penetram uma na outra, e a magia, pode-se dizer, é a forma mais elevada de ciência” (:306). Desta maneira, a expectativa moderna de que as revelações científicas conduziram ao desmascaramento da magia, e conseqüentemente seu enfraquecimento, é reinterpretada pelo argumento de Taussig segundo o qual a dinâmica entre segredo e revelação faz parte do *processo mágico*, e os instrumentos da modernidade são apenas acrescentados à sua dinâmica como revelação da técnica – o truque – mas não como sua negação.

Birgit Meyer, em seu artigo sobre o “Cinema Popular em Gana e a Magia no e do Filme”, dialoga diretamente com as questões colocadas por Taussig. Meyer retoma a noção de *exposição* e analisa como esta categoria faz parte de uma perspectiva que afirma a superioridade do pensamento científico, que revela a magia como falsa e baseada em mera superstição. Mas, ao mesmo tempo em que serve de crítica à magia, a noção de *revelação* faz uso de sua lógica interna, ou seja, não operacionalizando o debate pela negação de sua existência, mas pela hierarquização dos poderes mágicos e científicos, deixando, portanto, intacta sua linguagem.

Analisando o cinema, Meyer contrapõe o projeto colonial das elites de Gana – que esperava com os filmes promover “formas superiores de conhecimento e comportamento”, conduzindo os expectadores para além da magia – à apropriação, realizada pela população local, da mídia cinematográfica que, ao dar visibilidade às forças ocultas, estabelecem seu domínio como parte da vida moderna.

Assim, inserindo o cinema no debate sobre magia e modernidade, reflete Meyer:

como uma mídia essencialmente moderna como o filme, a qual tem sido usada desde os tempos coloniais para educar e iluminar as pessoas através das imagens, foi apropriada de forma a expressar a inquietude das pessoas sobre a presença escondida do oculto na sociedade urbana moderna. (:202)

A noção de magia é, desta forma, recolocada em questão por Meyer, que a relativiza, inclusive enquanto categoria antropológica estável e previamente delineada. De acordo com esta autora, a magia é sempre produzida por discursos particulares e historicamente situados que geram poder e definem atitudes e comportamentos de diferentes maneiras.

A magia, ainda que construída através do discurso, se recusa a ser completamente capturada. Neste sentido, a magia é um significante flutuante, nunca absorvido completamente pelos discursos, mas ao contrário os assombrando na procura de determinar um lugar para si, e proliferando e articulando a si mesmo em lugares nos quais não deveria estar. (:202)

Na análise que faz do cinema em Gana, Meyer identifica a magia articulada ao cinema – lugar onde não deveria estar – e, mais especificamente, presente na câmera. Esta se torna meio mágico de revelação das forças ocultas nos filmes. Mais uma vez é possível retomar o argumento de Taussig no qual revelação não é sinônimo de enfraquecimento do poder mágico dos elementos. A câmera revela o oculto: modernidade e magia se mesclam – a visibilidade se torna não o desmascaramento do oculto, mas sua afirmação. De acordo com Meyer, a câmera se torna cúmplice das forças ocultas porque as confirma e, mesmo, prova sua existência. A revelação aqui opera como exposição, revelando o poder das trevas. Podemos dizer, concluindo, que assim como a câmera, a ciência na modernidade se torna cúmplice das forças da magia: ao invés de revelá-las e assim desmascará-las, a ciência confirma a existência da magia, desenvolvendo, de fato, uma nova forma de criá-la através da visibilidade que permite não revelar o seu fracasso, mas simular e expor o seu poder.

Carly Machado

Psicóloga. Doutoranda em Ciências Sociais, PPCIS, UERJ. Professora no Instituto A Vez do Mestre, Pós-Graduação, Universidade Cândido Mendes.
E-mail: carlymachado@uol.com.br

SOUZA, André Ricardo. *Igreja In Concert – padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2005, 146 pp.

Sílvia Fernandes

Padres cantores e o catolicismo – as interfaces do espetáculo e da fé

O livro de André Souza traz uma contribuição importante para as ciências da religião por tratar de um fenômeno recente e curioso do ponto de vista do cenário religioso brasileiro: os padres cantores e a relação da instituição católica com o mercado midiático.

A virtude principal do trabalho é a leveza ou a forma despretensiosa com que o autor vai caracterizando o fenômeno sem deixar de contextualizar historicamente a origem do mesmo. Assim, logo no primeiro capítulo, a criação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), o desenvolvimento da Teologia da Libertação e das CEBs são analisados sob a perspectiva da afirmação ou reafirmação de uma identidade católica. Para o autor, o catolicismo praticado no Brasil até os anos de 1950 poderia ser categorizado em tradicional e romanizado, sendo o primeiro marcadamente constituído pelas festas populares, e o segundo, pela ênfase nos sacramentos e em uma moralidade rígida. Esse último aspecto é observado também nos dias atuais.

O breve histórico traçado sobre o catolicismo desemboca no surgimento da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento que nasce nos EUA e chega ao Brasil em fins dos anos de 1960. O autor compartilha da tese de Reginaldo Prandi que defende que a RCC cresce, enquanto as CEBs arrefecem. Para contextualizar esse arrefecimento, situa o refluxo dos movimentos sociais em geral, a partir de 1989 com a queda/desintegração do bloco dos países socialistas. Além disso, concorda com a visão do pluralismo como uma característica do mercado religioso defendida, por autores como Peter Berger. Essa é a grande linha argumentativa para trabalhar a presença dos padres cantores como produto lançado no mercado religioso. Um olhar um pouco mais matizado poderia contribuir para uma não absolutização da noção do fenômeno religioso como um grande mercado se forem levadas em conta outras variáveis conjunturais importantes para o entendimento do sucesso do Pe. Marcelo Rossi, ator principal analisado nesse trabalho.

A idéia, defendida pelo autor, de que a Renovação Carismática Católica se constitui como um movimento que populariza o catolicismo, é bastante

interessante. Esse aspecto é trabalhado no capítulo II do livro. Entretanto, a defesa do caráter intelectualizado da RCC, bem como de que os adeptos do movimento possuem uma linguagem elaborada, pode ser facilmente questionada. Embora a RCC se origine nas camadas médias, sua penetração nas camadas populares se dá num período de aproximadamente 15 anos e, nesse caso, muitas lideranças são provenientes das classes desfavorecidas economicamente.

Outro aspecto questionável é a consideração de que a visão sobre o “mal” na RCC está estritamente vinculada a um desequilíbrio da própria pessoa, numa perspectiva psicológica. Alguns estudos¹ já demonstraram que a ênfase no poder da ação demoníaca é forte na visão de mundo do movimento, bem como a crença na oração como arma para combater a malignidade. Portanto, os católicos carismáticos demonstram forte crença no demônio.

Souza explora pouco uma visão interessante a respeito do “terço bizantino”, objeto difundido pelo Pe. Marcelo Rossi, numa readaptação do terço tradicional. Para o autor, a fórmula repetidora utilizada para a oração com esse objeto funcionaria como elemento de auto-ajuda, com o adicional da “bênção divina”.

No intuito de compreender o tão propalado retorno dos católicos, o autor faz uma enquete no Santuário Bizantino, templo onde são realizadas as missas do Pe. Marcelo Rossi. Por meio da enquete, pode-se constatar que 76% dos entrevistados eram católicos tradicionais e foram atraídos para as missas do Santuário graças à mídia eletrônica; 16% passaram a freqüentar a missa depois do sucesso do padre e 8% frequentavam outra religião e passaram a ir às missas católicas. Por fim, apenas 6% eram evangélicos e passaram a freqüentar a missa depois do sucesso do padre Marcelo Rossi. Contudo, não fica explícito se estes 6% atualmente passam a declarar-se como católicos ou mantêm a identidade evangélica, ainda que freqüentando as missas carismáticas. Souza conclui a análise dos dados argumentando que efetivamente não há comprovação empírica sobre a “volta” dos católicos.

O que eu chamaria de perigo analítico a perpassar todo o trabalho é a radical distinção entre a renovação popularizadora católica e a RCC. Para o autor, a primeira seria mais ampla, “propaganda explícita da religião” envolvendo todas as camadas sociais, mas principalmente os mais pobres, e a segunda seria mais presente nas camadas médias. Ocorre que, ainda que se possa admitir a amplitude da RCC e uma certa impregnação desse modo de ser católico, os tentáculos do movimento são claramente perceptíveis nas camadas populares. Como, então, considerar que ele atinge apenas as camadas médias?

A análise dos eventos religiosos de massa e a cobertura da mídia secular a esses eventos é realizada por Souza no capítulo III. Ele demonstra a relação de líderes religiosos com a mídia e comenta o fenômeno da profissão recorrente de fé por parte de artistas e jogadores de futebol. Neste item é trabalhada brevemente a tensão, enunciada por Eliade, entre o sagrado e o profano.

No capítulo IV o autor analisa a mensagem religiosa na mídia. É realizada

uma contextualização da música *Gospel* e é explicitada a diferenciação entre a música religiosa cantada na Igreja Católica nos anos de 1970 e 1980 e a outra difundida na década de 1990. A principal diferença lembrada pelo autor é que, nas décadas de 1970 e 1980, as letras das músicas apresentavam um cunho político. Cabe ressaltar que é exatamente nestas décadas que a Igreja Católica vê prosperar as Comunidades Eclesiais de Base, cujo discurso propunha a junção de fé e vida numa perspectiva sócio-transformadora. Quanto às músicas religiosas que fazem sucesso na década de 1990, destacam-se aquelas que possuem o estilo *gospel* com letras mais emocionais, próprias das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais.

Nesse capítulo é apresentado um breve histórico da criação da Rede Canção Nova, TV católica que tem crescido rapidamente no território nacional. O autor comenta ainda a existência de certo pudor, por parte de jovens padres cantores, quanto à exposição midiática. Esse pudor também foi confirmado em estudo de caso, no Rio de Janeiro, com 16 jovens seminaristas que desejavam tornar-se padres. A maioria expressou concordância com a utilização dos veículos de comunicação para a disseminação da mensagem católica, porém não se mostraram tão favoráveis à aparição dos padres nos veículos de comunicação. Desta forma, criticam a exposição em excesso e temem o abandono, pelos sacerdotes, de sua missão primeira que seria "pastorear o rebanho".²

O padre cantor de maior visibilidade no Brasil é o Pe. Marcelo Rossi. No capítulo V, André faz uma descrição da trajetória do padre e dá destaque ao debate instaurado sobre o afastamento ou o retorno de católicos a partir da presença de Pe. Marcelo na mídia e de suas celebrações festivas. Um posicionamento mais rígido em relação à moral católica é adotado por esse padre que, na visão do autor, é também o protagonista da renovação popularizadora católica que estaria em curso.

O aumento de seminaristas nas dioceses brasileiras estaria relacionado com a atuação de Pe. Marcelo Rossi. André argumenta e exemplifica que na diocese de Santo Amaro (*locus* de atuação de Pe. Marcelo) houve um crescimento de 375% entre os anos de 1995 e 2004, por influência da Renovação Carismática Católica. Tendo realizado entrevistas com seminaristas afinados com a RCC, considera que o desejo de projeção social por meio dos novos modos de evangelização estaria motivando o ingresso de jovens nos seminários brasileiros. Neste aspecto, teria sido importante que seminaristas não participantes da RCC tivessem sido entrevistados para que se pudesse fazer uma análise mais aprofundada da influência ou não da RCC no que tange à vocação sacerdotal.

André apresenta, ainda, um relato documental das pressões vividas, pelo Pe. Marcelo Rossi, dentro e fora da Igreja, e alguns textos produzidos por teólogos progressistas a respeito da presença desse sacerdote na mídia. Nestes textos, evidenciam-se as tensões internas dos agentes religiosos frente ao fenômeno Marcelo Rossi. É ainda nesse capítulo que o autor explora a atração que o padre

exerce sobre as mulheres e como seu discurso se consolida de forma ambivalente ao combinar moralismo com valorização do corpo. André chama a atenção para a intrigante relação entre valorização e interdição do corpo: “padre do futuro com fortes traços do passado.”

O marketing religioso é trabalhado mais detidamente no capítulo VI do livro, onde o autor explora as ações desenvolvidas pelas comunidades carismáticas, ainda pouco estudadas pela literatura sociológica. As articulações entre redes de TV e comunidades fazem com que o autor afirme a existência de uma opção pela mídia e pelo marketing como forma de expansão do catolicismo e de contenção do declínio dessa religião anunciado durante décadas pelos Censos. É importante destacar, entretanto, que a chamada *opção pelo marketing* não é uma medida oficialmente declarada pela Igreja e nem mesmo é aceita por seus diversos setores. Sendo assim, cabe não considerá-la de modo generalizante, ou seja, como uma estratégia da Igreja Católica como um todo.

No capítulo VII, os temas do mercado religioso e da perda da hegemonia católica são abordados mais detidamente. O autor vai conformando sua hipótese de que a mídia católica cria e reforça a popularização do catolicismo não só nos moldes da espiritualidade carismática, mas para além dela. O trabalho é finalizado com uma análise do novo momento do catolicismo a partir da eleição do papa Bento XVI e a consideração de que, muito provavelmente, as diretrizes evangelizadoras de cunho conservador do papa João Paulo II se manterão com o novo papa e, sendo assim, se dará prosseguimento ao “espetáculo da evangelização”.

O livro de André Souza é cuidadoso na utilização de matérias jornalísticas sobre o tema, bem como dos periódicos semanais. O diálogo acadêmico é feito majoritariamente com cientistas sociais brasileiros, mas nem por isso perde em qualidade. Trata-se de um trabalho que pode servir como fonte relevante para outros estudos sobre as novidades do cenário católico no Brasil.

Notas

¹ MARIZ, Cecília. (2001), “Católicos da libertação, católicos renovados e neopentecostais – estudo de caso no Rio de Janeiro”. *Cadernos CERIS*, nº 2; FERNANDES, Sílvia. (2002), “Renovação Carismática e o Demônio: notas do monitoramento da Revista Jesus Vive e é o Senhor”. *Mneme - Revista de Humanidades*, Caicó - UFRN, v. 3, n. 06.

² FERNANDES, Sílvia. “*Ser padre pra ser santo*”; “*Ser freira pra servir*”: a construção social da vocação religiosa – uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro. Tese apresentada no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UERJ/RJ, 2004.

Sílvia Regina Alves Fernandes

Doutora em Ciências Sociais e coordenadora de pesquisas do CERIS.

E-mail: silviaf@ceris.org.br

R

ESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul

Ari Pedro Oro

Esse artigo analisa uma polêmica ocorrida no Rio Grande do Sul, nos últimos três anos, envolvendo sobretudo a comunidade afro-religiosa gaúcha, em razão da aprovação, em 2003, pela Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, do Código Estadual de Proteção aos Animais, o qual poderia trazer prejuízos à prática ritualística do sacrifício de animais nos terreiros. Ver-se-á as diferentes representações acerca do sacrifício de animais em rituais afro-religiosos detidas pelos principais atores e instituições implicados no debate, e as repercussões desse embate no Brasil e no exterior. Enfim, essa polêmica dá oportunidade para se discutir os limites da liberdade religiosa em nosso país.

Palavras-chave

Religiões afro-brasileiras, sacrifício de animais, intolerância religiosa, liberdade religiosa.

Abstract:

Sacrifice of Animals in Afro-Brazilian Religions: on a recent controversy in Rio Grande do Sul

Ari Pedro Oro

The paper analyses a controversy in Rio Grande do Sul, involving basically the local afro-religious community, after the State Assembly approved a State Code for the Protection of Animals, which could be harmful for the ritual practice of sacrifice of

animals in "terreiros". We see the different representations on sacrifice of animal in afro-religious rituals of main actors and institutions involved and the repercussions of the discussion, in Brazil and abroad. The controversy is an opportunity for discussing the limits of religious freedom in Brazil

Key words: Afro-Brazilian religions, sacrifice of animals, religious intolerance, religious freedom.

Resumo:

Sacerdotes Midiáticos: o candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana
Mattijs van de Port

O fato de que o candomblé na Bahia vem, cada vez mais, se tornando matéria pública acarreta conseqüências de longo alcance para essa religião. O presente artigo pretende explicar como sacerdotes do candomblé buscam articular sua autoridade no âmbito da esfera pública: se no interior dos templos a autoridade sacerdotal está firmemente enraizada em uma base hierárquica inerente às premissas da religião candomblecista, na esfera pública requerem-se outros modos de legitimação – modos que conjuntem com as formas de entendimento dos consumidores da mídia de massa moderna. Meu argumento central é o de que muitos sacerdotes do candomblé têm buscado o suporte das celebridades midiáticas – tanto através de alianças com as mesmas quanto através da assunção pessoal de um comportamento/discurso de celebridade – como meio de atualizar publicamente seu poder e liderança.

Palavras-chave: candomblé, Bahia, mídia, autoridade religiosa, celebridade, fama.

Abstract:

Mediatic Priests: candomblé, celebrity discourses and the authentication of religious authority in Bahia's public sphere
Mattijs van de Port

The fact that in Bahia, candomblé has increasingly become a public affaire has far reaching consequences. This article seeks to explain how priests from candomblé seek to articulate their authority in the public sphere. Whereas within the temple walls, priestly authority is firmly rooted in the temple hierarchy, the public sphere asks for other modes of authorization – modes that speak to the understandings of modern media consumers. It is argued that many candomblé priests have sought the back up of media celebrities, so as to assert their power and leadership in public.

Key words: candomblé, Bahia, media, religious authority, celebrity, fame.

Resumo:

Fetiches e Monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos "Orixás" do Dique do Tororó.

Roger Sansi

Em 1998, um novo monumento aos orixás foi inaugurado em Salvador da Bahia. O projeto provocou todo tipo de reações e críticas em privado, mas nenhuma tão radical e pública como o violento ataque da Igreja Universal, que identificou as imagens com o Diabo. O artigo analisa a controvertida construção do monumento, o ataque e, finalmente, outras apropriações particulares do monumento. Em termos gerais, propõe uma reflexão sobre a "agência" dos monumentos, e outros "fetiches".

Palavras-chave: cultura afro-brasileira, Igreja Universal do Reino de Deus, arte pública, fetiche.

Abstract:

Fetiches and Monuments. Public art, iconoclasm and agency in the case of the orixás of Dique do Tororó district

Roger Sansi

In 1998, a new monument to the Orixás, the gods of the Afro-Brazilian religion Candomblé, was inaugurated in Bahia. The project was subject to all kinds of reactions and private criticisms, but none as radical and public as the violent attack on a Pentecostal group which identified the images with the Devil. This paper analyzes the controversial construction, the attack and finally other particular appropriations of the monument. In more general terms, I outline a reflection on the agency of monuments, and other 'fetishes'.

Key words: Afro-Brazilian culture, Universal Church of the Kingdom of God, public art, fetish.

Resumo:

Fogos Cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba Gira
Kelly Hayes

Estudos acadêmicos da possessão tenderam a focalizar as dimensões psicológicas, sociais ou instrumentais do estado de transe, enfatizando a utilidade da possessão na resolução de conflitos internos gerados pelas limitações sociais e/ou psicológicas enfrentadas pelo indivíduo. Se esses são aspectos importantes do fenômeno da possessão, uma tal abordagem interpretativa confunde as cuidadosas distinções que os devotos fazem entre suas próprias atividades e

desejos e aqueles de seu espírito possessor. Em resultado, não pode dar conta adequadamente dos casos em que um indivíduo experimenta seus próprios desejos e aqueles de seu espírito possessor como antitéticos ou mesmo irreconciliáveis. Esses casos não são excepcionais, como qualquer um que tenha passado algum tempo com praticantes das formas mais heterodoxas das religiões afro-brasileiras pode atestar. Baseando-se em trabalho de campo conduzido na cidade do Rio de Janeiro, a autora explora como nosso entendimento da possessão no contexto brasileiro pode ser matizado quando consideramos não apenas o que os indivíduos possuídos ganham instrumentalmente (em termos de autonomia, poder, *status*, benefícios materiais e assim por diante), mas o que pode ser perdido, complicado, ou dificultado como resultado. Ao prestar atenção não apenas às licenças que a possessão permite, mas também aos seus limites — os pontos onde ela falha ou se torna contraprodutiva — podemos obter importantes *insights* sobre a possessão como uma estratégia cultural dinâmica que pode ser submetida, mas não reduzida, à manipulação individual (consciente ou inconsciente).

Palavras-chave: possessão, mediunidade, transe, gênero, agência, religiões afro-brasileiras.

Abstract:

Cross fire: Treachery and the Limits of Pomba Gira Possession

Kelly Hayes

Academic studies of spirit possession have tended to focus on the psychological, social or instrumental dimensions of the trance state, placing interpretative emphasis on the utility of spirit possession in the resolution of internal conflicts arising from the social and/or psychological limitations faced by the individual. While these are important aspects of spirit possession phenomena, such an interpretative approach collapses the careful distinctions that devotees make between their own activities and desires, and those of their possessing spirits. As a result, it cannot adequately account for cases in which an individual may experience her own desires and those of her possessing spirit as antithetical or even irreconcilable. These cases are not exceptional, as anyone who has spent time with practitioners of the more heterodox forms of Afro-Brazilian religions can attest. Drawing on fieldwork conducted in the city of Rio de Janeiro, the author explores how our understanding of spirit possession in the Brazilian context may be nuanced when we consider not just what the possessed individual gains instrumentally (in terms of increased autonomy, power, status, material benefits and so forth), but what may be lost, complicated, or made more difficult as a result. By attending not only to the license that spirit possession permits, but also its limits—the points at which it fails or becomes counterproductive—we gain important insights into spirit possession as a dynamic cultural strategy that is amenable, but not reducible, to individual manipulation (whether conscious or unconscious).

Key words: Spirit possession, spirit mediumship, trance, gender, agency, Afro-Brazilian religions.

Resumo:

Formas do Saber e Modos do Ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé*Marcio Goldman*

Este texto pretende começar a estabelecer as bases de uma interpretação do candomblé capaz de integrar o que, nos estudos afro-brasileiros, foi tradicionalmente tratado como dimensões “internas” e “externas” ao sistema. Para isso, examina em primeiro lugar, de que modo um sistema que privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras discontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática) pode ser transmitido ou “ensinado”. Em seguida, trata-se de esboçar os princípios de uma ontologia do candomblé, para concluir provisoriamente com algumas observações a respeito das características dessa ontologia, a saber, o fato de estar mais apoiada sobre devires e multiplicidades do que sobre estados do ser concebido como fundamentalmente unitário.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, candomblé, ontologia e religião, teoria das multiplicidades.

Abstract:

Forms of knowledge and ways of being: remarks about multiplicity and ontology in candomblé*Marcio Goldman*

The paper tries to establish the bases for an interpretation of candomblé capable of integrating what has traditionally been seen, in Afro-Brazilian studies, as “internal” and “external” dimensions of the system. For the purpose, the author first examines how a system that prioritizes continuous flows and cuts (not just discontinuities), multiplicities (not simply any sort of dialectic between the one and the multiple) and efficacious intermediations (not forms of ordination and its practical implementation) can be transmitted or “taught”. Further on, the question is to sketch the principles of an ontology of candomblé, and to conclude – provisionally – by commenting on the features of that ontology, such as the fact of being supported more on *devenirs* and multiplicities than on states of being conceived as fundamentally unitary.

Key words: Afro-Brazilian religions, candomblé, ontology and religion, theory of multiplicities.

Resumo:

Mudanças no candomblé de São Paulo*Claude Lépine*

Realizamos uma pesquisa empírica em terreiros de candomblé da cidade de São Paulo, no Brasil, que seguem uma orientação tradicionalista ou africanizada, e estudamos a sua inserção no campo religioso local. Analisamos as relações que este segmento do candomblé paulistano mantém com a Igreja Católica, a umbanda e igrejas pentecostais. Investigamos as estratégias de que se valem pais e mães-de-santo para mudar a imagem e o status do candomblé na sociedade atual, procurando fazer dele uma legítima religião, completa e autônoma, que possa se equiparar às grandes religiões universais. Observamos que as mudanças que ocorrem neste setor do candomblé alteram a configuração e a dinâmica do campo religioso.

Palavras-chave: candomblé, campo religioso, africanização, legitimação.

Abstract:

Changes at the candomblé in São Paulo*Claude Lépine*

We have achieved an empirical inquiry about *terreiros* of *candomblé* at São Paulo, Brazil, which follow a traditionalist or africanized tendency; we study their insertion in the local religious field and their relations with other religious agencies as like Catholic Church, umbanda and pentecostalist churches. We observe their strategies to turn *candomblé* into a complete, autonomous and legitimate religion. We find that changes into *candomblé* are modifying the religious field organization and dynamics.

Key words: candomblé, religious field, africanization, legitimation.

Resumo:

Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial*Alejandro Frigerio*

O mais importante desenvolvimento recente na história das religiões afro-americanas é a sua expansão além das fronteiras étnicas e nacionais. A propagação dessas religiões criou redes de afinidade ritual que hoje atravessam fronteiras nacionais provocando o surgimento de comunidades transnacionais de devotos. O artigo defende a tese de que existem estágios na formação dessas comunidades transnacionais que têm uma relação com a trajetória religiosa dos adeptos, pois as diversas variantes religiosas que encontram

nesse caminho têm implicações diferentes para seu desenvolvimento. Nesse processo de transnacionalização crescente, a nacionalidade de origem das diversas variantes religiosas afro-americanas conserva sua importância e deve ser tratada de maneiras diferentes no decorrer de toda a trajetória religiosa da pessoa. Argumenta-se que os processos de reafricanização que têm sido observados em praticamente todas as variantes afro-americanas em seu novo contexto constituem-se no último estágio do desenvolvimento dessas religiões, e que contribuem para a criação de uma religião mundial e de uma comunidade transnacional de adeptos realmente diversa.

Palavras-chave: religiões afro-americanas, reafricanização, transnacionalização, conversão, diáspora.

Abstract:

Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion

Alejandro Frigerio

The most important recent development in the history of Afro-American religions is their expansion across ethnic and national barriers. The diffusion of these religions has created networks of ritual kinship that now span national boundaries giving rise to transnational communities of worshippers. The paper argues that there are stages in the formation of these transnational communities that are related to the religious careers of the practitioners, since the different religious variants they encounter in this path have different implications for their development. In this process of increasing transnationalization, the nationality of origin of the different Afro-American religious variants remains important and must be dealt with in different ways throughout the individual's religious career. It is suggested that the re-Africanization processes that have been observed in practically all Afro-American variants in their new settings constitute the latest stage in the development of these religions and that they are instrumental in the creation of a world religion and of a truly multifarious transnational community of worshippers.

Key words: Afro-American religions, reafricanization, transnationalization, conversion, diaspora.

Resumo:

As novas versões da África no Brasil: a busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé

Simone Pondé Vassallo

Este artigo procura refletir sobre a relação entre identidade e cultura, através da análise

do processo de universalização de certos símbolos considerados africanos. O estudo parte da observação de algumas escolas brasileiras de capoeira angola da atualidade, dos laços que seus integrantes mantêm com o candomblé e dos significados que atribuem a esta religião.

Palavras-chave: capoeira, candomblé, identidade, cultura, reafricanização.

Abstract:

The New Versions of Africa in Brazil: searching "African traditions" and the relationship between capoeira and candomblé

Simone Pondé Vassallo

This article analyses the relationship between identity and culture, through the study of the universalization of some supposedly African symbols. The observation is done in some contemporary Brazilian capoeira angola schools, its member's relationship with candomblé and the meanings they give to this religion.

Key words: capoeira, candomblé, identity, culture, reafricanization.

Instruções para Colaboradores

Religião e Sociedade publica textos inéditos no Brasil. A cada número procura-se incluir artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros de diferentes instituições regionalmente diversificadas.

Há um fluxo constante de artigos sobre temas aleatórios que chegam à Revista. Há ainda um fluxo específico que responde aos anúncios de temas dos números de cada ano. A partir da decisão do Comitê Editorial, existe a possibilidade de editar números especiais com artigos encomendados. Os números especiais se somam aos números semestrais regulares. A Revista publica também resenhas sobre obras recentemente editadas, no Brasil ou no exterior.

Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s). Os textos devem vir acompanhados de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras), de uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês (que expressem os conceitos mais importantes de texto e remetam a temas recorrentes nos estudos acadêmicos) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, última formação, e-mail ou endereço completo).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Havendo discordância entre pareceristas, envia-se para um terceiro. Em caso de aprovação, o(s) autor(es) deve(m) enviar (por via eletrônica, no formato Word for Windows ou programa compatível) à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem definidas pelo comitê editorial. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição. Os pareceristas são escolhidos entre reconhecidos especialistas na temática em questão, considerando prioritariamente os componentes do Conselho Científico e do Conselho Editorial.

Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano:Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b):

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: SOBRENOME do autor, prenome. (data), *Título da Obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2^o ed.

Artigo: SOBRENOME do autor, prenome. (data), "Título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOUR, Eliane. (1996), "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 3: 35-52.

Coletânea: SOBRENOME do autor, prenome. (data), "Título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. Local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: P. Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: SOBRENOME do autor, prenome. (data), *Título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pedese que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo a seguinte forma: SOBRENOME do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas. A avaliação da pertinência para publicação cabe ao Comitê Editorial.

*

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente na cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista.

As posições expressas nos artigos publicados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião
Revista Religião e Sociedade
Ladeira da Glória, 99 – Glória
22211-120 - Rio de Janeiro – RJ – Brasil
E-mail: religiaoesociedade@iser.org.br

Ari Pedro Oro

O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul

Mattijs van de Port

Sacerdotes midiáticos. O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana

Roger Sansí

Feliches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos "orixás" do Dique do Tororó

Kelly Hayes

Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba Gira

Marcio Goldman

Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé

Claude Lépine

Mudanças no candomblé de São Paulo

Alejandro Frigerio

Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial

Simone Pondé Vassallo

As novas versões da África no Brasil: a busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé

ISSN 0100-8587



9 770100 858009