

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**HIBRIDAÇÃO BANTU:
O PERCURSO CULTURAL ADOTADO POR UM POVO**

ROBERTO FRANCISCO DE OLIVEIRA

GOIÂNIA
2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**HIBRIDAÇÃO BANTU:
O PERCURSO CULTURAL ADOTADO POR UM POVO**

ROBERTO FRANCISCO DE OLIVEIRA

Tese apresentada ao programa de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Irene Dias Oliveira

GOIÂNIA
2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Oliveira, Roberto Francisco de.
O48h Híbridação bantu [manuscrito] : o percurso cultural adotado
por um povo / Roberto Francisco de Oliveira – Goiânia, 2015.
174 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás,
Programa de Pós-Graduação *Strito Senso* em Religião, 2015.
“Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira”.
Bibliografia.

1. Bantos - Cultura. 2. Etnologia - Brasil. 3. Umbanda. 4.
Candomblé - Angola. I. Título.

CDU 259.4(043)


TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 29
DE ABRIL DE 2015 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA
COM LOUVOR

1. Dra. Irene Dias de Oliveira /PUC Goiás (Presidente) _____ 

2. Dra. Carolina Teles Lemos /PUC Goiás (Membro) _____ 

3. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros /PUC Goiás (Membro) _____ 

4. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho / UFG (Membro) _____ 

5. Dra. Dilaine Soares Sampaio /UFPB (Membro) _____ 

6. Dr. Alberto da Silva Moreira /PUC Goiás (Suplente) _____

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, invocado de muitas formas pela diversidade da humanidade. Aos meus pais que, junto a Deus, me presentearam com o precioso dom da vida. Aos meus irmãos e familiares que residem no Estado pernambucano.

Estendo minha gratidão à família dominicana que fraternalmente me acolheu em Goiânia com uma estada tão prazerosa. Agradeço ao frei Célio, amigo e companheiro de doutoramento.

Sou grato aos meus paroquianos dos lugares por onde passei, de modo especial aos de Nova Ponte – Minas Gerais - terra em que atualmente exerço meu ministério presbiteral.

Aos professores do departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pela competência e estima que demonstram para com os seus estudantes.

À professora Irene, pelo empenho e dedicação em me orientar na elaboração desta tese doutoral.

Aos meus alunos da Faculdade Católica de Uberlândia, do curso de Teologia, e do seminário São José, da Arquidiocese de Uberaba.

In memoriam a Dom Aloísio Roque Oppermann, incentivador do meu doutoramento, e a Dom Paulo Mendes Peixoto, nosso arcebispo atual. À instituição *Adveniat* que patrocinou, junto à Arquidiocese, os custos do meu doutorado. Ao clero da Arquidiocese de Uberaba.

RESUMO

OLIVEIRA, Roberto Francisco de. *Hibridação Bantu: o percurso cultural adotado por um povo*. Tese de doutorado (Curso de doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

O presente estudo tem como objetivo reavaliar a importância que os africanos escravizados de matriz bantu tiveram na consolidação da cultura brasileira. Com grande esforço a etnologia e antropologia brasileiras realinhavaram o papel cultural do negro na construção do patrimônio nacional. Os pesquisadores envolvidos nos estudos afro sobretudo entenderam que a religião dos escravizados não fora simplesmente absorvida pelo cristianismo hegemônico ocidental. Criando variadas estratégias, o negro conservou suas crenças específicas e, após a abolição da escravatura, fundou espaços próprios de culto africano no Brasil. Penetrando nesses recintos, os intelectuais se fiaram em analisar e descrever a organização cultural e teológica de um segmento etnológico africano, o iorubano, depreciando os outros filamentos raciais de negros que foram igualmente introduzidos em nosso país, sob a acusação de serem grupos recorrentes ao sincretismo. Com o avançar das pesquisas, a antropologia brasileira inaugura, ainda que timidamente, o processo de valorização dos negros pertencentes a matrizes não-iorubanas. Procuramos, nesta tese, impulsionar esta corrente, resgatando o valor dos africanos de linhagem bantu, um dos grupos marginalizados pela produção etnográfica brasileira. Influenciando as congadas, a formação da umbanda e dos candomblés angolanos, os bantu atestam sua contribuição cultural ao Brasil, mesmo erguendo a bandeira da hibridação.

Palavras-chave: cultura bantu, etnologia brasileira, umbanda, candomblé de angola.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Roberto Francisco de. *Hybridization Bantu: cultural route adopted by a people*. Doctoral thesis (Doctoral Course in Religious Science). Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2015.

The present study aims to reevaluate the importance that enslaved Africans of matrix Bantu had in the consolidation of Brazilian culture. With great effort the ethnology and the anthropology Brazilian reattach the cultural paper of black in the construction of national patrimony. The researchers involved in African studies, especially they understand that the religion of slaves was not simply absorbed by the hegemonic Western Christianity. The black retained their specific beliefs by it is creating a variety of strategies, and after the abolition of slavery, they founded their own spaces of African worship in Brazil. The intellectuals, entering into enclosure, relied to analyze and describe the cultic and theological organization of an African ethnological segment, the *ioruban*, that they are depreciating the other black racial filaments have also been introduced in our country, under the charge of being recurring groups to syncretism . With the advance of research, Brazilian anthropology still opens timidly, the valorization process of blacks owned by non-iorubans matrixes. We are looking for in this thesis, actuating this current, we are also rescuing the value of African Bantu lineage, one of the marginalized groups by Brazilian ethnographic production. They are influencing the *congadas*, the formation of *Umbanda* and Angolans *Candomblés*, the Bantu attest to their cultural contribution for Brazil, even raising the banner of hybridization.

Keywords: Bantu culture, Brazilian ethnology, Umbanda, Angola's Candomblé.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. PANORAMA DOS ESTUDOS DE AFRICANIDADES	9
1. 1 Contextualização	9
1. 2 Estudo do negro no Brasil	17
1. 3 Trânsito para o Brasil	22
1. 4 Alianças intercontinentais	32
1. 5 No Brasil.....	37
1. 5. 1 O catolicismo colonizador.....	38
1. 5. 2 Crenças do imaginário de época	43
1. 5. 3 Possibilidades catequéticas	48
1. 6 Caminhos de sobrevivência cultural	53
2. PATRIMÔNIO CULTURAL-RELIGIOSO BANTU	60
2. 1 Primeiras abordagens	60
2. 2 Formas de pensar bantu	63
2. 2. 1 Oralidade.....	64
2. 2. 2 Emprego do mito como linguagem.....	69
2. 2. 3 Integralização homem-cosmo	71
2. 3 Lógica da magia	74
2. 4 A realidade sacrificial	78
2. 5 Deus e o divino.....	81
2. 6 Orixás e Inkices.....	86
2. 7 A natureza dos Inkices	92
2. 8 Sistema oracular divinatório	96
3. IRRADIAÇÕES DA CULTURA RELIGIOSA BANTU	103
3. 1 Híbridação	103
3. 2 O ideal de reafrikanização e suas possibilidades.....	107
3. 3 Sincretização do patrimônio cultural bantu.....	115
3. 3. 1 Irradiações quilombolas.....	116
3. 3. 2 Confrarias católicas e congadas	119
3. 3. 3 A Umbanda brasileira e o Omolokô.....	124
3. 3. 4 Candomblé de angola e candomblé de caboclo.....	129
3. 4 Recorte de gênero.....	131
3. 5 Sincretismo ilustrado	135
3. 6 Controvérsias sobre a supremacia nagô.....	141
CONCLUSÃO	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154

INTRODUÇÃO

Muitos poderiam se perguntar dos motivos que levariam um sacerdote católico investigar culturas fora dos muros do cristianismo. Em resposta a tal questionamento indicamos a leitura dos documentos conciliares do Vaticano II, gestados na década de 60 do século passado.

Neles a igreja católica inquire sobre a incidência de um projeto salvífico de ordem universal, para além das barreiras fronteiriças que separam as religiões e as culturas. Há uma presença do ser divino misteriosamente diluída no cosmo e, em particular, no ser humano. O homem acha-se, mesmo sem que o perceba ou queira, impregnado de Deus.

Por isso mesmo, o concílio Vaticano II inaugura um decreto que versa sobre a necessidade ecumênica de a catolicidade dialogar com outras igrejas cristãs, sem negligenciar, noutro decreto, igual primazia em estabelecer um colóquio inter-religioso. O concílio pondera que a busca pelo Ser divino nunca é vã e ilusória. Assim, Deus não se coloca longe da humanidade que o procura.

No seguimento da proposta conciliar, dei um passo em minhas pesquisas, na ânsia de compreender as razões que levaram a cisão do cristianismo no século XVI, originando o protestantismo. A Universidade Gregoriana, onde estudei, conta com docentes conhecedores desse momento histórico e pude aproveitá-los para concluir uma dissertação de mestrado sobre Martinho Lutero e a tão conhecida doutrina da Justificação do pecador.

Não satisfeito em minimamente estudar um outro viés do cristianismo, propus-me, no doutorado, cair nas malhas do africanismo. E surpreendi-me com a queda. Encontrei um mundo diverso das estalagens cristãs, com uma lógica que nos soa incompreensível ou desarticulada. Dediquei-me em reaprender a ver as coisas, como preconizou Merleau-Ponty, e passei a enxergar um tesouro escondido. E realizei meu *rito de passagem* cognoscível de uma religião à outra.

Conquistei uma realização a mais, saboreando iguarias de um povo considerado exótico mas que fortaleceu seu espaço dentro do Brasil. Povo que é também brasileiro e merece que se lhe dê valor e reconhecimento.

Contudo, ao atrair a atenção do mundo acadêmico, desejosos de se apropriar dos mistérios da África, os estudos sobre o africano no Brasil, como

qualquer outra pesquisa, obedeceram ao situacionismo de época. Os procedimentos e as conclusões sobre a cultura, e sobretudo a cultura-religiosa, dos negros foram condicionados pelas correntes de pensamento hegemônicas de fins do século XIX e início do século XX.

Partindo de uma série de razões, que estudaremos nas páginas seguintes, os peritos de então concentraram-se em dedicar tempo e esforço numa etnia de africanos para cá transportados, minimizando a contribuição cultural das outras matrizes raciais que também se instalaram no Brasil.

Os efeitos de tais estudos foram responsáveis pela máxima valorização de um grupo de negros e conseqüente depreciação das outras comunidades negroides. O grupo em questão prestigiado pela comunidade científica é o de linhagem iorubana. Somente com o progresso das pesquisas é que se foi introduzindo, muito lentamente, uma equivalência cultural no conjunto dos escravizados no território nacional.

Procuramos, em nossa tese, acompanhar os avanços que se deram nesse campo e acrescentar nossa contribuição pessoal em mesma direção. Focalizamos nossa pesquisa nas transformações acadêmicas de valorização da cultura religiosa bantu e verificamos que as produções científicas sobre a desaceleração etnocêntrica de um grupo sobre outros obedeceram aos seguintes passos:

- a) A cultura é um dado que não pode ser quantificado e/ou qualificado sob critérios etnocêntricos;
- b) Portanto, todos os grupos que ingressaram no Brasil são detentores de uma cultura específica que não pode sofrer reducionismo por ordem de importância.

Estes enunciados carecem, ao nosso ver, de uma fundamentação mais aprofundada, ainda não encontrada na bibliografia disponível sobre a temática. Porque, se de fato, em cultura, a partir de Boas (2010; 2011) os acentos tecnológicos não servem para imprimir superioridade e inferioridade cultural, em que se baseiam os recentes estudos para fazer despontar da obscuridade os grupos matriciais de africanos antes considerados insignificantes? Bastaria repetir que os bantu são portadores de identidade cultural e devem por isso ser respeitados?

Nossos esforços nascem, pois, destas interrogações fundamentais. Com as pesquisas paralelas repetimos que os grupos não-iorubanos tiveram uma importância na construção do patrimônio negro nacional; importância que não pode sofrer o enrijecimento das teorias etnocêntricas que minaram a infância da antropologia. Nossa tese doutoral inova uma tímida demonstração de como um grupo não-iorubano, o bantu, produziu significativas transformações no cenário religioso nacional, apesar de conduzir-se na esteira do sincretismo religioso.

Quais referenciais bibliográficos disponibilizamos? Muitos estudos sobre os candomblés se proliferam, não nas academias, mas por meio de sectários dessas correntes que têm se empenhado em propagar sua bandeira mundo a fora. Muito do que circula em matéria bibliográfica carrega a autoria dos próprios babalorixás e ialorixás que pretendem divulgar seus ensinamentos.

Isso constitui um limite muito grave para quem se aventura a pesquisar, com seriedade, o pensamento africano. Na ausência de uma bibliografia acadêmica que baste em si mesma, o curioso das religiões se vê obrigado a nortear parte de sua pesquisa em abordagens pessoais, produzidas por autores não especializados, calcadas em opiniões e vivências e despreocupadas com o rigor científico do objeto que lidam.

Causa certo desconforto para o cientista fazer uso de fontes não sistemáticas, desprovidas da precisão necessária exigida pela comunidade acadêmica. Mas não se tem melhor alternativa pois o espesso véu dessas religiões impede que o olhar do homem de ciência penetre a realidade que se encontra por detrás (SILVA, 1995; PRANDI, 2005). Na elaboração de nossa tese utilizaremos abundantemente esse recurso não dispensado pelos estudiosos do assunto.

Não podemos deixar que passe despercebida a grande contribuição aos estudos afro dada pela Universidade de São Paulo (USP), particularmente o legado de Roger Bastide (SILVA, 1995; FERRETTI, 1996; BENISTE, 2002). No correr do tempo a USP não abandonou sua tendência pioneira de analisar o pensamento negro nos premiando com os escritos do sociólogo Reginaldo Prandi e do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva.

Optando por uma maneira mais livre de descrição, nos moldes de romance, teóricos como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e Jorge Amado também falaram, ainda que de viés, acerca do africano no Brasil e sua influência cultural. Até fora do

país, nas universidades europeias, os etnólogos brasileiros despontaram apresentando monografias de teor africanizado. É o caso de Juana Elbein dos Santos (1977) com sua tese interessantíssima sobre a morte na concepção nagô brilhantemente defendida na Sorbonne.

Embora não tratem diretamente e/ou profundamente do tema africano, os autores considerados clássicos na antropologia/etnologia não poderiam ser esquecidos em nossa pesquisa. As bases teóricas que eles fornecem sobre a cultura dos antepassados são fundamentais para as conclusões a que chegamos em nossa tese. E, com efeito, os aborígenes de Émile Durkheim ou a mentalidade tribal apresentada por Evans-Pritchard, bem como as abordagens sobre o primitivo¹ feitas por Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Lévy-Bruhl, Malinowski, Radcliffe-Brown agregam a composição de um mosaico cultural muito similar ao tribalismo africano que estudamos. O mundo primitivo narrado por esses especialistas não é tão distante de nossa África-brasileira.

Do mais geral ao particular, acumulamos um arsenal bibliográfico que contemplasse culturas antigas mais abrangentes, descendo ao específico da África continental até alcançar o espírito da África nas terras brasileiras. Dos escritos dos antropólogos internacionais, chegamos às pesquisas dos autores brasileiros que apreciaram o universo afro aqui instalado.

Procuraremos demonstrar que efetivamente os bantu detêm um rico acervo identitário e que tal acervo vastamente penetrou na consciência religiosa brasileira, confirmando e indo um pouco além da onda dos estudos que procuram valorizar as vertentes não-nagogizadas dos africanos introduzidos no Brasil.

Prendemos o nosso olhar nos negros bantu, procurando vislumbrar o impacto que sua filosofia e religião trouxeram ao Brasil da época dos descobrimentos. Estruturamos nossa pesquisa em três capítulos ligados por uma lógica gradativa.

No **primeiro capítulo** traçamos uma panorâmica de caráter mais histórico. Que impressões temos da África? Como se desenvolveram os estudos mundiais e nacionais de africanidade? Depois: que circunstâncias operaram para que as Américas cooptassem povos vindos da África?

¹ Em muitos desses escritos, por serem produto de época, a noção de primitivo está ligada à ideia de inferioridade cultural.

Perguntando-nos sobre o tráfico negreiro nos estarrecemos com os números dessa estatística. Os cativos de origem bantu não somente constituem os primeiros a aportarem na Terra de Santa Cruz, como também superam em quantidade qualquer outra etnia para cá trazida. Essa matemática é facilmente comprovada pela febre dos historiadores em documentar cartas e diários de bordo da época da escravidão.

Seria muito improvável que tanta gente com suas histórias de vida não deixasse marcas por onde passasse. Os números, pois, servem de alerta e nos questionam como tantos escravos adultos instalados durante séculos no Brasil não fazem herdar à nova nacionalidade parte de sua cultura.

Um agente facilitador da conservação do pensamento negro no Brasil do descobrimento foi o próprio catolicismo português. Por admirável que pareça ser, crenças mágico-supersticiosas da feitiçaria europeia conviviam entremeadas com a dogmática cristã, não causando estranhamento com as práticas dos negros vindas da África. Muitos feitiços e sortilégios arraigados na Europa cristã eram bastante similares aos usados em África, de modo que no Brasil colônia seguiram o mesmo curso abertamente, sem grandes entraves e sem insistentes intervenções.

Sabemos que a rigidez da doutrina do concílio de Trento muito demorou para aportar nas Américas (SOUZA, 2009) e que o Brasil foi palco incessante de sacerdotes mal preparados na formação intelectual e na atuação moral. Padres que desconheciam os rudimentos da fé católica serviram para camuflar credences africanas, fazendo-as passar despercebidas pelas autoridades controladoras da religião e dos costumes.

Por conseguinte, a transmissão catequética empreendida por essa liderança religiosa não consolidou a doutrina ortodoxa nos negros catequizandos. Muitas vezes as exigências para admissão do escravo aos sacramentos da Igreja não passavam da memorização de artigos gerais da fé católica. Isso facilitou ao cativo tanto a conservação de crenças originárias do continente africano como a transposição de doutrinas cristãs para o imaginário negro através da sincretização. Externando a devoção católica, o escravo não deixava de internalizar o que cria em seu país natal.

Mas, em que criam os africanos antes de serem submetidos à religião europeia? No **segundo capítulo** procuramos resgatar parte do imenso patrimônio

cultural dos povos de matriz bantu. Povoando larga faixa do continente africano, as multidões populacionais bantu construíram um sistema complexo de crenças ignorado pelos antropólogos brasileiros que se extasiavam com a negritude nagô.

O emprego da filosofia na oralidade, na mitologia, na relação do homem com o cosmo revela como o homem bantu entendia a si mesmo e a realidade que o circundava. Esquemas mentais complexos, de difícil entendimento, mostram que essas populações de africanos de modo algum podem ser definidas como inferiores aos colonizadores ocidentais. Com maestria, os bantu explicavam temas que a filosofia grega ainda debate sem convergir num ponto consensual. Deus e o universo são percebidos, entre os bantu, dentro de uma originalidade sem igual, fora de um cartesianismo castrador. O relevo da natureza como elemento dialógico na mentalidade africana, direciona os fluxos explicativos que essas tribos dão ao recurso do sacrifício e à atividade da magia dentro de sua religiosidade.

Há que se falar com muita propriedade de uma mentalidade especificamente bantu que contorna a identidade desse povo. Os novos pesquisadores precisam se voltar para esta realidade.

Se afirmamos, no primeiro capítulo, que o branco colonizador venerável do catolicismo, ofereceu condições sincréticas de perpetuação da memória africana entre os escravizados, e que, no segundo capítulo, esse contingente de negros possui uma história e uma filosofia, uma metafísica, uma riqueza cultural ilimitada, tentaremos mostrar, no **terceiro capítulo**, de que modos a consciência bantu se encarnou nos territórios e vilarejos de nosso país.

Não basta inferir que muita gente reunida deixou um legado cultural por onde passou. É preciso demonstrar tal ocupação cultural. Pois bem, os negros bantu criaram e deram suporte ideológico para os movimentos quilombolas, como atestam os estudos mais recentes sobre o assunto (NASCIMENTO, 1980). Palmares e outras insurreições tiveram nos bantu sua origem e razão de ser.

A formação das Confrarias católicas, vistas como células do proto-candomblé (OLIVEIRA, 2007), também adveio da iniciativa bantu, sempre bem-sucedida em conservar a alma negra dentro da roupagem externa da religião hegemônica. Sem embates, o culto exterior católico, dentro das confrarias, recolocou o negro das Américas em contato com a longínqua África.

Contudo, o troféu mais luminoso que encontramos da influência bantu nas terras tropicais de nosso Brasil foi, sem dúvida alguma, o nascimento da Umbanda como religião nacional. O viés africanizado da umbanda se deu por um recorte da mentalidade bantu (MALANDRINO, 2010a) e conservou os traços dessa consciência até os dias atuais.

No conjunto das expressões religiosas intituladas afro-brasileiras, contamos com diversas de caráter não-sudanês e não-malé. Referimo-nos ao Candomblé de Angola, ao Candomblé de Caboclo e ao Omolokô, todas formulações de tendência africanizada que se apoiam na teologia bantu como idealizadora comum.

Essas tantas constatações provam que houve uma conservação, fermentação e propagação da cultura dos escravizados não-nagôs, desde a época do Brasil colonial, que se mantêm ativas numa pluralidade de caminhos ainda pouco estudados.

Todas as ramificações que se derivaram da fonte bantu são acusadas por alguns autores nagocêntricos de híbridas, sem demarcação identitária, portanto culturalmente empobrecidas. Sentimos, então, a necessidade de retomar neste capítulo o tão conhecido debate acadêmico acerca do sincretismo religioso. De forma alguma negamos a carga sincrética que enche a ritualística da umbanda e dos candomblés de Angola, do Omolokô e do Candomblé de Caboclo.

Apenas acrescentamos ao debate que os Candomblés de Filamento Nagô, apresentados por seus fautores, como puros, incontaminados, como genuíno pedaço de uma África mítica e intocada, também são concentrados de mistura cultural. Mistura não introduzida nos trópicos americanos, mas já ocorrida nas savanas africanas. O Brasil negro apenas perpetrou o que se havia iniciado na África.

Ademais, opinamos às avessas, defendendo o valor dos processos sincréticos como ocasião de criatividade cultural. O caminho híbrido percorrido pelos povos bantu no Brasil longe de revelar uma fraqueza congênita, representa a força do escamoteamento, do esquivar-se, do aceitar negando ou seu vice-versa. É, pois, o ponto forte do segmento bantu abraçador.

Sendo os escravizados bantu escalonados abaixo dos sudaneses por abraçarem o sincretismo religioso como recurso de sobrevivência cultural, é chegada a hora de a academia derrubar os pilares dessa controvérsia. A pureza

religiosa não existe de fato e de direito nos nossos dias, mesmo que se fale de um distante passado imemorial em que as religiões não se conhecessem mutuamente e não se tocassem, interpenetrando-se.

Tanto bantu como sudaneses e malés mantiveram seus espaços na história porque cultivaram a capacidade de adaptação, de acomodação, de hibridação. Nenhuma etnia aqui no Brasil pode se autodenominar detentora de pureza africana, simplesmente porque inexistente tal condição.

Isso nos autoriza, na **conclusão** desta tese, contradizer a opinião dos que, durante mais de um século, admitem e reforçam a passividade dos negros bantu na construção da cultura brasileira. De Nina Rodrigues a muitos estudiosos presentes, continua-se repisando a civilidade nagô como sintetizadora do mundo africano na formação da mentalidade nacional.

Não defendemos a primazia qualitativa dos bantu em detrimento das outras etnias africanas que se estabeleceram no Brasil, embora nos seja confirmada, por dados, a hegemonia quantitativa destes povos. Julgamos que cada nação² africanizada deu seu contributo cultural cujo valor, acreditamos, não pode ser determinado em termos de superioridade ou inferioridade.

Ficáramos satisfeitos caso nossa pesquisa despertasse a atenção dos estudiosos que desejam cicatrizar a secular chaga que vem acompanhando a negritude bantu. Culturalmente rica, como as outras, a matriz afro-brasileira de linhagem bantu espera ocupar seu devido espaço no cenário das religiões, sendo lembrada por todas como fonte de sabedoria e fecundidade.

² “O termo *candomblé* designa vários ritos com diferentes ênfases culturais, aos quais os seguidores dão o nome de ‘nações’” (PRANDI, 1996, p. 16).

1. PANORAMA DOS ESTUDOS DE AFRICANIDADES

1.1 Contextualização

Quando direcionamos nossa atenção para os estudos afro-brasileiros, nesta tese doutoral, sabíamos perfeitamente das dificuldades que o caminho apresentaria. Barreiras filosófico-metodológicas, porque nos acostumamos a pensar de maneira ocidental. Obstáculos culturais, pois cristalizamos em nós a certeza da inferioridade da civilidade negra. Rarificação de fontes de pesquisa, já que a atenção dos brilhantes estudiosos se debruçou quase que exclusivamente na Europa dos brancos.

Desde que o pensamento africano atraiu o interesse dos intelectuais, as pioneiras obras foram compiladas em viés comparativo pondo, lado a lado, a coerência da mentalidade filosófica-ocidental em contraste com a rudimentar estrutura gnosiológica dos povos tribais. Essa tendência hegemônica dos primeiros estudos de africanidade causou sérias consequências de caráter acadêmico.

O negro e sua cultura, segundo tal escola, seriam estruturalmente incapazes de alavancar grandes conquistas civilizatórias. Essa incapacidade conatural fora matematicamente justificada pelo crivo da ciência de época, empenhada na louvação da técnica como mola do saber. Quanto mais imbuído da demonstração rigorosa, mais preciso e acertado seria o conhecimento. Isso colocava em extrema desvantagem a elaboração de verdades originárias do contato espontâneo do homem com a natureza e a espiritualidade, desprovidas dos acentos de uma metodologia geometrizada (BOAS, 2010; 2011).

Mas antes de a ciência³ se pronunciar declarativamente contra toda forma de construção cultural não-europeizada, a religião cristã-ocidental já havia decretado sua indisposição contra a pele escura. Trata-se da maldição bíblicamente recaída sobre os camitas, dos quais se originaria a raça negra (MIRA, 1983). A religião de época forneceu suporte para muitos dos crimes humanitários que atingiram os ditos “pretos”. Considerados morfologicamente abaixo dos

³ “As teorias científicas sobre a raça surgiram no final do século XVIII e início do século XIX. (...) Segundo De Gobineau, a raça branca possui inteligência, moralidade e força de vontade superiores; são essas qualidades herdadas que subjazem à expansão da influência ocidental pelo mundo. Os negros, em contraste, são os menos capazes, marcados por uma natureza animal, uma falta de moralidade e uma instabilidade emocional” (GIDDENS, 2005, p. 205).

arianos, religiosamente amaldiçoados, sociologicamente escravizados, os negros trilharam caminhos horrendos impostos pela história dos brancos.

E a violência conceitual, em forma de teorias depreciativas, sempre veio acompanhada da força física persecutória. O Brasil, vergonhosamente, faz-se palco de tais encenações. Até o presente momento, ainda que de forma atenuada, repete-se a caça aos terreiros negroides (D'ADESKY, 2001), muito corriqueiras nos séculos passados (RAFAEL, 2004; JENSEN, 2001; SILVA, 2010). Dessa forma, a religião africana aqui praticada continua sofrendo os reveses de uma ditadura espiritual que modela a conjuntura da sociedade.

Segregados em suas práticas culturais, os africanos para cá trazidos e seus descendentes sanguíneos e ideológicos⁴ sub-repticiamente invocavam seus deuses na caída da noite, em locais recolhidos e longínquos, longe dos olhares discriminatórios. E mantiveram uma religiosidade escondida porque proibida.

O branco civilizado desconhecia a alma do negro que, não podendo se manifestar, guardava dentro de si os segredos de sua religião. Por isso, via de regra, as religiões de cunho africano no Brasil estabeleceram o fechamento de sua ritualística aos externos, fixando a lei do segredo para os internos (SILVA, 2009).

A única forma de o pesquisador se apropriar do conhecimento desejável está na sua inserção numa casa-de-santo (RODRIGUES, 2006; WACH, 1990). Mas, fazendo isso, ele passa a ter direito de saber, mas não de retransmitir (BASTIDE, 2009; SILVA, 2000; VASCONCELOS; FERRETTI, 2009; T'OGUN, 2001): "O respeito da 'lei do segredo' significa *a priori* ausência de divulgação do saber: leva teoricamente ao silêncio (recusar falar, recusar escrever), mas também à invisibilidade (não mostrar imagens)" (SOUTY, 2011, p. 327). E isso torna particularmente difícil o avanço dos estudos nesse setor (CNBB, 1972; ORTIZ, 2011). De fato, há um clamor geral entre os antropólogos nacionais que se debruçam sobre o tema porque prevalece mesmo nos nossos dias o impedimento ao acesso visual e documental dos espaços africanizados.

Em contrapartida, talvez por pretensões pecuniárias, assistimos a uma multiplicação crescente de adeptos da religião que lançam publicações abertas no comércio. Em tais opúsculos se encontram informações que pertenceriam ao hermetismo do segredo mas que, sem qualquer escrúpulo, são mostradas ao

⁴ Não podemos nos esquecer da considerável população branca que aderiu às crenças africanas e que se sente negra na alma (SANTOS, 2009).

público não-iniciado. Há que se considerar que muitas lacunas das buscas dos pesquisadores são preenchidas nessa literatura de caráter mais religioso.

E como se não bastassem os limites acima mencionados que implicam os estudos africanos, outro maior se faz notar no objeto de nossa tese. Trata-se da natureza mesma de nosso objeto de estudo.

Quando positivamos a importância do negro no Brasil, não devemos equalizar a raça negra como se constituísse um bloco monolítico. A culinária, a influência no vocabulário, a expressividade religiosa não podem ser tratadas genericamente como provindas de uma única raiz e caule. É óbvio que os antropólogos não incorreram na ingenuidade de tudo resumir em um conceito universal – o *africano* – ignorando as inúmeras especificidades que a palavra se segmenta. Não categorizaram o negro como uma realidade só, mas contorceram a realidade múltipla em distorções gravíssimas.

Discorrendo sobre a gestação étnica do povo brasileiro, os antropólogos narraram o desembarque das levas escravizadas, conduzidas na travessia transoceânica e aterradas no espaço brasileiro. Basicamente fizeram referência a três grupos de africanos (RIBEIRO, 1996) nominados nagô⁵, malé e bantu. Não se sabe exatamente a razão, mas a predileção dos estudiosos pela cultura nagô foi fato incontestável. Quase a totalidade dos estudos, artigos científicos, teses de doutoramento, dissertações de mestrado, publicações de iniciados, tudo se volta para os traços comuns dos povos nagôs. Os pesquisadores ficaram deslumbrados pela língua iorubana e pelo candomblé baiano de matriz sudanesa⁶. “Enfim, se houve supervalorização da contribuição iorubá, isso se deve também ao fato de que quase todos os antropólogos fixaram sua atenção nessa tradição” (SOUTY, 2011, p. 201).

Mais do que ignorar a riqueza do patrimônio cultural malé e bantu, a imagem forjada pela academia tendia a depreciar a África não-nagogizada. Curiosamente os estudos fizeram coincidir uma valorização do pensamento nagô nos centros universitários com uma progressiva inferiorização dos demais estamentos negroides que, junto aos grupos sudaneses-nagôs, compuseram o conjunto dos africanos forçosamente aprisionados no Brasil.

⁵ “A palavra *nagô*, usada na Bahia desde o fim do século XVIII, é ouvida correntemente no Daomé para denominar os iorubás de qualquer procedência” (LIMA, 2003, p. 23).

⁶ “Os *sudaneses* englobam os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo” (SILVA, 2005, p. 26).

Temos convivido, lamentavelmente, dentro das universidades com um terrível preconceito do negro contra o negro, semelhante ao do branco sobre o negro nos albores da etnologia internacional. Os próprios acadêmicos se fazem responsáveis pela supervalorização de um estamento cultural, gerando um acúmulo de desvalorização naqueles que supostamente se encontram em degrau inferior.

Felizmente desponta na atualidade uma reação entre os estudiosos⁷ visando resgatar o valor intrínseco dos povos não-sudaneses que viveram como cativos em diversas regiões de nosso país. E nossa tese acompanha esse florescimento colorido dos negros não provenientes da Costa da Mina.

A instauração das pesquisas científicas sobre a cultura africana tem a ver com o nascimento da antropologia e etnologia. Antes disso, o que se conhecia do continente negro se resumia a visões fragmentadas, esparsas, de missionários cristãos que se ocupavam em entender a mentalidade ‘pagã’ a fim de convertê-la ao evangelho do Cristo (CURTIN, 2011). Fato é que “durante um largo espaço de tempo as sociedades africanas foram, em grande parte, consideradas alheias às grandes correntes da História da Humanidade” (GIORDANI, 1985, p. 7).

A civilização parecia não ter adentrado nas savanas africanas e da pena dos historiadores se delineava a tão curta frase: “*Ibi sunt leones*”⁸ (KI-ZERBO, 2011, p. XXXI). Nada mais. Pittard (*apud* GIORDANI, 1985) em *Les races et l’histoire* declara que, à exceção do glorioso Egito com suas suntuosas dinastias faraônicas, o resto do continente negro em nada contribuiu para o *affaire* histórico.

Muitas noções levantadas no passado a despeito de uma superioridade ocidental em relação às demais estruturas culturais hoje são focos de revisão conceitual. Quando nasceu o interesse nas pesquisas de teor afro logo se desenhou uma imagem de um território sem escrita, comandado pela selvageria e desprovido de tecnologias. O mundo ocidental, notadamente, servia de contraste, revelando a sofisticação das técnicas e o ribombar das ciências e das letras. Pura ilusão, fruto de mentalidade de época, atualmente considerada pseudocientífica. Hoje, os meios intelectuais respeitáveis sabem perfeitamente que o domínio da

⁷ Referimo-nos às recentes produções de Ismael Giroto (1999) e Brígida Malandrino (2010a; 2010b; 2010c), dentre outros.

⁸ Aí existem leões.

escrita sempre foi propriedade de poucos no passado, restrito a uma casta de especialistas, nunca existindo de forma disseminada na sociedade como um todo.

Em grande parte iletradas na época pré-colonial, as sociedades africanas eram rebaixadas à categoria de “primitivas”. No entanto, a maior parte da África era, de fato, letrada, no sentido de que uma classe de escribas sabia ler e escrever - mas não, certamente, no sentido de uma alfabetização maciça, que por toda parte havia sido um fenômeno pós-industrial (CURTIN, 2011, p. 41).

Referenciando-se à importância da escrita, as regiões estudadas receberam dos intelectuais valoração de acordo com o patrimônio acumulado de codificações. Assim, “enquanto em uma grande parte do continente não existem fontes escritas, nas regiões restantes o conhecimento é possível e baseia-se – no caso do Egito – numa documentação excepcionalmente rica” (DJAIT, 2011, p. 103). Isso fez do Egito o principal foco de atenção dos estudiosos⁹. Estabelecia-se pois a divisão, entre os peritos, do norte da África, culto e esplendoroso, com a imensa geografia subsaariana, precária e rudimentar em suas expressões culturais.

Se a quantidade das fontes tornou-se um problema analítico, mais ainda se problematiza a qualidade. Esta reclama uma releitura que elimine os resquícios de anacronismo e as marcas de uma visão endógena. É necessário rever o perfil do pesquisador e as intenções que se escondem por detrás de seus escritos. A confiabilidade de uma abordagem depende desses fatores.

Isso não implica desprezar as fontes que não atendam a todos os requisitos. Aliás, seria praticamente impossível encontrar qualquer informação pretérita que não tenha sido costurada em base às verdades de época, hoje consideradas ultrapassadas. Assim, o uso desses antigos documentos deve ser feito com cautela, subtraindo deles os limites impostos por quem escreveu. Fage (2011) citará o caso de Frobenius. Os historiadores e arqueólogos da nova geração se descontentam com a metodologia intuitiva frobeniana, negligente à formação

⁹ Outros fatores contribuíram para colocar os egípcios numa situação de vantagem sobre os demais africanos. Quando a craniometria estava em voga no cenário europeu, Falkenburger debruçou-se sobre 1787 crânios masculinos egípcios e, entre as ossadas pré-dinásticas, somou apenas 36% de negroides. Tais estudos sugerem que o Egito originário fora ocupado por povos mediterrâneos e somente depois a bacia do Nilo progressivamente tornou-se habitat dos negroides. A participação mínima da raça negra na gênese da região explica a superioridade do Egito no panorama africano. As raças mediterrâneas, mais adiantadas, foram as responsáveis pelo erguimento de tantos monumentos e pela invenção da escrita, o que não seria possível se, desde as origens, predominassem os povos não-branqueados. Para maior aprofundamento, consultar Diop (2011).

bastante rigorosa dos atuais antropólogos. Frobenius fora um tipo de gênio autodidata que livremente interpretava o que assistia e, por isso, tornara-se alvo de pesadas críticas pelos atores das ciências. Contudo, se sua ousadia hermenêutica deprecia sua metodologia, Frobenius não pode ser diminuído noutros aspectos de sua pesquisa. “Parece que ele possuía um talento instintivo para ganhar a confiança dos informantes e descobrir dados históricos” (FAGE, 2011, p. 17).

Igualmente, a produção dos agentes cristãos instalados em África, nessa linha de raciocínio, pode ser apreciada e validada pela ciência contemporânea, desde que sofra um processo de redimensionamento interpretativo. Afugentada a neblina do preconceito e os percalços inerentes aos dias do autor, os opúsculos missionários trazem muitas comprovações que não são desmentidas pela antropologia hodierna. Na ânsia de dissecar os ‘erros’ dos povos ‘bárbaros’, esses oficiais da igreja se esmeraram em coletar tradições orais locais, costumes e comportamentos tribais.

O erro metodológico do cristianismo foi cravar a bandeira da fé sobre o solo estrangeiro pelo vício da apropriação. Como disse João Paulo II: “A primeira urgência é, naturalmente, a evangelização” (PAULO II, 1995, p. 60). Dentro do catolicismo, pois, nasce o conceito de inculturação: “Após o Concílio do Vaticano II, nos anos sessenta, os teólogos católicos criaram a noção de ‘inculturação’” (CUCHE, 1999, p. 204). Na *Ecclesia in Africa*, João Paulo II explicita o que a igreja entende por esse conceito: “A inculturação compreende uma dupla dimensão: por um lado, a íntima transformação dos valores culturais autênticos pela sua integração no cristianismo e, por outro, o enraizamento do cristianismo nas várias culturas” (PAULO II, 1995, p. 47). O pontificado de Bento XVI não modificou as reflexões de seu predecessor, sempre trazidas à luz como ensinamento oficial da igreja. Dirigindo-se aos bispos, a *Africa munus* conclamará: “O vosso primeiro dever é levar a Boa-Nova da Salvação a todos, e dar aos fiéis uma catequese que contribua para um conhecimento mais profundo de Jesus Cristo” (BENTO XVI, 2012, p. 98). E a título de doutrina, as universidades pontifícias concebem uma ‘teologia africana’ desde que se afirme a primazia do Cristo sobre o específico da África (SILVA, 1998; WOLANIN, 1993).

Mesmo assim as fontes cristãs são consideradas preciosíssimas porque mais fidedignas que o testemunho colhido nos incompletos diários de bordos dos

viajantes ou na documentação fragmentada dos funcionários públicos do estado ou no depoimento duvidoso dos exploradores, cónsules ou oficiais da marinha¹⁰. O sacerdote teve tempo e disponibilidade de conhecer o que lhe parecia exótico, dedicando-se ao aprendizado da língua além de, muitas vezes, gozar do privilégio de convívio direto com os envolvidos na pesquisa¹¹. A penetração do cristianismo nos territórios africanos pode ser notada muito antes das expedições que determinaram o início da modernidade. Jolecyn Murray verifica que “no continente africano havia cristãos desde pouco tempo depois da morte do próprio Cristo” (2007, p. 33). O mesmo ocorreu, segundo Murray, com o islamismo: “O islã, como o cristianismo, penetrou na África pouco depois de seu nascimento” (MURRAY, 2007, p. 34).

Uma análise do impacto que o islã causou nas confederações clânicas africanas não atende ao que propusemos pesquisar neste trabalho. Isso porque nos interessa entender os focos de religiosidade tradicionais *bantu* e foram exatamente essas religiões tradicionais que mais agressivamente foram modificadas pelo influxo do islamismo (GIORDANI, 1985; KI-ZERBO, 2011). “Fora das zonas muçulmanas, os africanos observam em maior ou menor grau práticas religiosas étnicas tradicionais, e convivem com minorias cristãs de dimensões variáveis” (MURRAY, 2007, p. 31).

Do quanto expusemos fica clara a distinção, nos estudos africanos, entre a territorialidade culta e exuberante do Egito (TEDESCO, 2006) e regiões islamizadas, contrastando com a escassez documental e monumental da África subsaariana. A religião tradicional *bantu*, objeto de nossa pesquisa, se localiza dentro das fronteiras consideradas culturalmente decadentes.

Foram necessários esforços sobre-humanos para destruir esse muro de separação erguido pelos próprios fautores da ciência. O mito da superioridade entre as culturas desencadeou uma série de reações por parte dos antropólogos de

¹⁰ Grande parte dos exploradores, ao menos do século XIX, era feita por cientistas naturais que, nas suas descrições, secundarizavam os aspectos culturais. Entretanto, contribuíram esses cientistas para a precisão geográfica dos locais que exploravam. “Apesar de tudo, a redação da história da África seria quase impossível sem o material fornecido pelas fontes narrativas europeias” (HRBEK, 2011, p. 123).

¹¹ Contamos nesta nossa tese doutoral com os estudos de especialistas cristãos que firmaram residência em África, no intuito de melhor apurar os dados etnográficos sobre a cultura *bantu*, tais como Adriano Langa (1992), Raul Altuna (1985) e Henrique Junod (1974). As teses de Junod adquiriram tamanha relevância que foram citadas por importantes antropólogos internacionais, como Radcliffe-Brown (1986) e Lévy-Bruhl (1922).

segunda e terceira gerações, como Franz Boas (2010; 2011) e Claude Lévi-Strauss (2002). Ambos consideraram um modismo etnológico atribuir ao progresso da técnica dentro de uma sociedade o critério determinante de evolução cultural (BOAS, 1964). “Quanto mais variado for o emprego das técnicas que proporcionam amenidades à vida, tanto mais elevada consideramos uma cultura” (BOAS, 2010, p. 139). Igual pensamento encontramos em Mircea Eliade: “La grande lenteza dei progressi nella tecnologia non implica un’uguale lenteza nello sviluppo dell’intelligenza”¹² (ELIADE, 2006, p. 14). Lévi-Strauss se insurge contra as categorias de primitividade, responsáveis pela marginalização dos povos pouco assoberbados pela técnica.

Quando cometemos o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que, para ele, seu próprio desejo de conhecimento parece melhor equilibrado que o nosso (LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 17).

Felizmente, por um lado, após tantas convulsões, a antropologia europeia e estadunidense conseguia se desvencilhar dos reflexos impostos pelo positivismo de Comte, pelo darwinismo social e pelo evolucionismo de Spencer¹³. Por outro lado, infelizmente, os avanços antropológicos verificados na Europa e Estados Unidos muito demoraram para sobrevoar as distâncias e aterrizar em nossas terras. A *intelligentsia* brasileira, para explicar o ‘atraso’ tecnológico de nossa nação, recorreu a hipóteses já consideradas ultrapassadas no cenário internacional¹⁴. “No momento em que as teorias raciológicas entram em declínio na Europa, elas se apresentam como hegemônicas no Brasil” (ORTIZ, 2006, p. 29).

Os parâmetros raça e meio fundamentam o solo epistemológico dos intelectuais brasileiros de fins do século XIX e início do século XX. A interpretação de toda a história brasileira escrita no período adquire sentido quando relacionada a esses conceitos-chaves. A história brasileira é, desta forma, apreendida em termos deterministas, clima

¹² A grande lentidão dos progressos na tecnologia não implica uma igual lentidão no desenvolvimento da inteligência.

¹³ A partir de então, “tal como se emprega na literatura antropológica, a palavra ‘primitiva’ não significa que as culturas que qualifica sejam anteriores no tempo ou inferiores a outras” (EVANS-PRITCHARD, 1972, p. 23).

¹⁴ “A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo” (RODRIGUES, 1945, p. 28).

e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações tíbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desenfreada do mulato (ORTIZ, 2006, p. 15-16).

Consolidavam-se, assim, as análises de africanidades no Brasil, cooptando da matriz europeia e norte-americana os parâmetros gnoseológicos de primeira fase, desgastados pela contribuição do estruturalismo à antropologia. Pode-se verificar nas produções literárias brasileiras o nítido reflexo dessa mentalidade importada. Euclides da Cunha faz-se um bom exemplo: “Antônio Conselheiro reunia no misticismo doentio todos os erros e superstições que formam o coeficiente de redução da nossa nacionalidade” (CUNHA, 2003, p. 112).

1. 2 Estudo do negro no Brasil

Antes de adentrarmos na temática referente aos bantu, devemos averiguar como se construíram as pesquisas sobre africanidade aqui no Brasil.

Jorge Amado (*apud* OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 162) afirma que “hoje, os estudos sobre negros no Brasil podem ser historiados com três nomes: Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro”. Foi com esses nomes que se iniciou a etnografia brasileira.

Bastide¹⁵ (1989) nos recorda que precisamente nos 1900 nasce a primeira obra etnográfica de um brasileiro que contempla o negro como objeto de estudo. Originalmente publicada em francês, *O animismo fetichista dos negros baianos* de Nina Rodrigues confirma as tendências de época que encaravam as religiões ditas primitivas como inferiorizadas. A exuberância e o exótico marcaram o retrato-falado dos cultos aborígenes e africanos (ROMÉRO, 1875; 1888), estudados pelos grandes expoentes europeus e norte-americanos.

A busca pelo esdrúxulo (FRISOTTI, 1996) nessas religiões provocou uma febre incurável nos antropólogos e etnólogos do mundo inteiro. Viagens expedicionárias à África e Austrália se tornaram investimento para os pesquisadores que conservavam a certeza de que entrariam em contato com um

¹⁵ Roger Bastide marcou sobremaneira os estudos de africanidades no Brasil por causa de sua vasta formação acadêmica respeitada internacionalmente. “Sua inspiração igualmente eclética provém de várias fontes, sobretudo da tradição francesa da teoria das classificações primitivas de Durkheim e Mauss na qual se apoia para explicar o sincretismo, e da ‘sociologia em profundidade’ de Georges Gurvitch” (SILVA, 1995, p. 45).

mundo surreal. A magia, o transe, o esoterismo, os rituais sacrificiais, os fenômenos de possessão, tudo o que caracteriza a fuga à normalidade se tornou a meta da pesquisa antropológica.

Numa expedição à África saída de Bordeaux aos 19 de maio de 1931, Michel Leiris (2007) persegue os bambara até completar sua redação sobre a magia sacrificial desses povos. Em 31 de agosto do mesmo ano consegue finalmente participar, como expectador, da cerimônia:

Mando dizer, por Mamadou Vad, que estamos dispostos a oferecer um sacrifício. Vad transmite minhas palavras, e os homens nos mostram um velho sentado sob uma grande árvore: é o chefe do *nya*; é preciso consultá-lo. O velho declara que é necessário um cachorro, uma galinha branca e vinte nozes-de-cola (LEIRIS, 2007, p. 136).

Mas os bambaras não foram os únicos povos estudados. Clifford Geertz (1989) nos falará da excentricidade dos balineses. O autor analisa os transe dos balineses com toda espécie de atividades por ele consideradas espetaculares: cortavam as cabeças das galinhas com uma mordida, perfuravam-se a si próprios com adagas, giravam dançando loucamente, falavam enrolado, equilibravam os corpos em meio a movimentos difíceis, imitavam relações sexuais, comiam fezes e se davam a extravagâncias as mais diversas e impensáveis (GEERTZ, 1989).

Os fenômenos africanos não deixaram de ser relatados sequer nas obras literárias de autores consagrados, como em *Jubiabá* de Jorge Amado. Aqui, mais uma vez, se deflagra a curiosidade e a estupefação dos analíticos desejosos de descrever o espetaculoso:

Veio um negro que queria fazer um despacho. Falou em voz baixa, próximo ao ouvido de Jubiabá. O pai-de-santo se levantou e ajudado pelo negro penetrou no quarto. Voltaram minutos depois e no dia seguinte apareceu um feitiço forte, farinha misturada com azeite-de-dendê, quatro mil-réis em pratos de dez tostões, dois vinténs de cobre e um urubu novinho ainda vivo, na porta de Henrique Padeiro que pegou uma doença misteriosa e morreu dela tempos após (AMADO, s/d, p. 115).

Como os cultos africanos detêm uma faceta misteriosa vislumbrada somente pelos iniciados, também os antropólogos quiseram perfurar esse véu a fim de conhecer o segredo ritualístico. Em 12 de maio de 1951 a revista francesa *Paris*

Match publica uma reportagem do cineasta Henri-Georges Clouzot intitulada *As possuídas da Bahia*. Nela o cineasta francês apresenta uma série de fotografias incluindo imagens dos ritos próprios de iniciação feita num terreiro de candomblé no subúrbio da Bahia.

Clouzot descreve o ingresso de duas postulantes no processo de iniciação e a imagem de um caixote com dois pombos brancos. O pai-de-santo segura um dos pombos com sua mão esquerda e, com um golpe do polegar, faz saltar a cabeça do animal para fora de seu corpo e, antes do sangue ter tempo de jorrar, introduz o pescoço do pombo na boca da postulante. A jovem, sem nada enxergar, pois seguia a norma de permanecer com os olhos fechados, bebe o néctar da vida posto em seus lábios. E a vítima decapitada, num último espasmo, põe-se a bater as asas (TACCA, 2009).

O sensacionalismo em torno dos fenômenos do candomblé não agradou pesquisadores sérios como Roger Bastide. Clouzot apresentava-se como o primeiro cientista a penetrar o ambiente secreto dos terreiros e a minuciar o que lá se passava. Em protesto, Bastide se indigna contra essa reportagem:

Isso não é verdadeiro. Antes dele outros brancos já entraram em tais recintos. Basta dizer que nem todos os fetichistas são negros; há gente branca entre eles, inclusive uma filha de espanhóis. Agora, que tenha sido ele um dos primeiros a publicar fotografias de camarinhas e de algumas cenas mais íntimas dos candomblés, não tenho dúvida e devo acrescentar que houve aí espírito sensacionalista, dando-se à publicidade de segredos da religião afro-brasileira (BASTIDE *apud* TACCA, 2009, p. 101).

E por muito tempo o olhar do cientista sobre a África tropical se deu em busca de elementos que reforçassem o anormal e o paranormal. Buscavam-se explicações naturais que justificassem as possessões ou as denunciassem como fraudes. Arthur Ramos (1971), por exemplo, concordava que o cansaço físico provocado pela dança e a fadiga da atenção oriunda das cantigas infinitamente repetidas faziam acontecer o fenômeno da queda-no-santo. Dizia ele ainda que tal fenômeno atacava preferencialmente as mulheres, porque mais sujeitas que os homens à sugestão. Tudo podia ser explicado pela linguagem da ciência como delírios, explosões motoras, convulsões clássicas, aberrações, histerias, psicopatias, vertigens e outros mais adjetivos.

Ao lado de Arthur Ramos (1971), Nina Rodrigues, que era médico-legista, estava convencido da histeria como fator preponderante das manifestações *ad intra* terreno.

Do que tenho ouvido, dos casos que tenho observado, dos exames que tenho feito, sou levado a acreditar que os oráculos fetichistas, ou possessão de santo, não são mais do que estado de sonambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade (RODRIGUES, 2006, p. 74).

O negro, para Nina Rodrigues¹⁶, era congenitamente propenso à imaginação porque pouco racional: “Já no caráter profundamente supersticioso do negro normal, há alguma coisa que o prepara para esse misticismo nevro-pático” (RODRIGUES, 2006, p. 75). Isso significa dizer que “por via de regra é a música que provoca o estado de santo (...) mas a sugestão oral não desempenha papel menos importante” (RODRIGUES, 2006, p. 75). Dessa forma, “a possessão pelos deuses é um fenômeno que, desde os dias de Nina Rodrigues, sempre prendeu a atenção dos que estudaram o culto” (HERSKOVITS, 1967, p. 102).

Estas iniciais representações dos candomblés revelam o direcionamento das pesquisas exclusivamente para a dimensão fenomênica dessa religião¹⁷. Dimensão, diga-se de passagem, que não se subtrai às outras expressões religiosas. Mas o candomblé é bem maior que seus fenômenos inexplicáveis.

O sociólogo Gilberto Freyre, não se deteve à análise fenomênica dos candomblés, como fizeram os antropólogos, mas preferiu demorar-se nas relações forjadas entre branco e negro. A visão freyreana do paternalismo do senhor de engenho com sua criadagem, entendida como o *mito da democracia racial*, foi combatida pela escola de Florestan Fernandes (IANNI, 1989; MUNANGA, 1999) mas não completamente vencida.

¹⁶ A fixação pelo estudo do transe foi determinante não só nos escritos de Nina Rodrigues. Segundo Pierre Verger, “no Haiti, Lhérisson, assim como Nina Rodrigues na Bahia, traçou um paralelo entre a possessão vodu e os fenômenos de dissociação histórica da personalidade” (VERGER, 2002c, p. 133).

¹⁷ Na década de 1920, Lévy-Bruhl denunciava a bruxaria como elemento estruturante dos povos *inferiores*, com abundantes citações da África negra: “Mais partout, ou à peu près, dans les sociétés inférieures, ces influences mystiques sont des données immédiates, et les préliations où elles entrent comme élément dominateur s’imposent aux représentations collectives” (LÉVY-BRUHL, 1922, p. 51) (Mas por toda a parte, ou mais ou menos, nas sociedades inferiores, estas influências místicas são dados imediatos, e as previsões onde entram como elemento dominante impõem-se às representações coletivas).

Octavio Ianni, entrevistado por Alfredo Bosi, lamentará ter observado um retorno de estudos que têm a ver com as orientações das teses de Gilberto Freyre. Segundo Ianni, o objetivo dessas pesquisas vem endereçado para desacelerar as hipóteses de Florestan Fernandes e Caio Prado, consideradas como incômodas. Ainda para Octavio Ianni, as elites políticas brasileiras sempre se opuseram contra os estudos avançados da sociologia anti-freyreana, preferindo conciliar teorias amenas da relação branco-negro. Para Ianni (IANNI *apud* USP, 1987), muitos autores brasileiros se enveredaram pela trilha da diplomacia, preconizando nos seus escritos uma democracia ilusória, como se negros e brancos andassem de mãos juntas nos caminhos da história. Entre esses autores estariam Jorge Amado, Roberto DaMata e Darci Ribeiro.

Na discussão entre ilusão e realidade, bem concreto é o preconceito racial diluído dentro e fora dos centros de estudos brasileiros, como verificou Vagner Gonçalves da Silva (1995). O jornal *O Estado de São Paulo* noticiou o funeral de Mãe Menininha do Gantois, uma das mais conhecidas ialorixás do Brasil, ocorrido em agosto de 1986. Fizeram-se presentes nas cerimônias fúnebres um ministro de Estado, um governador, um prefeito, inúmeros políticos, intelectuais, artistas e milhares de pessoas. Em face a tal contingente, o articulista se indigna:

Diante do cortejo imenso e de importância política que presenças ilustres deram ao ato, resta-nos raciocinar sobre o imenso esforço de educação que é necessário para que o Brasil se transforme numa nação moderna, em condições de competir com os maiores países do mundo. A importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros é a evidência mais chocante de que não basta ao Brasil ser catalogado como a oitava maior economia do mundo, se o País ainda está preso a hábitos culturais arraigadamente tribais. Na era do *chip*, no tempo da desenfreada competição tecnológica, no momento em que a tecnologia desenvolvida pelo homem torna a competição de mercados uma guerra sem quartel pelas inteligências mais argutas e pelas competências mais especializadas, o Brasil, infelizmente, exhibe a face tosca de limitações inatas, muito dificilmente corrigíveis por processos normais de educação a curto prazo. Enquanto o mundo lá fora desperta para o futuro, continuamos aqui presos a conceitos culturais que datam de antes da existência da civilização (SILVA, 1995, p. 19-20).

Com isso, confirma-se a percepção de isolamento e depreciação da cultura negra no Brasil. Mentalidade que será perpetuada e espraiada dentro e fora da comunidade científica nacional. Dessa forma, caem por terra as teorias

conciliadoras, pacificadoras, atenuadoras da oposição entre caucasianos e negroides.

Mas, nos perguntamos, como essa tensão se iniciou em nossas terras nacionais, forjando um dos capítulos mais dolorosos de nossa história? Buscaremos então averiguar sob que condições os negros africanos vieram aportar no Brasil e estabelecer contatos de convívio direto com os colonizadores portugueses.

1. 3 Trânsito para o Brasil

Creemos que um item emergencial a ser levado em consideração nesta nossa pesquisa é a pergunta: como o Brasil foi povoado pelos negros africanos? Surge o tráfico como resposta (LIBBY, 1992). O impacto multidimensional que o tráfico negreiro acarretou costuma ser avaliado pela imensa proporção numérica daqueles que foram arrancados de suas raízes e replantados em territórios transatlânticos. Quiseram os historiadores, lançando mão de variadas fontes, precisar a matemática dos desembarcados ultramarinhos (RODRIGUES, 2005a). A resultante disso foi a controvérsia estatística que dispomos ao analisar o fenômeno. Além disso, a preocupação dos pesquisadores (RODRIGUES, 2005a) não se restringiu em quantificar os escravos trazidos, mas igualmente em revelar a distribuição deles na América ao lado do recenseamento dos brancos. Também recorrendo a paradigmas heterogêneos, os autores hoje nos oferecem uma multiplicidade de gráficos e tabelas que, em maneira de contraste, retratam a população negra, branca e mestiça dos séculos marcados pelo tráfico.

Um dos pioneiros na questão foi Nina Rodrigues. Em sua obra *Os africanos no Brasil* parece não confiar nos arquivos históricos, coletando as inferências sobre os dados do tráfico em João Ribeiro, Sílvio Romero, Sá Oliveira e Visconde de Porto Seguro (RODRIGUES, 1945). Rodrigues sabia que “nos arquivos do tráfico, os registros aduaneiros da mercadoria humana devem trazer inscritas as suas procedências da Costa d’África” (RODRIGUES, 1945, p. 50). Contudo, o movimento abolicionista conseguiu destruir grossa documentação dessas fontes.

Destruíu-as a preocupação, tão sentimental quanto improfícua, da atual geração brasileira, de apagar da nossa história os vestígios da escravidão, fazendo consumir pelo fogo documentos em que se

continha aquela verdade histórica a que, a mais de um respeito, nenhum povo se pode furtar, nem é lícito procurar iludir (RODRIGUES, 1945, p. 51).

Com efeito, a invectiva abolicionista é narrada minuciosamente por Pierre Verger (2002a), Arthur Ramos (1971) e Michel Bergmann (1977) que coletaram documentos esparsos e antigos (BANDEIRA, 1840; DOCUMENTOS, 1840; COSTA, 1821). Verger confirma o testemunho de Nina Rodrigues, ressaltando que “algumas dificuldades apresentavam-se para o século XIX: uma grande parte dos documentos sobre a questão dos escravos e do tráfico foi destruída no Brasil em 1891, após a abolição da escravatura” (VERGER, 2002a, p. 34). Contudo não se convence das reais motivações desse “auto-de-fé” abolicionista desenhadas em linhas românticas. Evoca, ao contrário, o discurso de Joaquim Nabuco, temeroso que os proprietários brasileiros de escravos imitassem os ingleses e franceses exigindo indenização ao governo pela perda do patrimônio (humano)¹⁸.

Tiveram, assim, os historiadores a difícil tarefa de documentar a bibliografia negra partindo de outras matrizes. Tendo sido espoliado o arquivo nacional, Bergmann aponta as gavetas estrangeiras como *depositum* seguro de anotações:

Fora do Brasil, existem o Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, e o Public Record Office de Londres (com ampla documentação sobre o tráfico no século XIX). Também há documentos relevantes para a História brasileira nos arquivos da Holanda, da França e da Espanha, que participaram do tráfico (BERGMANN, 1977, p. 74).

Analisando as lacunas documentais, Manolo Florentino privilegia três grandes fontes de informações sobre o tráfico: “as listagens de entradas de navios negreiros no porto do Rio de Janeiro; os inventários *post-mortem* fluminenses; e as escrituras públicas de compra e venda registradas no Rio de Janeiro” (FLORENTINO, 2010, p. 11). Obviamente Florentino recortava sua exposição a partir da segunda metade do século XVIII e ao contingente negro despachado nos portos fluminenses.

Tratam-se de documentos preciosos, compilados sob a inspiração do alvará de 13 de março de 1770 (FLORENTINO, 2010), pelo qual a Coroa portuguesa verificava se o número dos escravos desembarcados coincidia com os números

¹⁸ “(...) os livros de matrícula geral dos escravos do Império sejam cancelados ou inutilizados, de modo a que não possa mais haver pedido de indenização” (VERGER, 2002a, p. 35).

escritos nos registros de bordo. A compatibilidade ou incompatibilidade seria comunicada à Coroa.

Dessa maneira, a documentação dos navios negreiros se fazia minuciosa, especificando a data de partida, a data de chegada do navio, o nome e o tipo da embarcação, as referências do capitão, o porto africano de procedência e a matemática dos escravos em detalhes: o número de adultos machos e fêmeas, a quantidade de crianças, as perdas com os mortos durante a travessia marítima.

A metodologia de se estudar o fenômeno do tráfico situado em uma geografia periodizada foi ganhando fôlego em detrimento das primeiras abordagens historiográficas que tendiam a modelos compreensivos totalizantes. E a escassez das fontes foi o vetor determinante das análises timidamente parciais. “Nas décadas seguintes à publicação da obra de Curtin, os historiadores dedicaram-se menos à elaboração de censos globais do tráfico e procuraram estabelecer séries estatísticas referentes a regiões e períodos mais limitados” (RODRIGUES, 2005a, p. 28). Mas o tráfico unicamente analisado pela jurisprudência empoeirada dos arquivos se limita a revelar uma estatística incapaz de açambarcar a escravatura como um todo. Por isso, perseguindo uma recomposição histórica mais completa, que perfilasse holisticamente o fenômeno, os estudiosos se voltaram para fontes que focalizassem o cotidiano.

Jaime Rodrigues (2005a) não se interessou demasiadamente em colecionar cifras. Para ele, mais do que classificar os negros que entraram nas embarcações e atravessaram os oceanos penetrando nas colônias americanas, era de importância decifrar o processo que movimentava o tráfico. A grande pergunta que instigava sua mente era saber como o negro se comportava diante dessa violência: “De que forma as diversas fases do processo de escravização eram vivenciadas pelos próprios africanos (...)?” (RODRIGUES, 2005a, p. 32-33) Notadamente, para alcançar seu intento, não lhe bastaria percorrer os algarismos desse comércio. E declara:

[...] precisei rastrear indícios aqui e ali, quase sempre trilhando vias indiretas para chegar ao resultado. O desafio consistiu em amarrar dados aparentemente desconexos, percorrer espaços diferenciados e temporalidades relativamente longas, além de superar meu próprio desconhecimento e estranhamento a respeito de como as coisas se passavam entre homens e mulheres tão diferente de nós (RODRIGUES, 2005a, p. 33).

Uma documentação que retratasse o cotidiano do negro convertia-se no objeto de interesse do pesquisador contemporâneo. Na impossibilidade de encontrá-la, o historiador se serviu de registros que, ao menos, descrevessem os escravos do ponto de vista de seus senhores. Nesse sentido, os jornais comerciais preencheram o requisito. No seu estudo das formas religiosas dos africanos, Berkenbrock (1999) elenca trechos do *Jornal da Bahia* e *Correio da Manhã*, da primeira e segunda metades do século XIX, evidenciando que “animais, escravos e objetos são citados da mesma forma. Da mesma forma são tratados os escravos em situações como processos ou testamentos: eles são listados aos pertences junto a animais, instrumentos agrícolas ou móveis” (BERKENBROCK, 1999, p. 89). Bergmann (1977), pesquisando os anúncios de jornais, quando estes passaram a circular no século XIX, atesta a condição jurídica de paridade que os séculos de escravidão firmaram entre escravos e coisas. Lê-se, no *Jornal da Manhã* de 30 de setembro de 1854: “G. A. Blosen vende ou aluga sua casa, rua Canella, com uma mulata, e a Enciclopédia Britânica de 26 volumes, obra mais perfeita que existe” (BERGMANN, 1977, p. 44).

Ao tratar do escravo negro no século XVIII, o jesuíta Antonil o enxergaria como animal: “Há anos em que, pela muita mortandade dos escravos, cavalos, éguas e bois, ou pelo pouco rendimento da cana, não podem os senhores de engenho chegar a dar satisfação inteira do que prometeram”, diria, sem distinguir o homem dos bichos de tração (SOUZA, 2009, p.94).

O processo que culminou na libertação dos negros não trouxe substanciais elucidacões às peças faltantes do mosaico escravista. Além de mascarar o ideal revolucionário dos abolicionistas com uma tônica de humanitarismo, dando ênfase à pressão britânica como fator decisivo, transferiu à vítima histórica a indevida culpa dos desregramentos comportamentais da sociedade. Após a abolição dos pretos segue-se a ideologia do clareamento da população, de vez que os de pele escura eram os responsáveis diretos pela corrupção dos costumes do povo brasileiro. Assim, os mesmos que serviram para a base de sustentação da política colonial converteram-se em infratores republicanos e o Governo passaria a investir numa estratégia de melhoramento do povo.

Esses dois Brasis foram marcados por essas tendências de ora afirmar ora negar o papel do escravo, como descreveu David Brion Davis (DAVIS *apud* RODRIGUES, 2005b): Foram os escravos usados como base sobre a qual se apoiava toda a economia e o principal caminho para a aquisição de grandes riquezas na Colônia; depois, magicamente, os mesmos escravos se convertem em perigo à segurança pública por seus hábitos reprováveis. Seguindo essa lógica, Davis conclui que o procedimento a se observar não pode ser outro senão a substituição e o incentivo à contratação de servidores brancos para se purificar uma sociedade “empretejada”.

Analisando-se a introdução, a sedimentação e o declínio da escravidão, em qualquer fase o negro figurou como transgressor de uma determinada organização. O movimento de transladação África-Brasil, sob pressão de uma pluralidade de fatores, teve que acabar, pois a última fase o havia responsabilizado pela “degradação dos costumes, a partir da década de 1830” (RODRIGUES, 2005b, p. 210). Ao tratar da poesia afro-brasileira, Bastide revelará os acentos de sensualidade que os escritores impuseram aos mulatos, com seus contornos físicos que exalavam apetites promíscuos, bem como o abuso da magia em detrimento à ortodoxia católica: “O curandeirismo é sem dúvida fenômeno muito geral, mas, no Brasil, ligava-se principalmente aos elementos de cor” (BASTIDE, 1973, p. 20). Os estrangeiros que visitavam a Bahia no fim do século XVII ficavam horrorizados com a lascívia negra:

Faziam também alusão à facilidade com que certas mulheres escravas se tornavam amantes ou esposas dos portugueses, e ao número elevado de mulatos. Falavam, ainda, dos ornamentos de correntes de ouro, de pulseiras, anéis e ricas rendas com os quais essas mulheres escravas se enfeitavam, para atrair os seus amantes, que com suas senhoras dividiam as liberalidades (VERGER, 2002a, p. 82-83).

Livre dos escravos, o país teria condições de se tornar belo e ajustar-se aos padrões de evolução das nações mais adiantadas. Júlio J. Chiavenato (1999) extrai o resultado do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1996, detectando que somente 6% da população brasileira pretendia-se negra, em profundo contraste com o senso de 1800 que atesta um nivelamento populacional

de quase 50% de pretos contra pouco mais de 20% que se intitulavam brancos¹⁹. Tal quadro demográfico se explicaria, segundo Chiavenato, pela árdua tarefa de branquear (JENSEN, 2001; SANTOS, 2002; MUNANGA, 1999).

O branqueamento não ocorreu apenas porque alguns acreditavam que o negro era “inferior” e seria necessário “limpar o sangue” do brasileiro. Também não houve um planejamento formal nesse sentido. Mas essa “teoria” ajudou a aprimorar a opressão racial que nunca deixou de ser praticada contra os negros (CHIAVENATO, 1999, p. 79).

Foi a junção de tantos dados depreciativos que decantou no inconsciente coletivo nacional a ideia de um movimento unilateral do branco contra o negro. Maltratado e dizimado sob todas as formas, o africano escravizado faz-se emblema significativo de martírio, emprestando ao europeu traficante e latifundiário a qualificação de carrasco genocida. Não se pode calcular o sofrimento das tantas levadas de homens, mulheres e crianças arrastadas de um continente a outro em precárias embarcações. “Das faces dramáticas da escravidão, nenhuma excede, em horror, às atrocidades praticadas pelos negreiros” (VIANNA FILHO, 2008, p. 33). Após enumerar as estimativas dos negros atracados nas Américas, segundo estudos de Maurício Goulart, Taunay, Roberto Simonsen e outros, Roger Bastide lamenta:

Certamente que muitos outros africanos foram arrancados de seu país para serem transportados ao Brasil, mas acorrentados nos navios, comprimidos uns contra os outros, foram dizimados por moléstias contagiosas, pela fome ou sede, e seus corpos lançados ao oceano. Às vezes, somente a metade da carga chegava ao seu destino (BASTIDE, 1989, p. 53).

Alguns historiadores dedicaram especial atenção aos navios negreiros, como Jaime Rodrigues (2005b). Ele se empenhou em colecionar gravuras e maquetes dessas embarcações que revelavam a disposição comprimida da mercadoria humana nos sujos porões²⁰, confirmando a tese de Bastide. “A relação

¹⁹ O IBGE define os mulatos de *pardos*.

²⁰ “As mortes nas travessias tinham várias causas. Os maiores agentes eram as desordens gastrointestinais, frequentemente relacionadas com a qualidade de alimento e de água disponíveis na viagem. Surtos de disenteria eram comuns e a ‘bloody flux’, como era chamada, às vezes irrompia em proporções epidêmicas. A crescente vulnerabilidade dos escravos à disenteria aumentava tanto as taxas de contaminação dos estoques quanto as de morte. A disenteria era responsável pela maioria das mortes e era a doença mais comum em todas as viagens. As

entre tempo de viagem e mortalidade é clássica na historiografia” (RODRIGUES, 2005c, p. 110). Já o padre Antônio Vieira dissera que “os navios negreiros eram popularmente chamados *tumbeiros* (de ‘tumba’, sepultura ou caixão), em função do grande número de mortes” (*apud* RODRIGUES, 1997, p. 37). Saudoso de seu *habitat* natural, exposto a uma zona epidemiológica para a qual não se achava preparado, padecendo fome, sede e calor insuportáveis, sujeito constante de maus-tratos, o cativo no trânsito aquático mostrava-se sistematicamente vulnerável à falência. “Quando as viagens duravam além dos quarenta e cinco a sessenta dias, a mortalidade entre os africanos aumentava enormemente, em função da comida e água estragadas e a conseqüente propagação de doenças” (LIBBY, 1992, p. 268).

Em 1837, constou na Câmara do Rio de Janeiro, o caso de um navio que lançou 250 escravos ao mar, por falta de mantimentos e também por causa dos ventos contrários. Outro caso, ainda mais grave, é que, em 1846-1847, foi usado pela primeira vez um navio a vapor. Era o “Teresa”. Tinha capacidade para 400 pessoas, mas transportava 1200 escravos. Numa das viagens quiseram experimentar máquinas de dessalinizar a água do mar. As máquinas não funcionaram e todos os escravos morreram (COSTA, 2001, p. 330).

Soma-se a isso, com o negro em terra, a posterior exploração colonial arregimentada dos séculos que se fizeram em base aos braços negros. As *metamorfoses do escravo*, de Octavio Ianni (1988) descrevem a exaustão a que era submetido o escravo nas minerações. “As ocupações ligadas à extração de ouro de caldeirões, aluviões, leitos e cabeceiras de córregos e rios ou escavações exigem esforço cada vez mais intenso, conforme as condições em que é encontrado o mineral” (IANNI, 1988, p. 25). O processo de pescar o ouro e a lavagem dos seixos exige a permanência do indivíduo numa atividade compulsória e desgastante, como observou Eschwege:

Esse trabalho é dos mais fatigantes e penosos e muito prejudicial à saúde dos escravos, pois enquanto os membros superiores ficam expostos longas horas nos ardentes raios de sol, a parte inferior deve suportar a sensível frialdade das águas. Poucos negros, por esta razão, prestam-se para o trabalho, que só os mais robustos podem suportar (ESCHWEGE *apud* IANNI, 1988, p. 25-26).

astronômicas taxas de mortalidade alcançadas em algumas viagens deviam-se a surtos de varíola, sarampo e outras doenças altamente contagiosas” (KLEIN, 1989, p. 13).

Sem tentar desconstruir a imagem do português escravizador, que explora o negro até sua última gota de sangue, despontam no cenário histórico pesquisas reveladoras sobre o tema. Ao analisar a penetração lusitana em Angola, Américo Boavida concorda ter a história jamais registrado igual crime. Mas não perde a percepção do momento histórico de uma Europa que se considerava senhora de todas as terras e paradigma civilizatório. Daí considerar que

A responsabilidade dos portugueses à face da história é relativa. Eram homens do seu tempo, iguais aos franceses, espanhóis, ingleses ou holandeses. Nem piores nem melhores, apenas talvez mais sinceros. Eram homens brutais, de acordo com o espírito da época. Sobre os africanos e os asiáticos tinham a seu favor a superioridade da artilharia e uma tradição de violência inerente ao fanatismo religioso então no auge (BOAVIDA, 1967, p. 3).

As novas configurações presentes em estudos recentes apresentam dados não antes desenhados na pena dos historiadores. Trata-se de vislumbrar não só a violência do branco sobre o negro mas, sobretudo, do negro sobre o negro. A personagem sombria dos porões da escravidão não é somente a dama portuguesa. No xadrez desse cenário outras peças se movem com bastante precisão.

Mesmo antes da chegada dos europeus ao continente africano, havia um comércio de escravos sólido e espraiado, que sustentava uma importante instituição, responsável pela manutenção de posições de mando e prestígio, e fundamental no processo de centralização de alguns reinos, como o Congo e o Ndongo (SOUZA, 2006, p. 116).

Quando se considera essa possibilidade, a visão compreensiva do tráfico se alarga bastante a partir de então. As apreciações mais clássicas sobre a problemática situavam o escravo como uma mercadoria tensionada pelos governos internacionais e senhores de engenho locais. Os traficantes mediavam essa trama. O enredo se desenrolava no litoral africano, atravessando os mares e terminando nas costas americanas. “Poucas vezes historiadores ou antropólogos puderam refazer as rotas dos escravos desde o momento em que eles eram capturados em seu continente” (RODRIGUES, 2005a, p. 24).

A ideia mais geral que se construiu do tráfico foi imaginar as esquadras furtivamente se ancorando nas costas litorâneas da África e seus tripulantes

armados raptando os negros instalados nas tribos costeiras²¹. Arthur Ramos (1951, p. 245) declarará que “os negros eram capturados em qualquer região africana, mesmo no remoto interior, sem discriminação de procedência e embarcados em portos da costa”. Igualmente Bergmann pontua que “os escravos foram obtidos por raptos, guerra ou compra. Primeiro predominou a caça direta” (BERGMANN, 1977, p. 24). Florentino confirma tal prática muito corriqueira antes do século XVII: “Os sequestros executados por pequenos grupos de europeus armados, que de surpresa atacavam as comunidades costeiras, eram então mais comuns do que nos tempos seguintes” (FLORENTINO, 2010, p. 84). “Roubavam-se crianças e mulheres nos caminhos, dava-se de beber aos homens que eram presos quando a embriaguez os mergulhava num sono profundo” (BASTIDE, 1989, p. 65). O governo inglês reuniu relatos, os mais diversos, na Câmara dos Lordes, denunciando essa tática, como se lê no depoimento do Lord Palmerston em 26 de julho de 1844:

Quando aproximava-se a época da partida das caravanas da costa, homens armados cercam no meio da noite uma vila sossegada, a incendeiam e apoderam-se de seus habitantes, matando os que resistem. Se a vila atacada é localizada sobre uma montanha que oferece mais facilidades para a fuga, os habitantes se refugiam às vezes nas cavernas. Os caçadores acendem grandes fogueiras nas entradas, e os que estão lá dentro ficam entre a morte por sufocação e a captura, são forçados a se render; quando os fugitivos se refugiam nas alturas, os assaltantes os obrigam a entregar as fontes e, infelizmente, devorados pela sede, trocam sua liberdade pela vida (PALMERSTON *apud* RODRIGUES, 2005a, p. 82-83).

Contudo, a prática de capturar os nativos das costas não satisfazia mais a demanda dos mercadores (SOUZA, 2006). Assim, a trama do tráfico teve que investir recursos mais altos e penetrar no interior em busca de material humano. “(...) Com a dizimação dos povos litorâneos – os que primeiro foram traficados -, o interior mais longínquo passou a ser rapinado em busca de cativos” (RODRIGUES, 2005a, p. 106). Entra aqui em cena a figura do pumbeiro²² e, com ele, a presença

²¹ “Embora muitos dos negros vendidos aos portugueses fossem membros da própria sociedade congoleza, o grosso da oferta era mantido através de invasões e saques realizados sobretudo nas fronteiras desse reino” (FRAGOSO; FLORENTINO; FARIA, 1998, p. 46).

²² Florentino entende Mpumbu como um lugar específico: “Sabe-se ainda que muitos traficantes portugueses atuavam na região de Mpumbu, no Nordeste do país, sendo por isso logo chamados de *pumbeiros* todos aqueles que, negros, mulatos ou brancos, se dedicassem ao tráfico de homens” (FLORENTINO, 2010, p. 92).

atuante no tráfico de negro contra negro. A pumbagem constituiu-se em estratégia importantíssima que alimentou o tráfico com muita eficácia. Charles Boxer verificou que esses profissionais “demoravam no interior um ou dois anos, antes de mandarem para a costa, ou trazerem consigo, filas de quinhentos ou seiscentos escravos” (*apud* RODRIGUES, 1997, p. 20).

A atividade dos pumbeiros era mais facilmente realizável por traficantes africanos. Só um negro tinha acesso direto ao interior da África, só “ele conhecia as distâncias, as denominações dos lugares, os nomes dos soberanos, rudimentos sobre as populações, línguas, costumes e produções locais e lançava mão desses conhecimentos nas transações comerciais” (RODRIGUES, 2005a, p. 105). Jaime Rodrigues insiste no fato de os pumbeiros consolidarem influências intertribais, pelo jogo do comércio, e conseguirem livre acesso ao território que adentravam. Não era simplesmente um negro. A cor da pele não unificava o africano. O pumbeiro era negro mercador. Pensava como o europeu traficante e guardava a fisionomia do cativo.

Pumbagem e escravaria são termos que andam de mãos dadas. O sucesso da primeira dependia da existência da segunda. Sem escravos não havia atividade para o pumbeiro. Então, como se explica a procedência de um contingente escravo? Essa pergunta nos insere dentro de uma lógica antes não adequadamente vislumbrada pelos historiadores. O escravismo intra-africano foi anterior e causa fundante da escravatura extra-africana. Os raptos humanos empreendidos pelas embarcações nas costas africanas – ação dos invasores - compreendem apenas a ponta de imenso iceberg que deitava corpo em profundas águas. E isso reduz o manejo do sequestro a uma medida praticamente ineficaz à demanda americana pelo mercado humano. O tráfico em larga escala exigiu a penetração geográfica em raios cada vez maiores e contava com a comprometida colaboração dos nativos.

Isso quer dizer que a escravidão existia e de modo bastante disseminado no território africano. “A ninguém repugnava comerciar em escravos” (VIANNA FILHO, 2008, p. 41). E representava um comércio que se envolvia numa tessitura complexa de relacionamentos. Contribuiu com ele o endividamento enquanto fator social de domínio de uma vida sobre outra. Mas a contração de uma dívida vinha acompanhada do estado de pobreza ou miséria de quem se fazia escravizar. Com

efeito, em regiões onde grassava a fome e a falta de tantos recursos essenciais à sobrevivência, quase naturalmente os indivíduos se ofereciam ao trabalho compulsório a fim de garantir para si um *minimum* existencial. Daí a peculiaridade de seres livres converterem-se em escravos por vontade própria.

1. 4 Alianças intercontinentais

Luiz Vianna Filho apontará a carência de gêneros alimentícios e arsenal bélico, em África, como causas determinantes na consolidação do tráfico: “A Bahia tinha fumo e queria escravos. A Costa da Mina tinha escravos e queria fumo” (VIANNA FILHO *apud* VERGER, 2002a, p. 38). O câmbio de gente por mercadoria tomou conotação estrutural e os governos, dos dois lados, passaram a viabilizar essa questão. De fato, afirmam os historiadores, sem o assentimento mútuo das partes envolvidas jamais as nações europeias lotariam grandes embarcações de escravos em fluxo acelerado durante mais de três séculos. A envergadura política mostrou-se essencial à manutenção desse comércio marítimo.

Foi propriamente a máquina estatal africana a primeira responsável pela varredura negra. Depois que Portugal se certificou que as invasões furtivas nas encostas africanas não satisfaziam a proporção das necessidades, logo providenciou acordos legais com os líderes negros autóctones. “As sucessivas críticas de Lisboa à violência de alguns governadores baseavam-se na convicção de que seria impossível a Portugal manter uma oferta crescente sem a cooperação de parceiros nativos” (FLORENTINO, 2010, p. 96). Jaime Rodrigues mencionará a “promoção de conflitos interétnicos” (RODRIGUES, 2005a, p. 99) entre os meios europeus de dispor de escravos para a exportação, juntamente com a “negociação de tratados com os soberanos africanos” (p. 94) e enumerará os beneficiados do tráfico negreiro: “a Coroa e a administração colonial portuguesas, os soberanos bantu de Angola e os grandes traficantes” (p. 95).

Altamente lucrativo, o comércio de escravos trouxe enormes benefícios pecuniários e políticos não só para os europeus que a ele se dedicaram, mas também aos chefes africanos que, fortalecidos pelo controle que exerciam sobre o tráfico, puderam aumentar seu poder político. Para várias sociedades africanas a escravidão era a principal forma de riqueza (SOUZA, 2006, p. 115).

Mas a prática escravista na África não foi iniciada a partir do contato com o europeu. Nos séculos XVI e XVII, Portugal se deparou com uma África desatenta às questões transoceânicas. As aproximações com as elites congolosas nem sempre foram adiante, pois muitos centros africanos ainda se fixavam em um tipo de escravismo voltado para sua própria manutenção imediata.

Estes intentos foram infrutíferos, pois a escravidão interna se expandia velozmente, a tal ponto que em muitas regiões a produção de escravos voltava-se cada vez mais para o mercado interno, criando sérios conflitos com as frações africanas mais envolvidas com as exportações pelo Atlântico. Na área de São Salvador, por exemplo, a aristocracia congolosa estava muito mais interessada em incorporar novos cativos à agricultura do que em exportá-los (FLORENTINO, 2010, p. 93).

Com a intensificação do comércio de especiarias e gêneros os mais diversos, entre Europa e África, o escravo passou a ser incorporado e entendido como principal mercadoria desejada pelo europeu. “A partir de alianças políticas, comerciais e militares com as autoridades nativas, trocavam-se manufaturados europeus ou tabaco e aguardente americanos por cativos” (FLORENTINO, 2010, p. 85). Verger (2002a) descreveu em minúcias a influência suprema do tabaco nas negociações Bahia-África. Parece que o tráfico intensificou as capturas e escravização de negros, criando mecanismos gradativamente mais sofisticados de represálias. Mas não fundou essa prática. O escravo era realidade bem anterior ao comércio transoceânico. Assim, a escravidão africana não foi uma invenção da modernidade.

A documentação sobre as formas de produção dos escravos é escassa para o período anterior ao século XVII, sobretudo para as zonas interioranas. Não obstante, existem indicações precisas de que, desde o início, as guerras conformavam o instrumento básico por meio do qual os homens eram transformados em escravos e vendidos no litoral, o que permite a alguns estudiosos estimarem que, ao longo de toda a era do tráfico pelo Atlântico, cerca de três quartos dos africanos vendidos para as Américas resultassem de guerras. Os enfrentamentos bélicos encontravam motivações no interior das próprias estruturas econômicas e sociais vigentes em cada região, cujos elementos de conflito eram suficientemente fortes para suprir, desde a Antiguidade, e em particular desde a expansão islâmica, a demanda mediterrânea por escravos (FLORENTINO, 2010, p. 85).

Deve, portanto, a historiografia reconhecer que o circuito do tráfico somente se efetivou numa dimensão poderosamente totalizante porque era de interesse dos próprios reinos africanos que se mantiveram pela dominação do negro sobre o negro²³. A África cooperou com as expectativas estrangeiras porque se afinava a elas. E as cúpulas africanas detentoras do comércio escravocrata não se contentaram com a pressão britânica em por termo a esse negócio.

Os soberanos africanos ao norte da linha do equador (...) conheciam os termos do tratado assinado entre Portugal e Inglaterra e tomaram providências para garantir a continuidade do tráfico, negociando diretamente com a Corte portuguesa no Rio de Janeiro (RODRIGUES, 2005a, p. 91).

Graças a tão estreita aliança, beneficiadora generosa das partes envolvidas, os lucros foram otimizados. Michel Bergmann (1977), servindo-se da análise de outros tantos historiadores, elaborou uma tabela aproximativa do tráfico negreiro, somando 580.000 cabeças do início do tráfico até 1700. Entre 1700 a 1810 entraram no Brasil mais 1.891.400 escravos. De 1810 até 1857, ano em que se deu o fim das alianças, a geografia brasileira recebeu mais 1.145.000, totalizando assim a cifra de 3.616.400 escravos aqui aportados. Não obstante essa matemática não ser rígida, revela a dimensão imperiosa desse comércio que, no dizer de Jaime Rodrigues (2005b), fora um *infame comércio!*

Nos cálculos de Bergmann, os portos baianos receberam 850.000 africanos da Costa de Mina e 350.000 de Angola. Isso totaliza um terço dos escravos. Significa que os outros dois terços aportaram fora da Bahia, sendo que “a maioria saiu de Angola e entrou pelo Rio de Janeiro” (BERGMANN, 1977, p. 38). A hegemonia numérica dos escravos bantu estimulou Arthur Ramos aprofundar estudos etnológicos sobre esses povos: “Como, desta área ocidental, foram os povos do Congo e de Angola, os que forneceram maior número ao tráfico de

²³ Há, porém, uma diferença fundamental entre o regime europeu e o vigente em África. “No mundo antigo, inclusive na África, a escravidão era considerada um fenômeno natural e espontâneo que diferiu, sobremaneira, da escravidão instalada a partir do século XV, com as grandes navegações ultramarinas, principalmente no que se refere ao fato de os indivíduos escravizados serem considerados meros instrumentos de trabalho” (MALANDRINO, 2010b, p. 120). O mesmo pensamento se encontra em Ismael Giroto: “A escravidão existiu na África negra muito antes da influência árabe e europeia, porém com características bastante diferentes pois, não tinha finalidade produtiva” (GIROTO, 1999, p. 65).

escravos, convém examinar alguns aspectos particulares da sua cultura” (RAMOS, 1951, p. 345).

No dizer de Nina Rodrigues, “a crença que domina os cientistas pátrios é que foram os *Bantus* os povos negros que colonizaram o Brasil” (RODRIGUES, 1945, p. 44). Essa constatação não o agrada por evidenciar um povoamento maciço de uma subcultura, assim pensava, em nossas terras. Foram os africanos subdesenvolvidos plantados em nossos trópicos. Nos estudos de Sílvio Romero,

A estatística mostra que o povo brasileiro se compõe atualmente de brancos arianos, índios guaranis, negros do grupo *bantu* e mestiços destas três raças. [...] Eram (os negros) quase todos do grupo *bantu*. São gentes ainda no período do fetichismo, brutais, submissos, robustos, os mais próprios para os árduos trabalhos da nossa lavoura rudimentar (ROMERO *apud* RODRIGUES, 1945, p. 46).

A soberania numérica dos bantu também foi respaldada por Oliveira Martins: “De 1575 a 1591 só de Angola tinham saído mais de cinquenta mil, para o reino, para o Brasil, e para as ilhas castelhanas” (MARTINS, 1920, p. 54). É verdade que os cargueiros de escravos sofriam flutuações quanto à época e à geografia. Contudo, vislumbrando o cômputo dessas variações, conserva-se a alta taxa congo-angolês. A Bahia de Verger é para o negro sudanês, enquanto “as influências banto do Congo e de Angola são mais aparentes no resto do Brasil” (VERGER, 2002a, p. 27). Mesmo considerando a expansão iorubá no território baiano, os “Bantos foram os primeiros negros exportados em grande escala para a Bahia, e aqui deixaram de modo indelével os marcos de sua cultura” (VIANNA FILHO *apud* VERGER, 2002a, p. 29). Com efeito, em *O negro na Bahia*, Vianna Filho destaca: “Despercebida de muitos, contestada por alguns, a superioridade da importação de negros bantos, na Bahia, no século XVII, é incontestável” (VIANNA FILHO, 2008, p. 77).

Não obstante os tratados assinados entre a Grã-Bretanha, Portugal e Brasil para a extinção do tráfico ao norte do Equador, em 1815, as embarcações continuaram atravessando oceanos, e com maior intensidade, até 1851. Ora, “durante todo esse período, o tráfico se fazia do Rio de Janeiro com Angola e Congo, de acordo com os hábitos comerciais estabelecidos à época do tráfico legal” (VERGER, 2002a, p. 31). “Os interesses do tráfico moviam Portugal e o país

fincava sua presença no território angolano, nele estabelecendo colonos e relações complexas e duradouras com os bantu que habitavam a região” (RODRIGUES, 2005a, p. 73).

Por causa do crescimento das minerações, teve o Rio de Janeiro que fornecer mão-de-obra para a extração de ouro nas Gerais durante o século XVIII. Florentino acompanhou o fluxo alarmante do negro no itinerário Luanda-Rio de Janeiro-Gerais.

Do lado africano, ao crescimento das importações cariocas correspondia o das exportações da zona congo-angolana, que suplantou as da Costa da Mina na década de 1730. Sabe-se, por exemplo, que entre 1723 e 1771, do maior porto negreiro africano ao sul do Equador (Luanda), foram exportados 203.904 escravos, metade dos quais para o Rio de Janeiro. Diante destes números, não seria de todo absurdo pensar que o porto carioca tenha absorvido no mínimo 50% do total de exportações de africanos para o Brasil durante o século XVIII, ou seja, mais ou menos 850 mil indivíduos” (FLORENTINO, 2010, p. 37-38).

Baseando-se no senso de James Duffy (*apud* BOAVIDA, 1967), o angolano Américo Boavida se surpreende com o impacto causado em Angola pelas tropas expedicionárias portuguesas: a população negra decresce assustadoramente.

Os historiadores e etnólogos da África calculam entre dezesseis a dezoito milhões de habitantes a população de Angola em meados do século XV, incluindo nesse número as populações de toda a vasta bacia do Zaire, habitada pelos povos de língua bantu (BOAVIDA, 1967, p. 50). [...] De 1580 a 1836, data em que a escravatura foi finalmente abolida, mais de quatro milhões de homens, de mulheres e de crianças foram levados de Angola e do Congo português (BOAVIDA, 1967, p. 52).

Dessa forma, o Brasil colonial foi abastecido substancialmente por negros de descendência não-sudanesa, que compuseram a maioria numérica. Não sem razão Edison Carneiro se enfileira aos outros especialistas, afirmando que “Angola foi, desde os primeiros anos do século XVII, a grande raça de escravos do Brasil” (CARNEIRO, 1991, p. 17). Com eles, Honório Rodrigues reafirma: “Por volta do início do século dezesseis, as principais áreas exportadoras eram as regiões então conhecidas como Congo e Angola” (RODRIGUES, 1964, p. 41).

Mesmo as pesquisas de Vianna Filho (2008) que catalisam na Bahia um foco preponderante de concentração negra de uma matricial não-bantu - a

sudanesa - lançam para o final do século XVII quase 158 mil escravos importados para o Bahia de linhagem bantu para menos de 68 mil escravos de outras etnias. Assim, houve na Bahia iorubana alojamentos negroides congo-angolanos majoritários em algumas fases históricas da época da escravidão (GIROTO, 1999).

E mesmo que a Bahia, no contexto geral, tenha sido marcada pela hegemonia jeje-nagô, “há provas do predomínio de elementos bantos nos serviços de mineração do diamante em Minas Gerais” (MACHADO, 1945, p. 67). De modo que, “em números absolutos os *Bantu* predominam no tráfico, durante o primeiro, segundo e quarto ciclos” (GIROTO, 1999, p. 236).

Os negros bantos, chegados ao Brasil, procediam, principalmente, de Angola, do Congo, de Benguela, de Cabinda, de Mossamedes, na África Ocidental, e de Moçambique e do Quelimane, na Contra-Costa. O tráfico os fez dar com os costados no Maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, donde se espalharam para as Alagoas, para as Minas Gerais, para o Estado do Rio, para São Paulo, para o litoral do Pará (CARNEIRO, 1991b, p. 126).

Assim, mesmo na última fase do período das importações, “no século XIX, também cerca de 70% dos escravos traficados para o Brasil vieram da região do Congo-Angola” (SOUZA, 2006, p. 131). Fica, assim, mostrado o povoamento maciço do litoral e interior brasileiros pelas populações escravizadas de matriz bantu.

1.5 No Brasil

Desalojado de sua terra, do seu patrimônio cultural, dos seus entes, com que tipo de vivência o estrangeiro africano teve que se adaptar ao pisar na colônia lusitana? Pergunta extremamente necessária se quisermos saber das possibilidades de sobrevivência desse mesmo patrimônio do negro no espaço brasileiro. No entanto, interessa-nos averiguar, em nossa pesquisa, sobre a inquietação religiosa que se apresentou nessa nova configuração. Isso reformula nossa questão em termos mais estritos. Quais as possibilidades que assegurariam a transliteração do patrimônio religioso do africano no Brasil colonial?

Impõe-se, logo de início, a religiosidade do dono do negro. A ela, teoricamente, o escravo deveria se submeter. Assim, nossas primeiras

considerações se farão no intento de compreender como fora processado e vivido o catolicismo português na época do descobrimento do Brasil.

1.5.1 O catolicismo colonizador

Falamos, então, de um tipo particular de catolicismo porque a cristandade europeia não constituiu fenômeno coeso. João Manoel Lima Mira insiste numa tríade para classificar o mundo cristão às vésperas do impacto da Reforma protestante: “A categoria de cristandade matiza-se com as cristandades: Bizantina, Latina, Hispânica (Ibérica), sendo que esta última daria origem a uma cristandade colonial dependente” (MIRA, 1983, p. 35). Portugal se configurava, por assim dizer, dentro de um sistema cristão relativamente autônomo, não rigidamente demandado de Roma e com a tipologia de padroado.

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao Cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África (FREYRE, 1981, p. 5).

A sedimentação de uma catolicidade nos moldes estritamente romanos não se fez sentir energicamente nas terras portuguesas, mais preocupadas com o cultivo de outros valores e desafios que o da bandeira da fé. Esse alheamento português aos centros detentores da religião cristã, então polarizados na Itália e França, também foi notado por Sérgio Buarque de Holanda:

A Espanha e Portugal são, com a Rússia e os países balcânicos (e em certo sentido também a Inglaterra), um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos. Assim, eles constituem uma zona fronteira, de transição, menos carregada, em alguns casos, desse europeísmo que, não obstante, mantêm como um patrimônio necessário (HOLANDA, 2011, p. 31).

A visão freyreana (HOLANDA, 2011) pretende acasalar a religião dos brancos com a dos negros abrandando as zonas de atrito fortemente denunciadas por outros sociólogos, como Florestan Fernandes. Contudo, Freyre não se equivoca de todo. O tipo de catolicismo de padroado, meio que distanciado do panótico romano, assegurou maior flexibilidade ao trato português com as culturas consideradas excêntricas, como a africana.

Porém, não devemos insistir numa percepção demasiadamente autoritária da cúpula vaticana. O controle de Roma sobre a igreja espalhada nunca se deu em espacialidade totalizante. Tudo indica que, antes do concílio de Trento, a grande *Ecclesia* convivia com um aparato doutrinário não uniformizado, celebrando seus mistérios em várias roupagens litúrgicas. A padronização acontece no contexto tridentino.

Outro erro consistiria em imaginar os tentáculos de Trento abraçando os territórios eclesiásticos instantaneamente. Terminado o concílio, cabia implantá-lo. E sua consolidação não se fez do entardecer para a aurora. Imprimir a romanização na Europa foi empresa árdua e, pior ainda, lançar seu corpo de decretos numa distância transoceânica.

As pesquisas têm demonstrado que as ideias reformadoras de católicos e protestantes só lentamente se traduziram em efetivas mudanças de comportamento por parte da população cristã. O processo variou em seu ritmo conforme as regiões atingidas, mesmo se considerarmos apenas o continente europeu. A exportação da Reforma Católica para o além-mar multiplicou as dificuldades normalmente impostas a uma tarefa dessa natureza (DEL PRIORE, 2006, p. 36).

Por isso, ressalta Laura de Mello e Souza, embora o concílio de Trento representasse o triunfo da cristandade meridional, “não colocou o mundo ultramarino no centro de suas preocupações imediatas” (SOUZA, 2009, p. 119). Só lentamente, muito lentamente, as decisões conciliares do século XVI se fizeram visíveis e palpáveis dentro e fora da Europa.

Enquanto isso, a Europa, e mais ainda as colônias dela distanciadadas, sofria as convulsões de um cristianismo profundamente alinhado com a magia e a superstição num Ocidente ainda não amarrado por doutrinas sólidas. A Igreja medieval ora tolerava ora esbravejava diante de um imaginário coletivo com o qual

tinha de conviver. “No Concílio de Roven de 1445 são condenados todos os ‘livros e tratados de arte mágica ou divinatória’” (NOGUEIRA, 1995, p. 32).

O fato de a heterodoxia incomodar as instâncias clericais não nos faz acreditar numa perseguição sistêmica projetada pela Igreja contra a magia. O universo simbólico do europeu era preenchido e “povoado de seres monstruosos: cinocéfalos, ciclopes, trogloditas, acéfalos, homens-formiga...” (SOUZA, 2009, p. 39). Sempre houve quem se interessasse pelo desvelar dos mistérios do universo e ansiasse penetrar no mundo dos deuses. “A leitura dos livros árabes de ocultismo, a recuperação de textos helenísticos e mesmo o contato com os representantes e praticantes destas ciências ocultas vão modificar o panorama europeu” (NOGUEIRA, 1995, p. 30).

Portugal foi sede das mais estranhas crenças cristãs de fundo paganizado. Lendas acerca dos santos transfiguravam-nos em bruxos, convertendo seus poderes benéficos em armas para o mal e a sedução. Assim aconteceu com São Cipriano: “Ao santo de Antioquia é atribuído um livro mágico, conhecido como *O legítimo livro* ou *Velho livro de São Cipriano*. Editado ininterruptamente desde o século XVI” (AZZI, 2005, p. 174).

A devoção a São Cipriano foi bastante divulgada em Portugal, sendo o padroeiro de várias freguesias do norte. Na colônia brasileira não consta nenhuma paróquia dedicada a São Cipriano. Não obstante, o santo foi invocado desde a época colonial, sendo atribuído a ele um poder especial para obter os favores amorosos de outra pessoa (AZZI, 2005, p. 175).

O transporte ocorrido do santo da Europa para o Brasil lança novas luzes para o entendimento da religiosidade colonial. Muitas crenças consideradas heterodoxas no Novo Mundo não são explicadas pelo sincretismo operado pelo escravo. Ao contrário, o desvio doutrinário consolidado muitas vezes já aportou na colônia diretamente da Europa cristã²⁴.

Um leitor desavisado, conhecedor apenas dos casos paraenses, poderia até pensar que adivinhar com balaio, tesoura, peneira era prática de raízes indígenas. Mas, na Lisboa setecentista, ela também se achava presente (SOUZA, 2009, p. 214).

²⁴ “A bruxaria europeia entrou no Brasil via Portugal” (KLOPPENBURG, 1961, p. 37).

Dessa forma, atesta Laura de Mello, a confecção do erro religioso antes de se processar no ambiente colonial, foi, em inúmeros casos, costurada nas terras já há muito cristianizadas. Componentes de matriz cristã, como a cruz e a devoção aos santos intercessores, foram recombinaados com a bruxaria europeia. “Algumas figuras de santos, oficializadas pela liturgia católica, passaram a ter na mente do povo a missão específica de promover os casamentos, e até mesmo de avivar a paixão sexual” (AZZI, 2005, p. 168). “Cópulas e orações, beijos e liturgia, Deus e o diabo, enfim, misturavam-se admiravelmente, o que por vezes conferia às relações sexuais, ao menos em parte, o aspecto de um rito religioso” (VAINFAS, 2010, p. 246).

Foi esse protótipo de homem, cristão familiarizado com o hibridismo pagão, que povoou a colônia portuguesa das Américas. Não foram os tempos modernos que apagaram as produções fantasmagóricas do cenário europeu²⁵, seja entre os católicos seja entre os reformados: “Na Europa, os monstros continuaram em voga até o século XVII. Pregadores protestantes como Lutero e Melanchton utilizaram-nos fartamente em suas pregações” (SOUZA, 2009, p. 75). E, desbravando os mares perigosos, os grandes conquistadores transoceânicos reproduziam em seus diários de bordo o contraste de uma civilização que se apresentava como moderna e racionalizada. Por certo que também o filosofismo em franco desenvolvimento na Europa sabia dividir espaços com as serpentes marinhas que habitavam o fundo dos oceanos e os dragões que sobrevoavam montanhas e vilarejos cuspidos fogo de suas bocas.

Colombo pensava que, mais para o interior da terra que descobrira, depararia com homens de um só olho, e outros com focinhos de cachorro. Em 8 de janeiro de 1492, viu três sereias pularem fora do mar, decepcionando-se com seu rosto: não eram tão belas como pensava. Na direção do poente, escrevia a Santángel, as pessoas nasciam com rabo (SOUZA, 2009, p. 72).

Foi esse o cristianismo que acenou em suas caravelas para os horizontes de nossos litorais e fez morada em nossos trópicos. Fermentado de credices as mais diversas, fundiu-se numa explosão sincrética com a cultura autóctone da colônia intercambiada de elementos africanos. Nesse ambiente as rubricas de Roma

²⁵ “Raças monstruosas, homens com um pé só ou com orelhas enormes, gigantes, seres com o rosto no meio do peito, ocupavam lugar nas descrições da África e Ásia desde a Antiguidade, e figuravam na cosmografia renascentista” (SANTOS, 2002, p. 277-278).

parecem estar ausentes de nossos missais. “No Brasil é precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza” (HOLANDA, 2011, p. 149). A superstição, base de condenação para as sobrevivências africanas aqui no Brasil, sustentava também a igreja do Cristo. E começando pelo clero católico²⁶.

No Rio de Janeiro setecentista, o bispo d. Antonio do Desterro possuía a maior coleção de relíquias “autênticas” jamais reunidas no Brasil, incluindo lasquinhas da coluna da flagelação e da cruz de Cristo, um fio de cabelo de Nossa Senhora, pedacinhos dos ossos de todos os apóstolos e de uma infinidade de mártires: seu relicário, conservado ainda hoje no mosteiro de São Bento carioca, possuía 114 nichos (MOTT, 2010b, p. 173).

Laura de Mello e Souza reúne casos que se prestam ao riso ou ao lamento de padres que desconheciam até a fórmula dogmática da absolvição dos pecados. “Não deve pois causar espécie que, na colônia, os padres ignorassem a ordem das pessoas da Santíssima Trindade, a maneira certa de se persignar, não soubessem se Cristo ressuscitaria ou não” (SOUZA, 2009, p. 123). Esses desconhecedores das regras mais básicas da igreja pela qual militavam, viam-se desarmados para resolver as necessidades dos colonos que lhes solicitavam (DEL PRIORE, 1997).

Diversos são os padres e frades acusados ao tribunal da Inquisição de terem encaminhado seus fregueses aos calunzeiros, reconhecendo a melhor eficácia dos negros no alívio de certas doenças físicas ou emocionais (MOTT, 2010b, 193).

Dessa forma, a fragilidade intrínseca do catolicismo implantado nos nossos trópicos se converte em um indicador favorável à sobrevivência religiosa africana. Pelas similaridades de magias e credices, a igreja colonial conseguiu conviver e até conciliar práticas indígenas e aquelas dos escravos negros com a liturgia cristã.

Mas a igreja não fora a única depositária de uma mentalidade considerada pelos tempos modernos como supersticiosa. Sem o apoio da ciência, que visava demitificar a realidade de qualquer explicação não-racionalizada, todos os segmentos da sociedade antiga respiravam o pó dos feitiços e se atemorizavam com a vassoura das bruxas. E foi graças a essa ajuda da consciência coletiva, já

²⁶ Pedro Ribeiro de Oliveira denuncia que antes do processo de romanização que a Igreja do Brasil atravessou, “a ordenação sacerdotal era muitas vezes conferida a candidatos praticamente sem preparo. Tendo aprendido alguma coisa do latim com o vigário local ou com algum professor particular, o jovem dirigia-se a uma sede episcopal, onde recebia mais algum conhecimento das coisas religiosas, e em poucos meses voltava ordenado sacerdote” (OLIVEIRA, 1983, p. 147).

habituada a tudo associar ao misticismo, que sociedade e igreja não estranharam os patuás, amuletos e objetos excêntricos vindos da África. Não se podendo generalizar, supomos um regime de tolerância nos dias do Descobrimento entre culturas.

1.5.2 Crenças do imaginário de época

Se nos espaços religiosos pairava um imaginário repleto de elementos do além-mundo, no mundo laico a situação era pior. Não se entendia o sistema de crenças que povoava o imaginário do colono. Mary del Priore (2010) pesquisou alguns ritos da vida privada na fase colonial do Brasil, reconhecendo a excentricidade de muitos deles. A liturgia fúnebre era curiosíssima:

Tendo saído o enterro, apagavam-se os rastros da morte em casa. As roupas do defunto e as da sua cama eram distribuídas ou queimadas; seu colchão, destruído ou jogado fora. Varria-se a casa com o especial cuidado de jogar a poeira pela porta da frente, que ficaria semicerrada impedindo o retorno da alma. Jogava-se a água do último banho e enterravam-se cabelos e unhas cortadas (DEL PRIORE, 2010, p. 328).

O imaginário da época justificava essas crenças e práticas. Uso e abuso de mandingas, confecção de amuletos, patuás, medo de espíritos tornaram-se substrato comum no dia-a-dia dos colonos. Multiplicaram-se sobremaneira as ditas rezas-fortes; para expulsar o “mau-olhado”, curar da “espinhela caída”, mandar embora o “quebranto”. Frequente se tornou a benzeção com os raminhos de arruda. “Nos engenhos havia negros conhecendo rezas fortes, capazes de fazerem cair o bicho das bicheiras ou livrar os canaviais das lagartas” (VIANNA FILHO, 2008, p. 173). “Poder-se-ia, também, aqui multiplicar os exemplos de rezas com fins eróticos que aludiam às almas, ao leite da Virgem, às estrelas, a Cristo, aos santos, aos anjos e demônios” (VAINFAS, 2010, p. 251).

O caminho dos santos, antes de se tornar ponto de convergência para o imaginário africano, foi explorado ao máximo pelo cristianismo nada romanizado do Brasil colônia (AZZI, 2005; FREYRE, 2004; HOLANDA, 2011). Santo Antônio se converte, nesse quadro, no predileto das donzelas em busca de marido ou amante.

Para efeito de obter a intercessão de sant'Antoninho em aproximações amorosas e enlaces conjugais, tiravam-lhe as devotas o Divino Infante de seu braço só o restituindo depois de obtido o milagre, ou então arrancavam-lhe o esplendor, deixavam-nos dias seguidos de cabeça para baixo, pregando uma moeda no lugar da rasura (MOTT, 2010b, p. 188).

Fato é que esta realidade foi reprocessada pelos escravos que foram submetidos às crenças cristãs. Europa e África, dentro da colônia, não se rivalizavam. Isso antes de a Inquisição entrar em cena. A serviço das reformas católicas empreendidas com o concílio de Trento, o medieval tribunal do Santo Ofício ressuscitou e direcionou sua operatividade não só nas nações centrais da Europa como também nas colônias delas dependentes. Embora não se tenha montado um Tribunal na colônia, isso não a isentou de receber repetidas *Visitações*²⁷.

Os visitantes representavam a futura geração dos bispos e padres missionários para o Brasil trazidos que desejavam implantar nos trópicos uma equivalência da igreja de Roma (OLIVEIRA, 1983; AZZI, 1977). “Tentavam reaver o povo abandonado por longo tempo ao catolicismo popular, à mistura de crenças indígenas e afro-brasileiras” (SERBIN, 2008, p. 91). As *Visitações* confirmarão os desafetos do Vaticano às engrenagens evangelizadoras coloniais. Nos processos constarão delitos de magia e curandeirismo (SOUZA, 2009), bem como das mais lascivas práticas sexuais vivenciadas por escravos e senhores, leigos e padres. A feitiçaria era tão comum na Bahia que a ela recorriam todas as classes, pobres e ricos, e mesmo escravos que desejavam vingar-se de seus senhores (VAINFAS, 1997b). Casos como os de Isabel (VAINFAS, 1997a) e Antônia chegavam a ser corriqueiros:

Na década de 1590, antes da chegada do Santo Ofício, elas eram muito ativas em Salvador: manipulavam anseios, reforçavam crenças, aguçavam ardores. As tais *cartas de tocar*, tirinhas de papel com fórmulas mágicas infalíveis para conquistar o amor de outrem, eram feitas por Isabel Rodrigues (apelidada Boca Torta) e vendidas por cinco tostões a uma clientela carente de afeição. Antônia Fernandes Nóbrega, outra feiticeira, parecia especialista em beberagens. Uma delas destinava-se a *amigar* desafetos: a cliente teria de encher três avelãs ou pinhões com cabelo de todo o corpo,

²⁷ “Houve 6 visitas da Inquisição no Brasil a mando do Conselho Geral dos Inquisidores: 1591, 1618, 1627 ao Nordeste; 1605 e 1627 ao Sul, em 1763 ao Pará, sendo que esta última foi, ao que parece, segundo pesquisas recentes, a última e mais prolongada das visitas” (MIRA, 1983, p. 60).

unhas dos pés e das mãos, raspadura da sola dos pés e uma unha do dedo mínimo do pé da própria bruxa; feito isso, engoliria tudo e, “depois de lançados por baixo”, seriam devolvidos a Antônia, que os transformaria em pó a ser misturado em caldo de galinha destinado ao homem (ARAÚJO, 1997, p. 48).

A espontaneidade com que se lançava mão dessas alternativas era tal que a presença da Inquisição provocou um misto de surpresa e horror nos colonos. Mergulhados numa religiosidade que administrava missa e feitiço, alguns acusados desconheciam por completo as razões doutrinárias de sua condenação (MOTT, 2010b). E ficavam estarecidos quando lhe diziam tratar-se de heresias as práticas que abusavam no dia-a-dia. Com efeito, “as populações do Ocidente cristão recorriam a elas com naturalidade, e só passaram a olhá-las com temor quando os aparelhos de poder identificaram-nas com crimes contra a fé” (SOUZA, 2009, p. 218). Iniciada a caça às bruxas, as Visitações esquadriharam a vida das gentes em busca de desvios de conduta e de doutrina. E nesse contexto, as acusações de feitiçaria superabundavam.

Aos dezoito dias do mes Setembro de mil seisçentos e dezoito annos em a Çidade do Saluador da Baya de todos os Sanctos (...). Inquisidor Marcos Teixeira perante elle appareço sem ser chamado Pero de Moura (...) q tendo elle seu Irmão Paulo Correa nesta cidade de muito doente e desconfiado dos Medicos mandara chamar hum Negro de São Thome por nome françisco Cucana (...) o qual Negro tinha fama de feiticeiro (...) q o curara cousa de feitiçaria (SIQUEIRA, 2011, p. 208-209).

O envio de comissões oficiais da igreja católica para a colônia demonstrou viva reação eclesiástica contra tudo o que fugia da ortodoxia. Não se pode, pois, defender a tese de uma catolicidade colonial inteiramente parceira do misticismo afro-indígena. De quando em quando se levantava algum clérigo²⁸ com protestos e ações repressivas aos comportamentos considerados imorais ou sincréticos do povo, muitos deles praticados em regime de surdina²⁹. Com a vinda dos visitantes parecia que os tempos do catolicismo frouxo estariam contados. Impressão que não passou de aparência. O material que foi colhido dessas visitas inesperadas reforça ainda mais a realidade que a Santa Sé tanto evitava: o sincretismo.

²⁸ “Fornicação, poligamia e incesto em todos os graus foi o que também viu o jesuíta Jerônimo Rodrigues, visitando os carijós em 1602: ‘sujíssimos no vício da carne’” (VAINFAS, 1997b, p. 33)

²⁹ “Inúmeros são os heterodoxos da América portuguesa que se aproveitavam da calada da noite para cumprir seus rituais proibidos” (MOTT, 2010b, p. 208).

Dentre os processos do século XVIII, encontramos os seguintes crimes: doze de feitiçaria, que dizem respeito tanto à cura quanto à morte de pessoas; sete de danças desonestas, incluindo folguedos, batuques e furrunduns, um de simonia e um de idolatria (MALANDRINO, 2010b, p. 195).

Em algumas confissões pode-se desconfiar de sobrevivências africanas mais profundas, não superficialmente atreladas ao curandeirismo eclético ou confecção de amuletos. O livro da primeira visitação do Santo Ofício, realizada na Bahia entre os 1591 aos 1592, narra o parecer de Fernão Cabral de Tayde, interrogado pelo tribunal aos 2 de agosto de 1591:

Comfesando dise que auerá seis annos pouco mais ou menos que se leuantou hu gentio no sertão cõ huã nova seita (...) e tinhão hu idolo (...) que era huã figura de pedra que né demonstraua ser figura de homê né de mulher né de outro animal (MENDOÇA, 1922, p. 35).

Esse arsenal de testemunhos apenas comprova que, não obstante a implantação do cristianismo católico nos trópicos como única religião oficializada e a imposição do mesmo cristianismo como uniformizador de crenças, não foi anulado o patrimônio espiritual das gentes que aqui se encontravam e das que foram trazidas de África. Contra o ortodoxismo católico se implementaram mecanismos de resistência, de ressignificação e de sincretização.

Cartas de amor, cartas de tocar, simpatias, pactos explícitos com o diabo, ensalmos e orações fortes, embora proibidas pelas *Constituições do Arcebispado da Bahia* e perseguidas pelo Santo Ofício, faziam parte da crendice do povo (MOTT, 2010b, p. 190).

Todos esses exemplos têm a função de demonstrar que a dinamicidade social se faz pelos usos dos símbolos inculcados nos indivíduos em interatividade. E este é um dado bastante recente nos estudos antropológicos. A descoberta do poder simbólico como agente transformador da realidade social foi empreendida por uma corrente chamada propriamente de escola simbólica. Há, nessa nova tendência, algumas noções weberianas, admitindo-se que “a compreensão sociológica envolve a interpretação de significados presentes na sociedade. Segundo essa concepção, toda situação social é mantida pela trama de significados presentes na sociedade” (BERGER, 1998, p. 141).

Quando nasce a antropologia, vigoravam no cenário acadêmico as pretensões científicas de formular dados objetivos que fossem universalmente contemplados em qualquer análise estudada. Nessa esteira desse pensamento, as formas culturais de cada povo eram vistas em conexões umas com as outras a partir de uma lei geral que serviria para reger tal padronização. Assim, as diferenças culturais, por força dessa lógica, eram explicadas pelo biologicismo evolucionista: havia culturas superiores, mais adiantadas, e culturas inferiores, mais atrasadas, de sorte que até as variações culturais eram encaradas em função de uma regra universal que pesaria sobre qualquer análise antropológica.

A grande novidade da escola simbólica, que tem em Geertz (1989) seu fundador e maior expoente, está em rever a “materialidade” das culturas e, por conseguinte, a uniformização científica que submetia toda e qualquer apreciação cultural. Geertz percebe a importância central que concentram os elementos simbólicos de cada povo, antes não atinados pelo refinamento metodológico da antropologia. Preocupadas com os caracteres mais exteriores das religiões, da vida comportamental, das instituições sociais, a etnologia e a antropologia descuidavam as propriedades simbólicas como portadoras de transformações.

Na análise geertziana, o símbolo não só é detentor de força catalisadora como também não é passível de ser apreciado numa só direção interpretativa. Cada povo lê, codifica e decodifica a linguagem simbólica segundo os traços culturais que o determinam³⁰.

Por exemplo, se visualizarmos uma fotografia africana com duas mulheres usando máscaras teremos impressões conflitantes dessa imagem, de acordo com a ótica cultural de quem realiza a leitura. O observador africano, autóctone do quadro, saberá que há um simbolismo que rege o uso da máscara para cerimoniar o matrimônio ou circunstanciar a sabedoria de um povo que apregoa o coletivo como mais importante que o individual, não tendo porque a identidade pessoal “aparecer” anulando o papel social que as pessoas desempenham.

Uma interpretação ocidental sobre a mesma fotografia pode originar embates sobre a questão, uma vez que a máscara remete aos atores do teatro que representam papéis. Longe de figurar a realidade em si mesma, a máscara serviria

³⁰ “Todo símbolo adquire sentido e significância em um contexto determinado. Com frequência, os símbolos viajam pelas culturas e são reinterpretados de maneiras diversas em contextos diferentes. Portanto, não devíamos olhar para os símbolos em si, mas para a comunidade que lhes dá seu sentido” (AMALADOSS, 2000, p. 43).

para a teatralização, para a dissimulação do verdadeiro, para a demarcação da encenação. Na medida em que o individualismo transparece com mais nitidez a sociedade ocidental, defensora dos valores da pessoa isolada, o mais autêntico seria mostrar o rosto desnudado como símbolo do verdadeiro.

Esse é o enfoque notável que a escola simbólica ofereceu aos estudos antropológicos. O símbolo é um caractere nuclear, com enorme força de coerção, não material ou palpável, determinante dos rumos e das mudanças sociais. A nova escola, portanto, defende a interpretação simbólica como método de análise antropológica, abandonando os parâmetros antigos calcados num evolucionismo pleno ou mitigado e servindo como modelo de análise aplicado em nossa tese.

E uma vez que o símbolo funciona como lentes a partir das quais se enxerga o mundo, precisamos reavaliar com acuidade o impacto que uma simbologia estranha haveria de causar em um determinado sujeito. Em nosso caso nos perguntaríamos se de fato a religião cristã teria sido absorvida pelo escravizado, já que os símbolos cristãos não podem ser encaixados com assimetria na forma mental simbólica dos povos africanos.

Seria mesmo verdade que a catequese católica teria sido devidamente compreendida e penetrada na consciência do negro, não obstante ser portadora de um universo simbólico equidistante? Tentaremos responder a esta inquietação no item seguinte.

1.5.3 Possibilidades catequéticas

A constatação de sobrevivências culturais africanas e indígenas no Brasil nos leva a questionar sobre os recursos catequéticos empregados no convencimento desses povos à nova religião³¹. E a arte de catequizar os negros já fora iniciada na Metrópole portuguesa. “Sabe-se que, em 1550, perto de 10% da população de Lisboa era composta de escravos negros” (BASTIDE, 1989, p. 48). Esta cifra sugere que o contato do português com o africano se firmou de longa data, conforme pesquisas de Sérgio Buarque de Holanda:

³¹ “A realidade religiosa de hoje na América Latina demonstra à evidência o caráter superficial da cristianização autoritária conduzida outrora pelo poder colonial” (DELUMEAU, 2009, p. 395).

O Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole. Já antes de 1500, graças ao trabalho de pretos trazidos das possessões ultramarinas, fora possível, no reino, estender a porção do solo cultivado, desbravar matos, dessangrar pântanos e transformar charnecas em lavouras, com o que se abriu passo à fundação de povoados novos (HOLANDA, 2011, p. 53).

Sendo assim evidente que, uma vez possuidor de uma mercadoria humana, o português urgia domesticá-la pelo uso da força e da religião. Catequizar era necessário e uma catequese existiu de fato e de direito. Isso não é contestável. O problema aparece quando determinada historiografia atribui valoração ideológica, presumindo um amplo alcance e sucesso a essa ação da igreja.

Gilberto Freyre (2004) se valeu do binômio trabalho-religião para explicar a estratégia dos senhores de engenho no trato com seus escravos. A racionalidade dos donos, no dizer de Freyre, soube dosar harmonicamente a vida de seus subalternos escravizados: alternava-se a dureza do trabalho com a doçura da religião. Com o fim da jornada de suor, podia o escravo deleitar-se com as instruções sobre a fé. Tirando proveito da bondade de seus senhores, não faltaram aqueles que se desvencilhavam do cultivo das lavouras:

Se havia senhores rurais que calculavam o valor do escravo pela produção intensa, de que fosse capaz, matando seus negros de trabalho, fazendo dez trabalharem por trinta, a maior parte não tinha essa ânsia toda de lucro nem esse sentido comercial da vida agrícola; e na conservação dos seus negros, ia-se quase todo o dinheiro ganho com a cana ou o café. Além do que, muitos eram os negros que deixavam os pés apodrecer, roídos de bichos, para não trabalharem. Vários os que fugiam. Numerosos os que adoeciam (FREYRE, 2004, p. 125).

Tristemente essa informação não recebe comprovação de outras fontes, mais numerosas. O ritmo do campo não cedia espaço para uma suficiente catequese e um benfazejo lazer. “Nos períodos de maior atividade, entre outubro e maio, os cativos chegavam a trabalhar dezesseis horas seguidas sob vigilância dos capatazes, como eram chamados os feitores gaúchos” (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 76). A lógica que se instalava na mente dos grandes proprietários era a produtividade e, quem sabe depois, a espiritualidade, nunca o inverso.

Bastide (1973) fala com toda propriedade da fluidez da catequese aplicada aos escravos e da administração de um batismo sem o devido entendimento

sacramental de quem o recebia. Ressalta, ainda, a tese da sobrecarga de trabalho servil ao escravo dificultando, mais ainda, a possibilidade de assimilação doutrinal do negro à doutrina cristã. Cansados e desgastados os neoconvertidos quase não se doavam à compreensão da religião.

Com efeito, a curta expectativa de vida do negro e a contínua necessidade de o senhor renovar as levas desse material humano nas feiras públicas só podem ser entendidas dentro de uma ótica que contemple uma insuficiente alimentação (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006) aliada ao desgaste físico³² imposto por longas jornadas de trabalho intenso.

Normalmente, os cativos levantavam-se por volta das cinco horas da manhã e ao toque do sino do feitor se reuniam no terreiro para receberem as ordens do dia. Em alguns engenhos, e sobretudo nos pertencentes a ordens religiosas, os escravos eram obrigados a fazer uma oração matinal antes de seguir para o trabalho no canavial. Em geral trabalhavam em turmas que reuniam dez ou quinze cativos. A labuta era às vezes embalada por cantos para manter o ritmo do grupo. Às nove horas os cativos paravam para uma pequena refeição e três ou quatro horas depois almoçavam ali mesmo no campo. Depois disso, continuavam trabalhando até o anoitecer (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 70).

O que se pretendia era explorar o corpo do escravo, não acalantar sua alma. Em muitos casos a formação cristã oferecida aos aprisionados não ultrapassava o recebimento do batismo (COSTA, 2001; HOORNAERT, 1977) e, ainda assim, não para todos (MALANDRINO, 2010b). Todas as fontes por nós pesquisadas (MALANDRINO, 2010B; DEL PRIORE, 2010) frisam a brevidade e superficialidade da administração desse primeiro sacramento³³. Primeiro e, para muitos, único.

A catequese propriamente dita fora ministrada com o método mnemotécnico, como bem observara João Mira: “Dá-se muita ênfase à memorização, à repetição das fórmulas ensinadas. O colonizado mostrava o seu grau de adesão à doutrina na medida em que mostrava haver decorado o que lhe ensinara o missionário” (MIRA, 1983, p. 54). Consequentemente, a futura dissipação desses conteúdos constituía uma fatalidade.

³² “Os negros trabalhavam nus, expostos ao sol, à chuva e ao frio, às vezes com uma ligeira tanga, sob a constante vigilância do feitor” (CARNEIRO, 1964, p. 21).

³³ “Escravos adultos eram batizados em ritos extremamente sumários e, na maior parte, coletivos” (DEL PRIORE, 2010, p. 311).

Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos (SOUZA, 2009, p. 125).

Há que se ponderar, igualmente, a profunda diferença de paradigmas conceituais entre as religiões envolvidas antes de teorizar sobre as reais possibilidades de o negro assimilar o corpo de doutrinas cristãs. Seria realisticamente possível que o africano aqui escravizado compreendesse com adequação os artigos de uma crença que lhe era completamente alheia?

Deveríamos seriamente nos questionar acerca das representações imaginárias que se processaram na mente do negro, imbuída da África, quando se lhes incutiam uma catequese cristã. Uma resposta sensata não admitirá com facilidade uma conformidade entre a coisa dita e ensinada e a coisa pensada e vivida.

Outro obstáculo que se interpõe na questão consiste numa avaliação muito psicológica dos mecanismos de resistência forjados espontaneamente pelos escravizados. Torna-se por demais vago insistir numa assimilação cultural³⁴ quando esta se apresenta num cenário de violência e intransigência. A não aceitação do negro ao que lhe é imposto de fora nasce de um automatismo inconsciente. E não poderia ser diferente.

Na medida em que o branco captura e desfere contra o negro as maiores atrocidades, esartejando-o de sua descendência, obrigando-o a trabalhos forçados, violentando-o física e moralmente, anulando sua religião e liberdade, que valores e conceitos ocidentais esse negro seria capaz de reter?

Assim, tudo nos leva a crer que o escravo redefiniria progressivamente uma imagem negativa do ocidentalismo europeu, agente que subtraiu a liberdade negra em todos os seus filamentos. Defendemos, assim, uma estratégia de resistência interna dos dominados às imposições externas dos dominadores. Cumprindo as exterioridades da religião do branco, o negro socialmente imprimia uma aparência

³⁴ Denys Cucho notifica que “em ‘aculturação’, o prefixo ‘a’ não significa privação; ele vem etimologicamente do latim *ad* e indica um movimento de aproximação” (CUCHE, 1999, p. 114). “A aculturação não provoca necessariamente o desaparecimento da cultura que recebe, nem a modificação de sua lógica interna que pode permanecer dominante” (p. 118). Ainda para este autor, “a assimilação deve ser compreendida como a última fase da aculturação, fase aliás raramente atingida” (p. 116).

de cristão convertido (SOUZA, 2009). E “a esta pretensa ‘catequese’ do negro, Nina Rodrigues daria o nome de ‘ilusão de catequese’” (MIRA, 1983, p. 116).

Contamos, infelizmente, com uma documentação arquivista muito escassa que revela a maneira de como se catequizava o escravo. O registro mais descritivo parece ter saído de Dom Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia a partir de 1702. Em 1707 lança as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, cujo conteúdo prescreve as obrigações dos sacerdotes e amos senhores de educarem na fé católica os filhos e a criadagem, bem como pontua os preceitos eclesiásticos da missa, guarda dos domingos e dias santos, obrigação de recitação dos ofícios para o clero, completando a exposição com o elenco dos delitos espirituais: sacrilégios, heresias, feitiçarias, simonias, perjúrios, blasfemas, dentre outros. O cânon 50 nos é de particular interesse:

E para maior segurança dos Baptismos dos escravos brutos, e buçaes, e de lingoa não sabida, como são os que vem da Mina, e muitos tambem de Angola, se fará o seguinte. Depois de terem alguma luz da nossa lingoa, ou havendo interpretes, servirá a instrucção dos mysterios, que já advertimos vai lançada no terceiro livro num. 579. E só se farão de mais aos sobreditos buçaes as perguntas, que se seguem: Queres lavar a tua alma com agoa santa? Queres comer o sal de Deos? Botas fóra de tua alma todos os teus peccados? Não has de fazer mais peccados? Queres ser filho de Deos? Botas fóra da tua alma o demonio? (VIDE, 1853, p. 20).

Após analisar o livro das *Constituições*, João Mira conclui: “As condições para que o batismo fosse realizado era a aprendizagem das orações: Pai-nosso, Ave-maria, Credo, Mandamentos de Deus e da Igreja. É um esquema decorativo, repetitivo” (MIRA, 1983, p. 146).

Dessa forma, quisemos elucidar a fragilidade dos recursos da igreja em fomentar uma apropriação interior do africano escravizado ao corpo dogmático católico. Para aquém da ruptura do sistema simbólico africano e consequente adesão ao cristianismo, o que se pode constatar é uma elasticidade onde duas culturas se intercambiam, permitindo a sobrevivência de elementos de ambos os lados.

1.6 Caminhos de sobrevivência cultural

É central em nossa discussão indagar sobre as possibilidades de sobrevivências etnológicas. Em que nos ancoramos para defender a existência e o manuseio de um patrimônio cultural de hereditariedade bantu? São vários os aportes que embasam nossa resposta. Sustentamos que a trilha que pretendia devastar a cultura africana paradoxalmente é a mesma que levava o escravo a perpetuar sua cultura, a saber: o catolicismo e a estrutura ocidentalizada da sociedade, aparentemente contrários ao universo sócio religioso africano, abriram margens suficientemente capazes de abrigar o mesmo patrimônio que deveriam rechaçar. Um paralelismo cultural foi-se formando.

Fazemos, antes de tudo, um apelo à impossibilidade evidente de não existirem essas sobrevivências. Não se pode imaginar o negro despido de sua carga cultural, constrangido a vestir-se de uma indumentária doutrinal estranha e recepcionando cordialmente o que lhe causava estranhamento. Ainda mais quando tal armadura nasce de maneira impositiva, sem o enamorar, sem aproximação empática.

Não foi pelo fato de o negro aparentar-se católico que o tenha sido realmente³⁵. A vivência externa e estética de um comportar-se não prova absolutamente uma aderência interior³⁶. No caso que estudamos, quanto mais se aproximava o catolicismo do escravo, mais esta religião se distanciava da alma negra. No recorte de sobrevivências africanas que defendemos, desejamos principiar as bases analíticas a partir do exame da própria língua bantu.

A língua banta ancestral, que chamamos protobantu, se usava em algum lugar situado provavelmente no leste da Nigéria, isto é, na África ocidental, como as línguas nigero-congolesas daquela época. Depois, por razões que no momento desconhecemos, as primitivas comunidades bantas começaram a se expandir por novos territórios, primeira através da região equatorial ocupada pelo bosque tropical e ao longo de suas margens e, mais tarde, mais ou menos entre 500

³⁵ “As pessoas continuavam praticando e mantendo privadamente suas crenças, mesmo que frequentassem publicamente os cultos oficiais” (COSTA, 2001, p. 346). E Carlos Rodrigues Brandão: “As benzedoras católicas fazem confissão de ortodoxia religiosa conservando-se alheias à vida paroquial” (BRANDÃO, 1980, p. 54).

³⁶ A sociologia e a antropologia cultural fazem uma distinção entre *Acomodação* e *Assimilação*: “A acomodação significa apenas ajustamentos *externos*, por meio dos quais o conflito diminui. A assimilação, porém, significa modificação *interna*, de uma profunda mudança quanto aos valores, atitudes e significados” (PIERSON, 1968, p. 206).

aC e 300 de nossa era, no sentido leste-sul, em direção à África oriental e meridional (MURRAY, 2007, p. 26).

Não obstante a larga espacialidade que a língua bantu adquiriu, pode ela contar com a extrema vantagem de preservar uma raiz comum (MOREIRA, 2006; MULAGO, 1979). Então, mesmo com a fragmentação da língua e sua consequente multiplicação em dialetos, manteve-se o radical originário, como observa Arthur Ramos:

Os Bantu (...) poderiam ser definidos como sendo todos os Negros que se servem de alguma maneira da raiz *ntu*, para qualificar os seres humanos; com o prefixo do plural, isso dá *ba-ntu* (Bantu), isto é, “os homens (da tribo)”, e é por esta palavra que todo o grande grupo humano em questão foi designado na literatura antropológica (RAMOS, 1951, p. 334).

Será Ismael Giroto, com sua tese de doutoramento, quem aprofundará as nuances terminológicas e conceituais das línguas africanas bantu: “*BANTU* passou a designar um conjunto de línguas (que variam de 300 a 450, dependendo dos critérios utilizados para a classificação, com origem comum, o proto-*BANTU*), a partir de 1862, através dos estudos de Bleek e Barth” (GIROTO, 1999, p. 19).

O estudo comparativo dos idiomas de raiz bantu, com seu devido aprofundamento em gramáticas e dicionários nativos, levou linguistas a localizarem uma fala bantu ou proto-bantu nos planaltos da Nigéria e Camarões (GIROTO, 1999). Precisamente nessa região, quatro mil anos atrás, pequenos grupos exerceram uma mobilidade social tamanha que passaram a se instalar nos arredores leste, sudeste e sul. Giroto (1999) aponta o período neolítico, há dois mil anos, o estágio em que os bantu se deslocam e passam a habitar ao sul do deserto do Saara. A posse territorial bantu, segundo Giroto, não se deu sem conflitos e fusão com povos já existentes neste território. Feita essa unificação, o artifício da língua também foi uniformizado.

Daqui se infere a pertença de muitos povos a um denominador linguístico comum e, ainda, uma expansão desses povos governada pelo contato cultural, pacífico ou não. Tal informação é preciosa para arregimentar a luta contra os defensores das civilizações imunes e incontaminadas de elementos estrangeiros³⁷.

³⁷ Contamos com inúmeros estudos que fundamentam o contato cultural, demonstrando a impossibilidade de uma cultura *pura*, sem porosidades. “Debido a la falta de tales reconstrucciones

Deveria haver uma forte unificação cultural, não somente entre os constituintes estados autônomos (Angola, Benguela, Kongo, Loango), membros do primeiro império do Kongo que alcançou seu apogeu no século XVI, entre os membros do segundo império do Kongo, acrescentado pelas conquistas, e permeado pela assimilação, mas também entre os diversos grupos da bacia do Zaire. Esta unificação, que podia ter sido a consequência da origem comum destas tribos bantas, fato corroborado pela noção linguística baseada sobre o sistema das línguas de classes, tem sido alimentada, por certo, por diversas atividades, tais como, contatos nos campos de batalha, intercâmbio comercial, migrações, etc (MUKUNA, s/d, p. 12).

A vaga ideia de clãs isolados, separados por vastas extensões de terras e rios, distintos pela cultura de gueto, que vieram a se conhecer pela primeira vez nos porões dos tumbeiros, não se harmoniza com o achado dos antropólogos atuais³⁸. Roberto Cardoso de Oliveira (1976) insiste na quebra conceitual que, ao enfatizar a identidade de um povo, rechaça o contato cultural e determina que para se poder falar de povos de identidade bantu deve-se, necessariamente, imaginar um específico flutuante, ilhado e hermético.

Essa mentalidade sugere que quanto mais antiga for a porção social, mais privada de toque externo ela se encontra. Dessa forma, o que performatiza a sociedade antiga é exatamente sua identidade livre do contato social. “A especificidade da identidade étnica, particularmente em suas manifestações mais ‘primitivas’ está no conteúdo *etnocêntrico* inerente à negação da ‘outra’ identidade em contraste” (OLIVEIRA, 1976, p. 45). Tal postulado não encontra reverberação nas reflexões contemporâneas:

se produce la impresión de que antes de la dominación europea los pueblos primitivos eran más o menos estáticos” (EVANS-PRITCHARD, 1990, p. 50) (Devido a falta de tais reconstruções se produz a impressão de que antes da dominação europeia os povos primitivos eram mais ou menos estáticos). Mesmo quando se frisa a ideia de identidade não se pode apartá-la do aspecto relacional: “Las identidades étnicas funcionan como categorías de inclusión/exclusión y de interacción” (BARTH, 1976, p. 173) (As identidades étnicas funcionam como categorias de inclusão/exclusão e de interação). Com efeito, as migrações bantu que demarcam os deslocamentos e a dinâmica cultural foram constatadas em várias fases: “Os bantos emigraram para o sul em duas vagas: entre 1000 e 1600 d.C. (sotos, tswanas, ngunis – entre os quais os zulus -, lovedus e vendas) e no século XIX (tsongas)” (ELIADE; COULIANO, 1995, p. 35).

³⁸ De acordo com Denys Cuche, “as culturas primitivas eram percebidas como culturas pouco ou não modificadas pelo contato, supostamente muito limitado, com as outras culturas. A etnologia não somente cultivou a obsessão da busca do aspecto original de cada cultura, mas também a da procura do caráter absolutamente original de cada cultura. Nesta perspectiva, toda mestiçagem das culturas era vista como um fenômeno que alterava sua ‘pureza’ original e que atrapalhava o trabalho do pesquisador embaralhando as pistas” (CUCHE, 1999, p. 111).

Ora, num sistema interétnico é natural que emergja o que se poderia chamar de “cultura do contato” – expressão que preferimos em lugar do consagrado “sistema intercultural”, uma vez que este costuma representar um amálgama, uma mistura genérica de coisas diversas, indeterminada, muitas vezes descrito como uma resultante de ganhos e perdas (aculturação) entre sistemas culturais em conjunção” (OLIVEIRA, 1976, p. 21).

Com o avanço cada vez maior dos estudos etnológicos se visualiza o que Philippe Poutignat denomina de “permeabilidade das fronteiras étnicas” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 155). A tensão entre identidade e pluralismo cultural sempre atravessou a linha total do tempo, não se instalando num estágio privilegiado. O contato cultural se impôs como realidade antropológica desde a aurora da humanidade.

Skinner contesta a visão convencional de uma África pré-colonial povoada por pequenos grupos hostis caracterizados por uma intensa lealdade tribal. Os grupos étnicos, afirma ele, formavam-se e transformavam-se sob o efeito das migrações, do comércio e da conquista, e as identidades de grupo eram relativas e mutantes. Mesmo em um mundo primitivo, nota Schwartz, os grupos provavelmente não eram entidades culturais isoladas, mas situavam-se em um mosaico de grupos que manifestavam similaridades e diferença. A identidade étnica dos indivíduos era ali tão problemática e dinâmica quanto nas sociedades modernas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 31).

Quando se reflete genericamente sobre cultura bantu deve-se ter presente toda essa dimensão expansionista do termo, a qual se alastrou pela penetração fronteiriça³⁹. Mas também deve-se conservar o protótipo de integralização humana. “El parentesco lingüístico llevó a descubrir una unidad de civilización y de cultura, una comunidad de pensamiento y de filosofía”⁴⁰ (MULAGO, 1979, p. 3). Baseados nessas premissas, discordamos das conclusões de Darcy Ribeiro, segundo as quais

A diversidade linguística e cultural dos contingentes negros introduzidos no Brasil, somada a essas hostilidades recíprocas que eles traziam da África e à política de evitar a concentração de escravos oriundos de uma mesma etnia, nas mesmas propriedades, e até nos mesmos navios negreiros, impediu a formação de núcleos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano. (...)

³⁹ “O resultado dos deslocamentos foi que mais da metade do continente africano é formado, atualmente, por grupos de tradição *bantú*” (MALANDRINO, 2010b, p. 44).

⁴⁰ O parentesco lingüístico levou a descobrir uma unidade de civilização e de cultura, uma comunidade de pensamento e de filosofia.

Encontrando-se dispersos na terra nova, ao lado de outros escravos, seus iguais na cor e na condição servil, mas diferentes na língua, na identificação tribal e frequentemente hostis pelos referidos conflitos de origem, os negros foram compelidos a incorporar-se passivamente no universo cultural da nova sociedade (RIBEIRO, 1996, p. 115).

A primeira grande vantagem que os escravos bantu possuíram foi precisamente a língua⁴¹. A recente tese doutoral de Brígida Carla Malandrino (2010b) confirma as possibilidades de interlocução entre os apresados.

Na África Central atlântica, as línguas *bantú* mantinham diferenças entre si, mas não impossibilitavam a comunicação entre os povos. A comunicação entre os escravizados da África Central teria começado ainda no trajeto entre o ponto de apresamento e o litoral, pois mesmo a diversidade de línguas entre os cativos não teria impedido a troca de ideias, uma vez que (...) os povos de tradição *bantú* são provenientes de um mesmo tronco linguístico (MALANDRINO, 2010b, p. 138).

Pelo mesmo motivo, a saber, a língua de raiz comum, os bantu desenvolveram similaridades também nos outros aspectos da cultura. Mais do que possuírem uma linguagem semelhante, pode-se falar que detiveram uma cultura similar. Pode-se falar, portanto, de um *ethos* bantu: “As tribos bantas dispersas compartilharam uma origem comum, e que, pelo mesmo fato, têm valores, normas, práticas, etc., culturais básicos comuns, (...) denominadores culturais comuns” (MUKUNA, s/d, p. 31).

Além do parentesco linguístico, os *bantú* conservam um fundo de crenças, ritos, usos e costumes similares. É possível se falar em um povo *bantú*, mesmo que subdividido em outros grupos de características culturais variadas, histórias diversas e, até, antagônicas. A unidade cultural revela-se nas linhas básicas de pensamento, na concepção espiritualista do mundo e da vida e na vivência do humanismo que dá a base das instituições sociopolíticas (MALANDRINO, 2010b, p. 50).

⁴¹ Nossa posição, neste aspecto, é contrária à de Pierre Verger: “Uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe das suas terras de origem” (2002b, p. 22). Adotamos a abordagem de Raul Altuna (1985) que, admitindo a multiplicidade linguística, não impede a interpenetração de uma língua na outra: “As línguas banto formam o grupo mais maciço e uniforme. São tão semelhantes que se torna difícil classificar. São faladas na Uganda, Kênia, Tanzânia, Rwanda, Burundi, Zâmbia, Moçambique, Zimbabwe, África do Sul, Angola, Zaire, Gabão, Camarões, República do Congo, Malawi, Botswana, Lesotho. Abrangem quase 200 grupos” (ALTUNA, 1985, p. 23).

Graças ao longo tempo que se estendia desde o apresamento dos negros em África ao seu desembarque nas costas americanas⁴², formaram-se as condições necessárias para as trocas culturais, como atesta Marina de Mello e Souza:

Já na África, pessoas oriundas de diferentes aldeias passavam a conviver, partilhando os mesmos sofrimentos, frequentemente atadas umas às outras, trocando experiências e solidariedade. O tempo transcorrido entre o apresamento e o embarque podia ser muito longo. Além do percurso que levava aos portos de embarque, havia uma cadeia de comerciantes que negociavam os escravos, na qual grupos se desfaziam e novos grupos se formavam a caminho da costa. Nos armazéns costeiros, confluência de muitas rotas, os grupos aumentavam e ficavam ainda mais diversificados. Falantes de várias línguas, os indivíduos aprendiam como se comunicar entre si, encontrando as similaridades entre suas falas e costumes específicos, e ensinando as diferenças uns aos outros. Nesse tempo de convivência afloravam afinidades e inimizades, novas formas de relacionamento eram esboçadas, laços eram tecidos e lideranças escolhidas (SOUZA, 2006, p. 147).

Luiz Mott (1992) desenvolverá uma argumentação baseada no princípio de faixa etária. De acordo com Mott, os grandes latifundiários compradores de escravos deram preferência a peças adultas, por motivações pecuniárias. Alimentar fêmeas e tratar pueris não eram empreita rendosa para os interessados exclusivamente na força braçal. O comércio, portanto, girava substancialmente em torno de negros crescidos, aptos para a lavoura pesada.

Ao serem pilhados na África, ou comprados aos magotes pelos comerciantes de gado humano, já aí o sexo dos pretos funcionava como elemento diferenciador na seleção dos cativos, pois os compradores do Novo Mundo preferiam adquirir jovens do sexo masculino, mais resistentes para os diferentes tipos de trabalho, em detrimento das mulheres, crianças e anciãos (MOTT, 1992, p. 186).

O fato de o tráfico funcionar em predileção a um estrato social intermediário, nem infantilizado nem seniorizado, favorece nossa hipótese de resistência cultural.

⁴² “Desde o tempo do respectivo rompimento das tribos, e das terras, até à época em que foram vendidos nos mercados brasileiros de escravos, considerando-se a natureza da atividade principal que exerceram durante os períodos de espera na África e no Brasil, e o tempo que levavam para cruzar o Atlântico, membros de clãs e tribos diferentes provindo do reino e de regiões vizinhas tiveram tempo suficiente para formar um estoque cultural do que tinham em comum culturalmente e para cristalizar estes denominadores comuns no que Maurice Halbwachs denominou ‘memória coletiva’” (MUKUNA, s/d, p. 48).

Luiz Gonzaga de Mello (1995), apropriando-se das teses de Herskovits⁴³, reacende o conceito de endoculturação para explicar o papel ativo de cada sujeito na cultura em que se acha inserido.

O processo de endoculturação (ou enculturação), apesar de estender-se por toda a vida do indivíduo, apresenta variações e intensidades diversas. Na infância ele se reveste de muita importância. É nela que ocorrem as primeiras experiências e contatos com a cultura. A criança, então, assemelha-se a uma esponja – absorve toda experiência cultural: adquire os condicionamentos fundamentais, como hábitos de comer, dormir, falar, pensar (MELLO, 1995, p. 87).

Não se quer negar, com isso, a capacidade de assimilação do adulto, mas quer se endossar como menor o grau dessa capacidade (LARAIA, 2003; BASTIDE, 1974; BERGER, 1998). E Mello insiste: “O homem, uma vez endoculturado, jamais deixará de ser agente de sua cultura” (MELLO, 1995, p. 89). Isso significa que, no adulto, todo conhecimento considerado estranho sofrerá algum tipo de resistência que implicará em uma rejeição total ou ressignificação parcial. “Um traço cultural, qualquer que seja a sua forma, será mais bem aceito e integrado se puder adotar uma significação de acordo com a cultura que recebe. Encontramos aqui a ideia de reinterpretação, ideia que Herskovits tanto prezava” (CUCHE, 1999, p. 119-120).

Portanto, o perfil do africano para cá trazido reforça nossa tese de resistência cultural. Em um negro adulto, onde já se cristalizaram a personalidade e o caráter com sua bagagem cultural, a possibilidade de abandono e esquecimento de seu referencial de origem praticamente é impossível. Não pode ter havido uma transmutação de ego, algo profundamente enraizado, pelos apelos de uma cultura emergente, estranha e, em muitos setores, inassimilável ao escravo.

Qual era então o patrimônio cultural próprio dos desalojados de África? Como pensavam, em que criam? Perguntas fundamentais para abriremos a discussão sobre as sobrevivências culturais.

⁴³ “Foi Herskovits quem primeiro utilizou o termo Endoculturação” (MELLO, 1995, p. 85).

2. PATRIMÔNIO CULTURAL-RELIGIOSO BANTU

2.1 Primeiras abordagens

Nos tempos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos a acusação maior que grassava contra os negros bantu se sustentava na hipótese de ausência identitária. Imaginava-se que esta etnia negroide era desprovida de cultura própria necessitando, portanto, colecionar e reagrupar dados culturais de outras etnias para configurar sincreticamente seu sistema de pensamento. Tais populações, sem expressividade cultural, pensava-se, não teriam o poder de imprimir sua marca no Brasil contra a frente superior da religião cristã.

As referências primeiras que foram dadas à cultura bantu⁴⁴ em geral situam-se no polo da depreciação. Na avaliação de José Honório Rodrigues, entre os escravizados, “os do Congo e Angola eram bantos, em estado rudimentar de civilização” (RODRIGUES, 1964, p. 41). Opinião confirmada por Arthur Ramos: “Os Negros *Yoruba* foram desde logo os preferidos nos mercados de escravos da Bahia. Eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos” (RAMOS, 1951, p. 272).

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil elaborou o documento *Macumba* em atenção às religiões afro-brasileiras, concluindo nele que os sudaneses formaram a melhor das etnias e “sua cultura era, de modo geral, superior à dos outros, os bantos” (CNBB, 1972, p. 8). Nesse mesmo estudo, Edison Carneiro se pronunciou sobre a cultura bantu, “naturalmente não tão bem estruturada como a dos nagôs, não contando com uma ordem sacerdotal, não contando com um corpo de crença estruturada” (CNBB, 1972, p. 36). Ao contrário,

os negros nagôs tinham já uma religião estruturada, uma religião já com ordens sacerdotais, templos, conventos, com uma ritualística já pronta, já preparada, que ainda funciona mesmo aqui no Brasil, enquanto que os negros de Angola estavam num estado de civilização inferior à dos nagôs, tinham apenas deuses locais que podíamos chamar de gênios e não exatamente de deuses, nem de auxiliares do Deus Supremo: pequenas divindades locais que tinham atribuições diminutas em pequenas áreas, etc (CNBB, 1972, p. 33).

⁴⁴ Falamos de cultura bantu de uma maneira generalizada, sem a tendência ocidentalizada de fragmentar a cultura religiosa da profana pois, para os africanos, não existe esta distinção.

João Mira confirma “terem os sudaneses um aparelho cultural superior aos bantos” (1983, p. 104). Arthur Ramos (1951) compartilha “a ideia de superioridade do sistema mítico jêje-nagô, defendida anteriormente por Nina Rodrigues” (SILVA, 1995, p. 38). Opinião reforçada por Edison Carneiro: “Os negros sudaneses eram, em relação aos negros bantos, muito mais adiantados em cultura, sendo ainda superiores, neste particular, ao selvagem nativo” (CARNEIRO, 1991b, p. 30). Impressões aplaudidas também por Boaventura Kloppenburg: “A cultura sudanesa era, de modo geral, superior à dos bantos e influenciou profundamente sobre as outras” (KLOPPENBURG, 1961, p. 10). Com efeito, “os negros bantos eram, e são ainda, atrasadíssimos em cultura” (CARNEIRO, 1991b, p. 174).

Generalizou-se igualmente a noção de plágio cultural como artifício da pobreza bantu se enriquecer de elementos nagôs. “A liturgia de influência banta, no Brasil, não difere muito da jeje-nagô, de que é, mesmo, uma imitação servil” (CARNEIRO, 1991b, p. 185). Tal apropriação fez-se necessária, uma vez que “os negros de Angola e do Congo não tinham deuses próprios, conhecendo apenas, remotamente, *Zambi* (Angola) e *Zambi-ampungu* (Congo)” (CARNEIRO, 1991a, p. 73). Sendo assim, “os inkices atuais foram apropriados de outros povos, como os nagôs e os jêjes, ou são criações recentes e sem passado” (CARNEIRO, 1991a, p. 73).

Os negros de Angola e do Congo, não tendo uma concepção tão adiantada das forças da natureza, se apropriaram dos deuses nagôs e jêjes, adaptando-os às suas práticas religiosas, e nesse processo criaram alguns espíritos inferiores, sem maior importância (CARNEIRO, 1991a, p. 82).

Nessa mesma linha de pensamento, Roger Bastide confirmará que “não tendo uma mitologia tão bem organizada e um sacerdócio tão rico como os nagôs ou os jêjes, deixavam-se os bantos mais facilmente contaminar pelas influências brancas” (BASTIDE, 1973, p. 198). Nina Rodrigues declarou ainda que “o fetichismo dos bantus é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental” (RODRIGUES, 2006, p. 104), tese coroada pelo antropólogo Waldemar Valente:

O que não se pode negar é que os negros sudaneses tinham um aparelhamento cultural superior aos bantos. Neste particular, isto é, no que se refere à importância cultural dos sudaneses, as opiniões de Nina Rodrigues têm sido perfeitamente confirmadas (VALENTE, 1977, p. 8).

Felizmente ocorre hoje uma revisão desse item⁴⁵, pois “preconceituosamente, o candomblé angola tem sido considerado um rito menor, e dele pouco se estudou” (PRANDI, 1991, p. 19). Laura Latelli lamenta esse desinteresse da academia: “Infelizmente, os cultos de origem Bantu não têm merecido dos adeptos, praticantes e estudiosos, a mesma atenção que os cultos de origem Yorubá” (LATELLI, 1986, p. 9). Nossos antropólogos concentraram suas visões exclusivamente para a tradição jeje-nagô dos candomblés, como declarou Ismael Giroto: “Uma correção se faz necessária: os intelectuais continuam, com poucas exceções, a produzir o desvio antropológico de privilegiar somente a contribuição jeje-nagô, influenciando sacerdotes e adeptos” (GIROTO, 1999, p. 313).

Tais estudos posicionavam as manifestações religiosas oriundas dos bantos como as mais pobres de todas as nações de candomblé. Concebiam-se os negros de angola como ignorantes adoradores de lascas de pedra, imitadores da estrutura religiosa nagô, além de serem sincréticos, pois misturavam às suas crenças qualquer elemento religioso que conhecessem (PREVITALLI, 2008, p. 17).

Cumprido, então, verificar nas produções científicas o conteúdo cultural específico dos bantu africanos. Pode-se falar de mentalidade bantu numa acepção filosófica? Existe um acervo literário com crônicas, poesias e outras produções artísticas? Há uma ideia formada de Deus na mentalidade bantu? Como entender as divindades intermediárias? Em seguida nos perguntamos sobre a influência dessa cultura no Brasil. A religião congo-angolês passivamente se resume numa atitude de cópia do modelo existente jeje-nagô ou, para além disso, ativamente

⁴⁵ “Parece-nos que as afirmações dos nossos etnólogos e folcloristas com relação à inferioridade da cultura banto devem ser tomadas com certa reserva. Ultimamente foram publicados na Europa vários estudos sobre a filosofia dos bantos, chamando a atenção dos estudiosos para certas concepções filosóficas daqueles povos de cor. Por exemplo Alexis Kagame, conhecido investigador da literatura e da história de Ruanda-Urundi, sua pátria (portanto ele mesmo um banto), apresentou à Universidade Pontifícia Gregoriana, de Roma, uma tese sobre *La Philosophie Bantu-Ruandaise de l'Être*, publicada em Bruxelas (1956), com 448 páginas. Mais conhecido é ainda o livro do Padre Frei Plácido Tempels, OFM, do qual temos a tradução alemã: *Bantu-Philosophie: Ontologie und Ethik* ('A filosofia banto: sua ontologia e ética'), publicada em Heidelberg em 1956” (KLOPPENBURG, 1961, p. 15)

influenciou outros sistemas religiosos nacionais? Numa pergunta: pode-se afirmar uma identidade bantu perpetuada em nosso meio?

2.2 Formas de pensar bantu

O professor Martin Nkafu Nkemnkia (1997; 2001) perguntava a si mesmo se existia, de fato, um pensar próprio africano. Produziu então uma tese intitulada // *pensare africano come "vitalogia"*⁴⁶, em que monta um quadro com diversos pensadores que puseram diante de si o mesmo questionamento: pode-se falar de uma filosofia bantu? A palavra *vitalogia* indica que, para o africano, a vida determina todos os setores da filosofia. Não são os sistemas de pensamento os responsáveis por orientar a existência. Ela tão-somente, a existência em si mesma, carrega seu próprio sentido que precisa ser descoberto. Em resposta a esta tese, Placide Tempels, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda, John Mbiti, Alexis Kagamé, A. G. Bello, Wiredu Kwassi, Paulin Houndtoudji, Ernest Ruch, K. C. Anyanwu, Henri Maurier e Odera Oruka produziram tratados bantu sobre negritude e independência, política, humanismo social, socialismo africano, filosofia pura, filosofia da linguagem, etnofilosofia e vários ensaios de filosofia comparada. Em base às conclusões destes teóricos, Nkemnkia assinala: "Il principio primo della filosofia tradizionale africana è il 'vissuto', la vita vissuta realmente, mediante la quale si arriva ai principi e fondamenti ultimi dell'essere umano"⁴⁷ (NKEMNKIA, 1997, p. 19).

Quando se ativa o princípio da vitalidade como referência filosófica, pode-se realmente pensar em um sistema de pensamento *sui generis*, que prescindia das matizações ocidentais (LÉVI-STRAUSS, 2010; BENJAMIN, 1985; GOODY, 2012). Filosofia para o africano não é letra, mas vida. É possível filosofar profundamente sem o recurso dos signos escritos e pela simples apropriação da linguagem oral. Linguagem, diga-se de passagem, que também não implica necessariamente uma articulação de vocábulos: "Em certas tribos ameríndias, como os mazatecas do México Central, assim como entre certos negros africanos, existe uma linguagem

⁴⁶ O pensar africano como "vitalogia".

⁴⁷ O princípio primeiro da filosofia tradicional africana é o "vívido", a vida vivida realmente, mediante a qual se chega aos princípios e fundamentos últimos do ser humano.

de assobios” (CUVILLIER, 1975, p. 181). O pensamento acontece dentro de determinadas culturas por vias não documentais.

Uma hipótese mais séria é a da existência, em certos povos e numa certa fase de seu desenvolvimento, de uma linguagem oral sem escrita. Essa hipótese é confirmada por numerosos fatos. Os tibetanos, por exemplo, ignoraram por muito tempo a escrita. O império, admiravelmente muito desenvolvido, dos incas da América do Sul (séculos XII-XVI) funcionou com um sistema de contabilidade mediante cordõezinhos com nós, mas sem escrita (CUVILLIER, 1975, p. 183).

Para a cultura africana a fundação da escrita não representa obstrução ao antes não-escrito. Não constitui agente modificador.

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática. A transmissão escrita vai ao encontro da própria essência do verdadeiro conhecimento adquirido numa relação interpessoal concreta. (...) A introdução de uma comunicação escrita cria problemas que ferem e debilitam os próprios fundamentos das relações dinâmicas do sistema (SANTOS, 1977, p. 51).

Estamos, portanto, lidando com uma estrutura de pensamento ímpar, não sintonizada com a racionalização ocidental. É algo vitalógico, não puramente racional e muito menos irracional. Trata-se de uma mentalidade afinada com a existência em si, e não com o que se teoriza sobre ela.

2.2.1 Oralidade

A oralidade dá vazão a toda uma série de constructos culturais que independem do aparato escrito⁴⁸. Assim, a vida transcorre sem a mediação artificial da letra e a comunicação se faz pela boca e não pela pena. Produz-se arte e filosofia sem a menor necessidade da pedra, papiro ou pergaminho. Essa é a

⁴⁸ “A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 2011, p. 140). Curiosamente, Théophile Obenga percebe que “às vezes a tradição oral constitui a única fonte imediatamente disponível” (OBENGA, 2011, p. 70). Ainda para Obenga, “na África existem inúmeros casos em que a tradição oral orienta, por assim dizer, a escavação arqueológica” (OBENGA, 2011, p. 71).

posição de Oliveira: “A base das narrativas africanas é a oralidade” (DE OLIVEIRA, 2009, p. 19). E melhor explica:

A oralidade é o grande veículo de transmissão de poder e diz respeito a um conjunto de conhecimentos que são transmitidos de geração em geração; estão impressos no corpo das pessoas e são recriados a cada momento diante das circunstâncias históricas. A oralidade também diz respeito àquilo que não se fala, não se revela, ao ‘não-dito’. A oralidade é o berço regenerador das literaturas sagradas africanas. Literaturas estas registradas nos corpos, nas canções, na arte e na memória viva dos anciãos (DE OLIVEIRA, 2009, p. 19).

Emerge da vida vivida, não catalogada, uma cascata de saberes indispensáveis aos homens e mulheres integrados nesse mesmo ecossistema.

Si scopre nel discorso orale una ricchezza immensa e inenunciabile che nessuna scrittura potrà mai esprimere in pienezza: miti, proverbi, racconti e saggezza popolare. Tutti questi elementi, insieme, sembrano costituire come una biblioteca vera e propria sulla tradizione custodita dagli anziani; così che si può dire: “un anziano che muore in Africa è come una biblioteca che si brucia”⁴⁹ (NKEMNKIA, 1997, p. 13).

Paulo Dias (2009) pesquisou as relações existentes entre o jongo e a candombe⁵⁰ da região sudeste do Brasil. Conseguiu extrair a convicção de que os grupos firmados nas tradições orais possuem vivamente uma habilidade que o civilizado da escrita deixou morrer: a capacidade de conservar dados na memória.

Uma das principais semelhanças entre as duas é o uso de uma poética metafórica que se coloca bastante próxima da linguagem simbólica dos provérbios e das adivinhas, formas literárias da oralidade bastante correntes na África bantu. Por serem representações vivas da palavra dos ancestrais, essa categoria expressiva extremamente sintética traduz como poucos o pensamento africano tradicional. A utilização quotidiana de provérbios que fazem uso de recursos metafóricos foi registrada em fins do século XIX e início do XX em diferentes grupos etnolinguísticos na África Central, Ocidental e Oriental. A habilidade em se expressar através de locuções proverbiais, metáforas e enigmas, cara aos guardiães das tradições orais na África, teria

⁴⁹ Descobre-se no discurso oral uma riqueza imensa e inexaurível que nenhuma escritura poderia jamais exprimir em plenitude: mitos, provérbios, histórias e sabedoria popular. Todos estes elementos, juntos, parecem constituir como uma biblioteca verdadeira e própria sobre a tradição custodiada pelos anciãos; é assim que se pode dizer; “um ancião que morre em África é como uma biblioteca que se queima”.

⁵⁰ Jongo e candombe são danças ritmadas por atabaques, tipicamente africanas.

provavelmente informado, em terras de exílio, a poética dos terreiros e senzalas (DIAS, 2009, p. 153-154).

O poder da memória de reter conhecimento foi, muitas vezes, contestado. E com razão. O puro armazenamento de saber encontra seu limite em cada ser humano e, com o avançar do tempo, vai se enfraquecendo.

A memória dos homens não é capaz de transmitir, de forma verbal, exatamente aquilo que recebeu e, como qualquer outro componente do saber tradicional, uma fórmula mágica vai sendo, de fato, constantemente modificada, conforme passa de uma geração à outra, ou mesmo dentro da mente de um indivíduo (MALINOWSKI, 1978, p. 294).

Entretanto, ao acionar esta crítica, Malinowski não bem compreendeu que a tradição oral não conta exclusivamente com a retenção de conhecimento pela memória. O fator decisivo nesse jogo de forças que assegura a manutenção fidedigna do saber é a prática associada a esse saber. Não se trata, pois, de um conhecimento recluso na mente humana, prisioneiro do calabouço da memória individual. “Mitos, fórmulas rituais, louvações, genealogias, provérbios, receitas medicinais, encantamentos, classificações botânicas e zoológicas, tudo é memorizado” (PRANDI, 2005, p. 42) e tudo perpetuado porque a insistência prática não permite o esquecimento teórico.

O mecanismo da tradição oral reativa insistentemente a sabedoria falada, que nunca se aquieta em estado de dormição. É sempre lembrada, sempre falada, sempre trazida à luz nas práticas dos rituais e nos conselhos saídos da boca do ancião. Como este saber permanece atrelado à vida⁵¹, jamais é esquecido e é perenemente retomado no cotidiano do povo que dele se serve. “Os anciãos (...) diante das situações históricas selecionam os ritos, os mitos que melhor respondem à situação de servidão, de dor e sofrimento e de ruptura” (DE OLIVEIRA, 2009, p. 19). Não somente a contingência da vida é trazida à tona pela oralidade, mas também a plenitude da existência. Ao lado das situações trágicas pululam os momentos de felicidade como dádiva dos deuses. E, assim, tudo encontra expressão em textos verbalizados. Viale Moutinho organizou uma série de contos bantu repletos de sabedoria popular:

⁵¹ “Na tradição oral, o indivíduo é o guardião da referência religiosa e a sua transmissão é feita de indivíduo para indivíduo, de corpo para corpo” (BERKENBROCK, 2012, p. 101).

Dois homens caminhavam por uma estrada quando encontraram um vendedor de vinho de palma. Os viajantes pediram-lhe vinho e o homem prometeu satisfazê-los, mas com uma condição: _ Terão de me dizer os vossos nomes. Um deles falou: _ Chamo-me *De Onde Venho*. E o outro: _ *Para Onde Vou*. O homem aplaudiu o primeiro nome e reprovou o segundo, negando a *Para Onde Vou* o vinho de palma. Começou uma discussão, e dali saíram à procura de juiz. Este ditou logo a sentença: _ O vendedor de vinho de palma perdeu. *Para Onde Vou* é que tem razão, porque *De Onde Venho* já nada se pode obter e, pelo contrário, o que se puder encontrar está *para onde vou* (MOUTINHO, 2006, p. 21).

Para Altuna, “a tradição oral é, assim, a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado, o código, a antologia poética e proverbial, o romanceiro, o tratado teológico e a filosofia” (ALTUNA, 1985, p. 34). E determina: “Enfim, a palavra é o homem” (p. 34). Há, pois, uma filosofia nas culturas ditas tradicionais que não obedece ao mesmo instrumental gnosiológico instaurado pelo Ocidente (NKEMNKIA, 1997). É a conclusão que chegou Roger Bastide:

Assim também a Etnografia nos prova que existem várias maneiras de raciocinar e que nosso racionalismo não é o único emprego válido de nossa Razão. Na verdade, ao lado de nosso pensamento por “signos” arbitrários, existe um pensamento por “símbolos” carnaís – ao lado de nosso raciocínio pelo “encaixe” de conceitos uns nos outros (como o definia muito bem Piaget), existe um raciocínio por “correspondências”, que nos permite passar de um a outro estrato do real, sem introduzi-los em moldes mais ou menos amplos – existe mesmo uma lógica (seria melhor dizer: “lógicas”) da adivinhação que prova a extrema plasticidade das formas de pensar do espírito humano. Se um certo uso da razão, o nosso, permite-nos melhor dominar a natureza para escravizá-la a nossos desejos, isso não significa que outros usos não possuam valor, como os raciocínios indutivos da adivinhação para “assegurar” o homem e torná-lo apto à ação em determinadas circunstâncias (e a necessidade de segurança é de fato um valor altamente humano) (BASTIDE, 1979, p. 141).

Donde se vê que a palavra falada ocupa um lugar especial dentro das populações tradicionais. A pronúncia se faz carregada de poder de vida e de morte. “Tanto na Austrália quanto na América conhecem-se proibições ao uso dos nomes do morto que contaminam todas as palavras da linguagem que apresentem semelhança fonética com esses nomes” (LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 199). Há uma lógica, ainda incompreensível a nós, que determina o ato da voz como potência

soberana (FELICIANO, 1989; CRUZ, 2004; BERKENBROCK, 2012)⁵². Como disse Neusa Costa: “Os símbolos são poderes” (COSTA, 1984, p. 123). Juana Elbein dos Santos confirma que “para transmitir-se àse, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas” (SANTOS, 1977, p. 47).

Pesquisando as tribos australianas, Émile Durkheim atinge um conceito fortemente presente nos candomblés brasileiros: o simbolismo do nome religioso: “Além do seu nome público e vulgar, os homens têm outro que é mantido em segredo: as mulheres e as crianças o ignoram; jamais é utilizado na vida ordinária: é que ele tem caráter religioso. (...) É início de língua sagrada” (DURKHEIM, 1989, p. 370). Lévi-Strauss percebe nessas culturas uma transmutação operada nos nomes personativos: “Devemos estabelecer que os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: modos de fixar significações, transpondo-as para os termos de outras significações” (LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 194). Com efeito, ao abordar os ritos de iniciação da cultura nagô, Franziska Rehbein constatará essa metamorfose: “O ciclo da criação e do nascimento da nova personalidade culmina no rito da revelação do nome. Na África, cada ‘mudança’ de personalidade se traduz por uma mudança de nome” (REHBEIN, 1985, p. 122)⁵³. Nos candomblés bantu do Brasil, o novo nome é conhecido como *djina*.

O comportamento dos primeiros antropólogos diante da constatação que os nomes são revestidos de uma tônica mística intensificou a certeza de involução mental entre os primitivos.

Esta fe escesiva en el pensamiento, la convicción de que la dura realidad puede romperse con médios mentales, o de que en realidad niquiera existe, es lo que Freud dice haber encontrado en sus pacientes neuróticos, y lo llamó omnipotencia del pensamiento (Allmacht der Gedanken). Los ritos mágicos y los hechizos del hombre primitivo corresponden psicológicamente a los actos

⁵² A doutrina segundo a qual os nomes produzem determinados efeitos no mundo fenomênico não é de todo estranha ao cristianismo. Orígenes, por exemplo, a corrobora: “Os nomes Sabaoth, Adonai e todos os outros transmitidos entre os hebreus com grande veneração não são dados segundo realidades comuns ou criadas, mas conforme uma misteriosa ciência divina que é atribuída ao Criador do universo. Por essa razão, esses nomes têm efeito quando os expressamos numa conexão particular que os entrelaça, como igualmente outros nomes pronunciados em língua egípcia com relação a certos demônios que têm efeito em determinada esfera, ou outros em dialeto persa com relação a outros poderes, e em cada povo” (ORÍGENES, 2004, p. 63).

⁵³ A autora parafraseou Roger Bastide: “Sabe-se que toda mudança de personalidade se traduz obrigatoriamente por uma mudança de nome” (BASTIDE, 2009, p. 55).

obsesivos y a las fórmulas protectoras de los neuróticos (EVANS-PRITCHARD, 1991, p. 73)⁵⁴.

Fica assim demonstrado como a oralidade, a palavra falada, se impõe como totalizadora, secundarizando a importância que o Ocidente deu à codificação dos signos. O dito, o pronunciado representa melhor a realidade e ainda tem o poder de transmutá-la. Arelada à oralidade se encontra a mitologia.

2. 2. 2 Emprego do mito como linguagem

Amplamente contestada nos dias de hoje, a hipótese da inferioridade mental dos primitivos vem cedendo espaço para novas abordagens antropológicas. Há que se admitir uma chave de leitura da realidade não coincidente nessas culturas com as civilizações afetadas pela era tecnológica e do capital. Assim, o sistema de leitura dos povos ditos primitivos vem sendo reavaliado. Isso a começar pelo mito⁵⁵, que

não é um simples conto – fábula, saga, lenda – mas uma história carregada de verdade e de valores, que o grupo elabora, interioriza, compartilha. Ele é, pois, uma expressão dinâmica e vital da sociedade, condiciona seus equilíbrios internos, enquadra-a num cosmo de valores estáveis (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 208).

Os poucos mitos bantu que tivemos acesso são dotados de uma sabedoria ímpar. Por que morrem os homens? Eis o que o mito responde:

Quando os primeiros humanos saíram do pântano de caniço, o chefe desse pântano enviou o camaleão (*lumpfana*) levar-lhes a seguinte mensagem: “os homens morrerão mas não de ressuscitar”.

⁵⁴ Esta fé excessiva no pensamento, a convicção de que a dura realidade pode romper-se com meios mentais, ou de que em realidade nem sequer existe, é o que Freud diz ter encontrado em seus pacientes neuróticos, e o chamou onipotência do pensamento (*Allmacht der Gedanken*). Os ritos mágicos e os feitiços do homem primitivo correspondem psicologicamente aos atos obsessivos e às fórmulas protetoras dos neuróticos.

⁵⁵ O processo de revalorização do mito já encontra suporte em Malinowski (1984) e Mircea Eliade (2000). Também se positiva em Severino Croatto (2010), Laburthe-Toira (1997) e Avelino da Silva: “Dominados por um mundo tecnológico e cientificista, a tendência natural do estudioso do simbolismo – seja o acadêmico, seja o amador interessado – é contrabandear para o mito uma lógica que não é própria dele. Entretanto, quanto mais racionalidade ele introduzir no simbolismo e em particular no mito, mais eles serão agredidos, já que o simbolismo e o mito são refratários à racionalidade. Não tendo compromisso lógico (lógica cartesiana), qualquer tentativa de enquadrar o mito em uma visão racional nega a possibilidade de compreendê-lo em sua sublime dimensão original” (DA SILVA, 2011, p. 376). E lança um aforismo: “O cartesianismo é muito recente se comparado à longevidade do mito” (p. 380).

O camaleão pôs-se a caminho, andando vagarosamente, como é seu costume. Entretanto, o chefe mudou de ideia e despachou o lagarto de cabeça azul, o *galagala*, para dizer aos homens: “Morrereis e apodrecereis debaixo da terra”. O *galagala* partiu imediatamente, a toda a velocidade, e em breve ultrapassou o *lumpfana*. Desempenhou-se da sua missão – e quando, enfim, o camaleão chegou com a sua mensagem, os homens disseram-lhe: “Vens tarde demais! Já recebemos outra mensagem!” É por esta razão que os homens morrem. A fé neste mito é tão absoluta que os pastores, quando veem um camaleão trepando pelo ramo de uma árvore, fazem-no enfurecer e, mal ele abre a boca, deitam para dentro dela uma porção de tabaco e divertem-se imenso ao vê-lo mudar de cor – do verde a laranja, de laranja a negro, em agonia, para maior ventura dos seus perseguidores que se vingam daquele que causou a morte aos humanos! (JUNOD, 1974b, p. 314)

A África sudanesa também se revela embebida dessa riqueza cultural. “A mitologia Nagô apresenta o mundo dos deuses como semelhante ao dos homens, cheio de conflitos, seduções, acordos e desacordos” (JOAQUIM, 2001, p. 97). Desacordos, inclusive, de mito sobre mito, o que demonstra a heterogeneidade das fontes que fabricaram tais historietas.

No candomblé, nem mesmo os deuses têm uma única origem com aceitação consensual. Nesse sentido, pode-se inclusive provar que o mito segundo o qual Iemanjá é a mãe dos demais orixás, com exceção dos orixás da Criação, como os Oxalás, seria falso, uma vez que esse mito, generalizado no Brasil e em Cuba, nunca teria existido na África, tendo sido resultante de um engano de registro etnográfico cometido na África pelo Coronel Ellis. Nina Rodrigues tomou o mito como verdadeiro, embora não tenha encontrado sinal dele na Bahia, e o publicou. Foi imediatamente republicado em Cuba por Fernando Ortiz. Hoje em dia, há quem acredite ser Iemanjá a mãe dos orixás e há quem conteste; não existe nunca uma única história, uma só versão. E isso aplica-se ao candomblé como um todo, quer se trate de mito, de rito ou de organização sacerdotal (PRANDI, 1991, p. 114).

Armando Vallado (2002) recolhe esse mito, apresentando a opinião de Pierre Verger. Teria sido o padre Baudin, segundo Verger, num livro de 1884, o propagador dessa crença jamais confirmada por seus estudos etnográficos. Verger pesquisou a África e o Brasil, alegando nunca ter ouvido falar desse mito. Eis a narrativa:

No princípio dos tempos, Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra uniram-se. Desta união nasceram Aganju, a terra firme e Iemanjá, as águas. Iemanjá uniu-se a seu irmão Aganju e deles nasceu Orungã. Mais tarde, Orungã apaixonou-se pela mãe Iemanjá passando a assediá-la incessantemente. Um dia seu pai Aganju ausentou-se e

aproveitando a oportunidade Orungã tentou violar a mãe. Iemanjá fugiu desesperada. Orungã a perseguiu. Na fuga, e prestes a ser agarrada pelo filho incestuoso, Iemanjá tropeçou e caiu desfalecida. Neste momento, seu corpo tomou proporções gigantescas e de seus seios monstruosamente grandes nasceram dois rios. Do ventre rompido nasceram os orixás (VALLADO, 2002, p. 19).

Independentemente dos juízos de valor que se atribuam à veracidade ou falsidade da mitologia africana (PRANDI, 2005), endossamos aqui a habilidade de um povo que estabelece princípios vitais de convivência moral e bases de uma ciência intuitiva a partir de narrativas estilizadas.

O mito remete o homem imanente ao ser eterno por conexões analógicas. “No Orun existiam todas as coisas que existem hoje em nosso mundo, só que de forma imaterial, mais sutil. Tudo o que ali havia era protótipo do que temos hoje em nosso plano existencial” (OGBEBARA, 2001, p. 14).

Repassados pela sabedoria dos anciãos, os mitos obedecem ao ritmo da oralidade e desconsertam o filosofismo que se nutre unicamente de explicações racionalizadas. Isso justifica o uso e abuso deste artifício pelas comunidades africanas.

O mito, sobretudo, tem a capacidade de articular as partes no todo, sem fracionar o homem do resto do cosmo. É importante também para o africano entender as relações que ligam os seres com a terra que os acolhe, mesmo que tal entendimento não seja regido pelas regras numéricas do pensamento ocidental.

2. 2. 3 Integralização homem-cosmo

Todas as fontes por nós pesquisadas retêm a noção de integralização dos povos bantu com o cosmo. O homem e a natureza⁵⁶ não constituem realidades antagônicas ou mesmo separadas, mas somente distintas nalguns aspectos e muito semelhantes noutros (ALTUNA, 1985). Daí os nomes comportarem também o papel de unidade entre seres humanos e o mundo criado.

⁵⁶ “Pour l’homme religieux, la Nature n’est jamais exclusivement ‘naturelle’: ele est toujours charge d’une valeur religieuse” (ELIADE, 2007, p. 101). (Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente ‘natural’: está sempre carregada de um valor religioso) Dessa forma, “as convulsões da natureza, as catástrofes, os prodígios e os milagres, embora em grande medida refutem a ideia de um plano elaborado por um sábio diretor, imprimem nos homens os mais fortes sentimentos religiosos” (HUME, 2005, p. 61).

Os baganda têm nomes (dos quais foram coletados mais de dois mil) que são também propriedades de clãs. Como entre os bororos do Brasil, alguns de seus clãs são ricos em nomes e outros são pobres. Esses nomes não são reservados aos seres humanos, pois também são atribuídos às colinas, aos rios, rochedos, florestas, olhos d'água, desembarcadouros, arbustos e às árvores isoladas (LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 201).

De acordo com Oliveira, “a religião penetra todos os aspectos da vida, e, por isso, não se pode fazer uma distinção formal entre o que se considera sagrado e secular” (DE OLIVEIRA, 2006, p. 47). E a integralização de todas as coisas impede o ato de compartimentar os setores da existência, tal como se verifica nas sociedades ocidentais. “Não há uma divisão entre o ‘natural’ e o ‘sobrenatural’, sendo a própria natureza expressão de algo que a transcende” (REHBEIN, 1985, p. 94). Também o campo do público e do privado, do profano e do sagrado, não encontra linha demarcatória definida: “Dato che la religione permane in tutti i settori della vita, si deve stabilire che ovunque si trove l’africano, là è la sua religione, là è il suo pensiero” (NKEMNKIA, 1997, p. 55)⁵⁷.

Na verdade, a religião está relacionada com todas as circunstâncias da vida, não confinada em um lugar separado, como no Ocidente, por isso todo acontecimento na vida de um indivíduo ou de uma sociedade se interpreta como o resultado de uma causa sobrenatural. A religião é adquirida ao nascer como um direito de primogenitura; não há conversão no sentido que se dá a este termo no Ocidente por mais que existam cerimônias que marquem etapas da vida e que se vinculem ao papel que a religião confere ao indivíduo na sociedade (MURRAY, 2007, p. 31).

Pode-se assim dizer que “os africanos não têm religião, eles são religiosos. A religião é algo que interfere no modo de sentir, de viver e de agir do africano” (DE OLIVEIRA, 2006, p. 46). Essa profunda integração homem-cosmo se estende à dimensão transcendental e faz dela um todo indissociável com a realidade imanente. Tudo está conjugado em tudo.

A destruição de uma safra, a seca, o saque de uma cidade pelo inimigo, a perda da liberdade ou da vida, qualquer calamidade (epidemias, terremotos, e assim por diante) – da existe que, de uma forma ou de outra, não encontre sua explicação e justificação no âmbito transcendental, na economia divina (ELIADE, 1992, p. 93).

⁵⁷ Dado que a religião está presente em todos os setores da vida, se deve estabelecer que onde se encontra o africano, lá está sua religião, lá está o seu pensamento.

Nas palavras de Franziska Rehbein, “o núcleo da espiritualidade africana consiste na convicção de que o ser humano é, ao mesmo tempo, imagem, modelo e parte integrante do universo, em cuja vida cíclica o homem sente-se profunda e necessariamente envolvido” (REHBEIN, 1985, p. 40). Assim, “l’individuo non può realizzarsi compiutamente fuori della comunità (anche nelle sue scelte personali), del clan e della tribù; altrimenti sarebbe come un pesce fuori del proprio elemento naturale” (NKEMNKIA; PROCESI, 2001, p. 30)⁵⁸.

É exatamente por causa dessa intercessão incessante de todas as realidades que se produziu nos africanos a prática dos feitiços e sortilégios. Como o mundo material não se acha apartado do espiritual, mas em contínua conexão, uma esfera pode perfeitamente incidir sobre a outra. A prática sacrificial obedece a esse mesmo raciocínio metodológico. Por isso, o mundo divino e o mundo humano se integram harmonicamente (NKEMNKIA; PROCESI, 2001), fundando estreita relação dessas esferas.

Deus marcou para todos os seres a lei da interação e interdependência do dinamismo vital como consequência da lei da participação. Entre os seres existe uma misteriosa interação de vida a vida, que os sustenta. No universo, nada se move sem influir com seu movimento em outros seres. Esta lei pode-se formular assim: Toda a força vital superior pode influir noutra inferior. Porque todos os seres estão ligados, a criação inteira se move num sistema de relações ativas. Os seres influem uns nos outros segundo a modalidade marcada e o seu grau de energia. Não se pode conceber seres independentes e isolados (ALTUNA, 1985, p. 61).

A noção de sagrado enquanto antinomia de profano⁵⁹ não encontra espaço na gramática africana. Nela, “a divindade, talvez, nunca esteve mais próxima do homem nesse momento da história posto que está presente nas coisas que povoam o seu ambiente imediato e posto que, em parte, lhe é imanente” (DURKHEIM, 1989, p. 280).

Por mais contraditórias que pareçam, as partes encontram-se conectadas entre si, formando um todo coeso. Tudo se encontra integrado. E uma força garante essa integração: a magia.

⁵⁸ O indivíduo não pode realizar-se completamente fora da comunidade (também nas suas escolhas pessoais), do clã e da tribo; caso contrário seria como um peixe fora do próprio elemento natural.

⁵⁹ “Os seres sagrados são, por definição, seres separados” (DURKHEIM, 1989, p. 363).

2. 3 Lógica da magia

A magia se estabelece como elemento lógico do sistema de crenças africano. Se toda ciência é lógica, nem toda lógica pretende-se científica. Há lógica na magia⁶⁰. Não obedecendo às leis rigoristas do conhecimento científico, as práticas mágicas se fiam numa conexão com a estrutura geral do pensamento africano, formando com ela um todo indissociável. Firma-se, notadamente, contra os postulados da ciência, para os quais se perfila uma cadeia de princípios que visam a comprovação. Não existem leis demonstrativas que fortaleçam a prática da magia.

La ciencia experimenta y está abierta a la experiencia y dispuesta a modificar sus nociones de la realidad, en tanto que la magia es relativamente no experimental y el mago es impermeable a la experiencia, en el sentido en que la ciencia entiende el término, ya que no emplea métodos para comprobar o controlar (EVANS-PRITCHARD, 1987, p. 191)⁶¹.

Cada vez mais as pesquisas não só antropológicas se orientam no intento de revelar ganchos epistemológicos que firmam esses saberes aparentemente tão distanciados. É o caso do filósofo britânico Bertrand Russell. Na sua obra *Ensaio céticos* (1957) se pergunta sobre a gênese da ciência, chegando a uma sumária identificação entre as origens deste saber com as arraigadas superstições.

Para começar, examinemos o aspecto histórico. “Não pode haver ciência viva”, diz o Dr. Whitehead, “a menos que haja uma convicção instintiva generalizada da existência de uma *ordem de coisas* e, em particular, de uma *ordem da Natureza*”. A ciência só poderia ser criada por homens que já tivessem essa crença e

⁶⁰ A separação e oposição entre ciência e magia ganhou impulso com o positivismo. Auguste Comte teorizou a conhecida *Lei dos três estágios* que acompanha o desenvolvimento do pensar da humanidade: “Essa lei consiste no seguinte: cada uma das nossas principais concepções e cada ramo dos nossos conhecimentos passam necessariamente por três estágios teóricos diferentes, o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato e o estado científico ou positivo” (COMTE *apud* REALE; ANTISERI, 1991, p. 299). A magia dentro da abordagem comteana se localiza no primeiro estágio e a ciência, no terceiro. As teses de Comte não mais ressoam no parecer dos atuais pesquisadores: “Ao invés de um contínuo magia, religião e ciência, temos de fato sistemas simultâneos e não-sucessivos na história da humanidade” (LARAIA, 2003, p. 88).

⁶¹ A ciência experimenta e está aberta à experiência e disposta a modificar suas noções da realidade, no entanto a magia é relativamente não experimental e o mago é impermeável à experiência, no sentido em que a ciência entende o termo, já que não emprega métodos para comprovar ou controlar.

portanto as suas fontes originais devem ter sido pré-científicas (RUSSELL, 1957, p. 32).

Foi em meio à superstição, a credices populares, religiosas, pressentimentos, intuições que se foi formando o que a modernidade consolidou como esfera da ciência. Russell (1957) defende, a exemplo disso, que a inspiração de Kepler teve origens em um culto idolátrico persa, a adoração solar neozoroástrica. Acontece que Kepler, no fervor de sua juventude e pela sua genialidade exacerbada, consolidou um sistema “científico” fundado sob o pressuposto da divinização do sol, informação veiculada por suas crenças religiosas.

A ciência, hoje vista como antitética à magia, não se comportava como rival nos dias de seu nascimento. E as origens remotas da ciência não constituem o único ponto de semelhança com as artes mágicas.

A magia é semelhante à ciência pelo fato de ter um objetivo definido intimamente associado aos instintos, necessidades e atividades do homem. A arte da magia está vocacionada para a obtenção de finalidades práticas; como qualquer outra arte ou ofício, também é governada pela Teoria e por um sistema de princípios que impõem a maneira como o ato tem de se executar por forma a ser eficaz. Assim, a magia e a ciência revelam uma série de semelhanças e, juntamente com Sir James Frazer, podemos chamar corretamente pseudociência à magia (MALINOWSKI, 1984, p. 145).

Por detrás de cada prática mágica, entre os africanos, se encontra a interacionalidade de todas as coisas. É porque tudo se une a tudo, aquém e além, que os procedimentos de articulação matéria-espírito se justificam. “A magia e a atividade religiosa não intentam outra coisa senão controlar ou desviar a interação” (ALTUNA, 1985, p. 62). A África bantu, pesquisada por Junod (1974a), oferece exemplos de interacionismos entre os dois mundos:

Se um rapaz não é bem sucedido no seu *ganguissa*, se é desdenhado pelas raparigas e não tem nenhuma probabilidade de ser aceite, um rito especial ajuda-o a encontrar uma mulher. Os Rongas não conhecem como tal o filtro de amor, mas têm alguma coisa que o substitui: o galo velho da aldeia é posto em cima da cabeça do rapaz e deixado lá durante algum tempo; logo que o galo o arranha com os esporões, pode partir. O desdenhado terá, daí em diante, sorte: será como galo a quem nunca faltam esposas (JUNOD, 1974a, p. 103).

Toda magia comporta a utilização de algo material com fins sobrenaturais (RIVIÈRE, 1995; EVANS-PRITCHARD, 1978; SILVA, 2010): “Os Bambara sabem fazer muitos patuás, alguns falam até quando estão no bolso, outros são remédios, outros provocam a morte” (LEIRIS, 2007, p. 93). E conforme a intenção para a qual é dirigida recebe uma valoração axiológica, como bem observou Santidrián (1996): magia branca é aquela que se destina a um bom fim; magia negra é diabólica porque se serve do demônio e dos espíritos maus para realizar o mal; magia vermelha é a que se presta a um destino sexual, valendo-se de técnicas que façam despertar, conter ou controlar os apetites sexuais de outrem.

Não se sabe com clareza o porquê de certos elementos naturais serem carregados de propriedades mágicas e outros não. Não se explica, ainda, as razões pelas quais o corpo e os objetos pessoais servem de ponte para a consecução do feitiço. “A magia banto atua sobre unhas, cabelos, roupas, sombra, objetos usados, terra pisada e até fotografias, porque até ali se prolonga a personalidade” (ALTUNA, 1985, p. 55). Percorrendo o noroeste da Melanésia, o etnólogo Malinowski descobre que

Determinados tipos importantes de plantio, como a cultura do coco, o cultivo da banana, da mangueira e da fruta-pão, encontram-se destituídos de magia. A pesca, a atividade econômica importante depois da agricultura, tem, em algumas de suas formas, uma magia altamente desenvolvida. Assim, a perigosa caça ao tubarão, a perseguição do incerto *kalala* ou do *to'ulam* estão recheadas de magia (MALINOWSKI, 1984, p. 143-144).

As mais variadas técnicas mágicas devem ser lidas sempre à luz do interacionismo homem-cosmo que mencionamos. Pertencem às culturas que fomentam essa conjunção. Daí sua ritualística necessariamente se enquadrar nas fronteiras do segredo. Trata-se de uma prática que interessa unicamente àqueles partícipes do mesmo código cultural.

Multiplicam-se, no entanto, literaturas que promovem o desvendamento das manipulações de teor mágico, abrindo a qualquer interessado os procedimentos usados para a obtenção de toda sorte de fins almejados. Admiravelmente parte dessa bibliografia, disponível em livrarias especializadas ou não, foi compilada pelos próprios iniciados nessas religiões, sendo que eles deveriam por determinação custodiar suas doutrinas no sigilo.

Aprende-se de tudo nos livros. Os feitiços de amor, os mais procurados dentre todos, são manifestos sem nenhum escrúpulo pela ialorixá Vera de Oxalá junto com o iniciado George Maurício:

Presente para Oxum melhorar sua vida sentimental ou mesmo segurar a pessoa amada: 1 bacia de ágate, 1 omolocum de azeite doce, 2 corações de cera (o seu nome em um, o da pessoa no outro), 5 ovos crus de galinha, 5 ovos crus de codorna, 5 espelhos. *Modo de fazer:* Ponha o omolocum dentro da bacia e coloque os dois corações, bem juntinhos, no meio do omolocum, com os ovos ao redor. Por último acrescente os espelhos. Procure uma cachoeira e coloque perto da água. Acenda 5 velas amarelas (MAURÍCIO; OXALÁ, 2005, p. 26).

Fundamentos estritamente internos do candomblé também são revelados nessas publicações disponíveis a qualquer indivíduo. É o caso da feitura do assentamento de Exu, ensinado numa dessas obras lançadas ao público:

200 (duzentas) pedras de caminho (redondinhas), 6 (seis) penas de *odíde*, tecido vermelho, muitos búzios, uma cabaça grande. Procedimento: Pega-se a cabaça e corta-se ao meio, na horizontal. Reveste-se com o tecido e enfeita-se com búzios nas bordas. Fazem-se seis furos em torno da cuia superior e enfeita-se com os *ikôôdide*. As pedras põem-se dentro da cuia inferior (SANTOS, 1993, p. 29).

Mais grave ainda são os ditos *orikis*⁶² abertamente expostos aos de fora da religião. Transcrevemos uma forte cantiga-oração com poderes mágicos usada pelos adeptos de candomblé de Angola:

Um cê quecê de quando Dandalunda; um cê quecê de quando é andá; Um cê quecê de quando Dandalunda; um cê quecê de quando é andá. Kassangi kolassange já mukonguê; Lassanda kaia lakaia já mukonguê; Kassutenda ê lassanda kaia lakaia já mudelé; Angoromeia kongoa samba angola; Azuele katú de monã; Angoromeia angoro samba angola; Azuelé katudimalá (D'ÒSÓSI, 2010, p. 164).

Um dos segredos que deveria ser guardado a sete chaves entre os iniciados se refere à manipulação sagrada das plantas⁶³. Verger (2002c) nos lembra da importância das plantas, de suas folhas, dos banhos que são preparados da

⁶² Oríkis são orações e/ou cantigas dirigidas às circunstâncias mais variadas dos adeptos: proteção, socorro, conforto, louvação aos orixás/inkices, etc.

⁶³ "Todo o segredo do candomblé reside em suas ervas" (BASTIDE, 2009, p. 126).

vegetação como item essencial ao culto dos orixás. Frisa, em diversas passagens de seus escritos, que nenhum rito ao interno do candomblé pode ser efetuado sem o verde da natureza. Reforça, aos leitores adeptos ou não, que o axé, força vital dos orixás, se extrai dessas folhas e que, portanto, a nomenclatura e a forma de emprego dessas plantas constituem a parte mais secreta das casas-de-santo.

Porém, causam estranhamento as recomendações de Pierre Verger quando, ele mesmo, na monumental obra *Ewé* (1995) revela 447 receitas mágicas tiradas das plantas, seja para uso benéfico ou maléfico, relacionadas à gravidez, nascimento, finalidade medicinal, proteção a feitiços e até receituários afrodisíacos para apimentar impulsos sexuais. Em *Ewé*, Verger quebra as proibições de manutenção do sigilo⁶⁴ e dá a conhecer a flora sagrada dos candomblés.

Se para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, em sociedades tradicionais o conhecimento dos *ofô*, encantações transmitidas oralmente, é o que é essencial. Neles encontramos a definição da ação esperada de cada uma das plantas que entram na receita (VERGER, 1995, p. 23).

Tantas outras fórmulas mágicas das religiões africanas podem ser facilmente encontradas pelo recurso da internet, embora em muitas não se localize a procedência de autoria ou legitimidade sacerdotal de quem as dispõe no modo eletrônico.

Com isso desejamos realçar o peso que os africanos atribuem ao poder da magia. A magia dá a possibilidade de manipular os elementos da natureza, de modificar aquilo que aparentemente não se muda.

2. 4 A realidade sacrificial

Intimamente associado à magia está o sacrifício. Tema bastante recorrente entre os rivais das religiões de matrizes africanas⁶⁵ preocupados em alinhar o primitivismo dessas práticas com as ações demoníacas do imaginário cristão. Ainda hoje se perpetua a prática sacrificial nos candomblés brasileiros de modo,

⁶⁴ Também Portugal (1987) lança no mercado um compêndio exaustivo de segredos rituais relacionados a rezas, folhas e chás do candomblé.

⁶⁵ “Na religião africana, a maioria das ‘obrigações’ é acompanhada de ‘matança’ de animais de várias espécies” (RIBEIRO, 1957, p. 89).

porém, mitigado, se considerarmos que em África os antropólogos verificaram a incidência de sacrifícios humanos: “Tanto entre os *dogon* como entre os *bambara* havia sacrifícios humanos. Também no reino do Benin encontramos essa prática” (GIORDANI, 1985, p. 162).

Atento aos costumes dos povos primitivos, Mircea Eliade confirma a incidência de expiação de seres humanos: “Temos provas de sacrifícios humanos para propiciar colheitas entre certas populações da América Central e do Norte, em algumas regiões da África, em certas ilhas do Pacífico e entre numerosas populações dravidianas da Índia” (ELIADE, 2004, p. 427). Aliás, a relação entre ritos agrários e sacrifícios foi retomada por Eliade (2004; 2006) com bastante frequência.

As lendas africanas, perseguidas por Frobenius, não desmentem os escritos de Eliade: “Há muito, muito tempo, passou-se um ano inteiro sem chover. Por isso o *uanganga* ordenou que uma *mucaranga* (jovem *xona caranga*) fosse sacrificada” (FROBENIUS; FOX, 2010, p. 241). No final da lenda *urronga*, Frobenius descreve o sacrifício e, a partir dele, a abundante chuva que cai do céu, e finaliza: “Desde então os *uazezuru* sacrificam uma moça sempre que há uma seca prolongada” (p. 244).

O significado cultural desses sacrifícios⁶⁶ foi muito bem compreendido por Émile Durkheim: “As expiações cruéis são relativamente raras; inclusive as mutilações obrigatórias e dolorosas da iniciação não têm esse caráter. Os deuses ciumentos e terríveis só aparecem mais tarde na evolução religiosa” (DURKHEIM, 1989, p. 280).

Depois de se rarificarem, os ritos de matança humana com conotação religiosa desapareceram completamente. No Brasil, por exemplo, nenhum terreiro de candomblé perpetua minimamente esta ritualística. O sangue humano foi afastado do desejo dos deuses.

Nas análises que diagnosticam as práticas sacrificiais devem-se balizar também as engrenagens que se colam, formando um todo unitário. Ver-se-á que a

⁶⁶ A célebre obra de James George Frazer, *O ramo de ouro*, confirma a existência de expiações humanas mesmo entre as castas mais nobres da sociedade: “En la antigua Grecia creemos que hubo por lo menos una casa principesca de gran antigüedad en la que los hijos mayores estaban siempre expuestos a ser sacrificados en vez de sus reales padres” (FRAZER, 1981, p. 339). (Na antiga Grécia cremos que havia pelo menos uma casa principesca de grande antiguidade em que os filhos mais velhos estavam sempre dispostos a ser sacrificados em vez de seus pais verdadeiros)

lei do sacrifício obedece a uma lógica interna da própria estrutura compreensiva da teologia africana. Sendo assim, não se pode negar o papel do derramamento de sangue como elemento estruturante nessa cultura. Sem sangue não há asè⁶⁷, sem asè não há vida.

Alguns autores, como Caio de Omulu (2002), desenvolveram a ideia de retardamento cultural entre aqueles que prolongam no contexto atual uma ritualística arcana.

A bem da verdade, quero deixar bem claro que acredito chegará época não muito distante na qual tanto o sacrifício de animais, como outras práticas ritualísticas e litúrgicas, deixarão de existir, sendo substituídas por métodos mais avançados ou evoluídos, pertinentes ao estágio espiritual que nossas consciências terão alcançado. No entanto, até que esta evolução aconteça, o sacrifício de animais ainda é um instrumento útil, válido para a prática nos cultos que a utilizam e poderoso nos seus elementos mágicos e ritualísticos (OMULU, 2002, p. 281).

Os textos canônicos da Escritura judaico-cristã não desmentem a matança de animais e seu oferecimento ao Deus único.

Estes gestos, estranhos para nós na sua materialidade, tornam-se mais compreensíveis em seu significado, se nos lembrarmos que o sangue, símbolo da vida, ocupou lugar relevante em todas as religiões e culturas da Antiguidade, mesmo no antigo Israel. O sacrifício cruento e a aspersão do altar e do povo com o sangue da vítima são patrimônio comum das religiões antigas (REHBEIN, 1985, p. 117-118).

As pesquisas de Joachim Jeremias (1983) sobre a importância política e religiosa de Jerusalém no período neotestamentário comprovam o derramamento de sangue que a festa da Páscoa ostentava:

E que quantidade de vítimas – novilhos, bezerras, carneiros, cabras, rolas – o culto reclamava! Todos os dias ofereciam-se vítimas bem determinadas como sacrifícios públicos da comunidade. Durante a festa da Páscoa, diariamente, dois vitelos, um carneiro e sete

⁶⁷ “No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio de vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é *poder*. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata” (PRANDI, 1991, p. 103).

cordeiros serviam de holocausto; um bode de sacrifício expiatório. Alguns sacrifícios privados cotidianos eram igualmente oferecidos. Correspondiam a vários motivos: expiação de numerosas transgressões, reparação, ação de graças: esses sacrifícios permitiam recuperar a pureza ritual. Em circunstâncias especiais, ofereciam-se hecatombes. Por exemplo, para celebrar o término do Templo, Herodes mandou sacrificar trezentos bois (JEREMIAS, 1983, p. 82-83).

No que tange em específico as religiões tradicionais africanas, podemos afirmar o seu parentesco cultural-sacrificial com as demais civilizações arcaicas⁶⁸ e pessoalmente sustentamos ser o reclamo sacrificial um elemento estruturante da cosmogonia africana. Ocorreria, portanto, segundo nossa visão, uma quebra interna do sistema gnosiológico africano caso fosse suprimida a liturgia sacrificial. “Os ritos sacrificiais, de um modo geral, compartilham a crença de que no ato de sacrificar ocorria uma união mística com a divindade. O ser que oferece o sacrifício e o próprio sacrificado participam da esfera sagrada” (SANTOS, 2011, p. 25).

2. 5 Deus e o divino

Um dos itens mais inassimiláveis do pensamento africano é a ideia de Deus⁶⁹. Talvez a principal confusão gerada pelos antropólogos seja a de confundir o Deus africano com o Deus cristão⁷⁰. Edison Carneiro incorre neste erro: “O deus supremo está totalmente identificado com o deus dos cristãos, com quem se parece muito” (CARNEIRO, 1991a, p. 63). Igualmente, “os orixás, em certo sentido, equivalem aos anjos e demônios da Sagrada Escritura” (SPARTA, 1970, p. 213). Haveria uma analogia, segundo Francisco Sparta entre orixalogia e angelologia, afinal, como os orixás, “os anjos da Escritura são executores das ordens de Deus, protegendo ou castigando o homem” (SPARTA, 1970, p. 214).

A religião tradicional africana não difere, entretanto, do cristianismo na acepção monoteísta. Arthur Ramos pôs em evidência que, “em Angola, o deus supremo tem o nome de Nzambi ou Zambi e no Congo Nzambi-ampungu ou

⁶⁸ “O alimento como oferenda ao deus para alimentá-lo é uma forma muito antiga de aproximar-se da divindade. É preciso alimentar a divindade com o sacrifício para obter favores. Ninguém pode se apresentar a Deus de mãos vazias” (TERRIN, 2004, p. 359).

⁶⁹ Não pactuamos da tese que identifica e entabula o pensamento tradicional africano no âmbito do puro totemismo. O totemismo foi estudado por Lévi-Strauss (1965) e também por Émile Durkheim (1989).

⁷⁰ Arthur Ramos (1934), na década de 1930, defendia profunda similaridade entre a divindade maior africana e o Deus único dos cristãos.

Zambi-ampunga” (RAMOS, 1951, p. 347). Com razão, “há hoje um consenso, especialmente entre os próprios africanos, de que a religião da África é monoteísta” (REHBEIN, 1985, p. 27-28). Portanto, “da quanto detto si comprende come siano false le accuse di animismo, di politeismo, di idolatria e di ateismo rivolte all’africano” (NKEMNKIA, 1997, p. 130)⁷¹.

Todavia, jamais a crença africana em um só Deus supremo pode ser identificada com o monoteísmo das Escrituras judaico-cristãs. Como bem observou Sebastião Costa, as várias religiões africanas “são religiões monoteístas, pois acreditam em um Deus que está acima dos Orixás, mas que não age diretamente na vida dos homens” (COSTA, 2001, p. 347-348). Parece ser consensual que “a crença em um deus supremo, criador do universo, é praticamente geral em toda a África. Entretanto, em muitas tradições não se reza para esse deus, por considerá-lo muito distante e pouco preocupado com as questões humanas” (MURRAY, 2007, p. 33). Fato é que “os atributos dessa divindade suprema são imprecisos” (GIORDANI, 1985, p. 160).

Acima dos orixás reina um deus supremo, Olódumarè, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele paira acima de todas as contingências de justiça e de moral. Nenhum culto lhe é destinado (VERGER, 2002b, p. 21).

A importância que as divindades menores recebem na religião africana se explica por esse alheamento ao Deus supremo, como pontuou Arthur Ramos: “Não sendo objeto especial de culto, *Olorum* só se pode comunicar com os homens, de acordo com a concepção yoruba, através de divindades secundárias, os *orixás*” (RAMOS, 1951, p. 257-258). Assim, “paradoxalmente, para o ‘grande Deus’ quase não há lugar no culto” (REHBEIN, 1985, p. 28). A tese do desaparecimento do culto⁷² ao grande Deus foi reforçada por Mircea Eliade:

Por toda a África se encontram indícios de um grande deus celeste quase desaparecido ou em vias de desaparecer do culto. O seu lugar foi ocupado por outras forças religiosas, sobretudo pelo culto dos antepassados. A tendência geral dos negros, escreve A. B. Ellis, foi escolher o firmamento como deus principal da natureza, em

⁷¹ Do que foi dito se compreende como são falsas as acusações de animismo, de politeísmo, de idolatria e de ateísmo lançadas contra o africano.

⁷² “Nenhum culto lhe é oferecido em forma de templos ou sacerdotes” (BENISTE, 2004, p. 35).

vez do Sol, da Lua e da Terra. Por seu lado, Mary Kingsley crê que o firmamento é sempre o grande deus indiferente e descurado, o Nyan Kupon dos Tschwis, o Anzambe, o Nzam, etc., das raças *bantos*. O africano pensa que este deus teria um grande poder caso desejasse exercê-lo (ELIADE, 2004, p. 77).

As causas do esquecimento do deus maior são encontradas na própria ociosidade desse deus (ELIADE, 2000; CISCATO, 1989). “O criador, que é assexuado, de modo geral tornou-se um *deus otiosus*; não recebe culto, mas é invocado nos juramentos” (ELIADE; COULIANO, 1995, p. 34), de modo que “o seu distanciamento o faz ser esquecido” (BENISTE, 2002, p. 21). Para Nkafu Nkemnkia, “Dio non può dialogare con nessuno e con niente” (NKEMNKIA, 1997, p. 105)⁷³.

Sempre lembrado, o Deus de Israel apresentado nas Escrituras do Antigo Testamento é continuamente invocado pelo povo da aliança. E não poderia ser diferente. Ele tudo criou e tudo governa. O relato do livro do Gênesis recorta as etapas da criação em lastros diferentes, situando a origem do homem e da mulher na extremidade, mas enfatiza que o autor de cada seção é um só Deus.

O Deus bíblico rasga a história do homem e nela penetra. Age no princípio das origens, atua no presente e se responsabiliza pelo fechamento da história⁷⁴. Nunca foi assessorado por divindades menores, não conhece deuses concorrentes, “*inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio: quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen inginitus*” (AQUINO, 2001, p. 575)⁷⁵. Este Deus socorre a humanidade, pune os transgressores e ímpios, premia os limpos de coração. Numa palavra: cria e interage com o ser criado.

Caracteriza-se a religião do Antigo Testamento pela afirmação de uma intervenção de Deus na história, intervenção devida unicamente à sua livre decisão. É concebida essa intervenção como o encontro de alguém com alguém: de alguém que fala com alguém que ouve e responde. Dirige-se Deus ao homem como um senhor a

⁷³ Deus não pode dialogar com ninguém e com nada.

⁷⁴ Em sua soberania absoluta, o Deus bíblico se revela como inteiramente diferenciado de tudo o que existe, não dando margens a doutrinas emanatistas que divinizavam a natureza e outros seres criados: “O Antigo Testamento postula um Deus que está *fora* do cosmos. Esse cosmos foi criado por Deus, e eles se defrontam mas não se permeiam. (...) Esse Deus é radicalmente transcendente e não se identifica com nenhum fenômeno natural ou humano” (BERGER, 1985, p. 128).

⁷⁵ Enquanto princípio que não tem princípio se torna conhecido por não existir por um outro; o que pertence à propriedade de inascibilidade, o que o nome ingênito significa (*Summa Theologiae*, Q 33, Art. 4).

seu servo, interpela-o, e o homem, que ouve a Deus, responde pela fé e pela obediência. O fato e o conteúdo dessa comunicação, nós o chamamos de *revelação* (LATOURELLE, 1981, p. 13).

Não se verifica na divindade suprema dos africanos igual comportamento. Nzambi é indiferente; não se relaciona diretamente com os níveis mais baixos da criação⁷⁶.

Buscando a causa inicial, chegamos para os *Yorùbá* à mesma situação dos *Bantu* quanto ao papel do Pré-Existente: causa primeira, Criador que cria a Si Mesmo e todo o universo, material e imaterial, com tudo o que nele existe. Ele ocupa um lugar à parte na cosmologia negro-africana, não possuindo culto organizado ou representações, pois não é comparável a nada. Não pertence a nenhuma categoria de existentes; segundo a concepção ontológica da cultura *Bantu*: não é *mntu* (homem), *kintu* (coisa), *hantu* (localizador) ou *kuntu* (modo de ser), não tem origem mas é a origem de tudo, por isso é o Pré-Existente. *Nzambi Mpungu*, palavra derivada de *Mahûngu* significa “Ser completo em Si Mesmo” (GIROTO, 1999, p. 130-131).

Seriam mesmo necessários estudos mais apurados que confirmassem ou negassem uma possível doutrina criacionista entre os africanos⁷⁷. Não está clara a procedência das coisas originadas. A ialorixá Mãe Cléo de Iansã, do Ilê Axê Asiwaju do Santana de Parnaíba, entrevistada sobre o assunto, declarou que “o candomblé é uma religião panteísta. Aquela que o Deus é a natureza. (...) Os Orixás são as forças da natureza” (*apud* JOAQUIM, 2001, p. 116). Henrique Junod guarda certa propensão em aceitar tal declaração:

“Quem fez o Céu e a Terra? _A natureza!” _Este provérbio ou enigma é, talvez, a única resposta dada pelos Tongas à questão da criação. *Ntumbuluco*, palavra que traduzo por Natureza, vem do verbo *tumbuluca*, que significa “produzir-se”, “acontecer”. O termo não contém claramente a noção de criação. O sentido de causalidade é muito pouco desenvolvido na maioria dos Tongas. Contentam-se, por isso, com essa explicação bastante panteísta, além da qual muitos sábios ilustres do nosso tempo recusam ir, a saber: que foi a Natureza que criou o mundo (JUNOD, 1974b, p. 267).

⁷⁶ Por isso, Nzambi permite aos espíritos ancestrais a faculdade da intermediação, os “*Ribamba*, Espírito do Bem, medianeiro entre o ente visível e o invisível” (JUNIOR, 1967, p. 337).

⁷⁷ Mircea Eliade sustenta a doutrina criacionista entre os povos primitivos: “Acredita-se que esse Ente Supremo criou o Mundo e o homem, mas que abandonou rapidamente as suas criações e se retirou para o Céu” (ELIADE, 2000, p. 86-87).

Sem deixar qualquer sombra de dúvida, o cristianismo fala abertamente de criação: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1). “E Deus não usou nada de preexistente, como o demiurgo platônico, nem se valeu de ‘intermédios’ na criação: ele produziu tudo *do nada*” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 379).

Logo, o Deus da Escritura judaico-cristã é o autor da criação integral e se qualifica como providencial, pois interfere ininterruptamente na história da humanidade pela invocação dos justos. Ao Deus ocioso dos africanos os cristãos cultuam o Deus providente.

Não se pode ainda determinar como se efetivaram as origens na cosmogonia africana porque a noção de criacionismo não se impõe nesse sistema de crenças com a força com que atua no cenário judaico-cristão. Sequer poderíamos dizer que a divindade ociosa da África criou ou plasmou tudo o que existe. Aqui, novamente, encontramos hipóteses que se colidem.

Teria a humanidade se originado diretamente de *Nzambi*? Seria gestada no ventre dos orixás/*inkices*? Para Giroto (1999) houve uma descendência direta do ser humano com a divindade suprema. O Pré-Existente criou o mundo e seu conteúdo: os seres vivos e os elementos da natureza. Foi dada ao homem a permissão e as condições necessárias de fazer uso de tudo para o seu bem-estar. A condução da vida terrena com ordenamento vem sendo auxiliada pelos ancestrais, depositários confiantes do conhecimento e da sabedoria. Estes intervêm sempre que solicitados para normalizar a situação conflitante do homem terreno.

O ensaio de Reginaldo Prandi acentua o contrário:

Os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem (PRANDI, 2003, p. 24).

Em Bastide encontramos uma associação dos orixás nagôs com a estrutura cósmica: “Sabe-se que entre os iorubás, o casal divino primitivo é constituído por

Obatalá, o céu, e Odudua, a terra, e que da união do céu e da terra nascem Aganju, o firmamento, e Iemanjá, as águas” (BASTIDE, 2009, p. 85).

Os mitos bantu⁷⁸ não nos ajudam a resolver a problemática. Junod coletou parte da mitologia angolana, notando que “os primeiros seres humanos saíram do *lilhanga*, caniço (...). Um homem e uma mulher saíram, de súbito, de uma cana que explodiu” (JUNOD, 1974b, p. 310).

Permanece a incógnita sobre a gênese do homem. Aparentemente aqui se instaura um conflito de ideias entre autores que somente seria resolvido pela aceitação de um e negação do outro. No entanto, consideramos a verdade em ambas posições, uma vez que diferenciaremos as divindades sudanesas das cultuadas pela religião tradicional bantu.

De tudo quanto foi dito vale ressaltar o cuidado que devemos tomar nessa questão. A maneira ocidentalizada de compreender a divindade não se ajusta como uma luva na mão do viés africano. A ação *ad extra* dessa mesma divindade suprema no fazer aparecer outros seres também precisa ser melhor estudada.

2. 6 Orixás e Inkices

A designação Orixás se refere às divindades nagôs intermediárias do Deus supremo com os seres humanos. O termo *Inkice* é o equivalente nos povos de matriz bantu, ou seja, aplica-se às divindades de nível intermediário para esses povos. Não há controvérsias em se admitir que os Orixás/*Inkices* tiveram sua origem haurida diretamente do Deus absoluto. A dificuldade está em determinar qual seja a natureza mesma dessas divindades. Afinal, o que são de fato os orixás nagôs e os *inkices* bantu?

Múltiplas são as conclusões. Primeiramente, orixás e *inkices*, indistintamente, significariam a mesma essência com nomenclaturas diferentes. O termo *inkice*, nesse caso, corresponderia ao equivalente kimbundo do termo iorubano orixá. Pode-se, ao contrário, postular uma negativa: essas divindades são desiguais tanto no nome como na natureza. Existe ainda uma terceira alternativa que consistiria em detectar elementos de similaridade entre coisas diferentes.

⁷⁸ “Esta visão do Pré-Existente faz com que não haja para os *Bantu*, em quase sua totalidade, mitos da criação do universo; é coisa de *Nzambi*, não se discute” (GIROTO, 1999, p. 132).

Neste último caso, orixá e *inkice*, embora se constituam como realidades distintas, assemelhar-se-iam em muitos itens comuns.

No documento *Macumba*, a Igreja católica, referindo-se aos candomblés iorubanos, entende que “a característica mais geral de seus cultos era a crença em divindades intermediárias, ligadas às forças da natureza, e chamadas Orixás (entre os nagôs) ou Voduns (entre os gêges)” (CNBB, 1972, p. 8), separando os bantu, cujo “culto visava principalmente as almas dos parentes mortos, não divindades cósmicas” (p. 9). De acordo com essa ideia, “a religiosidade *bantú* caracteriza-se por dois grandes eixos fundamentais: o Ser Supremo e os antepassados” (MALANDRINO, 2010b, p. 163). Assim, “os *banto* tinham pendores ancestrólatricos” (BASTOS, 1979, p. 49). “Os bantos não cultuavam orixás, mas as almas (eguns)” (WILGES, 2000, p. 121).

Juana Elbein dos Santos defende também que “os *òrisà* estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade” (SANTOS, 1977, p. 102). Isso porque “enquanto os *Irúnmalè*-entidades-divinas, os *òrisà*, estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *àse* foram emanções de *Olórun*, os *Irúnmalè*-ancestres, os *égún*, estão associados à história dos seres humanos” (SANTOS, 1977, p. 102). Falando dos seres inteligentes, não humanos, ligados à natureza, Giroto dirá:

Os *Yorùbá* os chamam *òrisà* e consideram-nos relacionados à terra, à água, ao fogo e ao ar. Muitos *òrisà* ligam-se, simultaneamente, a mais de um desses elementos como, por exemplo, *Obàtálà* (Oxalá) que é associado à água, ao ar e à árvore (GIROTO, 1999, p. 144).

Entre os autores clássicos, Arthur Ramos⁷⁹ assumirá que “o fetichismo puro é um vasto sistema cosmolátrico, onde os *orixás* são a expressão de forças da natureza” (RAMOS, 1934, p. 30). E insistirá: “Os *orixás* das águas são vários. A hidrolatria fetichista é ainda muito poderosa entre os afro-brasileiros” (RAMOS, 1934, p. 35-36). A associação entre orixás e fenômenos naturais perdurará nos escritos de Abguar Bastos, para os quais “os orixás-santos não são, em princípio, almas dos mortos, porém, mitos, entre lendas de passagens terrenas ou não, ou

⁷⁹ “Segundo Arthur Ramos, na África, os orixás eram ‘a expressão de forças da natureza’, cultuados após terem sido elevadas a um escalão preternatural, devido à impregnação de uma ‘força mágica’ ou ‘potência sagrada’, chamada *asegn* por Baumann e por nós, *axé*, grafado *ashè* por P. Verger e *àse* por J. Elbein dos Santos” (COSTA, 1983b, p. 366).

espíritos naturais” (BASTOS, 1979, p. 37). E Anatol Rosenfeld conclui que “é certo que os candomblés tradicionais da Bahia são rigorosamente interditados aos espíritos dos falecidos, servindo exclusivamente à comunicação com os deuses” (ROSENFELD, 2000, p. 54).

Contudo, seria simplificar a discussão se disséssemos que os orixás nagôs são potências naturais e os *inkices* bantu são espíritos ancestrais. A bibliografia do assunto permite-nos várias combinações. A primeira delas tende a conjugar a dupla possibilidade de o orixá ser natureza e ancestral simultaneamente. Essa parece ser a opinião de Franziska Rehbein:

Na África, o conceito de orixá está ligado à noção de família; família numerosa, originária de um mesmo ancestral, englobando vivos e falecidos. O orixá é um ancestral eminente e, como tal, um bem de família, transmitido pela linhagem paterna. Sendo assim, as “divindades” da religião nagô podem ser compreendidas como ancestrais divinizados. (...) Ao mesmo tempo, os orixás constituem forças da natureza, tais como o trovão, a tempestade, a chuva, a água doce e salgada, o fogo, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, como, por exemplo, a caça, a guerra, a metalurgia. Vivendo na terra em épocas remotas, “o ancestral-orixá” conseguiu estabelecer o controle sobre essas forças da natureza (REHBEIN, 1985, p. 30-31).

A prova contundente que o orixá pode ter uma existência terrena⁸⁰ se verifica em Xangô que “era, em vida, o terceiro rei de Oyó” (VERGER, 2002b, p. 17). Entretanto, os ancestrais divinizados não se categorizam como *eguns*⁸¹. Quando tiveram suas existências terrenas misteriosamente não sofreram a morte física, mas experimentaram uma transformação de seus corpos em energia⁸². Nasceram como os homens, mas não morreram como os homens. As lendas descrevem esses momentos dramáticos que provocaram a mutação que divinizou esses seres comuns em seres excepcionais.

Esses antepassados divinizados não morreriam de morte natural, morte que em ioruba vem a ser o abandono do corpo, *ara*, pelo

⁸⁰ “Antiguamente, los orixás eran hombres” (VERGER, 2006, p. 8). (Antigamente, os orixás eram homens)

⁸¹ Eguns são espíritos de falecidos, não comumente cultuados pelos candomblés nagôs: “Egun é o espírito de uma pessoa falecida” (RIBEIRO, 1957, p. 91).

⁸² Rehbein (1985) se equivoca ao assumir a morte seguida da transmutação, quando, na realidade, os orixás não teriam sido vitimados pelo perecimento físico. Mas a autora insiste: “Possuindo um axé muito forte e poderes excepcionais, esses antepassados, após a morte, desfeito todo elemento material, tornaram-se energia pura, axé, força vital imaterial” (REHBEIN, 1985, p. 31). Se tivessem forçosamente atravessado o morrer, seriam os orixás categorizados como eguns.

sopro, *êmi*. Possuidores de um *àse* muito forte e poderes excepcionais, sofreriam uma metamorfose nesses momentos de crise emocional, provocada pela cólera e outros sentimentos violentos. O que neles era material desapareceria, queimado por essa paixão, e deles restava somente o *àse*, poder em estado de energia pura (VERGER, 2002b, p. 18).

Infelizmente, as lendas recolhidas sobre a mitologia nagô não desvendam a natureza dos orixás, ora apresentando-os como seres humanos, ora representando-os como cadências da natureza. O tratado mais complexo de orixalogia que encontramos foi a *Mitologia dos Orixás*, onde Prandi (2003) traça um mapeamento exaustivo de historietas desses entes. Eles viajavam, caçavam, sorriam e se amarguravam, casavam-se e geravam filhos, plantavam, rivalizavam-se entre si, traíam e eram traídos, amavam desesperadamente e odiavam com igual medida. Os orixás reunidos por esses contos são figuras personificadas e somente uma profunda hermenêutica deduziria uma conclusão diferente. Vejamos algumas passagens da obra de Reginaldo Prandi (2003) com suas respectivas páginas:

Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada (p. 41). Ogum passeava com sua esposa Oxum, quando principiaram a discutir (p. 97). Oxóssi deparou com a ave e percebeu que só lhe restava uma única flecha (p. 116). Erinlé era o mais belo dos caçadores. Diziam que era andrógino, mas disso não se tem certeza (p. 130). Logum Edé era filho de Oxóssi com Oxum (p. 137). Por muitos anos Otim viveu feliz com o marido (p. 145). Desde pequeno Ossaim andava metido mata adentro (p. 154). No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco (p. 164). No princípio, havia um homem que se chamava Ocô (p. 174). Orô viajava, caçava e conquistava seus amores (p. 186). Nanã preparou uma comida contendo um pó mágico e o pó fez com que Oxalá adormecesse (p. 199). Obaluaê era um menino muito desobediente (p. 204). Um dia Olodumare contraiu uma moléstia que o cegou (p. 224). Oxumarê foi transformado numa cobra, que Xangô largou com nojo e medo (p. 227). À noite Orunmilá dormiu com Euá e Euá engravidou (p. 236). Xangô dançava com alegria ao som de um tambor (p. 240). Iansã tinha muitas joias, que usava com orgulho (p. 301). Obá preparou a mesma comida, cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar (p. 315). Iemanjá preparou o sacrifício, mas, não tendo a cabra, ofereceu a Oxum uma ovelha (p. 394).

Há ainda as lendas que identificam os orixás com espectros da natureza, não mais como seres humanos. Elencamos algumas da mesma obra supramencionada:

Exu era o mais jovem dos orixás (p. 42). Ogum e Nanã saíram criando o mundo (p. 108). Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã (p. 196). Euá transformou-se numa nascente d'água (p. 233). Oiá tinha se transformado no vento (p. 301). Da união de Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Águas (p. 382).

Como os mitos não obedecem à lógica da racionalidade cartesiana, não sendo interpretados como realisticamente históricos, predomina nos pesquisadores a tendência de explicar os orixás a partir das forças da natureza. Mesmo aqueles orixás que tiveram uma trajetória humana não podem ser entendidos como eguns, porque não experimentaram a morte.

Rosenfeld (2000) vê essa questão como um capítulo obscuro no estudo das africanidades. Para o autor reina uma confusão de hipóteses que ora se afirmam ora se negam, ora se acasalam e ora se repulsam. Os orixás são apontados como princípios cósmicos sem deixar de serem ancestrais, porque os próprios relatos mitológicos dizem deles como devorador de criaturas humanas, ou como reis e rainhas de grandes impérios, noutra lugar como patriarcas tribais ou pajens legitimados pelos clãs. Rosenfeld se admira como determinados autores enfeitam tais divindades com prerrogativas humanas sem perceberem que essas características humanoides contrapõem-se ao ponto de vista que defendem. Rosenfeld nos recorda as pesquisas de Protasius Frikel segundo as quais os estudiosos nagôs e jejes optaram por uma decidida oposição entre orixás, elementos da natureza, e as almas dos falecidos.

Bastante categórica é a posição de Juana Elbein dos Santos⁸³ (1977). Para a autora, renomada estudiosa da teologia sudanesa, o culto aos orixás se diferencia verticalmente da veneração aos antepassados, não podendo, em hipótese alguma, se confundir. Critica os antropólogos que estabelecem associação entre uma e outra realidade (LABURTHE-TOIRA; WARNIER, 1997; VERGER; CARYBÈ, 2006) e tematiza uma abrupta ruptura semiológica:

⁸³ Elbein dos Santos parece se fundamentar em observações prático-litúrgicas que separam com toda limpidez a relação entre adepto com orixás e adepto com mortos. Porém, defendemos, a prática sozinha não é capaz de decidir com precisão e sem erros a essência do orixá-nagô. A autora, em *Os nagô e a morte* (1977), dá a impressão de não compreender a teoria vergeriana da transmutação em vida dos ancestrais. Ainda que humanos, os ancestrais-orixás não podem ser confundidos com eguns, porque não foram afetados pela destruição material.

Para os *Nàgô*, os *òrisà* não são *égún*. Distinguem-se duas práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios: o culto dos *òrisà* e o culto dos *égún*; os “terreiros” *lésè-égún* e os “terreiros” *lésè-òrisà*. Os *àse* de fundação são totalmente diferentes assim como os “assentos” de *égún* são diferentes dos de *òrisà* (SANTOS, 1977, p. 103).

Contra Elbein dos Santos, Roger Bastide (2009) não entende como paradoxal a conjunção das duas posições. O antigo chefe de clã possuía poderes sobre algum elemento da natureza e, terminada sua jornada terrena, passa a ser venerado pelos do seu clã e extensivamente pelas outras tribos, já que todos necessitavam da assistência daquele que em vida controlava a natureza (BASTIDE, 2009).

Na África, os orixás são deuses de clãs; são considerados como antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia; não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio – camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros. Esses dois caracteres não são contraditórios (BASTIDE, 2009, p. 153).

Contudo, mesmo que os *candomblés* de raiz *nagô* não compreendam os orixás como humanos numa época imemorial, existe o culto de dedicação aos mortos⁸⁴. Tais ancestrais são cultuados e invocados nos terreiros *nagôs* em espaços reservados, inteiramente separados daqueles que se destinam ao culto dos orixás. A inexistência do elemento lúgubre seria absurda em qualquer religião. “Os *Nàgô* praticam rituais funerários chamados *Àsèsè* no Brasil. Ainda hoje, continuam a adorar não só seus ancestrais familiares, mas também as grandes figuras que fundaram os cultos da Bahia” (SANTOS, 1977, p. 104).

Sobre a natureza real dos orixás-*nagôs* permanece a incerteza. Quando se admite uma origem imediata do Ser Supremo determina-se uma gênese imaterial e vertical para esses seres intermediários. Ao assumir uma procedência humana por ascensão espiritual termina se fixando o início material e horizontal. A teoria que combina as hipóteses anteriores divide alguns orixás de procedência divina e

⁸⁴ “A ideia do antepassado egungum veio ocupar um lugar secundário, apenas complementar na religião dos orixás, que na maioria dos terreiros de formação recente é praticada sem essa referência” (PRANDI, 2005, p. 38).

outros de procedência humana. Ambos conheceram o nascimento por vias naturais ou por emanções espirituais mas jamais pereceram, não se admitindo, portanto, a confusão entre orixá e egum.

2.7 A natureza dos Inkices

Há uma acuidade conceitual que não pode passar despercebida ao diferenciarmos os orixás-nagôs dos inkices-bantu. Ao se afirmar a hierofania dos orixás nos elementos da natureza não se pretende rechaçar a veneração nagô aos antepassados. Da mesma forma, quando se preconiza como hegemônica a ancestralidade⁸⁵ entre os negros angolanos não se quer negar certa veneração bantu à engrenagem cósmica. Por isso, os antepassados têm o seu lugar no pensamento sudanês e a natureza pura encontra importância nas religiões congolenses.

A religião tradicional dos iorubas é formada por um sistema de seres espirituais, ou quase espirituais, distribuídos por quatro categorias. Na categoria superior está o Ser Supremo, Olodumarê, conhecido também por Olocum (senhor do céu). Seus ministros, os deuses subordinados (orixás), ocupam o segundo escalão, e entre eles uma espécie de ordem hierárquica é seguida. O mais importante desses deuses de segunda linha é Obatalá. Em terceiro lugar, depois dos deuses secundários, estão os antepassados tornados venerados como deuses, como Xangô. Em último lugar figuram os espíritos associados aos fenômenos naturais, tais como a terra (Ilê), os rios, as montanhas e as árvores (MURRAY, 2007, p. 38).

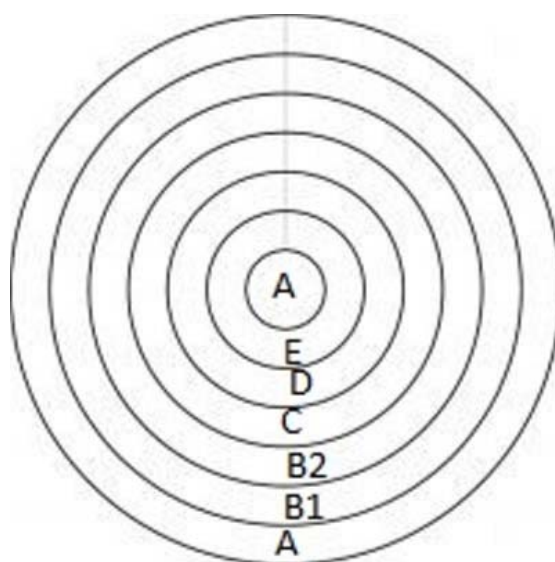
Na ordem do pensamento bantu não é a mímica da natureza com o zigzague dos trovões, as ondas dos oceanos ou o desencadear das tempestades que reconstitui o mosaico mítico do cosmo. Para os povos bantu no centro de tudo está o homem e, em particular, o que se tornou ancestral. “Les ancêtres ne sont-ils pas, après Dieu, les sustentateurs de la force vitale?”⁸⁶ (TEMPELS, 2009, p. 68). Se a natureza é dotada de poderes, mais ainda o ancestral pois ele é capaz de controlar e submeter a si toda a fúria dos astros e oceanos.

⁸⁵ “A vida religiosa tem como base o culto dos antepassados” (RAMOS, 1951, p. 343).

⁸⁶ Os ancestrais não são eles, depois de Deus, os mantenedores da força vital?

Todos os mundos são lugares teofânicos, em princípio, mas a presença dos homens mortos é a mais atuante e efetiva. Eles governam e determinam decisivamente todos os mundos inferiores ao seu. Eles podem manifestar-se no homem vivo, nos animais, nas plantas e nos seres inorgânicos. A trovoada é considerada como um objeto inorgânico, mas possuidora de uma energia dinâmica, suscetível de ser utilizada pelo homem para fins malévolos. A trovoada aparece e é considerada como uma força oculta que homens com poderes ocultos podem manipular a seu favor. A chuva e o vento são vistos como elementos da natureza sob o controle de Deus e dos mortos, mas alguns homens podem possuir o seu segredo e manipulá-los (LANGA, 1992, p. 123).

Analisando a cosmovisão do homem changano-chope, de linhagem moçambicana, o jesuíta Adriano Langa (1992) esquematizou uma figura⁸⁷ em que aparece sistematizada a estrutura de pensamento da religião tradicional africana bantu.



A letra A representa o mundo de Deus que abarca todos os demais mundos. “Este mundo, que é o próprio Deus, escapa a qualquer domínio ou controle que não seja o mesmo Deus” (LANGA, 1992, p. 122). Os círculos do homem (B1 e B2) estão logo abaixo do raio de influência maior, demonstrando que após o Ser Supremo se encontra o ser humano. Notadamente são os mortos (B1) que possuem maior proximidade com o grande raio divino. Os homens vivos (B2) seguem imediatamente depois. Caracterizada pela inconsciência, a esfera animal

⁸⁷ A figura esferiforme se encontra na página 122 da obra supramencionada.

(C) é marcada pela força sem o raciocínio. Segue-se o mundo vegetal (D) e, por fim, o inorgânico (E), desprovido de sentidos.

Esse gráfico é fundamental para a compreensão do universo bantu, atestando que a realidade dos homens é colocada num lugar especial, privilegiado, em relação ao que se categorizou chamar natureza. E já que Deus, por obsequiosidade, não é invocado, tudo converge para o socorro da ancestralidade (SAHLINS, 1972; MALANDRINO, 2010c). São os mortos que desempenham a função primordial de assistir o mundo dos vivos. A intervenção dos antepassados na sociedade dos presentes se faz notar começando pela própria nominação do clã⁸⁸.

Cada clã é designado pelo nome do velho chefe que julgam ser o antepassado fundador do clã. Assim, o clã ncuna vem de Ncuna, que viveu há quatrocentos ou quinhentos anos, e deixou a região zula para se estabelecer no Bilene. O clã dos Magaias vem de Magaia, avô de Massinga, o antepassado de todos os chefes dos subclãs Macaneta, Lhêüane, etc. Este nome é uma espécie de “nome de família” para todos os membros do clã (JUNOD, 1974a, p. 350).

O ancestral termina por agir como Deus sem o sê-lo de fato. Esta sutileza teórica não é percebida tão facilmente: existe, entre os africanos, uma distinção entre Deus e divindade.

Gli antenati o i personaggi divinizzati sono intermediari e portatori dele richieste dei viventi presso Dio. Comunque si presentino le divinità africane nessuna di esse è Dio. Sono rese immortali e degne di culto dagli uomini e come tali rimangono, solo per errore si può considerarli dèi, ma in senso proprio sono la personalizzazione dela realtà di Dio e per mezzo di esse Dio si manifesta al popolo (NKEMNKIA, 1997, p. 124)⁸⁹.

O líder clânico atravessa a trilha da divinização pela alta função social que ocupa após seu desaparecimento físico (ELIADE, 1992). É a morte, misteriosamente, que o consagra como mediador espiritual. A morte é um

⁸⁸ “O clã é um grupo de filiação unilinear (patriclã ou matriclã), abarcando um determinado número de casas que pretendem descender de um mesmo antepassado lendário ou mítico” (RIVIÈRE, 1995, p. 67).

⁸⁹ Os antenatos ou os personagens divinizados são intermediários e portadores dos pedidos dos viventes junto a Deus. Apesar de existirem as divindades africanas nenhuma delas é Deus. São feitas imortais e dignas de culto dos homens e como tais permanecem, só por erro se pode considerá-las deuses, mas em sentido real constituem a personalização da realidade de Deus e por meio delas Deus se manifesta ao povo.

renascimento simbólico (DE OLIVEIRA, 2006), fazendo dos antepassados atores sociais do grupo, mesmo que não estejam vivos. Pela morte o antepassado se firma como elo de ligação entre o grupo e a divindade maior, ampliando extraordinariamente sua atividade na terra. O antepassado morto faz mais do que o líder vivo.

Nossa insistência em frisar os inkices como espíritos de falecidos não colide com certa atenção dada pela religião tradicional bantu aos seres elementais da natureza⁹⁰. Um dado não anula o outro. Com efeito, como bem observou Junod, a natureza em si mesma nunca representou objeto de culto para os bantu: “O sol (*dambo-dji-má*) não é personificado nem adorado. (...) Se, porém, houve tempo em que o sol era considerado ser vivo e pessoal, essa noção desapareceu completamente” (JUNOD, 1974b, p. 269). Também, “a lua (*huéti*) era, provavelmente, personificada nos tempos antigos. (...) Atualmente, não se distingue qualquer traço de adoração nem concepção mitológica a propósito da lua” (JUNOD, 1974b, p. 270).

Como os *Yorùbá*, vários grupos *Bantu* acreditam na existência de seres, dotados de inteligência, não humanos, ligados à natureza. Van Wing ao classificar os espíritos, segundo a visão *Bakongo* afirma que para eles são seres humanos que subsistem após a morte, em outros corpos, mas relaciona os *bisimbi* dependentes da natureza e sobre cuja origem não há unanimidade de opinião. Para uns não foram nunca seres humanos, para outros são criaturas das águas como nós somos da terra (GIROTO, 1999, p. 145).

O significado das forças telúricas dentro da cultura religiosa bantu foi exaustivamente estudado por Henrique Junod (1974a; 1974b). Uma passagem interessante de sua obra *Usos e costumes dos bantos* (1974b) capta um percentual de mescla, já em África, da presença dos antepassados com os espíritos da natureza:

Supõe-se que certas lagoas e rios são habitados por espíritos. Não deve crer-se, porém, que se trata aqui da noção fetichista ordinária, segundo a qual um ser espiritual especial é incorporado no objeto natural. Aqueles espíritos são *chicuembo*, os espíritos dos antepassados dos possuidores do país (...). Todavia, encontrei, no

⁹⁰ “Como estas forças gozam de vida eminente, podem fortificar ou destruir o homem e a comunidade. Deus confiou-lhes esta vitalidade. Por isso as consideram como manifestações da potência divina. Daí a confusão de muitos que imaginam que estes povos adoram o sol, a lua ou a terra” (ALTUNA, 1985, p. 434).

decurso das minhas investigações sobre este interessante problema, um caso em que o espírito invocado parece ser uma espécie de espírito da Natureza. É à beira-mar, na parte setentrional do Nonduane, num lugar chamado Mahilane, onde dois grandes rochedos se erguem sobre a praia. Quando as vagas se arrojaram contra eles, com um ribombo de trovão, a gente do país vai lá sacrificar, dizendo: “*Psu!* Oh mar! Que os navios à vela naufragem, os navios a vapor também, e que os bens que eles contêm cheguem até nós e nos enriqueçam!” Noutros tempos, sucedia uma rapariga ser exposta naquele lugar, como oferenda ao poder Mahilane. Ora, é exatamente o que se faz nos bosques sagrados para os antepassados-deuses. (...) Mahilane e o mar são uma e mesma coisa (*ntchumo uun’úé*). Quando o mar brama, a gente diz: “Eis Mahilane a rugir!” (...) Este antepassado-deus começa a ser confundido com um fenômeno da Natureza (JUNOD, 1974b, p. 287-288).

O fato é que, como veremos, nos candomblés brasileiros as divindades bantu, outrora humanas, vão se transmutando em potências telúricas, em seguimento à lógica específica dos candomblés de matriz sudanesa⁹¹. “As divindades congos e angolanas, chamadas *inkissis*, ficaram esquecidas. Foram substituídas pelos *orixás* nagôs” (VALENTE, 1977, p. 57). “É o termo ‘orixá’ que se começa a utilizar de uma forma genérica para designar as divindades africanas” (PARÉS, 2007, p. 158).

2. 8 Sistema oracular divinatório

Em todos os tempos e lugares o homem quis penetrar e entender os mistérios divinos. Em todas as culturas antigas imaginava-se que o homem tinha acesso ao mundo dos deuses por uma revelação que espontaneamente lhe era consentida do céu (sonhos, visões, aparições de seres espirituais etc) ou pela insistência humana de criar vias provocativas de assédio ao divino. Buscava-se investigar o saber do alto por muitos caminhos. A geografia da antiga Mesopotâmia mostrou a impertinência dos magos da veterobabilônia em desvendar os desígnios do além-tumba.

Manipulavam-se dados para dar respostas sim e não a questões propostas a uma divindade. Adivinhos observavam a fumaça subindo de incensário e interpretavam as figuras cambiantes. Punham-se gotas de óleo na água e se estudavam as configurações

⁹¹ “É nesta ótica que o nkisi (objeto material) torna-se inquite (ser espiritual) e, deixando de estar ligado a um morto, através da nomeação torna-se orixá (ser espiritual da natureza)” (GIROTO, 1999, p. 255).

resultantes. Faziam-se tentativas para provocar sonhos com presságios e especialistas tentavam até mesmo deduzir presságios do comportamento de boi que era molhado pouco a pouco com água (WILSON, 1993, p. 90).

Entre os procedimentos da antiga Babilônia, colhiam-se as vísceras dos animais em busca de presságios ou catalogavam-se fenômenos futuros pela extispícia⁹² e hepatoscopia⁹³ (WILSON, 1993). Mesmo o Israel pré-abraâmico não se furtou à atração oracular, como demonstram os estudos de Latourelle:

O ambiente oriental usava algumas técnicas para tentar penetrar os segredos dos deuses: adivinhações, sonhos, sortilégios, agouros etc. O Antigo Testamento, durante muito tempo, conservou algumas dessas técnicas, purificando-as de suas aderências politeísticas ou mágicas, atribuindo-lhes, contudo, certo valor (LATOURELLE, 1981, p. 15-16).

A África não se fez exceção. Encontramos na religião tradicional africana duas formas de os deuses se manifestarem aos homens: “Os orixás podem comunicar suas vontades aos homens de duas maneiras: ou pela possessão dos fiéis – e então lhes revelando o futuro no decorrer de seus transe – ou por meio de nozes, de búzios ou de outros processos de adivinhação” (BASTIDE, 2009, p. 115).

Roger Bastide (2009) denominou adivinhação subjetiva o conhecimento cuja origem se deriva da incorporação do orixá no adepto e adivinhação objetiva os segredos revelados pela técnica do jogo. Entretanto, devemos admitir, a subjetividade da incorporação transnatural do deus na pessoa representa um elemento bastante complicado para os de dentro e para os de fora da religião. As críticas de histeria e as acusações de mistificação para os charlatões que usam de má-fé na religião advêm, em sua maior parcela, do mimetismo espiritual dos médiuns.

Para coibir a simulação do transe – mais comum do que parece – os candomblés de Angola e do Congo por vezes realizam provas com as pessoas possuídas pelos *inkices*. O tata manda a pessoa comer *acará*, bocados de algodão embebidos em azeite de dendê e em chamas; comer brasas; tocar fogo a punhados de pólvora depositados na palma das mãos ou meter a mão, durante muito tempo, em azeite de dendê a ferver... Se a pessoa atravessa, indene, essas provas, então não há mais dúvidas sobre a presença do *inkice* (CARNEIRO, 1991a, p. 91-92).

⁹² Exame das entranhas de animais sacrificados.

⁹³ Leitura do fígado de animais.

Tão corriqueira dentro da umbanda, a incorporação não caminha facilmente na estrutura dos candomblés. “Desde logo é ensinado que ‘santo de Candomblé não fala’, só muito mais tarde isto lhe vai ser permitido” (COSTA, 1984, p. 98). Desse modo, então, a consulta oracular objetiva, na linguagem bastideana, goza de primazia absoluta entre os candomblecistas.

Em África, a arte de jogar é prerrogativa dos babalaôs (PORTUGAL, 2010), que presidem o culto de Ifá, divindade que detém a visão futurista dos seres humanos. Com efeito, Bastide (2009) distingue sacerdócios paralelos ao interno da religião: os babalorixás, que se encarregam do culto aos orixás; os babalossains, responsáveis pela manipulação sagrada das folhas e ervas; os babaojés, cuidadores respeitáveis dos eguns; e os babalaôs, separados exclusivamente para as decifrações divinatórias do jogo. “O babalorixá necessita do babalaô, do babalossaim e do babaojé; nada pode fazer sem eles” (BASTIDE, 2009, p. 114).

É preciso saber, em primeiro lugar, que as técnicas divinatórias utilizadas na África foram praticamente esquecidas no Brasil, em decorrência da impossibilidade de reproduzir o processo iniciatório necessário dentro do quadro da sociedade escravagista. (...) Na África, a adivinhação era realizada por um clero especializado, cuja iniciação dava-se dentro de um sistema religioso bastante formal e dedicado exclusivamente a isso (SALES, 2007, p. 10).

Dada a complexidade do manuseio, a memorização infinita dos contos e poemas, os demorados passos do ciclo iniciatório e dada a exigência radical de um sacerdócio estritamente masculino, a adivinhação geomântica de Ifá não foi adotada pelos candomblés brasileiros (PRANDI, 1994). Resultado de uma simplificação do sistema oracular africano, nossos terreiros nacionais dão luz ao jogo de búzios (ROCHA, 2007; BENISTE, 2006)⁹⁴. “Os primeiros candomblés no Brasil eram dirigidos por mulheres, tornando-se a modalidade do jogo de búzios a ideal por poder ser utilizada por mulheres, ao contrário do Ifá e do *Òpèlè*, que só podiam ser usados por homens” (BENISTE, 2008, p. 13).

Em nossas pesquisas de campo, percorrendo as casas de candomblé da nação Angola, somente percebemos diferenciações acidentais na arte de jogar⁹⁵.

⁹⁴ “O búzio venceu o colar de Ifá” (BASTIDE, 2009, p. 113).

⁹⁵ “O sistema yorubá por Odù utiliza-se de 16 búzios, modalidade que se estendeu a outros candomblés” (BENISTE, 2008, p. 214). Isso quer dizer que os terreiros candomblecistas congo-

Isso nos leva a considerar que, no Brasil, o método do jogo obedece ao esquema dos *odu*⁹⁶. “Todas as pessoas têm o Odù que preside a sua existência e rege o seu destino” (BENISTE, 2008, p. 200). Os búzios revelarão as linhas do destino da pessoa e como o lado negativo poderá ser mudado. “Todos os Odù possuem mensagens boas e ruins, não existindo especificamente aquele que seja totalmente ruim ou bom” (BENISTE, 2008, p. 217).

Os enunciados do jogo, segundo as pesquisas realizadas por Prandi (1994), sofrem variações impressionantes, não obstante serem manipulados pelas mesmíssimas técnicas. Exemplificamos: o princípio mais elementar do jogo de búzios é o próprio búzio ou *cauri*⁹⁷. Trata-se de uma concha marinha que possui uma fenda dentada achatada e uma parte traseira arredondada. Para possibilitar igual probabilidade de caída, o lado mais circular é cortado manualmente, tornando-se achatado como a fenda natural. Esse procedimento impede que somente a parte achatada caia para baixo. Quando os búzios são lançados o *babalorixá* decifra os Odù conforme as bandas se apresentem nas quedas: com as fendas naturais para cima ou com as fendas manualmente cortadas para cima. Diz-se que há x quantidade de búzios abertos e y quantidade de fechados. E começa-se a interpretar os Odù.

Ora, esse método universal que leva em consideração a quantidade de búzios abertos e fechados em cada lançamento das peças não encontra consenso entre os estudiosos sequer sobre o que seja o búzio aberto e o fechado⁹⁸.

angolezes plagiaram o jogo de búzios dos *candomblés* iorubanos. Esse jogo “é mais conhecido como *Mérindílogún*, que significa 16, que corresponde ao número de búzios utilizados” (BENISTE, 2008, p. 200).

⁹⁶ “O Odù quer dizer destino” (D’OBALUAYÊ, s/d, p. 21).

⁹⁷ “O búzio é uma concha (*Cauwri*) oriunda das praias da costa africana” (OJU-OBÁ, s/d, p. 10).

⁹⁸ “Esses búzios têm serrada a parte oposta à abertura natural, considerando um búzio aberto quando ele cai com essa parte para cima e fechado quando é a abertura natural que fica nessa posição” (PORTUGAL, 1986, p. 21). Favorável a Portugal estão Bastide (2009), José Ribeiro (1995), Giovanni Martins (2011; 2013) e Oju-Obá (s/d). Contra esta tese de Portugal, colocam-se Reginaldo Prandi (1994), Byron de Freitas (s/d), Nívio Sales (2007) e Ronaldo Linares (2007). Linares adota uma particularidade: “Jamais poderemos utilizar, no jogo, búzios cortados” (LINARES, 2007, p. 32). Mais curiosa é ainda a posição de Robson de Tempo: “Búzio caído com sua fenda natural voltada para cima – se o olhador for homem, este será o búzio aberto. Se o olhador for mulher, será o búzio fechado” (TEMPO, 2008, p. 35). José Beniste discorda de Robson de Tempo, seguindo a opinião dos opositores de Portugal: “O búzio é uma concha marinha composta de duas faces: dianteira e traseira. A face dianteira contém uma fenda dentada de cima a baixo, a qual podemos chamar de boca. Segundo a totalidade dos *bábáláwo*, é a parte falante do jogo. A face traseira, originalmente fechada, é aberta para proporcionar o equilíbrio e a queda do búzio em duas posições, aberto e fechado, com idênticas probabilidades. Há quem diga que o uso do búzio pela parte aberta manualmente é próprio das mulheres, e o uso da parte aberta naturalmente é próprio dos homens. Não seguimos esse processo por não encontrarmos justificativas concretas e por fugir às tradições



(BASTIDE, 2009, p. 118)

A informação sobre a abertura ou fechamento da concha não é secundária, pois dela depende a determinação exata do Odù que rege a vida do consulente no momento do jogo e o que poderá ser feito para repulsar os elementos negativos que o destino da pessoa carrega. Da identificação do Odù depende, também, o orixá/*inkice* que responde por esse Odù. Acerca desse outro dado, os pesquisadores novamente desconhecem um paradigma universal.

Agenor Miranda Rocha, angolano que se fixou em Salvador e foi iniciado no candomblé por Mãe Aninha, compilou um escrito exclusivamente para tratar dos *Caminhos de Odu*, apresentando a seguinte listagem dos Odù que marcam nossos destinos: “1º - Ocanrã; 2º - Ejiocô; 3º - Etaogundá; 4º - Irossum; 5º - Oxé; 6º - Obará; 7º - Odi; 8º - Ejionilê; 9º - Ossá; 10º - Ofum; 11º - Ouorim; 12º - Ejila-Xeborá; 13º - Ejiologbom; 14º - Ica; 15º e 16º - quase não se apuram” (ROCHA, 2007, p. 29).

Preocupado com a reconstrução de tradições africanas, Prandi (1994) atravessa o Brasil, coletando dados e comparando-os com aqueles encontrados em Havana e na Nigéria. Recife e Salvador consultam Odù diferentes apesar de adotarem o mesmo sistema oracular. Prandi não detectou coincidências nem mesmo na Nigéria de Ifé com a Nigéria de Oyó. Cuba e Benin também se destacam, na pesquisa de Prandi, pela diferenciação desses caminhos divinos.

E mais: os orixás que falam por meio dos Odù também se organizam em posições diversas. Para Braga (*apud* PRANDI, 1994) quem dita os caminhos do Odù Oxé é o orixá Oxum, enquanto Bastide (*apud* PRANDI, 1994) considera

estabelecidas. E mais: observando a face dianteira do búzio, verificamos que se assemelha a uma boca, onde vemos os lábios superior e inferior, os dentes da arcada superior e inferior. Esta é, portanto, a parte da frente e a boca pela qual o búzio fala” (BENISTE, 2008, p. 98). Prandi critica José Ribeiro, o qual “comete o erro de inverter a ordem dos odus, ao considerar búzio aberto o que a etnografia tradicionalmente registra como fechado” (PRANDI, 1994, p. 138).

lemanjá o orixá falante do mesmo Oxé. O orixá que responde pelo décimo Odù no Recife é Iansã, mas a Bahia consulta a boca de Oxalá para decifrar o destino dos consulentes. A sequência divulgada por Sérgio Ribas (2010) não confirma os dados de Braga nem os de Bastide.

E assim vamos percebendo determinada fragilidade doutrinal de um sistema religioso que se solidifica no segredo sem pretensões de universalizar o saber. Não se trata simplesmente de uma multiplicidade de fontes que se foram entrecruzando até resultar em um esquema de jogo comum com particularidades regionais ou especificidades próprias de uma matriz candomblecista.

Numa visita aos terreiros de uma mesma raiz tradicional se pode cooptar divergências na arte de jogar, como as encontradas em Ronaldo Linares, filho-de-santo de Joãozinho da Goméia, o grandioso propagador do candomblé de Angola. Linares (2007) reprovava a hermenêutica lúdica dos Odù, embora esta seja adotada pela maioria das casas de candomblé de matriz bantu que temos notícias.

A não uniformização dos significados de cada Odù pode indicar também uma visível ignorância do aspecto técnico do jogo. Para além da intuição e mediunidade, o olhador precisa conhecer as regras imutáveis do jogo, sem as quais a operação intuitiva se perderia nos devaneios da mistificação. A confusão entre a concha aberta ou fechada e a disparidade que a bibliografia africana revela entre Odù, orixás e significâncias simbólicas podem depor contra a credibilidade racional que qualquer religião deve assegurar ao mundo exterior.

A manipulação oracular nunca foi considerada um item secundário na estrutura dos candomblés⁹⁹. Com bem nos recorda Agenor Rocha: “Nada se faz sem que antes se consulte o oráculo” (ROCHA, 2007, p. 25). E, com ele, Portugal: “É impossível para um yorùbá, cuja alma permanece presa à sua crença tradicional, tentar fazer qualquer coisa sem uma consulta prévia ao oráculo de Ifá” (2010, p. 36).

Podemos então encarar o recurso do jogo nas comunidades africanizadas como um item irrecusável daquele patrimônio identitário que desejamos resgatar neste capítulo. Faz parte da mentalidade que estudamos servir-se de Ifá para tomar as decisões acertadas dentro de um futuro impenetrável, de modo que não

⁹⁹ “O trabalho mais importante, e o mais difícil, dos candomblés, é o da *vista*, isto é, o de *olhar com o Ifá*” (CARNEIRO, 1991b, p. 148).

poderíamos encerrar o quadro da propriedade cultural dos negros bantu sem explanar o socorro oracular.

Para agradar uma divindade com uma oferenda, para aplacar a ira doutra com um presente, para livrar-se de um mal de ordem sobrenatural, para atrair uma grande paixão ou afastar um inimigo aterrador, o caminho seguido vem traçado pelas quedas das pedrinhas mágicas. Numa palavra: o agir seguro se dá dentro dos limites de predição do jogo, o que faz dele próprio um elemento forte de identidade negra.

3. IRRADIAÇÕES DA CULTURA RELIGIOSA BANTU

3. 1 Híbridação

Parte do patrimônio cultural dos povos bantu, vislumbrado no capítulo segundo, não se manteve intacto nem na África e, muito menos, no Brasil¹⁰⁰. Contudo, houve um tempo em que os etnólogos aspiraram descobrir uma espécie de continente mítico, intocável, paradisíaco, um espaço e tempo imemoriais, contendo povos primitivos e exóticos, vivendo de maneira estática, repetitiva e imutável. Os registros desses profissionais da ciência não escondiam uma declarada obsessão pela procura de um estrato que teria servido de matéria-prima da qual se originariam os conteúdos culturais dos povos mais tardiamente organizados em civilizações¹⁰¹. A crença do surgimento do homem na África¹⁰² despertou nos antropólogos o olhar sobre este continente. Seria exatamente nas terras africanas que se acharia esse elo perdido.

Uma cultura pura, isenta de mesclas, não contaminada, sem porosidades, como uma ilha isolada no meio do Pacífico – assim foi imaginada a África dos povos tribais e da religião tradicional, aquela pensada como originante. E, em torno do conceito de pureza cultural, a ciência erigiu a noção de *sincretismo*.

O Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda apresenta cinco sentidos desta palavra. O primeiro deles como “reunião dos vários Estados da Ilha de Creta contra o adversário comum”. Como explica Canevacci: Dizia-se, de fato, que os cretenses, sempre dispostos a uma briga entre si, se aliavam quando um inimigo externo aparecia (FERRETTI, 1999, p. 113).

¹⁰⁰ “É necessário ressaltar que o candomblé surge no Brasil como produto de [re] invenções – de adaptações e de síntese – dos vários sistemas de crenças provenientes do continente africano durante mais de três séculos do período da escravidão” (TEIXEIRA, 1999, p. 133).

¹⁰¹ As expedições de Michel Leiris arquivadas na monumental obra *A África fantasma* (2007) se prestam a relatar o cotidiano de uma terra estranha que, pensava-se, serviu de berço cultural à humanidade. A ideia da existência de uma cultura fontal, donde as demais se teriam dela originado, com leis naturais articuladas, foi pouco a pouco sendo desmentida pelo avanço da antropologia (BOAS, 2011).

¹⁰² “Como todos sabem é no continente africano que encontramos os mais antigos registros dos inícios da humanidade (*Australopithecus* e *Homo habilis*), tendo sido aquele o local a partir de onde o homem se expandiu para a Ásia e a Europa (*Homo sapiens neandertalenses* e *Homo sapiens sapiens*)” (TEDESCO, 2006, p. 25).

O misturar-se com o outro, portanto, converteu-se em expressão paradigmática para o entendimento da palavra sincretismo, afirmando-se como a mais clara deposição do conceito de pureza cultural. Porque “toda religião se pretende verdadeira e pura” (FERRETTI, 1999, p. 114), o sincretizado perverteu sua matriz embrionária que reportava a uma originalidade totalizante. Assumiu uma roupagem essencialmente negativa¹⁰³. O sincretismo passa a ser associado com a perda de identidade, com a coisa contaminada e corrompida, com o cultural deturpado pelos elementos estrangeiros, não próprios. E foi somente depois que os estudiosos revisonaram o teor preconceituoso e falso da palavra que nasceram as variadas correções terminológicas. “Frequentemente disfarça-se com sinônimos mais elegantes ou mais conflituais, como *pastiche*, *patchwork*, *marronização*, *híbrido*, *mélange*, *mulatismo*, *aculturação*: todos ligados ao jogo, por excelência ambíguo, da chamada contaminação” (CANEVACCI, 1996, p. 13).

Palavras como bricolagem, bifurcação, polifonia, dialógica, hibridismo (CANEVACCI, 1996) conferem uma atenuação ao impacto cultural alarmado pelo termo sincretismo. Todavia, muita desta nomenclatura se enreda na mesma teia de contradições que o nome sincretismo pretende se desvencilhar:

“Híbrido”, do grego *hybris*, cuja etimologia remete a “ultraje”, corresponde a uma miscigenação ou mistura que violava as leis naturais. Para os gregos, o termo correspondia à desmedida, ao ultrapassar das fronteiras, ato que exigia imediata punição. A palavra remete ao que é originário de “espécies diversas”, miscigenado de maneira anômala. Essa origem etimológica foi responsável pelo fato de serem consideradas sinônimos de híbrido palavras como irregular, anômalo, aberrante, anormal, monstruoso etc. Híbrido é também o que participa de dois ou mais elementos diversos anormalmente reunidos para originar um terceiro elemento que pode ter as características dos dois primeiros reforçadas ou reduzidas (BERND, 2004, p. 99).

A mistura de ingredientes que fusionados trazem à luz algo diferente do que eram suas partes anteriormente separadas pode significar sincretismo. Nesse sentido, o sincretizado seria produto de um “Grande Liquidificador” (CANEVACCI, 1996, p. 13). Waldemar Valente explica melhor:

¹⁰³ “Um certo número de observadores considerava a mestiçagem cultural, a exemplo da mestiçagem biológica, como um fenômeno negativo e até mais ou menos patológico” (CUCHE, 1999, p. 114).

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias (VALENTE, 1977, p. 11).

Fato é que se estende a discussão científica em torno da precisa natureza do vocábulo: se o agente sincretizado constitui uma outra coisa daquilo que fora ou se representa a mesma realidade levemente ou radicalmente modificada; outrossim se há uma premente necessidade de substituição terminológica porque o nome sincretismo mostra-se carregado e desgastado por uma significância pejorativa que se vem arrastando na linha do tempo (AMALADOSS, 2000).

A nós, interessa saber que o sincretismo se impõe como realidade antropológica universal¹⁰⁴ contra as superadas teorias que imaginavam culturas não-comunicantes e preservadas de todo e qualquer contato com o seu exterior. Não se sustenta mais a tese da pureza cultural (VASCONCELOS; FERRETTI, 2009). Admitimos que o arcabouço cultural dos escravizados bantu e das outras etnias africanas interpenetrou, sincreticamente, o brasileiro colonial que ditou os primeiros séculos de nosso descobrimento (VOGEL; MELLO; BARROS, 2001).

Objetando contra a ingênua e insustentável opinião que imaginava uma perfeita e harmoniosa conversão do negro ao catolicismo português, há autores que, com o mesmo peso de ingenuidade, negam qualquer traço de aderência entre uma cultura e outra¹⁰⁵. São idealistas e ultra-otimistas.

O negro não era “tábula rasa”; tinha uma cultura e tampouco era imóvel, fez um paralelismo entre a religião trazida de sua terra natal e a que lhe era imposta, procurando no hagiológico cristão os equivalentes, aproximados de suas divindades. Não há uma identificação entre os cristãos e os africanos, e sim, apenas paralelismo (MIRA, 1983, p. 117-118).

¹⁰⁴ Defendemos que, seja qual for a nomenclatura que se lhe empreste, enquanto realidade o sincretismo é dado inegável. “O sincretismo é um processo que sempre existiu, pois nenhuma cultura ou religião é tão ‘pura’ que não assimilou elementos simbólicos de outras” (SCHIAVO, 2008, p. 174).

¹⁰⁵ Bastide dá garantia que “o candomblé é uma África em miniatura” (BASTIDE, 2009, p. 76), embora reconheça, na mesma obra, que “ao ser transportado da África para a América, o pensamento africano sofreu, infelizmente, tanto perdas quanto metamorfoses” (p. 218). E Juana Elbein: “Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no ‘terreiro’” (SANTOS, 1977, p. 33).

Nossa tese se situa no meio desse caminho: nem identificação, nem paralelismo. Houve, sim, sincretização. Os negros nem se converteram, no pleno rigor da palavra, ao catolicismo lusitano, nem permaneceram imunes à influência desse mesmo catolicismo.

Todavia, a interpenetração de uma religião na outra nunca obedeceu a uma lógica predeterminada. Em 29 de julho de 1983, o Jornal da Bahia noticiava: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo” (CONSORTE, 1999). Tratava-se de um manifesto assinado por Menininha do Gantois, Stella d’Oxóssi, Telê de Iansã, Olga de Alaketu e Nicinha do Bogum Axé, todas ialorixás afamadas, contra o sincretismo religioso.

Entrevistada, a Mãe Olga de Alaketu não tematiza uma ruptura do fiel com as outras tradições religiosas, permitindo um certo paralelismo entre catolicismo e candomblecismo:

Para mim, se eu chegar na Igreja, eu quero rezar Pai-Nosso, uma Ave-Maria, pedindo a Deus socorro, misericórdia. Se eu chegar numa parte da obrigação do Candomblé, eu boto meu joelho no chão e vou conversar de Exu até Egum e Xangô a Oxalá. Tá compreendendo? Então chega na minha casa, cá em cima, tem todos os santos. Lá em baixo, na casa do candomblé, tem os santos da África. É esse. É a minha separação. Tá compreendendo? É isso. Eu não tenho nada que botá (*sic*) Santo Antônio no meio porque é Ogum, não. Meu negócio é separado (CONSORTE, 1999, p. 81-82).

A purificação do candomblé, nesta fala, não constrange o adepto a abandonar outras práticas religiosas, mas impede-o de introduzi-las no espaço sagrado próprio e reservado ao candomblé. Aqui o conceito de sincretismo se aloja numa coerência de mistura, não de abandono de crenças¹⁰⁶. Um indivíduo pode dedicar-se aos santos na Igreja católica e recorrer aos orixás do Candomblé, desde que não invoque os da África nos templos cristãos nem os do catolicismo dentro dos terreiros africanizados. Pode-se perfeitamente ser católico e candomblecista, sem cair no sincretismo...

Ora, todos esses exemplos apenas acentuam a complexidade do fenômeno com que estamos lidando. O hibridismo não é linear e portador de um conforto

¹⁰⁶ “O próprio catolicismo, como cultura de inclusão, hegemônica, não fez oposições, que não pudessem ser vencidas, ao fato de o negro manter uma dupla ligação religiosa” (PRANDI, 1999, p. 97).

terminológico. Ao contrário, mostra-se carregado do contraditório, gozando de uma versatilidade infinita de considerações.

Néstor Canclini (2013) defende que se pode postular uma hibridação e abandoná-la, dela não se fazendo refém. As culturas podem interseccionar valores e doutrinas de um repertório alheio a si e, em seguida, por um estímulo contrário, rechaçar o conteúdo trazido para dentro de si.

Ainda é possível hibridar-se por uma necessidade histórica e, passado esse situacionismo, desibridar-se. Tal foi o caso das muitas expressões afro-brasileiras que se viram forçadas a sincretizar-se nos séculos da colonização e hoje algumas se veem desejosas de uma descontaminação.

O processo pode se mostrar restrito, quando o que é fusionado só é aderido em parte. Canclini (2013) lembra a frase que ilustra a fascinação branca pelo afro-americano: “incorporo sua música, mas não que se case com minha filha”.

Supomos, partindo dessas bases teóricas, que os negros bantu se comportaram hibridamente em sua travessia de escravizado. Desembaraçaram-se de suas raízes continentais quando a pressão o exigia e tingiram-se momentaneamente com o colorido que seus senhores gostariam de vê-los.

3. 2 O ideal de reafricanização e suas possibilidades

Entende-se por reafricanização o processo assumido por alguns terreiros de candomblé que, embora localizados no Brasil, pretendem resgatar uma identidade essencialmente africana. “Todos estes participam, cada um a seu modo, de um processo intencional de dessincretização, afastando-se do calendário litúrgico católico e eliminando símbolos e práticas do catolicismo umbandizado” (PRANDI, 1991, p. 110).

No processo de legitimação que foi se firmando em São Paulo desde o final dos anos 70, a maioria dos sacerdotes que se deixam envolver nesse processo é forçada a peregrinar à África, dar obrigações e tomar cargos nos templos (paupérrimos, aliás) da Nigéria e do Benin, repetindo a saga de Martiniano do Bonfim, da Bahia, e de Adão, do Recife, entre outros “grandes” da década de 1930 (PRANDI, 1991, p. 118).

Vista exclusivamente por este ângulo, a saber, se a reafricanização dos terreiros brasileiros intenciona tão-somente uma maior similitude religiosa entre

África-Brasil, os líderes iniciáticos desejariam simplesmente que o candomblé nacional se assemelhasse o quanto possível à religião tradicional praticada em África.

Todavia, é necessário nos perguntar sobre as reais motivações ideológicas que levaram nossos candomblés à busca pelas raízes e, mais ainda, se essas raízes procuradas na África constituem o exato objeto que os africanistas brasileiros almejam encontrar.

Prandi (1991) não descarta, como constatamos em sua citação acima, a ingerência do desejo de legitimação. As casas candomblecistas imitacionistas das origens alavancaram essa procura pela necessidade de sua afirmação no meio religioso. Seria a preocupação de sobrepujança que alimentaria as viagens dos babalorixás para o continente africano.

Os etnógrafos, descrevendo os ritos observados em famosas Casas ketus baianas, grandes templos nagôs como os do Engenho Velho, Gantois, Axé Opô Afonjá, Alaketu, fixaram a ortodoxia, definiram o que era o certo, puro, “autenticamente africano”, e por isso podia propagar-se (SERRA, 1995, p. 121).

Todos os exemplos de terreiros reafrikanizados são de rito nagô. Exemplos tirados da etnologia brasileira. De acordo com Gonçalves da Silva (2009), os acadêmicos da pesquisa afro no Brasil entenderam que a única forma de acesso a esse conhecimento seria pelo ingresso iniciatório nesses espaços. Então, aderiram à religião. Do terreiro de Gantois se fizeram *ogãs*¹⁰⁷: Manuel Querino, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima. O afamado Axé Opô Afonjá acoplou dentro de si as mais altas personalidades de estudos africanistas, como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado, Carybé e Roger Bastide (LÜHNING, 2002; BASTIDE, 1997). Estes nomes configuraram as linhas mestras da etnologia nacional, fornecendo um caráter científico aos dados diretamente manipulados por suas experiências nos terreiros nagôs¹⁰⁸. Assim, “o

¹⁰⁷ Ogãs são cargos dentro dos candomblés destinados a pessoas do sexo masculino que não possuem o dom do transe e da incorporação. São, por isso, chamados não-rodantes.

¹⁰⁸ “Beatriz Góis Dantas tem defendido a ideia de que foram os intelectuais, desde Nina Rodrigues, passando por Carneiro e Ramos, até chegar a Verger e Elbein dos Santos, para citar apenas os mais conhecidos, que privilegiaram de modo sistemático os terreiros ‘nagôs puros’, exaltando-os ‘como verdadeira religião, contrastando assim com a magia/feitiçaria dos bantos’” (PARÉS, 2007, p. 161).

‘nagocentrismo’ dos antropólogos redundou em mais prestígio para as casas desse rito” (SERRA, 1995, p. 115).

Embora não seja explícito em Nina Rodrigues o uso do simbólico para estabelecer diferenças regionais, parece-me que ele abriu as picadas que serão, depois, alargadas pelos seus discípulos e outros antropólogos que terminam por transformar o Nagô em símbolo distintivo da Bahia e fazer da influência africana mais pura um elemento identificador (...). Essa postura aparece mais ou menos delineada em Artur Ramos e se acentua, sobretudo, com Gilberto Freyre (DANTAS, 1988, p. 155).

A reafricanização tornou-se um ideal consagrado entre muitos estudiosos¹⁰⁹ e perseguido pelo povo-de-santo desejoso de legitimação e poder. Trouxe consequências funestas para os segmentos que ideologicamente não se preocupam em estampar o rosto da África como documento de identidade.

Esta busca de autenticidade e pureza nas religiões afro-brasileiras feita em nome de uma “fidelidade à África” privilegia uma determinada tradição africana, tida como “pura” e “genuinamente africana”. O Candomblé e especialmente a “tradição nagô” são, às vezes, apresentados como modelo desta pureza. Não se pode negar que em geral as comunidades desta tradição são mais estáveis e melhor organizadas e foram objeto de inúmeras pesquisas. Estes círculos apoiam e promovem este movimento de volta à África. Mas esta procurada e elogiada “pureza africana” é criticada como intelectualista e discriminadora. Segundo esta crítica, as comunidades mais tradicionais procuram desacreditar as outras comunidades afro-brasileiras em nome da pureza de tradições. Finalmente, também os pesquisadores que tomaram a tradição nagô como ponto de referência para suas pesquisas, acabaram contribuindo para uma certa ideia, de que outras tradições afro-brasileiras como Umbanda, Macumba, Candomblé de Caboclo e Candomblé de Angola, fossem tidas como formas sobreviventes degeneradas, desfiguradas e menos interessantes do ponto de vista religioso (BERKENBROCK, 1999, p. 123).

Precisa-se, entretanto, analisar a coerência dos pressupostos dessa tendência hegemônica nas academias. Em primeiro lugar, parece que se repete na atualidade aquela antiga tendência, já superada pelo arranco da antropologia, de encontrar o lugar das origens¹¹⁰. Seria o retorno à África mítica. Repetição? Por traz das viagens devotadas ao ideal de pureza se instalaria a certeza de na África

¹⁰⁹ Envolve, por isso mesmo, o conhecimento das tradições arcanas como mecanismo de poder (BOURDIEU, 1999; TEIXEIRA, 2003).

¹¹⁰ “A ideia de uma *ascendência/origem/ancestralidade comum* deve guiar os princípios que fundamentam a identidade étnica” (AGOSTINI, 2008, p. 245).

encontrar uma fonte inexaurível de preceitos e ritualísticas sempre executados sem alteração desde os primórdios da humanidade?

Talvez esses grupos envolvidos na lógica do retorno não percebam que tal paraíso das fontes não exista de fato. Simplesmente porque a religião, como todo e qualquer traço cultural, não se identifique com o estaticismo¹¹¹. Em África, como em qualquer outro lugar, os elementos religiosos se foram transmutando¹¹², ainda que lentamente por causa da força da tradição entre esses povos.

Esta volta à “pureza” das tradições africanas deve levar em conta o desenvolvimento havido com o tempo tanto na África como no Brasil. Além disso, não se pode simplesmente voltar à África, aos lugares de onde surgiram estas religiões para buscar suas raízes como se lá tudo tivesse parado no tempo e se o processo de colonização na África não tivesse modificado profundamente também aquelas culturas (BERKENBROCK, 1999, p. 120-121).

Com a política de colonização, no engrenar da Idade Moderna, foram acelerados o contato e o impacto entre culturas estranhas. “O encontro com o mundo individualista ocidental e o mundo africano se deu por intermédio da colonização e das missões que deram lugar a crises profundas e radicais” (DE OLIVEIRA, 2006, p. 50). Já em África, a malha cristã e a infiltração muçulmana tornaram cativos muitos africanos, impondo crenças estranhas ao pensamento negro. Dessa forma, o desenrolar do sincretismo pela violência contra o negro não foi iniciado nas Américas, antes, começou nas próprias terras africanas. “É indubitável que os valores tradicionais africanos persistam, embora sempre combinados com muitos aspectos próprios do Ocidente industrial moderno” (MURRAY, 2007, p. 35).

¹¹¹ Mariza Soares aceita com muitas reticências as categorias intituladas Nações no candomblé: jeje, nagô, mina, angola etc, por medo de erigir fronteiras que impeçam o trânsito de uma cultura na outra: “Assim, o grupo de procedência denominado mina no Rio de Janeiro não tem necessariamente a mesma composição étnica encontrada na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão. Também o que é designado mina no Rio de Janeiro no século XVIII difere do que, na mesma cidade, é mina, no século XIX. Tais diferenças decorrem das populações traficadas e dos arranjos no interior de cada nação, em cada cidade, época e situação. Por isso mais que etnias (no sentido de grupos originais ou de traços culturais primordiais) considero estar tratando aqui de um conjunto de configurações étnicas em permanente processo de transformação” (SOARES, 2002, p. 60).

¹¹² “As populações iorubás, embora mantendo sua forte identidade étnica tradicional, foram através dos séculos se misturando com as populações autóctones, adquirindo cada uma delas um perfil cultural específico” (SILVEIRA, 2003, p. 350-352). “Essa mistura e assimilação de cultos e Deuses já existia na própria África” (RIBEIRO, 1957, p. 7).

Algumas características da religião tradicional africana facilitam ainda mais a fragilidade do continente negro contra os abusos imperialistas. Uma delas é a ausência de um culto uniformizado e universal (VERGER, 2002b) pois cada espaço tribal¹¹³ perpetua a memória de seus ancestrais e suas divindades específicas. Por isso,

Não existe um culto nacional nem regional tradicional e isto por diversas razões que podem resumir na destruição ou desorganização de todo o sistema social tradicional, desorganização que começou com a colonização e se está continuando nos nossos dias (LANGA, 1992, p. 72).

“Continuou assim o triste processo forçoso de alteração das tradições, das estruturas sociais e psicológicas das tribos e das pessoas que tinham que abandonar sua terra, seus antepassados, seus lugares sagrados” (DE OLIVEIRA, 2006, p. 51). O mercantilismo e o capitalismo que se estava consolidando foram responsáveis pela desarticulação em série do sistema de vida tradicional africano (DE OLIVEIRA, 2002), afetando, como se era de esperar, o lastro religioso, de modo que, ao aportarem os escravizados em nossas terras, os negros para cá trazidos já tinham experimentado alterações no seu patrimônio cultural e modificado sua religião com inserções sincréticas (HOLANDA, 2011).

Não é sensato, pois, admitir que a África atual tenha conservado o estatuto da pureza religiosa quando a história nos escancara a vertiginosa atuação do sincretismo de Portugal em África e da África em Portugal antes mesmo da troca de cenário para o Brasil. As idas e vindas dos pais-de-santo à África podem desvendar, no máximo, a maneira como se pratica a religião na atualidade. Obviamente não se pode concluir que todo o arcabouço religioso dos antigos se tenha desaparecido mas, por outro lado, deve-se abandonar a ilusão de tocar num aparato fossilizado, magicamente inalterado¹¹⁴, não obstante as avalanches

¹¹³ “A tribo é sempre uma unidade territorial. Se um de seus bandos separar-se dos outros, os membros da nova unidade não poderão manter relações pessoais com seus companheiros de tribo e a lembrança de uma origem comum se apagará” (LINTON, 1968, p. 255).

¹¹⁴ “Alguns aceitam a existência, num passado distante, de um protossincretismo original que teria funcionado no período de consolidação das tradições religiosas, que, depois de consolidadas, se tornariam um todo refratário a novos sincretismos. Mas em perspectiva histórico-antropológica mais ampla, de grande duração, religião e cultura não são fenômenos estáticos, pois se encontram constantemente em mudanças e transformações” (FERRETTI, 1999, p. 114).

históricas que vitimaram a geografia africana. A procura pela religião de raiz é um engodo porque essa religião não mais existe¹¹⁵.

Além disso, os grupos religiosos brasileiros que se veem como imagem refletida da África, devem considerar as diferenças exorbitantes entre os nossos candomblés e a religião vivida nos círculos tradicionais do continente negro. E começando pelo elenco das divindades¹¹⁶, “dos seiscentos orixás de que fala a tradição africana, cerca de vinte sobreviveram no Brasil” (PRANDI, 1991, p. 29). E ainda: “Enquanto na África cada um invocava o seu Orixá, no Brasil passaram a invocar os vários Orixás das diversas outras tribos” (COSTA, 2001, p. 350). Esse dado indica que na África o culto aos orixás não goza da tamanha maleabilidade encontrada em nossas terras. De acordo com Carmo (1987) os espaços geográficos se dedicam ao culto de específico orixá e o templo dedicado a esse deus não será dividido com nenhum outro mais. Há regiões inteiras devotadas ao culto exclusivo de um único orixá.

Os rituais de iniciação também figuram como objeto de contraste entre Brasil e África. *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (RODRIGUES, 2006) publicado em 1900 denuncia os altíssimos custos que oneravam os rituais de feitura de santo na Bahia.

São todos acordes em afirmar que as despesas da iniciação são sempre muito avultadas, e que feituas de santo têm havido entre nós, principalmente aqui na capital, em que essas despesas subiram a conto de réis. Conheço, de fato, negros, crioulos e africanos, que ficaram velhos e não conseguiram obter os meios para a iniciação do seu santo, conhecido desde a mocidade deles (RODRIGUES, 2006, p. 57).

A realidade da pobreza que grassa os vilarejos africanos não é segredo para ninguém. E lá os deuses se contentam com a oferta singela de seus fiéis. “Nos casos em que na Nigéria se costuma oferecer uma ave a um determinado orixá, aqui o número de animais pode chegar a uma dezena ou mais” (PRANDI, 2005, p.

¹¹⁵ Há opiniões contrárias: “É provável que se encontre em fase de retrocesso a observância dos ritos religiosos tradicionais, apesar de alguns jovens com bagagem universitária advogarem um retorno à cultura tradicional, na que se incluem seus aspectos religiosos” (MURRAY, 2007, p. 35).

¹¹⁶ Há também modificações no sistema cosmológico: “As tradições iorubás mais antigas falam da existência de nove céus, mas no Brasil essa concepção tem sido simplificada, talvez por influência católica; hoje, a maioria dos devotos do candomblé acredita na existência de apenas dois mundos, o *Aiê* dos vivos e o *Orum* dos deuses, espíritos e mortos” (PRANDI, 2005, p. 53-54).

150). Quão nebulosa se vai tornando a imagem refletida que deveríamos formar da África.

Até mesmo oferendas mudam com os novos tempos. A consciência preservacionista atual constrange, por exemplo, a oferta de tartaruga a Xangô, assim como é inconcebível o sacrifício de cães para Ogunjá, qualidade de Ogum, cujo nome significa Ogum Comedor de Cachorro. E os orixás vão mudando seus paladares, da mesma maneira que, ao chegar no Brasil, tiveram que aceitar a oferta de comidas preparadas com ingredientes diferentes daqueles usados na África, ainda com variações regionais. Só para dar mais um exemplo, o amalá de Xangô se prepara em grande parte do Brasil com quiabo, mas no Rio Grande do Sul se usa folha de mostarda (PRANDI, 2005, p. 118).

As máscaras¹¹⁷ que integram as danças africanas e que tanto impressionam pela sua beleza desapareceram completamente aqui no Brasil. “Ao encontrarem no Brasil uma tradição católica dominadora (...) era lógico que os escravos não se atrevessem a exibir manifestações ostentatórias, como seria o uso das máscaras – guardiães dos segredos mágicos do agrupamento” (BASTOS, 1979, p. 60).

Mas as diferenças entre a África continental e a americana não se limitam nas discrepâncias verificadas em matéria de ritualística e culinária. Para além disso, a quebra da ‘pureza’ pode ser constatada também na visível ‘contaminação’ sincrética dos elementos nagôs com o tão combatido catolicismo, provando que o êxito da dessincretização não pode ser festejado.

Os terreiros de candomblé nagô ainda conservam etiquetas católicas e mesmo umbandistas¹¹⁸, apesar de combatê-las. Por isso, sem impressionar, “o *xangô* de Josefina Guedes, que tem o nome de *Cruzeiro Santa Bárbara*, é fortemente influenciado pela linha de Umbanda, que se caracteriza por uma mais acentuada interferência dos elementos bantos, principalmente angolas ou congos” (VALENTE, 1977, p. 55). Pode-se, então, imaginar que a reafricanização não é plena.

¹¹⁷ “As máscaras figuram entre os acessórios obrigatórios de numerosos cultos primitivos, mas não podemos responder com certeza a nenhuma das questões colocadas pela sua existência. O que elas representam, para que servem, qual é a sua origem? (...) Não é possível derivá-la de um único centro de difusão” (GIRARD, 1990, p. 208). “Para os Nalô, da Guiné, a máscara era ponte de encontro entre os poderes humanos e as forças da natureza” (BASTOS, 1979, p. 60).

¹¹⁸ “O trânsito dos adeptos entre umbanda e o candomblé resultou mesmo na formação de modelos ‘intermediários’ de culto denominados (às vezes jocosamente) pelo povo de santo de ‘umbandomblé’ ou ‘candombanda’” (SILVA, 1995, p. 111).

O Ilê Axé Opô Afonjá é o mais novo entre os terreiros envolvidos no processo. Tido como última dissidência do Terreiro da Casa Branca surgiu em 1910 e ainda hoje exhibe um marco importante de suas relações com o catolicismo – um vistoso cruzeiro mandado cantar por Mãe Aninha, numa solenidade que contou até com a presença de um bispo, marco este incorporado ao seu registro como sociedade civil – Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá. Não obstante, Mãe Aninha foi responsável por um intenso processo de africanização do seu terreiro (CONSORTE, 1999, p. 85).

Cerimonias católicas e candomblecistas se entrecruzam, desafiando a onda que os quer separar. Mesmo a Bahia, reduto plenipotenciário da matriz nagô, tornou-se internacionalmente conhecida por acasalar festejos do candomblé com a Igreja católica.

A festa, *Lavagem da Igreja do Bonfim*, é um grande cortejo religioso popular de celebração ao Senhor do Bonfim associado a oxalá, que acontece em Salvador na segunda quinzena de janeiro, cuja igreja e festa são as mais frequentadas entre as populares na Bahia (RODRIGUÉ, 2001, p. 163).

O patrimônio cultural-religioso do nordeste do Brasil criou mecanismos de assimilação e rejeição entre os candomblés que reivindicam a pureza e os outros cultos. Percorrendo os terreiros de Laranjeiras, antiga zona açucareira de Sergipe, Góis Dantas encontra um terreiro que se autoidentifica e é identificado pelos dirigentes dos demais terreiros como “‘puro’, ‘legítimo’ ‘verdadeiro’, ‘africano’” (DANTAS, 1988, p. 35). Tal terreiro (africanizado) sintomaticamente carrega o nome (católico) de Santa Bárbara¹¹⁹. Laranjeiras agregou espaços africanizados com um colorido sem igual: casas nagô, Angola, jeje, Toré, ketu, caboclo. Espaços sagrados que se abraçam ou se repulsam, obedecendo a uma lógica a nós desconhecida. Bilina, ialorixá de um desses entrecruzamentos, declarou numa entrevista: “Nós não mistura (*sic*). Não mistura com Toré, Umbanda, essas coisas não. Nagô é só ali. Nós só mistura com Igreja Católica” (DANTAS, 1988, p. 135).

¹¹⁹ As relações entre candomblé e catolicismo sempre foram bastante estreitas. Muito embora os terreiros africanizados repugnem as outras expressões dadas ao sincretismo, retêm, ao mesmo tempo, componentes católicos. O Nordeste brasileiro conserva casas tidas como tradicionais que mantêm o batismo católico como pré-requisito para a iniciação do filho-de-santo e outras ainda que recorrem à missa para os defuntos (DANTAS, 1988). Como bem expôs Gerard Béhague: “É sabido que os iniciados nos vários candomblés se consideram bons católicos e até melhores católicos que aqueles que só frequentam a igreja” (BÉHAGUE, 1976, p. 130). E Tina Jensen conclui: “Reafricanização ou não, as religiões afro-brasileiras ainda carregam os efeitos de sua interação com outras tradições religiosas, especialmente do Catolicismo” (JENSEN, 2001, p. 3).

E as Laranjeiras pesquisadas por Dantas incorporaram práticas ritualísticas inteiramente diferentes daquelas encontradas na Bahia-africana. Enquanto os candomblés exaltados pelos antropólogos como reafricanizados recolhem os filhos-de-santo em camarinhas, raspam suas cabeças e regam seus cerimoniais com abundante sangue de animais, as casas tradicionais das Laranjeiras sergipanas apregoam a “ausência de reclusão do iniciado” (DANTAS, 1988, p. 94), bem como abominam o derramamento de sangue e vetam a raspagem de cabeça. Dessa forma, o que é considerado nagô-ortodoxo em Salvador é qualificado como degenerado no interior de Sergipe.

Assim, o exercício pela reafricanização dos candomblés nacionais que assenta suas bases no ideal de pureza religiosa comete grave equívoco em não perceber as metamorfoses inerentes a qualquer organização humana em si mesma dotada de dinamismo e transformações.

Vivendo, observando, improvisando, reinterpretando, os negros vão, lentamente, alterando a sua ideologia que acaba por influenciar as novas reinterpretações num processo de causação em espiral, onde cada volta distancia um pouco mais da origem, pela incorporação de novos valores que se autofecundam e à cultura nacional, que por sua vez influencia e é influenciada por culturas estrangeiras (GIROTO, 1999, p. 249-250).

3. 3 Sincretização do patrimônio cultural bantu

A reafricanização dos terreiros nunca foi objeto de atenção do candomblé angolano. Acostumados com as adaptações impostas pelo regime escravagista, os bantu aceitaram o espírito de hibridação como método de garantia de sobrevivência do capital religioso. Por isso, desde os inícios dos estudos etnográficos, foram acusados de espoliadores da religião, contra os nagôs tradicionalistas: “O culto dos orixás é conservado, desde as formas quase puras de alguns velhos candomblés da Bahia até as alterações mais imprevistas das macumbas cariocas, em graus de sincretismo” (RAMOS, 1951, p. 276).

Sendo os pioneiros na era do tráfico atlântico, os congo-angolezes, bem antes dos nagôs, fundaram as mais primitivas formas de sobrevivências religiosas nos trópicos.

Materiais étnicos, culturais e religiosos foram sendo sincretizados e combinados segundo as exigências do momento. (...) Códigos e leituras da realidade foram compartilhados e símbolos específicos eram forçados a desaparecer, mas, de fato, eles não desapareceram (MALANDRINO, 2010b, p. 158-159).

Aparentemente extinta, a cultura bantu se camuflou, ao modo de camaleão, numa coloração cristã para despistar os olhares vigilantes do catolicismo português. E suas primeiras manifestações culturais podem ser percebidas naquilo que se convencionou chamar quilombos.

3. 3. 1 Irradiações quilombolas

O impacto intracultural entre os negros bantu para o Brasil trazidos e o colonizador português não resultou em uma reação uniforme dos escravizados. Nas mais das vezes manifestada no calar sem concordar, no sincretizar para acomodar, também assumiu formas não pacíficas de manifestação. Falamos dos quilombos ou mocambos.

A palavra quilombo provavelmente tem a sua raiz no sul de Angola, originária da língua *kimbundo*, significando a tipologia de povoação dos Ibangala (BERKENBROCK, 1999). Os negros fugiam e se organizavam em povoados escondidos¹²⁰. “Durante todo o tempo da escravidão, deve ter havido centenas de tais comunidades. Já em 1575, há notícias de uma tal comunidade na Bahia” (BERKENBROCK, 1999, p. 86). Frágeis, sem sólida nucleação, esses vilarejos fundados por escravos arredios não suportavam os assaltos das tropas brancas por muito tempo. Quando capturados, seguia-se um cenário de castigo e crueldade.

Em Minas Gerais houve um africano que se tornou lenda: Isidoro, o Mártir. Jamais conseguiram subjugar-lo e a seus guerreiros entrincheirados no *Quilombo dos Garimpeiros*, formado de escravos fugidos da mineração. Desencadearam contra Isidoro e o quilombo que liderava uma perseguição cerrada e após longo tempo conseguiram feri-lo a bala; feito prisioneiro, surraram, maltrataram e torturaram Isidoro de forma bárbara. Morreu em 1809 com as carnes do corpo rasgadas, o sangue jorrando através dos ferimentos abertos. Depois de cruelmente assassinado pelas forças repressoras, os escravos passaram a dedicar-lhe um culto só

¹²⁰ Assim, “o movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos” (CARNEIRO, 1988, p. 13-14).

reservado aos santos: Isidoro, o Mártir, santo da raça negra (NASCIMENTO, 1980, p. 54).

Se, por um lado, os primeiros quilombos não lograram êxito e se resumiram em diminutas confederações de curta duração, a história registrou, por outro lado, a magnitude de pelo menos um deles: Palmares¹²¹.

O interesse acadêmico pelos territórios quilombolas vem crescendo na direção militante de agentes que pretendem resgatar a memória de luta, resistência e heroísmo do negro¹²². Mas pouca curiosidade os estudiosos têm demonstrado em apurar a religiosidade desses espaços exclusivos dessa humanidade foragida. Religiosidade essencialmente bantu.

Após discriminar parte do patrimônio cultural dos negros de Angola e Congo, Nina Rodrigues declarou: “Também bantu foi seguramente Palmares” (RODRIGUES, 1945, p. 68). Enquanto espaço de liberdade para o outrora cativo, no quilombo o africano podia, sem medo, externar suas práticas religiosas abertamente, sem escamoteio. Donde inferimos que o território quilombista deve ter sido um manancial de espiritualidade africana que vale a pena ser resgatado pelo esforço dos antropólogos atuais.

Parte dessa riqueza não-material foi objeto de estudo de Valdério Silva (2010), pesquisador dos quilombos de Rio das Rãs e Mangal-Barro Vermelho da região do Médio São Francisco no Estado da Bahia. Sua tese doutoral contemplou a influência da feitiçaria dentro desses redutos bantu localizados nos municípios de Bom Jesus da Lapa e Sítio do Mato. Admirado com a atmosfera mística que se reifica em relações de poder, Valdério escreve: “Constatai também que é significativa, no imaginário das populações quilombolas, a crença na feitiçaria” (SILVA, 2010, p. 74).

¹²¹ “A República dos Palmares, com sua enorme população relativamente à época, dominou uma área territorial de mais ou menos um terço do tamanho de Portugal” (NASCIMENTO, 1980, p. 47). “O quilombo dos Palmares foi um Estado negro à semelhança dos muitos que existiram na África, no século XVII” (CARNEIRO, 1988, p. 32). “Um auto de sobrevivência histórica, não da África, mas da própria história dos Negros no Brasil, é o dos *quilombos* que se festeja no Estado de Alagoas, relembrando o feito de Palmares” (RAMOS, 1971, p. 120).

¹²² “A literatura de maior densidade concernente aos quilombos nas últimas duas décadas tem privilegiado os embates teóricos e políticos que informam o referido cenário. Há um considerável volume de dissertações e teses acadêmicas, estudos de casos com finalidades dirigidas para o reconhecimento de direitos, relatórios técnicos de pesquisas militantes, relatórios periciais, laudos antropológicos, além de artigos e livros originados de teses acadêmicas” (SILVA, 2010, p. 33).

Isso faz do feiticheiro uma autoridade temida e procurada. Utilizando procedimentos especificamente bantu, como enterrar coisas, preparar líquidos medicamentosos com unhas e cabelos ou usar peças de roupas em manipulações mágicas, fatos abundantemente documentados nos quilombos do Médio São Francisco, os bruxos dos quilombos com suas artimanhas confirmam os dados recolhidos por Carlos Vogt e Peter Fry nas terras quilombolas de Cafundó: “Os pontos riscados dos seus espíritos, símbolo visível e perigoso da sua maldade e poder” (VOGT; FRY, 1996, p. 147). Além desses escritos, frisam os autores, foi encontrada uma lata enterrada com vários objetos de feitiçaria no Cafundó. Em pesquisa de campo, Valdério retira mais exemplos da família de Benvinda Pereira Nunes, de 76 anos de idade, esposa de Celso Nunes de Souza:

Certa vez um filho do casal fora mordido por uma piranha em uma lagoa, provocando um corte dilacerante no pé e um sangramento incontido. Na época, era muito difícil uma condução para Bom Jesus da Lapa. Dona Benvinda, de acordo com as suas palavras, “olhou para os quatro cantos” e, não vendo alternativa, lembrou-se de um conhecido feiticheiro da comunidade. Este, após ouvir o relato sobre o estado de saúde do rapaz, recomendou a seguinte fórmula mágica: “retire uns cabelos do seu gato, coloque em um papel e aplique em cima da ferida, logo o sangue estancará e ele terá condição de chegar a tempo de fazer um curativo na sede do município de Bom Jesus da Lapa”. O resultado dessa excêntrica receita foi tão positivo que dona Benvinda a aplicou a outro filho, igualmente ferido após cair de um cavalo, por recomendação do mesmo feiticheiro (SILVA, 2010, p. 194).

Sabemos que muitas dessas artes mágicas não têm origem fácil de ser detectada. “Provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia” (SOUZA, 2009, p. 230-231). Mas não podemos nos esquecer que o Brasil quinhentista foi basicamente povoado pelos escravos de matrizes bantu porque, nessa época, os sudaneses não haviam aportado em números consideráveis nas nossas terras¹²³. “Curava-se de quebranto por toda a colônia no século XVIII” (SOUZA, 2009, p. 239), mas só os bantu “acreditam no sistema de cura baseado nas tradições dos seus ancestrais para debelar os males produzidos pela feitiçaria” (SILVA, 2010, p. 243).

¹²³ “Antes de 1850, as tradições religiosas africanas mais importantes do sudeste brasileiro, especialmente do Rio de Janeiro e São Paulo, eram originárias da região centro-ocidental da África, sobretudo o território da atual Angola. A grande importação de escravos originários daquela região marcou profundamente a cultura religiosa desta parte do país” (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 103).

Orientados pela experiência acumulada ao longo do tempo, os quilombolas de Rio das Rãs adotam os seguintes procedimentos para acompanhar e enfrentar as alterações inesperadas na saúde humana, nas doenças dos animais e no pouco desenvolvimento das plantas: tratar as enfermidades através do uso de ervas disponíveis no meio ambiente local e usando os métodos de manipulação transmitidos pelos antepassados. São chás, banhos, infusões, garrafadas e rezas simpáticas que algumas pessoas mais idosas do quilombo conhecem (SILVA, 2010, p. 242).

Ainda hoje, as organizações quilombolas conservam uma paisagem afro-bantu que a posteridade dos pesquisadores pode explorar com mais profundidade.

3. 3. 2 Confrarias católicas e congadas

As confrarias ou irmandades católicas nasceram do duplo sentimento de pertença e rejeição do negro na sociedade cristã. Pertença porque o escravo fora batizado e necessariamente ostentava o título de cristão-católico. Rejeição porque essa categoria de convertido integrava um estrato muito baixo, de rudimentar instrução, de degeneração moral, por causa da pigmentação escura de sua pele¹²⁴. Não se nivelava aos brancos polidos e regrados. E nem bem despontara o regime escravocrata, a Igreja católica se apercebeu dessa distinção, iniciada na Europa¹²⁵, e transportada para as colônias.

A existência já na Península Ibérica de irmandades de homens brancos nas quais é exigida a pureza de sangue faz surgirem, ainda em Portugal, irmandades “de Homens Pretos”. Assim é que, tanto em Portugal – para onde vão os primeiros escravos africanos ainda no século XV – quanto no Brasil, as irmandades são a primeira e principal forma institucionalizada de organização dos negros africanos e de seus descendentes escravos, forros e livres (SOARES, 2002, p. 61).

“Os negros, impedidos de participar das irmandades dos brancos, foram reunidos em irmandades religiosas próprias, separadas segundo a cor da pele e a condição de escravo ou de liberto” (OLIVEIRA, 2007, p. 44). Instaurava-se, no seio do catolicismo, estamentos separados para os negros. Tal estratificação

¹²⁴ “A expressão ‘pretos crioulos’ distingue os negros nascidos no Brasil daqueles naturais da África” (SALLES, 2007, p. 78).

¹²⁵ “A primeira irmandade de homens pretos de que se tem notícia em Portugal é a Irmandade de Nossa do Rosário do Mosteiro de São Domingos, criada em Lisboa no ano de 1460” (SOARES, 2005, p. 135).

possibilitou certa liberdade de culto aos discriminados (KLOPPENBURG, 1961), dando vazão a práticas religiosas visualmente sincréticas¹²⁶.

Na cidade do Rio de Janeiro, a Matriz de São Sebastião inaugurada em 1583 é uma das poucas igrejas da cidade a permitir a presença de irmandades de pretos e pardos. Ao longo do século XVII aí se organizam quatro devoções: N. S. do Rosário, São Benedito, São Domingos e N. S. da Conceição. As primeiras são de “Homens Pretos” e a última de “Homens Pardos”. Em 1667 as devoções do Rosário e São Benedito se unem, formando uma única irmandade (SOARES, 2002, p. 62).

Inegavelmente bantu (MIRA, 1983), as irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito muito nos interessam. “São Benedito foi, como N. S. do Rosário, não só durante o século XVIII, como também, posteriormente, uma das devoções mais queridas do homem de cor em Minas” (SALLES, 2007, p. 79). A figura do santo preto permaneceu ligada às irmandades e congadas, sempre associada a manifestações ambíguas de catolicismo e africanismo.

Eurípedes Funes assistiu e documentou uma festa realizada em homenagem a São Benedito, na qual danças, chamadas de Cordão do Marambiré, seguiam as cerimônias realizadas no interior da igreja. Seus constituintes formam uma corte em torno do rei do Congo, composta por rainhas auxiliares, valsares e contramestres, que desempenham papéis específicos na condução das coreografias que regem as danças. A autoridade máxima é a do rei do Congo, podendo essa dança ser associada às congadas. Sua roupa se distingue das outras e ele traz uma coroa na cabeça, feita de papelão, fibra natural ou lata, e uma vara, símbolo do seu poder. As rainhas e valsares têm capacetes feitos dos mesmos materiais e enfeitados com flores de papel colorido. Penas de arara também enfeitam a coroa do rei e os capacetes dos valsares. Uma fotografia tirada por Eurípedes Funes nos mostra uma imagem de São Benedito paramentada com um capacete semelhante ao dos valsares, encimado por penas (SOUZA, 2002, p. 133).

Esses exemplos tirados da vida servem de prova para atestar que o negro não se esqueceu da África e, aqui no Brasil, buscou associações simbólicas¹²⁷ que

¹²⁶ “No interior de instituições importadas da Europa, as Irmandades Leigas, africanos e seus descendentes desenvolvem uma forma de catolicismo que se constitui em sistema religioso, incorporando à devoção aos santos católicos – Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia – elementos do culto banto-africano aos ancestrais, manifestado seja na presença dos Reis Congos, casal de representantes das linhagens reais africanas rearticuladas simbolicamente em terras de diáspora, seja na invocação de ancestrais escravizados – os pretos-velhos, e divindades bantu como Calunga e Zâmbi” (DIAS, 2009, p. 154).

¹²⁷ Acerca dos paramentos com penas: “Uma fotografia tirada em Angola ou no Congo belga antes de 1922 nos mostra um *nganga*, ou sacerdote, com uma imponente coroa de penas” (SOUZA,

aproximassem os dois espaços tão distantes. A cruz, a devoção aos santos¹²⁸ e os tantos outros símbolos e artigos de fé cristãos sofreram a devida adaptação ao mundo africano nos tempos da escravidão.

Para muitos povos bantos, a cruz era um símbolo de especial importância nas relações entre o mundo natural e o sobrenatural e a representação básica da cosmogonia bacongo, organizada a partir da divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos, um sendo reflexo do outro, e estando ambos separados pela água. Portanto, é importante ressaltar que, ao adotarem a cruz católica, os congoleses estavam expressando suas crenças tradicionais ao mesmo tempo que levavam os portugueses a achar que abraçavam integralmente a nova fé (SOUZA, 2006, p. 60).

As irmandades religiosas fortaleceram esse encontro de elementos comuns entre crenças diferentes, imitando os primeiros dias da colonização e evangelização dos territórios africanos¹²⁹: “Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé” (SOUZA, 2006, p. 63). E a substituição de uma coisa pela outra ganhou vazão incontínente: “As promessas de santos, pagas com missas, tinham função semelhante às oferendas que acompanhavam pedidos feitos aos deuses e outras entidades espirituais africanas” (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 106).

José Ramos Tinhorão, que entende que o catolicismo foi sempre integrado às comunidades negras por meio das “exterioridades do culto” e não pela “assimilação dos conceitos teóricos da fé”, conclui que os negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto por terem estabelecido uma relação direta entre o seu rosário

2002, p. 135). “As penas são, em muitas regiões da África, presença constante em ritos que permitem que o mundo dos homens e o dos espíritos se comuniquem” (p. 137).

¹²⁸ “Os santos católicos, ao se aproximarem dos deuses africanos, tornavam-se mais compreensíveis e familiares aos recém-convertidos. É difícil saber se essa tentativa contribuiu efetivamente para converter os africanos, ou se ela os encorajou na utilização dos santos para dissimular as suas verdadeiras crenças. É o que Nina Rodrigues indagava em 1890, numa época em que o sincretismo entre orixás e santos católicos ainda estava em formação” (VERGER, 2002b, p. 27).

¹²⁹ “Nos primeiros dias da cristianização, os objetos sacramentais cristãos foram chamados de *minkisi* pelos próprios missionários, que buscavam assim equivalências no universo congolês, utilizando a designação local corrente para objetos de uso religioso e passando por cima da enorme diferença de significados que eles tinham para as duas religiões. Da mesma forma, os missionários eram chamados de *nganga*, e como estes, ocupavam lugar fundamental na realização de ritos ligados ao nascimento, ao casamento, à colheita, entre outros momentos-chaves na vida das pessoas e das aldeias. Assim, as opções catequéticas dos missionários alimentaram a possibilidade de que os ritos católicos fossem lidos a partir de um código cultural bacongo, fortalecendo o ‘mal-entendido’ inicial” (SOUZA, 2006, p. 66).

e o “rosário de Ifá”, usado por sacerdotes africanos (SOUZA, 2006, p. 161).

Por isso, a pertença a uma irmandade de pretos e a fomentação dos cerimoniais de congada são hoje vistos pelos pesquisadores como redutos de fusionismo afro-cristão (SOUZA, 2012), onde os negros atualizavam crenças africanas através de uma codificação cristã¹³⁰.

Nos bastidores das irmandades, sob a barroca expressão católica, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade. Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus (PARÉS, 2007, p. 111).

A África encontrava na América cristã um ponto de continuidade:

O que é preciso dizer, é que os traços das civilizações africanas – particularmente de civilizações bantos – passaram sem que o sacerdote branco percebesse pelo culto aos santos ou nas congadas. As congadas, o culto aos santos na verdade foram “bichos” onde à sombra da legalidade o negro pôde conservar sua cultura. Não de maneira fossilizada, mas dinâmica (BASTIDE *apud* MIRA, 1983, p. 113).

Mesmo as danças africanas palmilharam um meio de sobrevivência nos armazinhos secretos das confrarias católicas, longe dos olhares punitivos dos brancos. E os dançantes candombeiros gozaram de franca liberdade em pleno século XVII¹³¹.

¹³⁰ Posição contrária a nossa é a de Anderson Oliveira: “A ‘dissimulação’ que Roger Bastide observa ao ‘catolicismo negro’, no meu entender, não dá conta do fenômeno. Africanos e seus descendentes, ao se congregarem em suas irmandades, por exemplo, não estão ali para encobrir as religiões africanas. As suas práticas religiosas, no interior daquelas instituições, foram pautadas segundo os códigos de base católicos, o que permite constatar um nível de crença nos símbolos cristãos, mesmo que estes tenham sido reapropriados” (OLIVEIRA, 2008, p. 34).

¹³¹ O mesmo não ocorreu com os jongueiros, que se refugiaram em confrarias não tuteladas pelos bantu: “No caso do Jongu, parece não ter havido, historicamente, a presença de uma instituição semelhante que o abrigasse e legitimasse junto à sociedade hegemônica branca, como ocorreu com o Candombe das Irmandades negras do Rosário. As formas expressivas da família do Jongu, denominadas genericamente ‘batuques’ pelos cronistas coloniais, foram objeto de constantes condenações e perseguições pelos poderes públicos, qualificadas como ‘diversão desonesta’ dos negros, condenadas como atentatórias à moralidade, à fé católica e, principalmente, à segurança pública” (DIAS, 2009, p. 155).

O Candombe é reconhecido pelos membros das irmandades de Nossa Senhora do Rosário de Minas como sua manifestação cultural mais antiga, germinal, depositária dos mistérios do sagrado, e a manutenção de seus traços originais torna-se ponto de honra nessas comunidades. A associação socialmente legitimadora com o Catolicismo, o histórico esforço de institucionalização, com a construção de templos e sedes próprios, o controle exercido sobre o comportamento e a moralidade de seus membros e o zelo na manutenção do legado ritual da ancestralidade africana transmitidos pela tradição oral são fatores que teriam favorecido a manutenção de formas de expressão banto-brasileiras nas Irmandades negras de Minas (DIAS, 2009, p. 154).

O culto aos mortos, pedra de toque com a lembrança dos ancestrais, foi exemplarmente explorado pelos bantu reunidos nessas irmandades. Os estudos de Fritz Salles (2007) revelam uma preocupação exacerbada com as missas de sufrágio. “O preço desses sufrágios não era barato, pois a missa custava, em 1735, no Tejuco, por exemplo, a quantia de 640 réis” (SALLES, 2007, p. 121). Sepulturas de luxo e a garantia de que o morto continuaria sendo contemplado com as orações das missas foram itens assegurados em testamento¹³².

Foi assim que a vivência religiosa africana no Brasil – os *calundus*¹³³ – conseguiu sobreviver, por meio de adaptações e camuflagens, em território hostil comandado pelo império do catolicismo. “As irmandades de pretos teriam contribuído para a organização dos primeiros candomblés baianos” (OLIVEIRA, 2007, p. 45).

A vida religiosa cristã dos Negros nas Confrarias, criadas pela Igreja, para evangelizá-los e as facilidades de agrupamento por “nações”, dos “negros de ganho”, livres do contínuo olhar do feitor e dos senhores, facilitaram a reorganização dos cultos, senão completamente, ao menos em parte, segundo o modelo vivido nas terras africanas (COSTA, 1983a, p. 90).

¹³² “Os testamentos antigos também revelam preocupação constante em destinar certa quantia às missas” (SALLES, 2007, p. 120). Mary del Priore, investigando os testamentos dessa época, nota que até os santos (ancestrais?) eram figurados como herdeiros: “Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos recebeu 25 mil-réis, e santo Ângelo, 10 mil-réis” (DEL PRIORE, 2010, p. 320).

¹³³ A Inquisição portuguesa chegou a demonizar esses cerimoniais africanos: “Chegaria o tempo em que os *calundús* seriam assimilados aos *sabbaths* encarnando, aos olhos da Igreja, um dos espaços privilegiados da possessão demoníaca na Colônia” (VAINFAS, 1988, p. 170). Contudo, não conseguiu anular essas práticas comunitárias: “A desenvoltura dos *calundus* e feitiços prova que, malgrado a condenação e vigilância do poder eclesiástico, que podia mandar açoitar e degredar os feiticeiros, nem por isso conseguia erradicar os rituais africanos e ameríndios do seio da população” (MOTT, 2010a, p. 33). “Posto o sol, os caminhos do Brasil se fechavam aos brancos, que se trancafiavam em suas vastas moradas por temor dos escravos” (DELUMEAU, 2009, p. 395).

3. 3. 3 A Umbanda brasileira e o Omolokô

A Umbanda é outra forma de irradiação bantu. Suas origens não são facilmente detectáveis.

Da Cabula, descrita por Dr. Nery em 1901, provavelmente provém a Macumba carioca, que por seu turno originou os atuais cultos da Quimbanda e Umbanda. No início deste século ainda não era conhecido com o nome de Macumba. João do Rio em “As Religiões do Rio” (1904) não a elenca entre as expressões de culto dos Negros cariocas. A primeira referência a ela encontramos em Luciano Gallet, em seu ensaio sobre “O Negro na Música Brasileira”, onde informa que “a sessão de feitiçaria [dos Cambindas] chama-se *macumba*”. Arthur Ramos, em 1934, quando publica “O Negro Brasileiro”, já encontra o termo consagrado e o usa como designação do culto bantu dos Negros do Rio de Janeiro (COSTA, 1983a, p. 92-93).

“O fundador da Umbanda é frequentemente identificado com um homem chamado Zélio de Moraes, do Rio de Janeiro. Zélio era branco, classe média, e filho de um espírita kardecista” (JENSEN, 2001, p. 6). Segundo os relatos da tradição umbandista, em plena sessão espírita o senhor Zélio incorporou uma entidade espiritual considerada rudimentar, não-evoluída, pela teologia kardecista¹³⁴. A partir deste episódio, ter-se-ia inaugurado a nova religião.

O vocábulo “umbanda” vai ganhar *status* de religião a partir da “anunciação” da Umbanda, quando – segundo as tradições orais reproduzidas pelos umbandistas – o Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se numa sessão da Federação Espírita de Niterói (instituição ligada à doutrina kardecista), no dia 15 de novembro de 1908. Na ocasião, a manifestação desta entidade espiritual, no médium Zélio de Moraes, causou tumulto à reunião e

¹³⁴ Os mais recentes estudos desencorajam essa afirmativa. Sem pontuar juízos de valor, Alexandre Cumino notifica que “Zélio de Moraes não escreveu nada sobre a Umbanda, o que temos são reportagens e transcrições de alguns dos pronunciamentos dele e do Caboclo das Sete Encruzilhadas” (CUMINO, 2011, p. 221). Motta de Oliveira alarga o ceticismo: “Cabe-nos ressaltar que no Livro de Atas nº 1 da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes) não há registro na data citada. Somos levados a supor, portanto, que se o fato efetivamente ocorreu, não foi na Federação, mas sim em um centro espírita filiado a esta e que por algum motivo o nome deste centro se perdeu ao longo das repetições desta tradição oral. Zélio de Moraes faleceu em 1975, as pessoas que testemunharam o fato também não se encontram mais entre nós. Resta-nos, assim, o depoimento dos militantes mais antigos, que tiveram oportunidade de conviver com o médium e que repetem a mesma narrativa” (OLIVEIRA, 2007, p. 56). Rivas Neto, fundador da Faculdade de Teologia Umbandista de São Paulo, contesta também a historicidade de um acontecimento sem registros: “Precisamos repensar quando afirmamos que a Umbanda surgiu no século XX, em 1908, no Rio de Janeiro com o médium Zélio Fernandino de Moraes. Há quem afirme que a primeira manifestação se deu na Federação Espírita de Niterói, o que foi negado pelos registros dessa instituição, alegando que no dia do possível evento não houve culto e não há nenhum registro sobre o episódio” (RIVAS NETO, 2012, p. 84).

embaraços ao presidente da mesa, que imediatamente tentou doutrinar e afastar o espírito desconhecido, uma vez que este não tinha evolução suficiente para contribuir com algum ensinamento. Como sua presença não era bem-vinda naquele local, o Caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou que a partir do dia seguinte, na casa de seu médium, dar-se-ia início a uma nova religião, na qual os espíritos não seriam julgados pela condição social de sua vida pretérita, mas pelas mensagens que trouxessem. Revelou também que o nome daquela religião seria Umbanda (OLIVEIRA, 2007, p. 55-56).

Se é controversa a discussão sobre a origem histórica da umbanda, é certa sua origem ideológica. O ventre espiritual de onde nasceu a umbanda é seguramente bantu¹³⁵. Os grupos bantu que chegaram muito precocemente ao Brasil tiveram vários aspectos de sua cultura assimilados, ressignificados e “naturalizados” dentro da cultura brasileira (MALANDRINO, 2010a). Mas não perderam algumas especificidades. A umbanda se ancorou nos aportes bantu, promovendo uma espécie de bricolagem das estruturas bantu com outras religiosidades (MALANDRINO, 2010a).

Foi assim que o terreno da teologia umbandista não se delimitou dentro dos muros da África bantu, mas expandiu-se largamente por outros campos religiosos.

A umbanda, ritualmente muito próxima do candomblé dos ritos angola e caboclo (...) incorpora na doutrina verdades teológicas do catolicismo – fé, esperança e caridade –, as grandes virtudes católicas adotadas pelo kardecismo, e procura emprestar dessa religião seus modelos de organização burocrática e federativa (PRANDI, 1991, p. 56).

“A Umbanda é uma religião formada a partir de fragmentos culturais das três etnias que se confrontaram no Brasil em 400 anos de colonização: ameríndia, europeia e africana” (OLIVEIRA, 2007, p. 55). Enquanto caldeirão cultural, onde se mesclam os elementos interétnicos¹³⁶, a umbanda vem atravessando uma ponte de transição de ênfase teológica. O candomblé de angola parece ter sido o grande ancoradouro que firmou a gênese dessa nova expressão religiosa¹³⁷. Entretanto, as

¹³⁵ “No nosso entendimento, esse sistema de símbolos – a umbanda – buscava doar sentido à realidade de determinado grupo cultural, qual seja, os africanos e afrobrasileiros que possuíam uma tradição bantu” (MALANDRINO, 2010a, p. 378).

¹³⁶ “As religiões indígenas, o Catolicismo popular, o espiritismo popular europeu e o Kardecismo associados às práticas bantos, entre outras manifestações religiosas afro, originou o Candomblé de Angola e de Caboclo na Bahia e a Umbanda de todo o Brasil” (BORGES, 2011, p. 247).

¹³⁷ “O candomblé de angola, embora tenha adotado os orixás, que são divindades nagôs, e absorvido muito das concepções e ritos de origem ioruba, desempenhou papel fundamental na

bases africanas que serviram de sustentação nos inícios vêm sendo abandonadas¹³⁸ e substituídas por tendências mais voltadas ao espiritismo europeu. Isso porque o crescimento geométrico dessa religião haveria de ser acelerado com a adoção de doutrinas consideradas *mais científicas* que as africanas.

Para que a umbanda pudesse dividir espaço com a religião católica, seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico da doutrina kardecista. A ciência, então, transformar-se-ia em protagonista da ação legitimadora da religião umbandista, cujo resultado foi demarcar os campos de ação do movimento umbandista, distinguindo-o nitidamente das práticas afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2006, p. 139).

Motta de Oliveira (2006) nos surpreende com as explicações plausivelmente sistemáticas de Eurico Moerbeck, representante da Tenda Espírita Fé e Humildade. O líder espiritual “argumenta que os ‘espíritos maus’, quando se aproximam de uma pessoa, espargem sobre ela fluidos maléficos que se depositam nos órgãos vitais, como pulmões, fígado, rins e coração” (OLIVEIRA, 2006, p. 139). Então, “a pessoa contrai uma doença que não será curada pela medicina tradicional” (p. 139), justificando, assim, as técnicas farmacológicas da umbanda¹³⁹, notadamente com bases científicas.

Explica-se ainda pela física por que certos indivíduos dançam nos terreiros com os pés descalços. Como o homem é fonte de “correntes elétricas” maléficas, se ele se descalça, a corrente pode escoar mais facilmente pelo solo. Com efeito, a física nos ensina que a terra funciona como potencial zero, isto é, o lugar para o qual se dirigem as correntes elétricas. A sola do sapato tende portanto a isolar o indivíduo do solo, impedindo desta forma que as correntes maléficas sejam expulsas de seu corpo (ORTIZ, 2011, p. 170-171).

constituição da umbanda no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo” (PRANDI, 2005, p. 21). “Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda” (PRANDI, 1995/1996, p. 66).

¹³⁸ “As raízes africanas, seiva preciosa que alimenta a vida do candomblé, são cortadas e metamorfoseadas” (ORTIZ, 2011, p. 70).

¹³⁹ “Como se pode notar, de um modo irrestrito e até mesmo exagerado, noções de botânica, filosofia, física, história, medicina e química eram cuidadosamente mediatizadas pelos intelectuais umbandistas com o objetivo de justificar (domesticar) os rituais mágico-religiosos” (OLIVEIRA, 2006, p. 140).

Esta citação de Motta de Oliveira não deixa sombras de dúvida sobre a trajetória de afastamento da umbanda atual de seu nascedouro calunduzeiro¹⁴⁰. Lá nas origens não havia elucubrações, somente magia herdada de tradições africanas repetidas por imitacionismo. Os pretos-velhos e caboclos administravam condimentos sem a preocupação de desvelar o segredo das receitas.

Mas a umbanda se expande Brasil afora e se torna fenômeno bastante complexo¹⁴¹. Desenvolveu uma ala embranquecida pela influência europeizante do catolicismo e espiritismo kardecista¹⁴² todavia, não permitindo morrer sua vertente empretecida, possibilitou continuidade com a África através de um culto denominado Omolokô¹⁴³.

“O culto omolokô é uma prática religiosa, originária de um povo da região de Lunda (leste de Angola) denominado kioko” (D’ÒSÓSI, 2010, p. 18). Sua terminologia parte de uma justaposição dos termos *omo* (filho) e *lokô* (árvore), indicando que seus iniciados são *filhos da árvore*: “Havia uma árvore em Angola que o pessoal cultuava (...) onde se davam as obrigações” (D’ÒSÓSI, s/d, p. 36). Caracteriza-se pela assistência às entidades umbandistas sem o abandono do trato com os orixás-*inkices*, aqui denominados *bacuros*. A prática omolokô sincretizou a umbanda – já produto do sincretismo – com os candomblés iorubanos e bantu. Não se aproxima do espiritismo, e sim do candomblecismo¹⁴⁴.

Na umbanda tradicional percebe-se com muita facilidade a influência bantu que passa pelo culto aos mortos (entidades). “A umbanda é uma religião de espíritos de humanos que um dia viveram na Terra, os guias” (PRANDI, 2005, p. 81).

¹⁴⁰ Tamanha fora a ligação da umbanda com a cultura bantu, nos seus dias fundacionistas, que Gilberto D’Òsósì declarou: “A umbanda tem sua origem na África” (D’ÒSÓSI, 2010, p. 13).

¹⁴¹ “Para uns, Umbanda era kardecismo-africanizado; para outros, africanismo-embranquecido” (CUMINO, 2011, p. 121).

¹⁴² “Em tal movimento predominava a intenção de fazer da umbanda cristã a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e centros mais africanizados” (BIRMAN, 1985, p. 93).

¹⁴³ O surgimento do omolokô se dá com Tancredo da Silva Pinto que teria nascido no Rio de Janeiro por volta da Lei do Ventre Livre (1871). Ele foi iniciado por Mãe Benedita, de procedência bantu. Do Rio de Janeiro, o omolokô foi implantado em Niterói, Barra Mansa, Nilópolis, Cantagalo; invadiu São Paulo e Minas Gerais: Belo Horizonte, Uberlândia, Uberaba, Patrocínio, Patos de Minas, Governador Valadares, Ituiutaba, Muriaé. Ainda: Brasília, Maranhão, Ceará, Mato Grosso e Goiás. Também no exterior: Argentina, Uruguai, Itália, França, Inglaterra, Irlanda, Espanha, Portugal, Estados Unidos e Chile (D’ÒSÓSI, 2010).

¹⁴⁴ Num terreiro de omolokô em Uberaba – MG constata-se a presença de assentamentos dos orixás tal como se verifica nos terreiros de candomblé.

Pretos velhos são os espíritos dos escravos que aqui aportaram e, como resgate pelo sofrimento aqui impingidos a eles, vêm agora como entidades de luz para poderem sanar os problemas daqueles que os oprimiram. Devido à grande quantidade de nações que aqui chegaram é quase impossível determinar a qual tribo eles pertenciam (D'OSÓSI, 2010, p. 26).

Pretos-velhos¹⁴⁵, caboclos, exus¹⁴⁶, todos tiveram existência terrena algum dia. Ao contrário dos orixás nagôs, as entidades umbandistas não correspondem a vibrações ou energias da natureza. São verdadeiramente espíritos dos falecidos que incorporam em pessoas propensas a recebê-los. São ancestrais invocados. Ancestrais indígenas¹⁴⁷ que sofreram durante a colonização; ancestrais africanos que morreram devido aos maus tratos costumeiros da escravidão; enfim, pessoas que habitaram nossas terras num tempo longínquo e que retornam frequentemente, quando invocadas, para aliviar nossas dores contemporâneas. Influência da mentalidade bantu.

Isso não significa dizer que não haja relação da umbanda com os candomblés iorubanos. Existe, na doutrina umbandista, a concepção nagô de orixá enquanto força telúrica, e a ela os umbandistas também recorrem. “Da Cultura Nagô, a Umbanda recebe o culto aos Orixás, reverenciados na natureza, sendo oferecidos a eles frutas, flores, velas e bebidas” (CUMINO, 2011, p. 55). Todavia, devemos frisar por demais, a valoração dada aos espíritos ancestrais é infinitamente superior à parcela de atenção devotada às potências da natureza¹⁴⁸.

¹⁴⁵ “Os pretos-velhos se apresentam no corpo dos médiuns como figuras de velhos, curvados pelo peso da idade, falando errado, pitando um cachimbo, bebendo vinho numa cuia, numa imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras no século passado” (BIRMAN, 1985, p. 40). “Os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros” (ORTIZ, 2011, p. 73).

¹⁴⁶ “Exu Anastácio foi mineiro na época dos irmãos Naves, foi acusado injustamente de fazer contrabando de arroz. Ele e a mulher foram mortos na prisão. Pomba-Gira morava na Freguesia do Ó, era operária, a sua mãe era prostituta e ela acabou na prostituição” (TRINDADE, 1982, p. 34).

¹⁴⁷ Entre os índios brasileiros era comum a crença em almas errantes, como descreve Capistrano de Abreu sobre os índios caxinauás: “Algumas das almas ficam no mundo. Tuxini, em sua aldeia, viu uma que vinha sentar-se perto dele; gritou, sua gente acudiu, perseguiu-a e o fantasma desapareceu. Vista de perto, a alma parece cabeluda, ao luar branca, no escuro preta; o rasto é pequeno, torto. As almas perseguem os caçadores à noite, pescam e comem o peixe cru; moram em bananeiras; choram, e seu pranto é o vento; desaparecem quando os homens as perseguem, gritando” (ABREU, 1938, p. 303).

¹⁴⁸ “A umbanda, apesar de sua formação sincrética, sofreu grande influência banto, que pode ser percebida pela sua tendência à flexibilidade e à ampliação; pelo culto aos antepassados, mesmo que na forma de estereótipos; pela continuidade existente entre vivos e mortos; pela estrutura baseada em linhagens familiares; e pela união vital existente entre aqueles que pertencem a um determinado grupo, que se expressa através da corrente” (MALANDRINO, 2010a, p. 387-388).

De sorte que, “nas cerimônias da Umbanda, os *orixás* são periféricos” (JENSEN, 2001, p. 11).

3. 3. 4 Candomblé de angola e candomblé de caboclo

Teoricamente falando, os ditos candomblés de angola repousam sua doutrina (sempre secreta) no culto dos *inkices* (deuses ancestrais, não energias da natureza), seguindo os ditames da teologia bantu. Por razões ainda desconhecidas aos estudiosos, sabemos, desde Edison Carneiro (1991a) a Prandi (2005) que, na prática, os terreiros congo-angolezes do Brasil adotam os mesmos orixás nagôs, transliterando sua nomenclatura para as línguas quimbundo ou kikongo: “Os candomblés de Angola e do Congo têm os mesmos deuses (*inkices*) que os candomblés nagôs, mas com outros nomes, e talvez com diferenças superficiais de apresentação” (CARNEIRO, 1991a, p. 73).

Essa modalidade banta lembra muito mais uma transposição das religiões sudanesas para as línguas e ritmos bantos do que propriamente cultos bantos da África Meridional, tanto em relação ao panteão de divindades e seus mitos como no que respeita às cerimônias, à organização sacerdotal e aos procedimentos iniciáticos (PRANDI, 2005, p. 124).

Assim, para cada orixá nagô contamos com seu correspondente bantu. O Olorum nagô se transforma no *Zambi* bantu. Exu em *Aluvaiá*. Omolu em *Nsumbu*. Ogum em *Nkosi*. Oxóssi em *Ngongobira*. Oxum em *Ndandalunda*. Iemanjá em *Kaitumbá*. Yansã em *Matamba*. Oxalá em *Lembaranganga*. Ossaim em *Katendê*. Oxumaré em *Angorô*. Logunedé em *Terecompenso*. Ibeji em *Wungi*. Xangô em *Zazi* (D'ÒSÓSI, 2010).

Há certa lógica nessa transposição porque o escravizado no Brasil, com o passar do tempo e a grandeza da distância, ia progressivamente perdendo o contato com sua descendência africana. Os antenatos tribais da África dificilmente poderiam continuar a ser venerados no Brasil. Com o adiantamento das gerações de escravos, cada vez mais se distanciava o negro dos deuses de sua terra natal¹⁴⁹.

¹⁴⁹ “Em uma geografia totalmente diferente, processa-se a ruptura com a terra sacralizada dos ancestrais. O fluxo da energia vital de lugares e de relíquias dos antepassados está interrompido.

Por causa desses limites, talvez intransponíveis, surge o candomblé de caboclo¹⁵⁰. Essa tipologia afro-brasileira permite a adaptação do candomblé de angola com os antepassados, não da longínqua África, mas de nosso território¹⁵¹, tal como são cultuados dentro da umbanda.

A origem dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banta, que na África distante cultuaram os inquices – divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido – e que no Brasil viram-se forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice que não os acompanhou à nova terra. Neste novo e distante país, que antepassado cultuar senão o índio, o caboclo, como diziam os antigos nordestinos? (PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2004, p. 121).

Enquanto o omelokô pode ser entendido como uma umbanda candombledizada (africanizada), o candomblé de caboclo pode ser considerado um candomblé umbandizado (abrasileirado). Daqui se infere que a liturgia bantu, seja ela qual for, parece não se preocupar com a febre do ideal de pureza, constantemente apregoado e martelado pelos terreiros nagôs tradicionalizados. As sessões de umbanda integram a rotina dos terreiros angolanos onde se costuma dizer que em tal dia da semana se toca umbanda no barracão. “A iniciação no Candomblé de Angola não exige exclusividade, não havendo a necessidade de abandono da Umbanda e dos seus guias. É vista como enriquecimento, uma linha a mais a ser trabalhada” (NEGRÃO, 1996, p. 68).

Com Joãozinho da Goméia o candomblé de angola ganhou prestígio e crescimento numérico de adeptos. As casas consideradas tradicionais de angola, como a Bate-Folha e a Tumba-Jussara despontaram no cenário afro-brasileiro (CARNEIRO, 1991a). “Entre 1960 e 1970, houve a tendência de maior filiação ao

As novas terras, há muito ocupadas por povos indígenas, possuem antepassados autóctones que o negro reverenciará com os *nkisi nsi* (espíritos do lugar), os caboclos” (GIROTO, 1999, p. 247).

¹⁵⁰ Como sempre, o etnocentrismo dos pioneiros da etnografia depreciou essa expressão dos cultos afro por possuir uma raiz bantu: “Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados *candomblés de caboclo* na Bahia” (CARNEIRO, 1991b, p. 62).

¹⁵¹ “Os caboclos são espíritos dos antigos índios que povoaram o território brasileiro, os antigos caboclos, eleitos pelos escravos bantos como os verdadeiros ancestrais em terras nativas. São espíritos, não deuses. São eguns, na linguagem do candomblé nagô” (PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2004, p. 125). “Os caboclos são espíritos brasileiros que participam também de certos candomblés, principalmente os de origem banto” (ORTIZ, 2011, p. 71). “Caboclo é o nome dado aos índios na umbanda” (BIRMAN, 1985, p. 38). “O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas” (PRANDI, 1995/1996, p. 66).

angola (que está mais próximo da umbanda), sobretudo o de Joãozinho da Goméia e seus descendentes” (PRANDI, 1991, p. 107).

Em 19 de março de 1971, aos 57 anos de idade, morreu no Hospital das Clínicas de São Paulo Joãozinho da Goméia. Ocorreu então uma reviravolta de nações no candomblé em São Paulo. O angola entrou em baixa, e o queto se impôs, começando o período de predomínio desse candomblé nagô da Bahia, com grandes disputas sobre tradição, origem e legitimidade, tanto entre o povo-de-santo, quanto entre os antropólogos (PRANDI, 1991, p. 101).

Prandi (1991) cunha o termo “nagocracia” para designar a hegemonia dos candomblés iorubanos sobre as demais expressões religiosas de caráter afro-brasileiro. Ficam relegados a um segundo plano, pois, os candomblés e as umbandas que não ingressam na disputa pela reafirmação, pelo ideal de pureza.

3. 4 Recorte de gênero

O gênero entra como problemática em nossa tese porque se revela como um contraponto importante no estudo do sincretismo. Assim, muito embora a cultura religiosa bantu tenha se firmado aqui no Brasil numa opção substancialmente sincrética, modificando sua estrutura original e adaptando-se ao habitat das Américas, o gênero se impõe como categoria africana sem concessões.

A temática de gênero nas religiões africanizadas nos ajudará a perceber mais um item de sobrevivência cultural bantu dentro dos candomblés angolanos. E, lamentavelmente, o que assistimos nos terreiros não foge daquilo constatado fora deles. Referimo-nos ao tratamento de gênero comissionado em quase todas as culturas de todos os tempos: a não-equidistância entre homem e mulher sob o olhar da lei e dos costumes.

A mulher negra foi e – em certo sentido – continua sendo vítima de um acúmulo de atribuições. Primeiro porque não é homem, depois porque não é branca. Sendo mulher e negra sofre duplamente sua condição humana.

Então começemos com um exemplo cristão. Se a coloração escura da pele entre os homens constituía impedimento canônico para o recebimento das ordens sacras (TERRA, 2000), muito pior imaginarmos os entraves erigidos pela igreja em relação à mulher negra.

Não é sem razão que as quase duzentas congregações religiosas europeias masculinas e femininas que ingressam no país entre 1880 e 1930 recusam-se, todas elas, a receber em seus noviciados e seminários brasileiros pretos e mulatos. A primeira congregação a romper com esse racismo da Igreja branca e europeizada foi uma fundação brasileira de 1929, a das Irmãs de Jesus Crucificado, e que mesmo assim admitia as candidatas de cor apenas como oblatas, isto é, como as domésticas das casas, encarregadas dos serviços de limpeza, cozinha e lavanderia, enquanto apenas as moças brancas eram recebidas como candidatas a madres. Repetia-se assim dentro da Igreja o mesmo sistema da sociedade brasileira, que assinalava o lugar de doméstica para a mulher negra ao lado da patroa branca (CEHILA, 1987, p. 61).

Logo que firmou os pés nos tumbeiros transatlânticos e, por fim, no solo brasileiro, a escravizada foi despida de sua dignidade, servindo ao português no trabalho e no leito¹⁵². O trabalho braçal a que foi submetida inclui não só os infundáveis afazeres domésticos da casa-grande mas, muitas vezes, a fadiga do campo para onde as levam masculinas eram dirigidas. Porém, pior que isso, recaiu sobre a mulher negra a exploração sexual, como nos lembra Abdias do Nascimento: “O crime do estupro sexual cometido contra a mulher negro-africana pelo branco ocorreu através de gerações” (NASCIMENTO, 1980, p. 234). Situação legitimada e aplaudida pela sociedade machista colonial e transliterada na pena de muitos escritores e artistas afamados.

Tanto a literatura quanto a música popular têm registrado os aspectos negativos na imagem da mulata. Já no século XVII, quando nossa literatura apenas engatinhava, Gregório de Matos fixou na poesia satírica que escreveu os traços daquilo que até hoje identifica a mulata: a sensualidade que a transformou em puro símbolo de objeto sexual (NASCIMENTO, 1980, p. 234-235).

As religiões afro-brasileiras acalentaram essa imagem deformada que diz ser a negra uma subversiva sexual mas, longe de reprimi-la, explorou-a ao máximo¹⁵³. Essa observação resulta no afloramento de uma personagem bastante

¹⁵² “Quando os navios negreiros ancoraram no litoral brasileiro, as mulheres negras, bem como os demais escravos, eram divididas em grupos de pessoas muitas vezes desconhecidas e de etnias diferentes. Dentro da divisão do trabalho forçado, as mais belas, geralmente, da África eram levadas para trabalharem diretamente na casa-grande, as quais seriam as amantes, objetos de prazeres de seus senhores. Já as menos atrativas eram levadas para as senzalas. A maioria tinha que ir para o trabalho árduo nas lavouras de cana-de-açúcar” (SILVA, 2012a, p. 90-91).

¹⁵³ A lógica que rege a moralidade dos cultos afro-brasileiros não segue os princípios norteadores da ética cristã: “O candomblé não dispõe de nenhum mecanismo formal de censura, aceitando em seu corpo de iniciados qualquer pessoa, mesmo quando se trata de indivíduos cuja conduta moral, sexual ou não, os torna indesejáveis para outras religiões, que só os aceitam quando são capazes de mudá-los” (PRANDI, 2005, p. 155). Inclusive, não poucos pais-de-santo são notoriamente ou

significativa dos panteões umbandistas e candomblecistas: a *Pombagira*. “Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e europeias” (PRANDI, 1996, p. 140).

Observamos que os padrões sociais criaram uma mulher idealizada como aquela que foi feita “formatada” para casar, ter filhos, ser a esposa. A Pombagira traz as características da mulher pública, daquela que não está “formatada”, a outra, a da rua, tratada como mulher da vida, aquela que é causa de repulsa e fascínio (LAGOS, 2007, p. 12).

De acordo com Prandi (1996), o vocábulo Pombagira certamente é uma corruptela de *Bongbogirá*, nome de Exu nos candomblés de língua bantu. Por razões ainda incertas, esse nome acabou por indicar a qualidade feminina dos Exus, integrando a falange esquerda da umbanda – a quimbanda – invocada para fazer o mal (PRANDI, 1996).

Contudo, a figura feminina dentro dos cultos afrodescendentes possui um rosto multifacetário. Se, por um lado, ilustra as pulsões luxuriosas da carne na silhueta desenfreada da pombagira, por outro lado, petrifica a senioridade da mãe-de-santo que reúne para si os infinitos encargos de uma chefe-de-terreiro.

No Brasil, diferentemente da África, o sacerdócio masculino cedeu ao feminino. Vimos na última subdivisão do capítulo II que a manipulação dos oráculos, em África, era prerrogativa dos homens. O africano oráculo de Ifá teve que sofrer alterações e simplificações para se abrigar no então jogo de búzios.

confessadamente homossexuais e “a tradição oral do *povo-de-santo* confirma essa predominância de homossexualismo entre os *pais*, mesmo quando essa condição psicoerótica não é claramente identificável. Conhecem-se *pais* de atitudes viris, comedidas, enérgicas; muitos, pais de muitos filhos – às vezes com várias mulheres – e que são sabidamente homossexuais” (LIMA, 1998, p. 79). Mas isso não quer dizer que o código moral inexista nos terreiros africanizados: “Na realidade, na *família* do candomblé, encontram-se várias características (...) que marcaram a antiga família patriarcal: o sentido da hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos; a autoridade absoluta do pai; a subordinação dos irmãos mais moços ao mais velho; solidariedade de parentes; culto de família, de tradições, de nome, de honra” (LIMA, 1998, p. 60). Assim, ao contrário do laxismo ético-moral que se poderia supor, a família-de-santo se mostra extremamente rígida em suas exigências comportamentais e, quando se questiona o porquê de os filhos-de-santo se submeterem a tanto rigor, costuma-se responder: “Pé de galinha não mata pinto” (LIMA, 1998, p. 65). Bastide observou que os candomblés proibiam alianças conjugais entre os filhos de um mesmo orixá, acreditando que não houvesse empecilho entre membros de um mesmo terreiro. “Bastide, entretanto, parece ter-se enganado, pois as duas formas de proibição coexistem no candomblé” (LIMA, 1998, p. 73). O pai-de-santo que acolhe uma estranha como iniciada e mantém relações sexuais com ela, comete incesto espiritual e, além de ter sua reputação gravemente ferida, sofrerá danos maiores com a cobrança dos orixás (LIMA, 1998). Exemplos que nos dão a dimensão da severidade que acompanha o cotidiano das casas-de-santo.

Saiu, por assim dizer, da exclusividade masculina e exorbitou para o raio de ação feminino. E, a partir de então, o bojo inteiro do sacerdócio cai nas mãos da mulher.

Historicamente, na Bahia, a mulher negra teve um papel significativo, dada a dimensão que mães-de-santo como Pulquéria, Aninha, Senhora e Emiliana do Bogum tiveram nos terreiros de tradição feminina. Nesses terreiros (de maior expressão), somente a mulher pode participar do processo de eleição para cargo supremo, com um poder ilimitado, de acordo com a vontade dos Orixás, como creem os seguidores do candomblé (JOAQUIM, 2001, p. 15).

Edison Carneiro declarou que “antigamente, o candomblé foi, nitidamente, um ofício de mulher” (CARNEIRO, 1991a, p. 104), sem perceber que estava depondo exatamente contra aquilo que pretendia defender: a tradição. Ele queria justificar mais uma vez a herança africana dentro dos candomblés nagogizados, talvez desconhecendo que o sacerdócio feminino no Brasil¹⁵⁴ fosse mais uma invenção do que um prolongamento da hereditariedade cultural africana.

A própria estrutura do culto, em África, se fundava no mais profundo patriarcalismo¹⁵⁵, a ponto de determinados estudiosos buscarem entender se os espíritos protetores que desciam em terra tinham de pertencer exclusivamente à ascendência masculina¹⁵⁶ ou não:

En el sudeste de África, el culto a los antepasados es patrilineal, esto es, un hombre adora y sacrifica a los espíritus de sus parientes muertos en la línea masculina. Las declaraciones de Junod sobre los bathonga no están totalmente claras. En un lugar disse que cada familia tiene dos clases de dioses, unos por parte del padre y otros por parte de la madre; a ambos se concede la misma dignidad y pueden ser invocados igualmente. Pero en outro lugar declara que si ha de hacerse una oferta a los dioses de la familia materna, ésta ha de hacerse através de los parientes maternos, los *malume*. Otros pasajes confirman esto y nos demuestran que los espíritus ancestrales únicamente pueden ser invocados de modo directo en

¹⁵⁴ Edison Carneiro leva em consideração uma série de atividades do sacerdócio que pensa corresponder melhor à feminilidade: “a necessidade de cozinhar as comidas sagradas, de velar pelos altares, de enfeitar a casa por ocasião das festas, de superintender a educação religiosa de mulheres e de crianças – serviços essencialmente domésticos” (CARNEIRO, 1991a, p. 104-105).

¹⁵⁵ Curioso saber que os estudos atuais apontam o matriarcado como sistema comunitário originário do gênero humano: “O período mais antigo da história da humanidade, do qual se têm indícios unicamente pelos achados arqueológicos e que remontam ao sexto, sétimo milênio antes de Cristo, parece verossimilmente dominado pelo matriarcado. (...) Não sabemos as causas da passagem do matriarcado para o patriarcado e para a descendência patrilinear” (TERRIN, 1998, p. 84-85).

¹⁵⁶ “*Miondonas* são espíritos tutelares. Nascem conosco e herdamos-se principalmente do ramo paterno. Defendem-nos do mal, chegando mesmo a lutar com almas, ofensivamente movidas por feiticeiros” (RIBAS, 1958, p. 40).

cualquier ritual por sus descendientes por línea masculina (RADCLIFFE-BROWN, 1986, p. 37)¹⁵⁷.

Nas casas bantu, predomina a liderança masculina, ao contrário das casas de filamento nagô. Dessa forma, os candomblés de matriz bantu, sempre acusados de romper com a legítima tradição de África, mostram-se bem mais conservadores neste aspecto, resguardando a liderança de suas casas em poder masculino¹⁵⁸, confirmando, com isso, o lastro de continuidade com o continente de origem, neste ponto. Donde, enfatizamos, mais uma vez, os elementos de sobrevivência cultural entre os bantu instalados em nosso país. Tal como em África, os redutos religiosos congo-angolanos preservaram magistralmente a tônica patriarcal de seus antepassados.

3. 5 Sincretismo ilustrado

Muitos elementos da paisagem brasileira e do catolicismo colonial puderam ser combinados, recolocados e metamorfoseados no imaginário bantu. O culto aos santos pode ser apreciado dentro dessas transformações.

O uso de *minkisis* (GIROTO, 1999) serviu de ponte para a devoção das imagens católicas, pois prolongava o antigo hábito do africano de se voltar sobrenaturalmente para um objeto material. Foram os componentes devocionais estrategicamente remodelados para atender ao disfarce. Ferramentas, pedras e outros utensílios depositados em cabaças da natureza foram substituídos e personificados no retrato dos homens, mulheres e anjos que compunham o devocional católico. A estátua cristã atendia à necessidade africana de mediar uma realidade invisível com o apelo da matéria.

¹⁵⁷ No sudeste da África, o culto aos antepassados é patrilinear, isto é, um homem adora e sacrifica aos espíritos de seus parentes mortos na linha masculina. As declarações de Junod sobre os bathonga não estão totalmente claras. Em um lugar diz que cada família tem duas classes de deuses, uma por parte do pai e outra por parte da mãe; a ambas se concede a mesma dignidade e podem ser invocadas igualmente. Porém em outro lugar declara que se há de fazer uma oferta aos deuses da família materna, esta tem que ser feita através dos parentes maternos, os *malume*. Outras passagens confirmam isto e nos demonstram que os espíritos ancestrais unicamente podem ser invocados de modo direto em qualquer ritual por seus descendentes por linha masculina.

¹⁵⁸ “É interessante constatar que os principais terreiros de candomblé Nagô são dirigidos por mulheres e os de origem Bantu, por homens” (JOAQUIM, 2001, p. 31). “As mães dos candomblés nagôs e jêjes são, em geral, mulheres velhas, respeitáveis. (...) A grande maioria dos pais não pertence aos candomblés nagôs e jêjes, com exceções como Eduardo Mangabeira, do Ijêxá, Procópio, do Ôgunjá, Manuel Falefá, do Poço Bêtá, e Manuel Menez. Os pais são em geral de Angola e do Congo e mais comumente caboclos” (CARNEIRO, 1991a, p. 105-106).

Acreditamos que a figura humana modelada na argila ou esculpida na madeira não tenha agredido intensamente a consciência negra porque o fim último da espiritualidade bantu era cultuar o egum, aquilo mesmo que a imagem ocidental se prestava: retratar o morto.

Os santos católicos são como os eguns, espíritos de falecidos que vivem noutra dimensão e interagem com os mortais terrestres. Perfeita simbiose da teologia cristã dominante com a teologia africana dominada. Voltando-se para uma roupagem católica, o pensamento voava além horizontes e apreendia outro conteúdo, mas não tão diverso, daquele cultuado em África.

E as características desses novos *minkisis* ocidentalizados foram também compatibilizadas com a inspiração negra. A bravura e a persistência dos guerreiros deificados do Congo e de Angola foram as mesmas que correram nas veias dos mártires europeus. Como os de coloração escura, os defensores brancos se fidelizaram aos seus ideais e verteram o próprio sangue como prova de resistência total aos reclamos da divindade implacável. E ao modo dos ancestrais africanos, os religiosos cristãos conquistaram a palma da imortalidade, sendo perenemente recordados pela religião no espaço celebrativo.

A própria postura comportamental do santo católico serviu de elo associativo para o aprisionado. São Jerônimo, o homem da Escritura, compilador da Vulgata latina, gerenciador das letras divinas, observante das minúcias da palavra escrita, exímio sábio da lei do Senhor, teve sua tez rapidamente equacionada aos antigos chefes clânicos, usurpando o lugar de *Nzazi*, mais conhecido como Xangô nos candomblés iorubanos. A intrepidez do guerreiro tribal assemelhada à renitência do apologista cristão reavivou no ícone católico a lembrança ancestral de *Nzazi*, que teria atravessado oceanos para assistenciar seu povo cativo. Puderam, então, os negros apartados conferir uma aproximação com seus deuses originários assimilando uma logística capaz de interseccionar o santo católico à personalidade do antenato africano.

Mas isso não foi tudo. Nas encostas das então virgens florestas brasileiras, a sabedoria bantu soube ainda apreciar o semblante de um personagem muito parecido com o caçador das savanas africanas. Trata-se do índio, rico em habilidades, espreitador das matas, certo no ataque. Valendo-se da apropriação, os escravos converteram o caboclo indígena brasileiro na divindade além-Atlântico

Ngongobira. Rápida como o vento, a deidade negra se compatibilizou com o ameríndio das matas, ajustando o velho à nova realidade.

A versatilidade com que Canclini (2013) concebe a hibridação nos permite admitir novas configurações do itinerário africano no Brasil. Para o bantu imediatamente trazido para o território nacional fazia-se necessário que *Ngongobira* sobrevoasse rios, mares e oceanos, acompanhando a travessia dos escravizados até se instalar no esconderijo das matas do nordeste e sudeste para ouvir as preces aflitas dos aprisionados.

Não saberíamos dizer se o transporte de *inkice* de um continente para outro se tornou inviável para o imaginário negro mas podemos afirmar que foi criada uma alternativa atenuadora do vai-e-vem África-Brasil desses deuses. Ao invés de fazer a divindade saltar de uma geografia para outra, os descendentes bantu enclausurados nas Américas se propõem a divinizar os entes autóctones, uma vez que estes novos deuses se colocavam mais próximos fisicamente e espiritualmente dos desprotegidos.

Ao adotar o caboclo das florestas como ancestral, o bantu usava novamente o artifício sincretista. Talvez porque ele mesmo já experimentara as consequências da contaminação cultural: primeiro no corpo pois mestiçara-se com o branco nos estupros do senhor de engenho com as escravas; depois na alma porque hibridara-se em sua dupla pertença religiosa, acomodando as exigências católicas com suas vivas reminiscências congo-angolesas.

Fato é que fora capaz de reconstituir aqui no Brasil a mesma lógica estabelecida em África. Se adotar um ancestral brasileiro não fazia sentido para o negro originário do continente africano uma vez que suas raízes estavam no velho mundo, o mesmo não se aplicava a uma descendência parida nas senzalas brasileiras e que se ia multiplicando nas vagas da mestiçagem. O *inkice* da África já não mais falava com a mesma intensidade ao coração do afrodescendente, porque a origem deste agora era o Brasil.

A comunhão clânica e familiar como elemento fundamental da sociedade africana continuava vigente e inalterável com o correr dos séculos e, por isso mesmo, fazia-se necessário repensar o esposamento do negro situado nos trópicos americanos com o espírito ancestral instalado no além-mar. O avanço do tempo se responsabilizou em fixar uma genealogia de distanciamento, partindo do africano

puro, nascido em África, passando para os afrodescendentes de primeira, segunda, terceira gerações e assim por diante.

As senzalas e, mais tarde, os nascentes centros urbanos iam acomodando africanos imediatamente trazidos de África, os nascidos no Brasil de pais africanos e os filhos de negros abasileirados. Foi-se formando, portanto, um contingente expressivo de escravos gestados no Brasil sem qualquer referência direta com a África.

Perguntamo-nos então sobre o sentimento religioso que poderia existir na alma de quem somente conhecia suas origens pela tradição oral e pela manifestação de ritos praticados em regime de surdina. Origens, diga-se de passagem, renegada pelo extrato social dominante branco e por uma porcentagem de negros que se fiavam ao catolicismo visando angariar um pouco mais de prestígio e um pouco menos de sofrimento.

Os alojamentos das fazendas constituíram as recentes comunidades e deles é que tiveram de brotar os anciãos como futuros ancestrais dessa porção do povo aglomerada. Assim, além do indígena fugidio e veloz, corredor e caçador das matas virgens, encenando o papel de *Ngongobira*, a criatividade bantu dava luz a um novo personagem que emergia de sua própria etnicidade. O escravo de hoje que sofria as amarguras da senzala poderia ser amanhã cultuado como espírito superior. De fato, num futuro não muito distante a umbanda se servirá desse emblema e sistematizará a linha dos pretos-velhos como apelo cultural.

Enquanto o índio autóctone representa uma sutil separação com a África por se tratar de um ator americano, o falecido escravo reata os laços enfraquecidos, trazendo à luz um ancestral híbrido: um africano-americanizado, ou seja, um ser com o espírito da África e o corpo nas Américas.

O preto-velho enquanto divindade reúne todas as condições capazes de satisfazer o africano fora de seu ambiente de origem. Trata-se de um espírito sabedor da realidade da escravidão porque ele mesmo fora escravizado. Apto a solidarizar-se com o drama dos infelizes pois havia experimentado os mesmos tratamentos horrendos no tempo em que era encarnado. Mostra-se um ente próximo de quem lhe solicita, conhecido da comunidade local, ao contrário dos inkices desconhecidos, misteriosos, elevados demais para se voltar às queixas particulares de um negro anônimo padecente.

Aliás, a vertente bantu umbandista sempre testemunhou certa inacessibilidade dos orixás africanos, entendendo-os como energias muito sutis e evoluídas, o que subtrairia deles o incentivo de gastar esforços com a insignificância dos humanos. Dessa forma, a umbanda estruturou suas sessões de atendimento ao público baseadas na assistência das *entidades*, divindades mais baixas, inferiores aos orixás da África e mais próximas dos seres humanos, fato que demonstra a versatilidade que o pensamento bantu adquiriu em suas muitas maneiras de se expressar.

Muitas vezes apontado como item de fraqueza, julgamos que o sincretismo expresse exatamente o contrário. Afinal ele possibilitou, entre os bantu, uma pluralidade de combinações culturais todas repletas de um colorido sem igual. Proporcionou uma perpetuação da matriz religiosa africana para os desejosos do genuíno culto negro, acomodando temas cristãos para a ala branqueada abrindo, com isso, espaços para que os cristianizados fundissem suas crenças com a longínqua África e os aprisionados camuflassem sua herança negra com o catolicismo vigente.

Facilitando o trânsito entre as religiões, o pensamento bantu acabou prestigiando imensamente a porção desvalorizada da sociedade, quer entre os escravos quer entre os livres. Isso porque tanto o caboclo como o preto-velho sincretizados se tornaram apoios de fé para os negros marginalizados desde os dias coloniais até as eras em que sua liberdade política fora oficializada.

Foram esses espíritos brasileiros que assistenciaram as camadas mais baixas da população nacional, dando conselhos, acalmando os corações entristecidos, curando pela infusão de ervas, em tudo misturando preces católicas, benzeções e simpatias de benefícios e malefícios. Quando clamada, Santa Catarina livrava o negro dos olhos de seu senhor, e Santo Antônio podia, através de uma reza forte, prender um amor aos pés de quem o invocava. E tanto o santoral europeu cristão como os distantes deuses da África podiam se aliar aos ancestrais autóctones criados pelos negros para o socorro dos negros. Nessa simbiose, caboclos, pretos-velhos, almas vagantes de escravos, espíritos de crianças mortas no regime colonial, entidades de mulheres abandonadas à sorte da prostituição urbana e rural, todo caldeirão de gente maltratada em vida que

habitava agora no além era cultuado pelos pequenos e carentes de atenção e proteção.

Não podemos nos esquecer que o liberto nos subúrbios representa a transmutação do escravo em marginal e prostituta, criação de uma classe receptora de poucos recursos para viver dignamente, só lhe restando portanto roubar e vender o corpo para garantir uma sobrevivência subumana. Também esses espíritos considerados imorais pela hierarquia classista foram acolhidos e reciclados pela criatividade bantu, pois os espertalhões usurpadores e as mulheres de cabaré não perderam sua condição de segregados e necessitaram igualmente dos auxílios vindos do céu. As pombagiras e as entidades exuzadas de seu Zé Pelintra, dentro da quimbanda, recebem homenagens e petições por parte de uma gente infratora da moral e dos bons costumes.

Com tanta flexibilidade, a inspiração bantu ampara determinadas categorias sociais tidas como degradantes e ilícitas pelo núcleo majoritário que se apoia em religiões e valores definidos como mais elevados. Abre, então, as portas da religiosidade para uma multidão estigmatizada. As prostitutas, os homossexuais e todos aqueles que vivem à margem do socialmente correto são agora compreendidos como gente portadora das mesmas necessidades e carências que assaltam qualquer pessoa humana.

Independentemente da vida que leva, todo indivíduo pode ser contemplado com guias protetores, espíritos ouvintes e atendentes. Isso porque a procura pelo divino não se subtrai a nenhum ser humano. Tanto a mulher que vende seu corpo como a que não o vende compõem a fileira dos endividados, dos problematizados, dos sofreadores deste orbe terrestre. Uma e outra enfrenta impactos no ambiente doméstico e de trabalho, lutam pela educação dos filhos, sujeitam-se aos mesmos tributos impostos pelo Estado e se contraírem contas deverão acertá-las. Ambas se alegram e se angustiam, sorriem e choram, sentem-se fortes e fracas. Precisam, as duas, de Deus. Do Deus que fora negado a uma pelas religiões soberanas.

É bem verdade que a atualidade dos grandes centros urbanos inaugurou igrejas alternativas para homossexuais, para adeptos de uma religiosidade holística e outras formas não convencionais antes tipologizadas como aberrações. Contudo, a criação a que nos referimos se situa nos albores do século XX, ou antes ainda em fins do século XIX, quando a umbanda bantu exaltava o charme das

pombagiras em face da mais dura intolerância social-religiosa. Assim, antes de a sociedade brasileira se abrir ao diferente, a consciência bantu de maneira velada ao poder público recepcionava a dignidade do gay e da chamada mulher da vida.

Todavia, trazendo para o seu interior personagens do cabaré, os terreiros umbandizados paradoxalmente podem beirar a intolerância que suportamos neles não existir. Com toda razão, a prostituta fidelizada à religião tem que se entabular num código de comportamento que prevê sacrifícios como degraus a serem subidos. E quanto mais observantes forem os adeptos desses códigos de conduta mais respeitado socialmente se tornará o terreiro do qual pertencem.

Dessa forma, a destratada mulher dos ambientes noturnos pode, sem deixar sua condição, tornar-se religiosa e até líder de casas onde descem as entidades espirituais. A devassa e a religiosa se aproximam e se confundem nas estradas da hibridação bantu.

Aderências, porosidades, simetrias e assimetrias compuseram a presença bantu entre nós, brasileiros, num movimento despreocupado com o cumprimento de padrões predeterminados.

3. 6 Controvérsias sobre a supremacia nagô

Nenhuma vida humana transita pela história desapercivelmente. Todos imprimimos a marca de nossa passagem onde vivemos. Se o meio em que habitamos nos afeta profundamente e penetra em nossa pele como uma segunda natureza, também nós reagimos a esse externo modificando-o com nossos estímulos pessoais.

Há muitas evidências que a maciça leva de seres humanos vinda da África e subjugada pelos portugueses aqui no Brasil sofreu influências incalculáveis do novo habitat. Catequizados e batizados, os africanos e seus descendentes se viram forçados a abraçar uma religião que lhes causava estranhamento.

Naturalmente o estranho causa repulsa. Esta impede a assimilação. Segue-se que o escravo não aderiu ao que internamente não entendia e não aceitava. Seu Deus não era o cristão e sua forma de com ele se relacionar não se fazia através de Jesus e seus santos terrestres. Em África tudo era diferente.

Obrigadas que estavam ao cumprimento das leis civis e religiosas do padroado português, sem alternativa, todas as etnias africanas transportaram seu

imaginário religioso para a estrutura teológico-litúrgica do cristianismo. Aparentemente esta empresa acarretaria dificuldades insuperáveis, se considerada a distância que separa religiosidades tão dessemelhantes.

Entretanto, voltando nosso olhar para os séculos que nos antecedem, a história conta-nos de um cristianismo ainda não conformado à rigidez imposta pelo concílio de Trento. Um cristianismo meio mágico, aglutinado a credences as mais diversas, que povoavam a atmosfera da Europa medieval e moderna. Um mundo de feiticeiras e magos que invadiam as casas e chupavam as crianças adormecidas, que aniquilavam o inimigo com objetos enterrados, que preparavam porções destinadas à atração sexual.

Foi em meio a essa religiosidade fluida e à presença de sacerdotes não ortodoxos que tutelavam as igrejas cristãs que a religião dos orixás/inkices atravessou o Atlântico e conseguiu estabelecer seu espaço nas Américas.

A corrida para sair da clandestinidade e afirmar a identidade religiosa perante a sociedade não é uma conquista terminada para as religiões afro-brasileiras. Há muita estrada a percorrer. O século XXI ainda retrata o preconceito e suas funestas consequências contra os cultos negros. Todavia, muitos avanços podem ser enumerados. Dentre eles, ressaltamos a implantação dos candomblés na Bahia e seu alastramento no Brasil a fora.

O candomblé é o retrato por excelência da religião africana fora de seu continente de origem¹⁵⁹. Procura oferecer a seus adeptos um ciclo iniciático, calendário litúrgico, métodos de aprendizagem, panteão e ensinamentos doutrinários parecidos com os legitimamente africanos. Não quer se abasileirar, nem se europeizar, mas somente se conservar como culto negro. Por causa disto é admitido pela totalidade dos estudiosos como sendo a religião genuinamente africana.

Não sabemos ao certo como se deu a transição dos calundus, formas não articuladas de africanismos, para os terreiros de candomblé, estruturas bem mais compactadas. No século XVII as denúncias de reuniões onde se praticava a feitiçaria se multiplicavam (SOUZA, 2009). “Entre 1725 e 1750, Luís de Melo e Souza descreveu a existência de nove *calundus*” (COSSARD, 2011, p. 28).

¹⁵⁹ “Na África não se conhece o culto chamado candomblé” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2011, p. 32).

Foi nos inícios do século XIX que os historiadores resgataram a incidência dos candomblés na Bahia, normalmente por recortes de jornais antigos que noticiavam a repressão policial a esses estabelecimentos. “Entre 1800 e 1888, os registros da polícia apontam a existência de 95 candomblés ou casas de atividades religiosas na cidade” (COSSARD, 2011, p. 30).

De acordo com Gisèle Cossard (2011), as queixas eram dirigidas aos terreiros de matriz sudanesa, excetuando um caso por ela contado em Santo Antônio Além do Carmo que envolve o sítio de Bate-Folha, do candomblé de Angola.

A origem nagô dos primeiros candomblés em Salvador¹⁶⁰ é facilmente explicada pelo volume de negros sudaneses despejados pelo tráfico na Bahia. Além disso, vale ressaltar que o contexto histórico da inserção desses escravos favoreceu, mais do que as outras etnias, uma expressividade singular dentro do quadro da escravidão. “Os *Nàgô* foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins do século XVIII e início do século XIX” (SANTOS, 1977, p. 28).

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os *Jeje* do Daomé e os *Nàgô*, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife (SANTOS, 1977, p. 31).

A relação entre urbanização e nascimento dos terreiros foi constatada por Edison Carneiro: “O culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadro rural – ou seja, a fazenda ou a cata. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade, que só viria a ter nos centros urbanos” (CARNEIRO, 1991a, p. 20). O escravo urbano “desfrutava de uma liberdade de movimento bem

¹⁶⁰ “Verger afirmou que as três fundadoras do primeiro terreiro de candomblé de Salvador, criado em meados do século XIX, eram escravas alforriadas, membros da irmandade Nossa Senhora da Boa Morte, da igreja da Barroquinha, e naturais da cidade iorubá de Ketu” (SOUTY, 2011, p. 205). Os nomes das fundadoras seriam *Iyá Detá*, *Iyá Kalá* e *Iyá Nassô* (CARNEIRO, 1991a, p. 105), dado hoje contestável porque tais nomenclaturas não se referem em África a nomes próprios (SOUTY, 2011).

maior do que seu parceiro do campo” (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 84). Dessa forma, não causa admiração o fato de os negros instalados nos cortiços urbanos, alguns com o privilégio de serem serviçais de rua, conquistarem melhor liberdade de culto do que os sedentarizados nas lavouras sob o olhar disciplinador e constante de capatazes.

Mas o que impressiona nas pesquisas é que além de cobrirem o território baiano com seus espaços africanizados, os negros nagôs impuseram sua estrutura de culto e teologia a todos os candomblés de todas as nações. O candomblé se tornou o nome dado à religião dos orixás formada na Bahia do século XIX (PRANDI, 2005), a partir dos antigos rituais dos povos iorubas, ou nagôs, com influências das nações chamadas fons, aqui denominadas jejes, e por resíduos de grupos africanos minoritários.

A equivalência das outras tradições religiosas para o modelo nagô não se deu sem prejuízo ao patrimônio cultural-religioso dos grupos étnicos que cederam à uniformização. Os bantu, por exemplo, objeto de nossa análise, confinaram seus inkices na África¹⁶¹ e metamorfosearam suas divindades-humanas nos fenômenos telúricos dos nagôs¹⁶².

Pertencentes aos grupos bantus, e já definidos como praticantes de Candomblé Angola ou Congo, mantêm práticas inteiramente diferenciadas de suas tradições africanas que tinham no culto à ancestralidade o elemento principal com a manifestação de seus descendentes carnais, agora aqui substituídos por divindades equivalentes aos *Orisà* nagôs (BENISTE, 2002, p. 311).

Não se sabe precisamente como o edifício religioso sudanês e, em particular o do grupo denominado queto, se erigiu acima dos demais. Colhemos algumas explicações fornecidas por pesquisadores.

A razão por que um número reduzido desses grupos dominou no Novo Mundo constitui um importantíssimo, embora difícil problema. A resposta dada por um pai de santo à pergunta sobre o motivo por que os de nação quêto haviam dominado os outros cultos baianos – “Porque eles foram trazidos em maior quantidade”

¹⁶¹ “Estamos convencidos que, em África, por hora, a única afirmação que podemos fazer neste contexto é que o conceito de *nkisi* não corresponde ao de *òrisà* (orixá), tratando-se, como vimos, de realidades estrutural e funcionalmente diferentes” (GIROTO, 1999, p. 158).

¹⁶² “O candomblé de ‘nação’ angola, de origem banto, adotou o panteão dos orixás iorubás (embora os chame pelos nomes de seus esquecidos inquices, divindades bantos), assim como incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação queto” (PRANDI, 1995/1996, p. 66).

– poderá ser a resposta correta no caso da Bahia, apesar de, ainda assim, ficarmos sem saber como os outros grupos se mantiveram tão bem (HERSKOVITS, 1967, p. 99).

Herskovits se mantém estarecido por não encontrar plausível motivo que justifique o silêncio dos etnólogos em torno das populações bantu: “Nessa questão, um dos problemas mais intrigantes diz respeito ao que aconteceu ao patrimônio cultural dos negros do Congo, para todos os lugares importados em elevado número” (HERSKOVITS, 1967, p. 99).

O desembarque de escravos pertencentes à casta sacerdotal, de linhagem queto-nagô¹⁶³, serve de argumento, junto aos outros, para se entender como esse filamento de culto angariou prestígio e notoriedade.

A cidade de Kétu, mais exposta às invasões pela sua localização vizinha na época, teve o seu povo escravizado e vendido aos mercadores negreiros. Assim, entre eles vieram sacerdotes religiosos para a Bahia. Os que aqui já estavam se juntaram aos que estavam chegando, conhecedores mais profundos da religião de Òrisà. E a palavra Kétu ganhou, então, entre os descendentes africanos, o sentido de reunião, reencontro entre todos, e passou a definir a modalidade de culto a ser seguida. Definindo melhor, podemos afirmar que aqui aportaram a partir de 1790 aproximadamente, em levadas sucessivas, trazendo entre eles sacerdotes religiosos e gente conhecedora de suas tradições vivas, sem outras influências, em contraste com aqueles que aqui já estavam confundidos com a cultura dominante. Esta é uma das razões principais de eles imporem seu modelo religioso, tudo devidamente absorvido, inclusive muitas de suas divindades que foram usadas sob outras denominações. Isto proporcionou condições de todas as modalidades de Candomblés terem uma forma de culto, quase idênticas (BENISTE, 2002, p. 19).

Também o fator linguístico é apontado como responsável pela proliferação e adiantamento da religião nagô. Alguns autores acreditam que a conservação do dialeto iorubano explica o predomínio sudanês sobre o bantu: “É na língua que se encontra codificada grande parte das informações que constituem a identidade de um povo, e os demais idiomas africanos presentes no Brasil já se teriam fragmentado com o tempo” (LIGIÉRO; DANDARA, 1998, p. 54).

Ora, o afluxo maior de sacerdotes sudaneses, a preservação e dilatação da língua iorubana e a contextualização urbana para a qual foram trazidas as últimas

¹⁶³ “Entre os *nago*, na Bahia, a nação *kétou* era particularmente importante, em consequência das numerosas guerras que, no início do século XIX, opuseram os reinos vizinhos de Abomé e de Kétou. Foram estes últimos que criaram os primeiros *terreiros* de *candomblé*. O ritual de suas cerimônias influenciou profundamente o de outras nações” (VERGER, 2000, p. 33).

levas de africanos pode explicar satisfatoriamente o triunfo nagô na fundação dos candomblés. Uma série de fatores concorreu para que o negro cidadão recriasse e colocasse em funcionamento no Brasil uma estrutura de culto copiada da África.

Essa verdade é perfeitamente inteligível. Não se entende, contudo, a submissão litúrgico-teológica das outras etnias africanas ao referencial nagô. Os estudos atuais apenas evidenciam essa adequação, ignorando as causas de tal equivalência cultural.

Não se sustenta mais o antigo preconceito etnocêntrico que escalonava os grupos africanos em mais desenvolvidos e menos desenvolvidos. Em nossa pesquisa dirigida aos bantu, perguntamo-nos sobre os reais motivos dessa riquíssima cultura aderir ao recurso do plágio¹⁶⁴.

Difícil é aceitar a resposta usualmente dada – que a mitologia e a organização social dos povos bantos, sendo “mais fracas”, “menos bem elaboradas” e “menos adiantadas” do que as dos sudaneses, suas tradições cederam em face dos modos de vida e crenças destes últimos, mais estreitamente unificadas e de melhor funcionamento (HERSKOVITS, 1967, p. 99).

Enquanto permanecem desconhecidas as causas da convergência de todas as expressividades afro no reduto nagô, devemos ponderar outra reflexão ainda não adiantada pela pesquisa atual. Se de fato os cativos bantu trouxeram de África pérolas culturais e tiveram condições de preservá-las mesmo diante do regime escravocrata, como imaginar o desaparecimento de todo esse patrimônio cultural vivido durante séculos a fio?

Seria o cúmulo da incoerência, de um lado, admitirmos que os bantu são detentores de uma cultura original e forte e que nos entremeios do sincretismo mantiveram suas crenças acesas¹⁶⁵ e, por outro lado, acentuarmos um *apagão* cultural que tenha levado o acendimento da religiosidade nagô como exclusiva a partir do surgimento dos candomblés.

¹⁶⁴ “Dentro da área do Congo acham-se algumas das mais complexas culturas da África; e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato dos sistemas da África Ocidental. O que precisa urgentemente, hoje em dia, em toda a esfera dos estudos do negro, são pesquisas no Congo” (HERSKOVITS, 1967, p. 100).

¹⁶⁵ O fato de os negros fixados nas lavouras não poderem estruturar um culto explícito dada a vigilância constante de seus senhores, não nega a possibilidade de preservação da cultura religiosa desses mesmos negros: “Principalmente nas grandes propriedades (plantações de açúcar), com centenas de escravos, como no Nordeste, havia mais facilidade de união e contatos e, portanto, de conservação das tradições antigas” (KLOPPENBURG, 1961, p. 26).

O que teria acontecido com a pesada bagagem que a nação congolana carregou a custa de tanto sacrifício ao longo dos séculos? Simplesmente a abandonou e se apropriou de outra na virada do século XIX? Donde se vê que muitas pesquisas incorrem em contradição ao valorizar a riqueza de um povo concomitantemente com sua fraqueza¹⁶⁶. E tal literatura deixa a impressão de o legado bantu se resumir a dados folclóricos¹⁶⁷ somados a uma parca herança musical¹⁶⁸, com danças negroides, receitas culinárias e um numerário acentuado de vocábulos que penetraram na língua portuguesa.

E a religião? Nada a declarar? O acréscimo que queremos dar a este trabalho não pretende desmentir o que se foi dito sobre a formação dos primeiros terreiros de candomblé. Bastaria visitarmos casas candomblecistas de variadas matrizes para assentirmos à opinião dos pesquisadores. A coluna dorsal que sustenta o arcabouço cerimonial e teológico do candomblé obedece a uma lógica comum. As especificidades são sempre acidentais e secundárias. Assim sendo, também para nós, o candomblé brasileiro é de estrutura queto-nagô e a essa estrutura os demais ramos se adequaram, com pouquíssimas diferenças.

Mas quem se pergunta sobre a natureza mesma dessa religião africanizada deveria se questionar acerca dos fatores que possibilitaram a instauração dessa mesma religião africanizada no Brasil. Como foi possível que um país cimentado no catolicismo abrisse lugar para um culto proibido e mal-entendido nos dias de seu nascimento?

A montagem de um espaço não-catolicizado, confundido com as tramas da feitiçaria, sujeito a assaltos policiais contínuos, repellido por uma elite intelectual e

¹⁶⁶ Muitos autores sintetizam as seculares marcas bantu no acervo de palavras deixadas à posteridade: “Os bantus, por terem sido os primeiros a aqui aportarem no tráfico escravo, deixaram uma gama muito maior do que os yorubás no vocabulário de palavras utilizadas no Brasil. A própria palavra Candomblé, aceita por todos os grupos religiosos de raízes africanistas, é de origem bantu” (BENISTE, 2002, p. 315). “A palavra ‘candomblé’ parece ter se originado de um termo da nação Bantu, *candombe*, traduzido como ‘dança, batuque’” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2011, p. 29).

¹⁶⁷ “O folclore negro da Bahia, de origem banta, pode ser dividido em sete seções especiais, a saber: samba, capoeira de Angola, batuque, as festas do Boi, louvor a São Benedito, os cucumbis, as festas do Imperador do Divino” (CARNEIRO, 1991b, p. 199). “Inúmeros elementos folclóricos provêm dos negros bantos, como, por exemplo, as festas de bumba-meu-boi (trata-se, pelo menos em parte, dos restos de um culto bovino); depois, lutas de capoeira e jogos de dança, o samba e as diferentes formas das cerimônias de macumba, como são celebradas especialmente no Rio de Janeiro” (ROSENFELD, 2000, p. 52).

¹⁶⁸ A musicalidade bantu foi estudada por Mukuna: “O termo berimbau, derivado do quimbundo – mberimbau – tem sido adaptado no Brasil para designar um tipo de arco musical, hoje associado com o jogo de capoeira” (MUKUNA, s/d, p. 90). Arthur Ramos constatou este aspecto também: “O *quizomba*, por exemplo, dança nupcial de Angola, exerceu uma nítida influência nos *sambas* e *batuques*, danças negras brasileiras” (RAMOS, 1971, p. 131).

política, não pode ser fruto simplesmente de uma leva de sacerdotes que viveu em ambiente citadino, gozando de uma cota de liberdade muito limitada. A clandestinidade foi uma constante para os adeptos do candomblé.

Algo muito maior que um grupo de negros traficados para a Bahia deu origem a esse núcleo de resistência que chamamos candomblé. Algo que poderia fazer seus sectários suportar todo tipo de perseguição e a ela sobreviver. Algo que estaria tão gravado na alma do povo que repressão alguma seria capaz de arrancar.

Assim, a instituição de um *locus* africanizado numa porção de terra de domínio cristão-católico só pode ser resultado de longo tempo e múltiplos fatores. Os nagôs contaram com uma atmosfera de mentes receptivas, durante séculos acostumadas com a evocação de entidades, com a matança de animais para fins mágicos, com os batuques e danças, a incorporação de figuras do além e a convivência das pessoas normalizadas com uma infinidade de sortilégios e feitiçarias.

Era preciso que fosse assim. Se as lideranças religiosas nagogizadas se deparassem com uma gente autenticamente catequizada aos dogmas cristãos e convertidas realisticamente à adoração do Deus triuno, não precisaríamos contar com o sucesso da germinação de sementes da África no nosso meio.

O candomblé na Bahia e seu espalhar nos arredores nacionais se deu porque a data de sua implantação coincidiu com os dias em que o povo estava preparado para recepcioná-lo. De nada valeria uma casta de anciãos conhecedores dos mistérios do ultramar sem mentes abertas para acatar essa sabedoria. O aflorar da nova religião dependeu radicalmente de uma conjuntura que a antecedeu, dando-lhe condições de sobrevivência em território hostil.

Os africanos bantu, então, presos à nossa terra como escravos pioneiros e em quantidade numerosíssima tiveram um papel imprescindível na modelagem das consciências. Sincretizaram sua religiosidade original ao cristianismo de padroado, flexível e dado a práticas consideradas não ortodoxas pelo romanismo de Trento, e graças a esta convivência de crenças heterodoxas, durante mais de três séculos, forma-se um inconsciente coletivo aberto ao misticismo.

As benzições contra mal-olhado, contra espinhela caída, contra cobreiro; as orações não oficializadas pelas autoridades eclesásticas para amansar marido ou

prendê-los, para atrair relações subversivas; a fabricação de unguentos e receituários tendo sapos, morcegos, gatos e outras espécies animais como ingredientes; o costume de enterrar latas e o uso, quase universal, de patuás e amuletos mágicos; tudo isso revela a atividade da cultura negra que se manteve viva, em fusão com as influências católicas e ameríndias, mantendo as populações debaixo de um misticismo generalizado.

A quem se pergunta sobre a herança bantu na formação dos candomblés deveria fazer atenção aos séculos que antecederam essa mesma formação. Verá como muito fortemente essa linhagem propiciou tudo o que precisava para que sacerdotes de outra etnia fundassem uma religião de caráter africano sem violentar a mentalidade dos indivíduos.

Desde que foram instituídos, os terreiros candomblecistas têm atraído uma multidão de adeptos e clientes e têm se espalhado assombrosamente pelas zonas rural e urbana de nosso país. Dado curioso é que o alastramento dessas casas vem acompanhado por uma procura constante de uma clientela oriunda de todas as classes sociais.

Sem lançar uso da propaganda midiática¹⁶⁹, os terreiros atraem seus fiéis e simpatizantes. E esse comportamento mais uma vez fortalece nossa opinião que os séculos de escravidão consolidaram um inconsciente coletivo capaz de bloquear o estranhamento das populações à abertura dos espaços africanos.

Muito facilitou a aderência popular ao africanismo bantu o fato de esta etnia comportar muitos itens que puderam ser acasalados com a dogmática católica¹⁷⁰. Para fins de hibridação vemos os santos católicos serem contorcidos em divindades africanas. Verger (2002b) nos dirá que tal associação foi possível pelo artifício de uma linguagem metafórica. Assim, Santa Bárbara se converte em Iansã¹⁷¹ porque o catolicismo popular a invoca nos dias de tempestade e a deidade

¹⁶⁹ Na atualidade as religiões de cunho afro aderiram ao capitalismo midiático e fazem uso constante de jornais e outros meios para atrair fiéis (SILVA, 1995). Mas esta realidade não pertencera ao passado, quando os terreiros eram forçados a viver na clandestinidade e sempre na ameaça da violência policial.

¹⁷⁰ “O sincretismo religioso, do modo em que se notabilizou entre as religiões afro-brasileiras, teve como agente facilitador vários pontos de convergência e semelhança encontrados tanto nas práticas religiosas dos nativos quanto na dos negros trazidos como escravos da África e, também, com o catolicismo popular implantado junto com a catequese jesuítica” (OLIVEIRA, 2007, p. 22).

¹⁷¹ “O antropomorfismo animista tende a representar o Orixá sob a forma humana” (JOAQUIM, 2001, p. 87).

nagô é entendida como os raios e trovões presentes na natureza. É por associação que se faz o ligame entre orixá e santo.

Mais uma vez os bantu ganham vantagem em adequação visto que suas divindades não precisam recorrer a tão alto grau de transformação. Os *inkices* não são fenômenos da natureza que somente metaforicamente poderiam ser equiparados aos santos da igreja. São as divindades bantu espíritos de falecidos¹⁷², como aqueles venerados nos altares católicos.

O Santo não é uma “força cósmica”, ou uma “forma de energia sideral”, vibratória ou etérea. O Santo glorificado no Céu é uma pessoa humana, cuja alma separada do corpo, ainda não glorificado, mas que o será após a Ressurreição final, já contempla e ama a Deus numa forma de vida definitiva e transcendente (COSTA, 1983b, p. 386).

“Há um fundo cultural comum, que fecunda as instituições negras. Essa unidade cultural também se revela nas linhas básicas de pensamento, na concepção espiritualista do mundo e da vida” (MALANDRINO, 2009, p. 9). Os escravos dos primeiros séculos do tráfico souberam manipular o material cultural comum e fazer bom uso dele em seu próprio benefício.

Não é de se estranhar a presença determinante da cultura banto na cultura ocidental, seja no aspecto religioso (macumba, vodu), musical (Samba, Mambo, Rumba) ou mesmo estético (Cubismo, Arte Naif, Carnaval). Observa-se os empréstimos da religiosidade banto na Umbanda com a presença de elementos da performance ritual (música, dança e transe), de elementos pictográficos (pontos riscados, simbolismo das cores), dos elementos ritualísticos (pemba, plantas, pedras). A contribuição da tradição banto destaca-se também por meio de elementos filosóficos como o culto aos mortos, o culto à natureza e o dogma da reencarnação (OLIVEIRA, 2007, p. 39).

Dessa forma, aquilo que por muito tempo foi julgado como fraqueza – o sincretismo bantu - pode, em nossos dias, ser reavaliado e positivado como mecanismo de sobrevivência e não como deturpação e esvaziamento.

¹⁷² A grande vantagem de os bantu possuírem como deuses as almas do além foi determinante para expandir, ao máximo, sua influência nos outros setores religiosos: “Esse procedimento aproximou esses negros bantus localizados no Rio de Janeiro (cabinda, angola, congo, kioko, lunda, rebolo, caçanje e outros) ao espiritismo, cujo surgimento no Brasil se deu em fins do século 19. Vieram daí os cultos Cabula, Omoloko e posteriormente a Umbanda, com a expressão Bacuro de Pemba, para intitular os espíritos de africanos que se manifestavam nos terreiros” (BENISTE, 2002, p. 313).

CONCLUSÃO

Evidenciamos, em nossas pesquisas, que o processo de valorização da cultura-religiosa bantu apoiava-se substancialmente em teorias antropológicas avançadas capazes de impor na academia o ideal de paridade das culturas. Convencionou-se declarar que todas as culturas têm seu valor, têm sua importância, têm seu merecimento. Item de preconceito seria conservar como científico o parecer etnocêntrico de superioridade e inferioridade entre os povos antigos.

Contudo, permaneceu abscondita a suposta riqueza dessas categorias outrora marginalizadas pelo cenário universitário. As vozes não-etnocentrizadas soavam como um silogismo com suas premissas bem articuladas: Todos os povos têm suas especificidades e acúmulo de elementos culturais; ora, os bantu formam um povo, logo os bantu têm especificidades e acúmulo de elementos culturais. Um refrão que se repetia no vácuo, sem reverberação, porque faltavam exemplificações. Não se dizia concretamente onde se instalava tamanha riqueza.

As bibliografias mais ousadas que dispomos se limitaram apregoar uma igualdade qualitativa genérica, afirmando sem delongas que os traços culturais bantu não poderiam sofrer discriminação por parte dos estudiosos, uma vez que foram os próprios antropólogos que taxaram como ultrapassadas as teorias de desigualdade cultural que minaram o passado científico.

Mas o item do sincretismo, um *continuum* entre os bantu, parecia incomodar os estudos avançados porque também insinuava uma deficiência cultural, fazendo com que uma comunidade buscasse em outros recursos que lhe faltassem. Isso produziu uma série de obras “híbridas” sobre o universo bantu, tentando equalizar os aparatos culturais bantu com os de outros povos e tropeçando suas explicações com a realidade do sincretismo própria dos bantu. Os fatores dessa tendência tinham como melhor das intenções desconstruir as bases etnocêntricas que se tinham erguido contra os bantu, mas não sabiam como fazê-lo.

Adotamos aqui um caminho inverso, acentuando o sincretismo, ao invés de camuflá-lo, e o positivando; vendo nele uma possibilidade tanto de perdas como de ganhos; tanto de abandono como de preservação. Assumimos o sincretismo como realidade imediata, não como fragilidade, mas como estratégia inconsciente adotada pelos bantu.

A partir de então nos empenhamos em esclarecer aquilo que no início de nossa pesquisa permanecia obscuro: onde se manifesta a influência bantu no Brasil. Que realidades são merecedoras de se dizer bantu ou marcadas e afetadas por esta nação africana.

De início lançamos as âncoras: seja onde e de que forma se dê a manifestação bantu no Brasil, esta ocorreu partindo de ganchos sincréticos interculturais. Na elaboração da umbanda brasileira, nos folclóricos congados, nas variantes candomblecistas de caráter angolano se irradia o patrimônio cultural desse povo aqui estudado, sempre interpenetrando identidades.

Mesclando-se aos elementos culturais epocais, aos de religiosidades igualmente híbridas de tendências mais africanizadas ou abasileiradas ou europeizadas, o específico bantu se diluiu e se consolidou em nosso território nacional.

Por via do sincretismo, estranhamente, se deu a preservação desse povo oriundo da África em nossa nacionalidade brasileira. E não foi por falta de identidade como supuseram as pioneiras teorias antropológicas brasileiras. Ao contrário, sendo possuidora de uma especificidade cultural jorrante a civilidade bantu desenhou sua história nos trópicos combinando seus traços com os traços de nossa América. E, sem perder sua africanidade, americanizou-se.

Donde se vê que identidade e hibridismo não são termos que se rechaçam, antes, um está para o outro como faces cambiantes de uma mesma realidade. Assumindo esse percurso, os bantu palmilharam um caminho diverso de outras matrizes africanas no Brasil, cujo ideal se obstinava em conservar ao máximo o produto identitário do continente de origem sem contaminações. Procedendo assim, os bantu no Brasil alcançaram um raio de ação plurifacetário, construindo laços com as identidades variadas que circulavam no território nacional. Interpretamos esse dado como um ganho.

Os núcleos de irradiação bantu se proliferaram largamente porque não se erguiam obstáculos transculturais impedindo a circulação de uma cultura na outra. Sem o drama da identidade, do propriamente específico, o *eu bantu* se fundi com o diferente e constitui com este uma nova produção cultural.

Na medida em que dilui sua carga cultural em outros cenários, necessariamente imprime seu legado, assumindo também o legado alheio. E foi

por meio dessas trocas e combinações que a nação bantu se manteve acesa aqui no Brasil, mesmo diante da repressão sofrida nos diversos estágios da história.

E deixamos como últimas palavras um incentivo para a comunidade acadêmica se interessar pela passagem de um povo que cumulou nosso país com uma riqueza cultural e espiritual inesgotável. Oxalá um dia a história dessa etnia seja melhor contada, sem os estigmas do preconceito, e seja valorizada na dimensão que merece.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, J. Capistrano de. *Ensaio e estudos: crítica e história*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu/ Livraria Briguiet, 1938.

AGOSTINI, Camilla. Africanos e a formação de identidades no além-mar: um estudo da etnicidade na experiência africana no Rio de Janeiro do século XIX. *História e Perspectivas*. n. 39, Jul./Dez. 2008. p. 241-259.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado arquidiocesano de pastoral, 1985.

AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Record, [s/d].

AMALADOSS, Michael. *Missão e inculturação*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: Teologia, Deus, Trindade*. v. 1. Tradução da Ordem dos Pregadores e da Companhia de Jesus. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ARAÚJO, Emanuel. *A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997. p. 45-77.

AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005.

AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. *Religião e sociedade*. n. 1, maio 1977. p. 125-149.

BANDEIRA, Visconde de Sá da. *O tráfico da escravatura e o Bill de lord Palmerston*. Lisboa: Typ. de José Baptista Morando, 1840.

BARTH, Fredrik (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Traducción de Sergio Lugo Rendón. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BASTIDE, Roger. *Antropologia aplicada*. Tradução de Maria Lucia Pereira e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1979. (Coleção estudos, 60)

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais)

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. Tradução de Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger. *Le sacré sauvage: et autres essais*. Paris: Éditions Stock, 1997.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BASTIDE, Roger. *Sociologia e Psicanálise*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Melhoramentos/ Ed. Universidade de São Paulo, 1974.

BASTOS, Abguar. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil: os aparatos, os cerimoniais, as alfaias, os feitiços*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BÉHAGUE, Gerard. Correntes regionais e nacionais na música do candomblé baiano. *Afro-Ásia*. n. 12, 1976. p. 129-140.

BENISTE, José. *As Águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BENISTE, José. *Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BENISTE, José. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BENISTE, José. *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. v. 1. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras escolhidas)

BENTO XVI. *Africae munus: exortação apostólica pós-sinodal sobre a igreja na África, ao serviço da reconciliação da justiça e da paz*. São Paulo: Paulinas, 2012.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BERGMANN, Michel. *Nasce um povo: estudo antropológico da população brasileira: como surgiu, sua composição racial, sua evolução futura*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 2. ed. Petrópolis: Vozes/ Centro de Investigação e Divulgação, 1999.

BERKENBROCK, Volney J. A experiência mística e as religiões de tradição oral: o caso do Candomblé. *PLURA, Revista de Estudos da Religião*. v. 3. n. 1, 2012. p. 97-113.

BERND, Zilá. *O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe*. In: JUNIOR, Benjamin Abdala (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 99-111.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Abril cultural: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos, 34)

BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Tradução de José Carlos Pereira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção Antropologia)

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Tradução de Celso Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Traducido por Susana W. de Ferdkin. Buenos Aires: Solar y Hachette, 1964.

BOAVIDA, Américo. *Angola: cinco séculos de exploração portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

BORGES, Cristina. *Umbanda sertaneja: cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro*. Montes Claros, MG: Unimontes, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. (Coleção Estudos)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2013. (Ensaio Latino-americanos 1)

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel: Instituto Cultural Ítalo Brasileiro – Istituto Italiano di Cultura, 1996.

CARMO, João Clodomiro do. *O que é candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos, 200)

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964 (Retratos do Brasil, 28).

CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. 4. ed. São Paulo: Nacional, 1988. (Brasiliana, 302)

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa / Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991b.

CEHILA. *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*. Tradução de Luiz Carlos Nishiura. Petrópolis: Vozes, 1987.

CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil: da senzala à abolição*. São Paulo: Moderna, 1999. (Coleção polêmica)

CISCATO, Elia. *Ao serviço deste homem: apontamentos de iniciação cultural*. Maputo: Edições Paulistas, 1989.

CNBB, Leste 1. *Macumba: cultos afro-brasileiros: candomblé, umbanda, observações pastorais*, 1972.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. p. 71-91.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awô: o mistério dos Orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

COSTA, João Severiano Maciel da. *Memoria sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil: sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1821.

COSTA, Neusa Meirelles. *O misticismo na experiência religiosa do candomblé*. In: *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

COSTA, Sebastião Heber Vieira da. *Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã*. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. p. 321-371.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda: os seres superiores e os orixás/santos*. v. 1. São Paulo: Loyola, 1983a. (Coleção fé e realidade, 12)

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda: os seres superiores e os orixás/santos*. v. 2. São Paulo: Loyola, 1983b. (Coleção fé e realidade, 13)

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção religião e cultura)

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza*. São Paulo: UNESP, 2004. (Coleção paradidáticos; Série cultura)

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2011.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

CUVILLIER, Armand. *Sociologia da cultura*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre; São Paulo: Globo; Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

CURTIN, Philip D. *Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011, (Coleção História da África, 1) p. 37-58.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

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

DA SILVA, J. C. Avelino. Razão cartesiana e razão simbólica. *Fragmentos de cultura*. v. 21. n. 7/9, jul./set. 2011. p. 375-387.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. *Ancestrais africanos: da mito-'logia' para a reintegração da vida em diáspora*. In: RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo; FERREIRA, Joel Antônio (Orgs.). III CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO. Mitologia e literatura sagrada. *Anais*. Goiânia, 2009. p. 15-22.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (os tsongas)*. São Paulo: Annablume, 2002.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. *Religião e alteridade: diferença, preconceito e discriminação*. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para as aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia, Brasília: UCG, Universa, 2004. (Cadernos de Área, 20). p. 157-165.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. *Religiões afro-brasileiras e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural*. In: DE OLIVEIRA, Irene Dias; RICHTER

REIMER, Ivoni; SOUZA, Sandra Duarte de (Orgs.). *Religião, transformações culturais e globalização*. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. *Tradição africana: espaço crítico e libertador*. In: SILVA, Marilena da, e GOMES, Uene José (Orgs.). *África, afrodescendência e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 45-58.

DEL PRIORE, Mary. *História do amor no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997. p. 78-114.

DEL PRIORE, Mary. *Ritos da vida privada*. In: NOVAIS, Fernando A (Dir.). *História da vida privada no Brasil*. v. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 275-330.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIOP, Cheikh Anta. *Origem dos antigos egípcios*. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África: África Antiga*. v. 2. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. p. 1-36.

DJAÏT, Hicham. *As fontes escritas anteriores ao século XV*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. (Coleção História da África, 1) p. 77-104.

DIAS, Paulo. *Tradição e modernidade nas ingomas do sudeste: jongo e candombe*. In: LAHNI, Cláudia Regina. et al. (Orgs.). *Culturas e diásporas africanas*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009. p. 153-164.

DOCUMENTOS ACERCA DO TRÁFICO DA ESCRAVATURA: extrahidos dos papeis relativos a Portugal apresentados ao Parlamento Britannico. Lisboa: Typ. do Largo do Contador Mor, 1840.

D'OBALUAYÊ, Batista. *Jogo de búzios de odús*. Rio de Janeiro: J. C. Service, [s/d].

D'ÒSÓSÌ, Gilberto. *As raízes do omolokô. Orixás*. Edição Especial. n. 8. s/d.

D'ÒSÓSÌ, Gilberto. *Omolokô: uma nação*. São Paulo: Ícone, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno: cosmo e história*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção Debates, 52)

ELIADE, Mircea. *Storia delle credenze e delle idee religiose: dall'età della pietra ai misteri eleusini*. v. 1. Traduzione di Maria Anna Massimello e Giulio Schiavoni. Milano: BUR Saggi, 2006.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 5. ed. Porto: Asa, 2004.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia social*. Tradução de Ana Maria Bessa. Lisboa: Ed. 70, 1972.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Ensayos de antropologia social*. Traducción de Miguel Rivera Dorado. 3. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1990.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Historia del pensamiento antropológico*. Traducción de Isabel Vericat. Madrid: Cátedra, 1987.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Las teorías de la religión primitiva*. Traducción de Mercedes Abad y Carlos Piera. 8. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1991.

FAGE, John Donnelly. *A evolução da historiografia da África*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. (Coleção História da África, 1) p.1-22.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia econômica dos thonga do sul de Moçambique*. Lisboa, 1989. Tese de Doutorado.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. p. 113-130.

FIROLAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Sociologia e religião)

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; FARIA, Sheila de Castro. *A economia colonial brasileira (séculos XVI – XIX)*. São Paulo: Atual, 1998. (Discutindo a história do Brasil)

FRAZER, James George. *La rama dorada: magia y religión*. Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. 8. ed. Madrid: Fondo de cultura económica, 1981.

FREITAS, Byron Torres de. *O jogo de búzios*. 15. ed. Rio de Janeiro: Eco [s/d].

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 21. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1981.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. 15. ed. São Paulo: Global, 2004.

FRISOTTI, Heitor. *Passos no diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996. (Comunidade e missão)

FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas C. *A gênese africana: contos, mitos e lendas da África*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Martin Claret, 2010. (Clássicos de Bolso – literatura universal 6)

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. [s. trad.] Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Tradução de Sandra Regina Netz. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África anterior aos descobrimentos: Idade Moderna I*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. 3. ed. São Paulo: Paz e terra, 1990.

GIROTO, Ismael. *O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nàgó*. São Paulo, 1999. Tese de Doutorado.

GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012. (Coleção Antropologia)

HERSKOVITS, Melville J. Pesquisas etnológicas na Bahia. Tradução de José Valladares. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 4-5, 1967. p. 89-106.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. t. 2. Petrópolis: Vozes, 1977.

HRBEK, Ivan. *As fontes escritas a partir do século XV*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. (Coleção História da África, 1). p. 105-137.

HUME, David. *História natural da religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

IANNI, Octavio. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil*. 2. ed. Curitiba: Scientia et Labor, 1988.

IANNI, Octavio. *Sociologia da sociologia: o pensamento sociológico brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. Tradução de Maria Filomena Mecabô. *REVER, Revista de Estudos da Religião*. n. 1, 2001. p. 1-21.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1983. (Nova coleção bíblica, 16)

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

JUNIOR, A. de Assis. *Dicionário Kimbundu-Português: Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico*. Luanda: Argente, Santos e Cia Ltda, 1967.

JUNOD, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos: a vida numa tribo do sul de África*. Tomo I: vida social. 2. ed. Moçambique: Lourenço Marques, 1974a.

JUNOD, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos: a vida numa tribo do sul de África*. Tomo II: vida mental. 2. ed. Moçambique: Lourenço Marques, 1974b.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. (Coleção História da África, 1)

KLEIN, Herbert S. Novas interpretações do tráfico de escravos do Atlântico. *Revista História*. Jan./Jul. 1989. p. 3-25.

KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil: orientação para os católicos*. Petrópolis: Vozes, 1961. (Vozes em defesa da fé, 2)

KÜNG, Hans. *La Chiesa*. Traduzione di Marco Corradi e Carmine Benincasa. 2. ed. Brescia: Queriniana, 1967. (Biblioteca di teologia contemporanea, 3)

LABURTHE-TOIRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia-Antropologia*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1997.

LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. “Arreda homem que aí vem mulher...”: representações de gênero nas manifestações da Pombagira. São Bernardo do Campo, 2007. Dissertação de Mestrado.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 16. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LATELLI, Laura M. *A prática do candomblé de Angola: o omolocô, o cabula, os embandas, os Luanda-quiocos*. Rio de Janeiro: Eco, 1986.

LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*. Tradução de Flávio Cavalca de Castro. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. (Teologia hoje, 18)

LEIRIS, Michel. *A África fantasma*. Tradução de André Pinto Pacheco. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El totemismo en la actualidad*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de Antonio Marques Bessa. Lisboa: Ed. 70, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. 3. ed. Campinas: Papyrus, 2002.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan, 1922.

LIBBY, Douglas C. *Demografia e escravidão*. LABORATÓRIO DE PESQUISA HISTÓRICA. v. 3, n. 1, Mariana: UFOP, 1992. p. 267-294.

LIGIÉRO, José Luiz; DANDARA. *Umbanda: paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1998.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás – VI*. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 1998.

LINARES, Ronaldo Antonio. *Jogo de búzios*. São Paulo: Madras, 2007.

LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à Antropologia*. Tradução de Lavínia Vilela. 6. ed. São Paulo: Martins, 1968.

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

MACHADO, Aires de Mata. A procedência dos negros brasileiros e os arquivos eclesiásticos. *Afroamerica*. Mexico, v. 1, enero y Julio. 1945. p. 67-70.

MALANDRINO, Brígida Carla. *A umbanda: possíveis olhares no cenário do campo religioso brasileiro contemporâneo*. In: AUGUSTO, Adailton Maciel (Org.). *Ainda o sagrado selvagem: estudos em homenagem a Antônio Gouvêa Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010a. p. 369-394.

MALANDRINO, Brígida Carla. Espaços de hibridações e de diálogos culturais: o caso *bantú*. *Revista de Estudos da Religião*. Março 2009. p. 1-18.

MALANDRINO, Brígida Carla. *“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”*: dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. São Paulo, 2010b. Tese de Doutorado.

MALANDRINO, Brígida Carla. Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição *bantú*. *Último Andar*. n. 19, 2010c. p. 53-65.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1984. (Coleção Perspectivas do Homem, 30)

MARTINS, Giovani. *O jogo de búzios no ritual de Almas e Angola: orixás, numerologias, técnicas, rezas e ebós*. São Paulo: Ícone, 2013.

MARTINS, Giovani. *Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade*. São Paulo: Ícone, 2011.

MARTINS, Oliveira. *O Brasil e as colônias portuguesas*. 5. ed. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1920.

MAURÍCIO, George; OXALÁ, Vera de. *Como fazer você mesmo seu ebó*. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

MENDOÇA, Heitor Furtado de. *Primeira visitaçãõ do Santo Officio as partes do Brasil: confissões da Bahia (1591-92)*. São Paulo: Paulo Prado, 1922. (Série Eduardo Prado)

MIRA, João Manoel Lima. *A evangelizaçãõ do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983.

MOREIRA, José Fernando de O. *A expansãõ bantu e sua importãncia para a história da África*. In: SILVA, Marilena da, e GOMES, Uene José (Orgs.). *África, afrodescendência e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 39-44.

MOTT, Luiz. As alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista. *Laboratório de Pesquisa Histórica*. v. 3, n. 1, 1992. p. 176-214.

MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisiçãõ e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010a.

MOTT, Luiz. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. In: NOVAIS, Fernando A (Dir.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 155-220.

MOUTINHO, Viale (Org.). *Contos populares de Angola: folclore quimbundo*. 4. ed. São Paulo: Landy, 2006.

MUKUNA, Kazadi wa. *Contribuiçãõ bantu na música popular brasileira*. São Paulo: Global Editora, [s/d].

MULAGO, Vicente. *Simbolismo religioso africano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. (Semina Verbi – serie monográfica sobre las religiones no cristianas, 407)

MUNANGA, Kabengele. *Negros e mestiços na obra de Nina Rodrigues*. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F (Orgs.). *Religiãõ, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 15-35. (Coleçãõ estudos da ABHR, 6)

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MURRAY, Jocelyn. *África: o despertar de um continente*. Traduçãõ de Miguel Gil, Francisco Manhães, Alexandre Martins, Carlos Nougué, Michel Teixeira, Maria Cristina zambotto. Barcelona: Folio, 2007.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militãncia pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

NKEMNKIA, Martin Nkafu. *Il pensare africano come "vitalogia"*. 2. ed. Roma: Città Nuova, 1997.

NKEMNKIA, Martin Nkafu; PROCESI, Lidia. (A cura di). *Prospettive di filosofia africana*. Roma: Ed. Associate: Ed. Internazionale, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O nascimento da bruxaria: da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes*. São Paulo: Imaginário, 1995.

OBENGA, Théophile. *Fontes e técnicas específicas da história da África – visão geral*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. p. 59-75. (Coleção História da África, 1)

OGBEBARA, Awofá. *Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

OJU-OBÁ, Babalawô. *O verdadeiro jogo de búzios*. 3. ed. Rio de Janeiro: Eco, [s/d].

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *As estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo: institucionalização e evolucionismo*. *Horizonte*. v. 4. n. 8, Jun., 2006.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação de Mestrado.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais)

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987. (Série Baianada, 5)

OMULU, Caio de. *Umbanda Omolocô: liturgia, rito e convergência na visão de um adepto*. São Paulo: Ícone, 2002.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística, 20)

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PAULO II, João. *Ecclesia in Africa: exortação apostólica pós-sinodal*. São Paulo: Paulus, 1995. (Magistério da Igreja, 8)

PIERSON, Donald. *Teoria e pesquisa em sociologia*. 11. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

PORTUGAL, Fernandez. *O jogo de búzios: a sorte e o destino revelados pelo jogo de búzios*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.

PORTUGAL, Fernandez. *Ifá: o senhor do destino*. São Paulo: Madras, 2010.

PORTUGAL, Fernandez. *Rezas, folhas, chás e rituais dos orixás: folhas, sementes, frutas e raízes de uso litúrgico na umbanda e no candomblé com uso prático na medicina popular*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *As artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Ed. USP: Axis Mundi, 1994.

PRANDI, Reginaldo. *As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. *Revista USP*. n. 28, Dez./Fev., 1995/1996. p. 64-83.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. *Candomblé de caboclo em São Paulo*. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. p. 93-111.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PREVITALLI, Ivete Miranda. *Candomblé: agora é Angola*. São Paulo: Annablume, Petrobras, 2008.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estructura y function en la sociedad primitiva*. Traducción de Ángela Pérez. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Rio de Janeiro, 2004. Tese de Doutorado.

RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. v. 1: as culturas não-europeias. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1951.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1971.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. v. 1. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia)

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. v. 3. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção filosofia)

REHBEIN, Franziska Carolina. *Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985. (Coleção fé e realidade, 18)

RIBAS, Oscar. *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola, 1958.

RIBAS, Sérgio. *O candomblé de Angola: antigo e aceito: para iniciantes*. São Paulo: Suprema Cultura, 2010.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, José. *Candomblé no Brasil: fetichismo religioso afro-ameríndio*. 4. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1957.

RIBEIRO, José. *O jogo de búzios e as cerimônias esotéricas dos cultos afro-brasileiros*. 8. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.

RIVIÈRE, Claude. *Introdução à antropologia*. Tradução de José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 1995. (Perspectivas do homem, 49)

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Apéré Ó: o ritual das Águas de Oxalá*. São Paulo: Summus, 2001.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2005b.

RODRIGUES, Jaime. *Arquitetura naval: imagens, textos e possibilidades de descrições dos navios negreiros*. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005c. p. 79-123.

RODRIGUES, Jaime. *O tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Ática, 1997. (História em movimento)

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. 1 v. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Ed. UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1945. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, 9)

ROMÉRO, Sylvio. *Ethnografia brasileira: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladislao Netto*. Rio de Janeiro: Livraria Classica de Alves e Cia, 1888.

ROMÉRO, Sylvio. *Ethnologia selvagem: estudo sobre a memória, região e raças selvagens do Brasil do Dr. Couto de Magalhães*. Recife: Typ. Da Provincia, 1875.

ROSENFELD, Anatol. *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Coleção Debates)

RUSSELL, Bertrand. *Ensaaios cétricos*. Tradução de Wilson Velloso. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SAHLINS, Marshall D. *Las sociedades tribales*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Labor, 1972.

SALES, Nívio Ramos. *Búzios: a fala dos orixás: caídas, significados, leituras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro: introdução ao estudo do comportamento social das irmandades de Minas no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Dicionário básico das religiões*. Tradução de Maria Amélia Pedrosa. Aparecida, SP: Santuário, 1996.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos: ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 24. n. 2, 2002. p. 275-289.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Intertextualidades na repressão aos candomblés baianos no século XIX*. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F (Orgs.). *Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 159-173. (Coleção estudos da ABHR, 6)

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Orlando José dos. *O ebó no culto aos orixás: ebós de odu e outros*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993. (Série Orò, 3)

SANTOS, Suely Xavier dos. Uma leitura socioantropológica do sacrifício: estudo de caso Levítico 6. 17-23. *Caminhando*. v. 16. n. 2, Jul./Dez. 2011. p. 21-30.

SCHIAVO, Luigi. *Síntese e perspectivas*. In: DE OLIVEIRA, Irene Dias; MOREIRA, Alberto da Silva. *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Koinonia, 1995.
- SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998. (Coleção Atabaque)
- SILVA, Rosemary Francisca Neves. *Mulheres negras no Brasil colonial e a privação da vivência de sua intimidade*. In: LEMOS, Carolina Teles (Org.). *Religião e (re)significação da intimidade*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás; Kelps, 2012a. p. 89-100.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O etnógrafo e os animistas: Nina Rodrigues e a formação da etnografia religiosa afro-brasileira*. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F (Orgs.). *Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 53-68. (Coleção estudos da ABHR, 6)
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Os escritos reunidos do antropólogo e obá Vivaldo da Costa Lima. *Afro-Ásia*. n. 45, 2012b. p. 175-178.
- SILVA, Valdério Santos. *Rio das Rãs e Mangal: feitiçaria e poder em territórios quilombolas do Médio São Francisco*. Salvador, 2010. Tese de Doutorado.
- SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketu. *Afro-Ásia*. n. 29/30, 2003. p. 345-379.
- SIQUEIRA, Sonia. *Confissões da Bahia (1618-1620)*. 2. ed. João Pessoa: Ideia, 2011. (Coleção Videlicet)
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé*. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Topoi*. n. 4. Mar. 2002. p. 59-83.
- SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. Tradução de Michel Colin. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. *Batalhas rituais centro-africanas e o catolicismo negro no Brasil*. In: JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff; RODRIGUES, Elisa (Orgs.). *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 207-223. (Coleção estudos da ABHR, 9)

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*. n. 28, 2002. p. 125-146.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo: Herder, 1970.

TACCA, Fernando de. *Imagens do sagrado: entre Paris Match e o Cruzeiro*. Campinas: Editora da Unicamp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

TEDESCO, Maria do Carmo. *Povos africanos antes da chegada do europeu*. In: SILVA, Marilena da, e GOMES, Uene José (Orgs.). *África, afrodescendência e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 23-37.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *Candomblé e a (re)invenção de tradições*. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. p. 131-140.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie bantoue*. Traduit du néerlandais par A. Rubbens. Paris: Éditions de l'Évidence, 2009.

TEMPO, Robson de. *O jogo de búzios na tradição do candomblé angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

TERRA, João Evangelista Martins. *Catequese de índios e negros no Brasil colonial*. Aparecida, SP: Santuário, 2000.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

T'OGUN, Altair. *Elégùn: iniciação no candomblé: feitura de iyàwó, ogán e ekéjì*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e sociedade*. n. 8, 1982. p. 29-51.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Dossiê: *O negro no Brasil*, 1987. (Estudos avançados, 50)

VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a Inquisição no Brasil colonial. *Estudos Históricos*. n. 1, 1988. p. 167-173.

VAINFAS, Ronaldo. *Homoerotismo feminino e o Santo Ofício*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997a. p. 115-140.

VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: NOVAIS, Fernando A (Dir.). *História da vida privada no Brasil*. Vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 221-273.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. (Coleção Brasileira, 280)

VALLADO, Armando. *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. 1. Tradução do MEC – Centro de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. p. 139-166. (Coleção História da África, 1)

VASCONCELOS, Márcio; FERRETTI, Mundicarmo. *Nagon Abioton: casa de nagô*. Paraíba: Santa Maria, 2009.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras: Odebrecht, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Tradução de Tasso Gadzanis. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002a.

VERGER, Pierre Fatumbi; CARYBÉ. *Leyendas africanas de los Orichás*. Tradução de Martha Abello Rovai. Salvador: Corrupio, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002b.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Saída de Iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Axis Mundi / Fundação Pierre Verger, 2002c.

VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4. ed. Salvador: EDUFBA; Fundação Gregório de Matos, 2008.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia: propostas e aceitas em o Synodo diocesano que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *A África no Brasil: Cafundó*. São Paulo: Companhia das Letras; UNICAMP, 1996.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993. (Bíblia e Sociologia, 9)

WOLANIN, Adam. *Alcuni aspetti della realtà religiosa africana: "Chiese indipendenti" e teologia africana*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993.