

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**BATUGUENGÉ A RONGO:
SINCRETISMO, IDENTIDADE E RELIGIÃO**

CÉLIO DE PÁDUA GARCIA

**Goiânia
2002**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**BATUGUENGÉ A RONGO:
SINCRETISMO, IDENTIDADE E RELIGIÃO**

CÉLIO DE PÁDUA GARCIA

**ORIENTADORA
Prof^a Dr^a Irene Dias Oliveira**

Dissertação apresentada ao
curso de Mestrado em Ciências
da Religião como requisito para
obtenção do grau de Mestre.

**Goiânia
2002**

BATUGUENGÉ A RONGO: SINCRETISMO, IDENTIDADE E RELIGIÃO**Célio de Pádua Garcia**

Dissertação defendida e aprovada, com nota _____ (_____
) ,
em _____ de _____ de _____, pela banca
examinadora composta pelos seguintes professores:

Banca examinadora:

_____ Prof^a (Orientadora) Dr^a Irene Dias
Oliveira

_____ Prof^a Dr^a Ir. Laura Chaer (OP)

_____ Prof. Dr Jadir de Moraes Pessoa

**Com carinho especial para minha mãe, Floripes;
a Francisco Garcia (In Memoriam);
minha irmã e meus irmãos;
cunhadas e cunhado;
sobrinhas e sobrinhos.**

“Em nome de Deus de todos os nomes – Javé

Obatalá

Olorum

Oió

(...) em nome do povo que espera,

na graça da fé,

à voz de Xangô,

o Quilombo – Páscoa que o libertará.”

(Milton Nascimento, Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra)

Agradecimentos

Este texto é construído a partir do respeito a outra experiência religiosa: “tire as sandálias dos pés porque o lugar onde você está pisando é um solo sagrado” (Ex 3, 5); pois entrar em contato com o Candomblé é perceber e sentir o outro, por isso é que é bom entrar descalço e cheio de respeito.

Meus agradecimentos são muitos, pelo carinho e pelo apoio que tanto contribuíram para a realização desse trabalho. Na amizade, nas reflexões, nas contribuições individuais e coletivas, a presença de amigos, confrades, colegas de estudo e trabalho, tudo foi profundamente significativo, constituindo uma dimensão de família com a qual compartilho em diferentes momentos.

Meus agradecimentos são intensamente afetuosos a cada uma das pessoas que contribuíram para a construção desse trabalho: Prof. Dr. Sérgio Araújo; Prof. Dr. Marcos da Silveira; Prof^a Dr^a Irmã Laura Chear, (OP). Ressalto minha admiração pela Prof^a Dr^a Irene Dias Oliveira, por acreditar em mim e me ajudar a desvendar a arte da vida acadêmica; e aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Agradeço à Chancelaria da Universidade Católica de Goiás por ter me concedido uma bolsa de estudo.

O nosso muito obrigado aos meus amigos (as): Irmã Patrícia, Resende, Walderes Brito, Wesley, Frei Weder, frei Wanderley e Sérgio Arcas, pela dedicação à minha pessoa e ao carinho. Pela minha comunidade religiosa: Frei Edmilson; Frei Humberto; Frei José Fernandes; Frei José Roberto; Dom Tomás e Dom Celso; e aos Pré-Noviços, que me ajudam a atravessar os momentos de dificuldades.

Agradeço também à comunidade do Convento de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Goiás, que me acolheu para finalizar esse trabalho. Minha gratidão a todos os Frades da Província Frei Bartolomeu de Las Casas, pelo apoio e incentivo em continuar meus estudos acadêmicos.

Agradeço a acolhida do Pai João de Abuque e aos filhos e filhas, pela atenção e ajuda que deram à realização desse trabalho.

“... Quem sonhou só vale se já sonhou demais...” (*Canção do mundo novo* / Beto Guedes e Ronaldo Bastos). Agradeço a todas as pessoas que não deixam o sonho de um mundo melhor se extinguir.

Olorun Kosi Puré (Que estejam na paz de *Olorum*).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – SINCRETISMO E IDENTIDADE	18
1.1 - O Fenômeno Sincrético	19
1.2 - O Sincretismo nas Religiões Reveladas	23
1.3 - O Sincretismo e Africanismo / Sincretismo <i>versus</i> Purismo	29
1.4 - Identidade e Religião como Espaço de Resistência	35
CAPÍTULO II – O CANDOMBLÉ COMO FORMA DE MANIFESTAÇÃO DA IDENTIDADE ETNO-RELIGIOSA DO POVO AFRO-DESCENDENTE	47
2.1 - Histórico do Candomblé	47
2.2 - A Cosmvisão Afro-Descendente	48
2.2.1 - Cosmvisão Religiosa: o Orum, o Aiyê e o Olorum	54
2.3 - O Terreiro	63
2.4 - O Rito no Candomblé	64
2.4.1 – O Rito da Nação-Ketu	66
2.4.2 - Principais Orixás	69
2.4.3 - O Axé	71
2.4.4 - A Mística da Vida Comunitária	72
CAPÍTULO III – O SINCRETISMO COMO FATOR DE RESGATE DA IDENTIDADE ETNO-RELIGIOSA NO TERREIRO DO PAI JOÃO DE ABUQUE	76
3.1 - Candomblé: Religião e Resistência	76
3.2 - Os Elementos da Mistura	79

3.3 - Situando o Terreiro e a Pessoa de Pai João de Abuque	81
3.4 - O Sincretismo como Manifestação da Identidade Religiosa	84
3.5 - O Terreiro de Pai João como Manifestação do Sincretismo e da Identidade	89
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98
ANEXOS	106

RESUMO

GARCIA, Célio de Pádua. *Batuguengé a Rongo: sincretismo, identidade e religião.*

Nesse trabalho, procurou-se investigar o sincretismo religioso como fator de resgate da identidade etno-religiosa dos afro-descendentes. Partiu-se da hipótese de que o terreiro de Pai João de Abuque é um espaço de resgate da identidade afro-descendente e que o sincretismo é fator de contribuição para tanto. O terreiro é espaço de construção e reconstrução deste caminho. O sincretismo, como se verá, é característica de toda e qualquer religião.

Palavras-chave: Sincretismo. Identidade. Candomblé. Resistência. Religião.

ABSTRACT

GARCIA, Célio de Pádua. *Batuguengé a Rongo: syncretism, identity and religion.*

In this production, it will be investigated the religious syncretism as a factor to recover the afro-descendant ethnic and religious identity. It will be started from the hypothesis that Pai João de Abuque's "courtyard" is a space in which afro-descendant identity can be recovered and that the syncretism is a contributor factor to this. The place where fetichism is practised ("courtyard") is a construction and reconstruction space of this way. Syncretism, as it will be seen, is a characteristic of every any religion.

Key-words: Syncretism. Identity. Candomblé (a kind of afro-descendant brazilian religion). Resistance. Religion.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é o resultado do estudo sobre o sincretismo religioso como forma de manifestação da identidade etno-religiosa.

O próprio título do trabalho: *Batuguengé a rongo* quer dizer a dança circular onde todos e todas estão de frente para os outros e outras e se reconhecem irmanados no santo. O título ajuda a pensar na experiência religiosa do candomblé que se dança para os santos católicos e para os orixás, que se pode dizer, “faces da mesma moeda”.

A cultura brasileira tem longo trajeto marcado pela mescla de raças. Essa mescla fez do Brasil um lugar fértil para o surgimento e implantação de inúmeras religiões. Uma terra de sincretismo e miscigenação racial. As formas sincréticas criadas pelas matrizes espanholas e portuguesas tiveram, no Brasil, a contribuição indígena e africana. Da mesma forma, como diversas culturas se entrelaçam, resulta o mais intrincado sincretismo religioso. Herdamos dos índios o culto aos antepassados; dos portugueses, o catolicismo medieval; dos africanos recebemos os Orixás e também o culto aos antepassados.

Os cruzamentos intensos e a instabilidade das tradições de cada povo – provocados pela dominação europeia colonizadora, sobretudo portuguesa, - geraram fontes de preconceito e conflitos. Entretanto, nada impediu o crescimento de uma cultura “híbrida”, presa às tradições persistentes, principalmente no que diz respeito à religião que se tornou essencialmente sincrética.

A mistura destas religiões - indígena, católica e africana - resultou no que chamamos de religião afro-brasileira, prática essa que começou a ser conhecida como baixo espiritismo; Candomblé em algumas regiões do Brasil e Xangô em outras.

A introdução de culturas e religiões africanas no país ocorreu, assim, como importação de mão de obra escrava para as diferentes frentes de trabalho abertas para a economia agrária no Brasil. Esses escravos eram descendentes de povos que se distribuía em diferentes áreas e sub-áreas, e com eles, trouxeram suas tradições e religiões.

Diferentes entre si, mas estruturalmente bastante semelhantes, os cultos afro-brasileiros estão difundidos em muitas regiões do Brasil. Esses cultos tiveram forte influência da cultura Iorubá, de origem sudanesa, e também da cultura Bantu.

Genericamente, sobretudo na Bahia, os cultos afro-brasileiros são chamados de Candomblé. O Candomblé da Bahia, que até hoje é bastante fiel ao modelo de séculos passados, é a expressão da cultura dos povos sudaneses conhecidas por Jejê e Nagô.

Durante o período colonial, os cultos africanos foram severamente reprimidos pelos colonizadores portugueses. Isso fez com que os escravos camuflassem suas divindades, utilizando-se dos santos venerados pelo catolicismo imposto. Assim, estabeleceu-se uma espécie de correspondência entre os orixás africanos e os santos e santas católicos. Entretanto, esses símbolos católicos introduzidos no Candomblé não afetaram a africanidade dessa religião no que diz respeito aos seus ritos, mitos e crenças. As religiões afro-brasileiras, como o Candomblé da Bahia, estão presentes também em outros estados, com algumas variações nos ritos e na estrutura organizacional. Neste sentido, interessa estudar a influência do sincretismo em Goiânia, mais especificamente o Terreiro do Pai João de Abaque como ponto de partida para o estudo da identidade dos povos afro-descendentes.

No presente trabalho de pesquisa far-se-á uma abordagem mais aprofundada sobre como este sincretismo religioso é fator de resistência e de resgate da identidade etno-cultural do povo afro-descendente.

Para maior objetividade na pesquisa, far-se-á uma abordagem a partir da observação de um terreiro em Goiânia, situado no Setor Pedro Ludovico. Este terreiro é o primeiro desta cidade e o Pai João veio da Bahia para resguardar os Orixás aqui e propagar a devoção aos ancestrais no solo do Centro-Oeste do Brasil. A escolha deste terreiro se dá, justamente, por ser o primeiro da cidade e por ter como membros uma quantidade expressiva de afro-descendentes.

Sabe-se que a identidade é eminentemente social e se faz, dentre outros elementos, através da cultura e da religião, fatores essenciais para a manifestação da identidade social e étnica do povo. A manifestação e a percepção que homens e mulheres afro-descendentes têm de sua identidade depende das condições materiais de vida e da natureza plural das múltiplas vozes que constituem sua consciência e sua atuação.

Neste trabalho monográfico, a constituição da identidade será analisada nas esferas sócio-culturais da vida cotidiana e nas grandes festas do Terreiro do Pai João. As atitudes sociais com respeito à identidade do povo afro-descendente

serão, por sua vez, analisadas na esfera sócio-religiosa e da vida cotidiana do grupo, o que será feito posteriormente, pois serão trabalhados os conceitos de identidade e sincretismo e se perceberá como a tradição dos Orixás facilita o resgate da identidade.

Para este trabalho, além de uma análise bibliográfica, utilizou-se uma pesquisa de campo que constituiu em visitas ao Terreiro do Pai João de Abuque e de entrevistas informais com o pai de santo e ainda com seus filhos e filhas. Trabalhou-se com uma significativa fonte teórica que poderá ser observada no corpo do trabalho e citada na bibliografia desta dissertação. Este trabalho está organizado em três capítulos.

No primeiro capítulo, procurou-se esclarecer o que se entende por sincretismo e identidade étnica, e como o fenômeno sincrético está presente nas religiões e especificamente nos candomblés.

No segundo capítulo, tentou-se apresentar o Candomblé como espaço para a manifestação da identidade etno-religiosa. Neste, será apresentada a cosmovisão dos afro-descendentes e será feita uma abordagem sobre as características do terreiro, uma breve abordagem sobre a nação Kêtu e os orixás.

No terceiro capítulo, ver-se-á como no Terreiro do Pai João de Abuque se dá a manifestação da identidade etno-religiosa e como o sincretismo é espaço de resistência no candomblé experienciado no terreiro pesquisado. Isto só é possível de ser feito após a retomada dos dois primeiros capítulos. O sincretismo vivido no terreiro de pai João de Abuque é um fator de resgate da identidade afro e isto ajuda no retorno da África Mítica.

Ony Saruê Saú Wajé

Ony saruê Oberi Oman

Ony saruê Ê

Saú Wajé

Bába Saruê Saú Wajé

Bába Saruê Obéri Oman

Bába Saruê Ê

Saú Wajé

Bába Saruê Obéri Oman

(Oxalá está em todos os lugares

Entra e abençoa

Nosso Pai

Está em nós)

Folclore Afro-Brasileiro

Texto em Iorubá

CAPITULO I – SINCRETISMO E IDENTIDADE

Neste capítulo, serão apresentadas as “idéias – eixo” do trabalho, as quais consistem na investigação do sincretismo como fator de resgate da identidade étnico-religiosa. No caso específico, estudou-se o Candomblé como espaço de construção e resistência da identidade.

Para nós, a religião sempre foi uma das maneiras de os povos oprimidos se organizarem e manifestarem sua resistência ao sistema de opressão, seja ele cultural, religioso ou social. Historicamente, o Candomblé, como religião, surge no Brasil como foco de resistência, através de seus aspectos culturais e religiosos.

Estando na “diáspora” e em contato com outras culturas, os afro-descendentes utilizaram-se do sincretismo religioso para preservar suas heranças culturais e a identidade étnica.

Observando-os, verificou-se que, para os afro-descendentes, a Religião é algo que perpassa todos os espaços de sua vida. Assim sendo, vê-se que a Religião dá uma grande contribuição para o resgate e preservação da identidade.

A compreensão de identidade como categoria ideológica, com um caráter contrastivo e de oposição, visando uma certa afirmação individual e/ou grupal, em Cardoso (1986, p.33) é a adotada neste estudo.

Quanto ao sincretismo reporta-se a Ferretti (1995, p.18), que o definiu como forma de adaptação do negro à sociedade colonial e católica dominante. Foi o meio de ajudá-lo a viver e dar-lhe forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, enfrentando os problemas práticos. Assim sendo, pode-se afirmar que, através do sincretismo, acontece uma verdadeira síntese cultural e religiosa, permitindo aos afros-descendentes a preservação de sua identidade.

1.1 - O Fenômeno Sincrético

A palavra sincretismo, entre tantas expressões, é uma das que despertam nas pessoas as mais diferentes significações e reações. Utilizando termos mais próprios da lingüística e da filologia, sincretismo é um signo (significante) ao qual concorrem vários significados. Do ponto de vista etimológico, sincretismo é uma expressão originada da palavra grega, *synkretismos*, da qual deriva o termo latino *syncretismus* e, modernamente, o francês *syncretisme* e o português *sincretismo*.

A ideologia, particularmente a relativa ao exclusivismo doutrinário das Igrejas Cristãs, deu ao termo sincretismo uma conotação pejorativa. Neste contexto, até hoje muitos teólogos estão de acordo com uma idéia que considera o sincretismo uma “religião constituída da mistura de outras religiões”. Nesse ponto concordam correntes protestantes e católicas. Estas dizem que o sincretismo religioso e teológico é uma forma de unificar religiões tão diferentes. Ou, como no site da Congregação das Irmãs Servas dos Corações Trespassados de Jesus e de Maria: *“religión que resulta al mezclar elementos de dos o mas religiones.”*

Sob esse ponto de vista, que é o das religiões reveladas (judaísmo, islamismo e cristianismo), “as outras” crenças e religiões é que são sincréticas.

A Enciclopédia Larousse Cultural (1998, p.5401) por sua vez, assim define o termo sincretismo ora analisado:

- 1. Sistema filosófico ou religioso com tendência a fundir elementos de várias doutrinas diferentes. (No Brasil, existem várias formas de sincretismo religioso; a Umbanda, e em menor medida, o Candomblé estão entre as expressões do sincretismo afro-cristão).*
- 2. Síntese de duas ou mais culturas de origens diferentes, originando uma nova cultura. ● ling. Fenômeno em que uma forma assume diversas funções. – Psicol. Sistema arcaico de pensamento e percepção que consiste em uma apreensão global e confusa de diferentes elementos da realidade.*

Através de uma análise vê-se que, mesmo no contexto de um manual pretensamente científico e “neutro”, aparece a noção ideologizada correspondente à idéia de que sincretismo é um fenômeno “inferior”, presente em religiões “africanas” e outras. Comumente, pensa-se que sincretismo é uma “contaminação” de um sistema filosófico ou religioso do meio (ou, em um sentido mais bíblico, “pelo mundo”). Contemporaneamente, muitos vêm como um grande “perigo para a fé” quando o sincretismo se dá entre culturas tidas como racialmente distintas, como é o caso da religião européia ocidental o cristianismo e em particular o protestantismo, os cultos africanos trazidos pelos escravos afro-descendentes para o continente americano.

Waldemar Valente nos apresenta uma definição sob a ótica do conflito de culturas, ainda que nos pareça excessivamente sociológica:

O sincretismo é um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural. Neste, a principal característica é a luta pelo status, ou seja, o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à idéia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura. (Valente, 1945, p.10.)

VALENTE alerta sobre algumas distinções importantes:

Rigorosamente falando, (o sincretismo) se distingue da aculturação (...). 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. (Valente, 1945, p. 10 e 11).

A aculturação “é o processo que uma cultura conhece quando entra em contato com outras, se adapta a elas e assimila elementos delas a partir de suas próprias matrizes.” (Boff, 1991, p.24 e 25).

Alguns teólogos das Igrejas Cristãs, bem como alguns setores “detentores do saber” teológico e institucional, cristalizaram esta noção pejorativa do fenômeno sincrético. Para eles, o cristianismo, por ser a revelação de Deus ao homem, total e completa, não pode e nunca será sincrético. Assim pensava W.A. Visser’t Hoff, antigo secretário do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), afirmando que o sincretismo “constitui a grande tentação deste século” sendo “mais perigoso que o ateísmo integral”; G. Tills, antigo professor de Lovaina, na mesma linha, publicou uma obra cujo título já nos é altamente sugestivo: “Sincretismo ou Catolicidade?”. Mesmo o próprio Concílio Vaticano II, que abriu e reformou a Igreja Católica Romana, adverte categoricamente “contra toda espécie de sincretismo e falso particularismo.” (Boff, 1981, p.146).

Leonardo Boff (1981, p. 147-148) destaca seis definições básicas de sincretismo religioso que ele denomina “tipos sincréticos”:

- sincretismo como adição: onde ocorre uma adição de elementos sem interação com este fenômeno;
- sincretismo como acomodação: quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores como estratégia de sobrevivência ou resistência. É deste modo que as divindades africanas sobrevivem;
- sincretismo como mistura: não há unidade nem sistematização, nem na visão religiosa, acontece sim uma certa mistura superficial de elementos religiosos;
- sincretismo como concordismo: onde ocorre uma justaposição sem qualquer organicidade;¹
- sincretismo como tradução: uma religião utiliza categorias ou tradições de outra para transmitir uma mensagem;

¹ “O problema não reside nas primeiras afirmações (de que a revelação não é única e total, N.do A.) que, sob a perspectiva histórico-salvífica, que iremos ainda aprofundar, são perfeitamente sustentáveis. Mas consiste em querer criar um concordismo de fórmulas, ritos e expressões em vista de uma religião útil a todos. Esta visão não desce à estrutura da religião, à sua experiência de identidade, mas se atém aos significantes exteriores”, (Boff, 1981, p. 148).

- sincretismo como refundição: processo histórico de assimilação, reinterpretação e refundição de categorias, ritos, crenças e fórmulas de uma religião-cultura por outra.

Parece claro, portanto, que o tema da definição do sincretismo está longe da unanimidade. Opta-se, entretanto, pela visão mais eclética ou, tal como coloca Boff, do nível “mais chão”, que entende o sincretismo como “uma realidade viva e por isso aberta, digerindo elementos diferentes e transformando-se ao criar novas sínteses”, concebendo o sincretismo “como uma realidade normal e natural” (Boff, 1981, p. 146). Nesta concepção converge toda a moderna teologia, afirmando não existir religião sem sincretismo, sendo este um fenômeno inerente ao processo de construção da mesma e das instituições eclesiais que a sustentam.

Em síntese, aplicando ao caso as definições de Boff já elencadas, podemos afirmar que a religião é um fenômeno próprio do universo cultural de cada povo, portanto, sempre mediada pela sociedade a que se refere, que estabelece os termos, os limites e a maneira como os grupos ou indivíduos se organizam em seu interior e que cultura, história, sociedade e religião são realidades que se influenciam de forma decisiva e sempre indissociável, sendo

uma pretensão irrealizável a construção de uma crença, filosofia, sistema, etc. que seja absolutamente "imaculado", sem qualquer mancha da situação histórica, da língua, das danças, da visão de mundo, isto é, da cultura do povo que professa aquela fé. É o que se comprovará a seguir.

1.2 - O Sincretismo nas Religiões Reveladas

As religiões são divididas muitas vezes em duas categorias: religiões “reveladas”, isto é, aquelas que se baseiam no testemunho de alguém que afirma ter recebido uma mensagem (revelação) da divindade, e as religiões “despertadas”, as quais têm fundamento na experiência de um mestre ou “guru” que alcançou um estado mental/espiritual denominado “iluminação”. Os grandes sistemas “revelados” são as religiões “do livro”, originadas a partir da fé de Abraão: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. O grande sistema “despertado” é sem dúvida o budismo, em todas as suas variantes. No presente trabalho, o interesse recai sobre o primeiro grupo, tendo em vista a dinâmica do sincretismo estabelecida com as religiões afro, no caso particular sob análise, o Candomblé.

Toda religião tem, em maior ou menor grau, um conjunto de escritos tidos como sagrados. Entretanto, verifica-se uma imensa diferença do papel deles em

cada um dos sistemas. As religiões reveladas possuem duas naturezas de escritos: a “Sagrada Escritura”, constituindo uma obra ou um conjunto de obras que são a revelação de Deus, bem como obras que são comentários e exegeses aos textos sacros propriamente ditos a “Torá” judaica, que é um conjunto de escritos tidos como “revelados” por Deus a Moisés (correspondentes aos cinco primeiros livros do Antigo Testamento); já o “Talmud” constitui-se de comentários e interpretações da Torá por parte de sábios, anciãos e rabinos do judaísmo antigo. As tradições “despertadas”, outrossim, por se basearem na experiência de um mestre fundador, não se *alicerçam* em um conjunto de suas escrituras. A base desses sistemas, resumidamente, é o que se chama “transmissão direta” ou “relação mestre – discípulo”, a qual se define como um treinamento espiritual para se chegar à iluminação. Esse “treinamento” é dirigido por alguém que já chegou a tal estágio, chamado “mestre”, pessoa que também se submeteu a tal processo dirigido por um mestre anterior, e assim sucessivamente. Verifica-se, pois, que esta família religiosa valoriza muito mais a transmissão oral e pessoal do que a escrita. Suas escrituras muitas vezes não passam de breves comentários, descrições de exercícios espirituais e práticas rituais, além de poemas e literatura religiosa.

Deste modo, como grande tentação das religiões reveladas, é quase natural que se estabeleça a construção de uma teologia “exclusivista” e sectária, chamada por Boff (1981, p. 150) de “discurso totalizador”, que rejeita todas as outras tradições religiosas como “falsas”, sendo que nas tradições “despertadas” prevalece uma postura de tolerância para com as outras tradições religiosas. O dogmatismo tem sido a marca histórica das religiões do livro, que só nos últimos anos têm admitido uma “coexistência” entre si com outras crenças, mesmo porque, muitos defensores do pluralismo religioso ainda são considerados pelas hierarquias da instituição a que pertencem como “hereges”. Essa teologia exclusivista prega a total pureza da revelação dada naquele sistema religioso, seja a Torá, a Bíblia ou o Corão. Para esses, Deus “ditou” os livros sagrados, os quais (em oposição à “contém”) são, sua palavra, de forma absoluta, eterna e irrevogável. Não há crítica ou atualização possível, muito menos sincretismo, uma vez que são “água jorrada diretamente da fonte” (Deus), sendo portanto pura e cristalina. A Escritura saiu pronta das mãos de Javé, Jesus ou Allah, pairando fora da História como “guia” dos homens crentes.

A moderna teologia e estudos de outras ciências ligadas ao conhecimento do fenômeno religioso têm revelado toda a falácia desta argumentação. Como acentua o já citado teólogo Boff (1981, p. 150), o cristianismo/catolicismo

é tão sincrético como qualquer outra religião. O Antigo e o Novo Testamento se constituem igualmente em escritos sincretistas, assimilando as influências ambientais da cultura própria e outras. Os textos neotestamentários contêm substância jesuânica, apostólica, judaica, judeu-cristã, tipicamente cristã, romana, grega, gnóstica, estoica, etc. Os elementos não se encontram justapostos – por isso não é qualquer tipo de sincretismo – mas estão aí assimilados a partir de uma forte identidade cristã dentro de critérios especialmente de corte cristológico.

Essa realidade sincrética pode ser verificada desde o surgimento da religião que hoje conhecemos como judaísmo. O aspecto ferrenhamente monoteísta deste sistema é uma herança compartilhada por todo o universo semítico beduíno, ainda que só posteriormente tenham se organizado outras religiões sob o mesmo fundamento (cristianismo e islamismo).

Em toda a história de Israel, narrada pelo Antigo Testamento, observamos uma contínua tentação de reis, nobres e mesmo do povo em adotar ritos, costumes e práticas religiosas de povos que circundavam, dominavam ou eram vizinhos dos judeus. Ainda que na Bíblia leiamos que sempre essas “perigosas” influências eram “afastadas”, seja pela ação dos profetas, seja pela presença do

próprio Javé, é impossível negar as múltiplas influências culturais que compõem o judaísmo. Neste sentido:

A crítica literária ou histórica poderá discernir nas páginas do A.T. mais de uma influência egípcia, babilônica, persa ou helênica. O livro do Gênesis guarda, embora em transposições e expurgos, lembranças da cosmogonia babilônica, certos salmos recordam hinos sacros de Amenófis III ou de Akenaton, o Livro de Jó se assemelha às Lamentações do Justo Sofredor (Babilônia) e o Livro da Sabedoria se inspira no helenismo de Alexandria (Cintra, 1977, p. 532).

Da mesma forma, é ressaltado que o Cristianismo nasce como uma variante do judaísmo, sendo que só depois da destruição do templo de Jerusalém pelos romanos (ano 77 d.C.) é que essa religião começa a se tornar um sistema eclesial independente do mundo israelita. O Cristo se encarnou completamente na cultura e religião judaicas, adotando seus ritos e costumes. Jesus afirma que não veio para abolir a Torá e os Profetas, mas para lhes dar cumprimento total (Mt 5:17); adotou o batismo de João, participou de festas tradicionais, bem como apoiou sua pregação em Davi, nos Patriarcas e nos Profetas de Israel. Mas, por fim, constata-se que o maior legado judaico à fé cristã, particularmente nas confissões católicas, é a Eucaristia:

Embora se modificasse inteiramente o conteúdo (o cordeiro pascal passava a ser o Cristo imolado), o ritual que acompanhava a celebração da Ceia era muito semelhante ao ritual e às palavras recitadas pelos Judeus da época e conservados até hoje, em grande parte (Cintra, 1977, p. 13.).

Neste sentido, não há dúvida em afirmar que o Cristianismo é, desde o nascedouro, uma religião sincrética, em primeiro lugar com o judaísmo. Mas logo em seguida à sua “independência” do Templo, a Igreja já se alimenta e sincretiza-se na realidade helenista e, principalmente, na cultura romana: “Quanto ao helenismo e à cultura romana (esta em grande parte tributária da Grécia), o Cristianismo primitivo mostrou maior consideração e empreendeu mesmo um estupendo trabalho de aculturação.” (Cintra, 1977, p. 13 e 14).

Do ponto de vista protestante, a realidade do sincretismo também se impõe como um fato integrante na formação de sua doutrina religiosa, (o que não a exclui). Entretanto, o movimento da Reforma, paralelamente às contribuições que deu à Igreja e à sociedade, entendia a si mesmo como uma “purificação” do cristianismo, o qual estaria “contaminado” por influências estranhas e contrárias. O princípio do *sola scriptura* tinha também este conteúdo, entendendo a tradição como todo um acumulado de influências nefastas e pagãs que, sorrateiramente, entraram na Igreja. A Reforma foi pregada por seus fundadores- Lutero, Calvino e seus seguidores – como uma “volta às raízes da fé”, numa dinâmica “purificadora”.

Como já vimos, se a própria fé cristã já nasce como um conjunto mais ou menos sincrético de doutrinas herdadas do judaísmo, o intento dos reformadores se mostrou impossível. Além disso, demonstra a tese por muitos defendida de que a Reforma, ainda que tenha provocado reações de ódio contra e por parte da Igreja Católica, em muitos aspectos foi “mais realista que o rei”, isto é, permanece sendo um movimento marcado pela identidade católica. Em síntese, o primeiro sincretismo do protestantismo é com a própria tradição católico-romana.

A partir das novas estruturas concebidas pelos reformadores, em especial por Lutero, o movimento reformador poderia ter alcançado um patamar de democracia eclesial e doutrinária que revelaria um verdadeiro sopro do Espírito Santo na cristandade. Os princípios do sacerdócio universal dos batizados, a livre interpretação das escrituras, a justificação pela fé e outros que balizaram o movimento, talvez precisem ainda ser assimilados pelas hierarquias eclesiais protestantes, tanto quanto para as católicas. Historicamente o protestantismo teve um forte pendor para a adoção de ideologias e posicionamentos conservadores. A eclesiologia protestante acabou fortemente condicionada pela história, num tipo especial de cesaro-papismo, como denuncia Walter Altmann:

Surgiram, paralelamente, territórios protestantes e católicos, conforme a adesão de fé dos respectivos príncipes. Entre eles houve, é certo, distúrbios, confrontações, divisões e mesmo guerras. Finalmente chegou-se, em 1555, com a paz religiosa de Augsburgo, a um acordo de convivência. O princípio que aí emergiu foi o do cuius regio, eius religio, de acordo com o qual a afiliação religioso-confessional dos súditos dependia da opção religiosa do príncipe que exercia o poder no respectivo território. (Altmann, 1994, p. 132).

Continuando nossa análise, como toda religião, o protestantismo também é a expressão da fé de uma parcela da humanidade, ou seja, de um conjunto mais ou menos limitado de populações e nações. Nesse caso específico, a maioria é constituída por povos de origem anglo-saxônica, germânica e nórdica, tendo em vista que foi no norte da Europa, a partir da Alemanha, que se irradiou a Reforma pelo mundo, posteriormente levada aos Estados Unidos. Assim, se o catolicismo romano é expressão do sincretismo com as categorias, cultura e pensamento dos povos latinos (principalmente da península itálica), o protestantismo é a fusão da fé cristã com a mente anglo-saxã, ou seja o luteranismo profundamente alemão, o anglicanismo inglês, o presbiterianismo e as igrejas batistas norte-americanas.

Segundo Altmann (1994, p. 275), este processo de fusão do luteranismo com a identidade alemã acaba se acentuando no chamado “protestantismo de transplante”, trazido pelos imigrantes que vieram para o sul da América Latina (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, no Brasil, sul do Chile e Argentina).

Entretanto, essa assimilação continua a ser a incorporação da cultura germânica, por parte da Igreja, (em rejeição aos valores e costumes latino-americanos e brasileiros), num movimento, ainda que impotente, feito pelas comunidades imigrantes no sentido de resistir à adaptação ao meio nacional, utilizando a memória cultural e racial germânica como fator dessa resistência de unidade, e até de tentativa de exercício de um pequeno "imperialismo cultural" no ambiente que lhes parece estranho. Tal processo, por sua vez, revela o vazio de elementos de uma identidade tipicamente luterana, que é "substituído" por um saudoso "germanismo":

Creio ser possível constatar no passado precursor da presente IECLB² que todo o 'vácuo' de Lutero acabava sendo preenchido por outros valores, sobretudo o da 'germanidade' ou então, parcialmente, a seu modo, pelo surgimento de uma 'igreja-irmã', a Igreja Evangélica Luterana no Brasil (IELB)³, relacionada com o Sínodo de Missouri, este desde sempre voltado intensamente para a origem confessional luterana (Altmann, 1994, p. 275).

² Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Ramo do luteranismo que possui mais estreitas ligações com sua origem alemã – européia, a partir da EKD (Igreja Evangélica Alemã). Sua presença é mais marcante nos estados do sul do Brasil, nas regiões de colonização germânica. A IECLB se caracteriza como uma denominação protestante histórica e moderna, atualizada e atuante nos meios populares e no movimento ecumênico, sendo respeitadíssima nos ambientes eclesiais católicos, fazendo inclusive parte de organismos ligados à CNBB (como é o caso da CPT – Comissão Pastoral da Terra). Filiada à Federação Luterana Mundial, de caráter progressista.

³ Ramo do luteranismo ligado aos imigrantes alemães que moram nos EUA, os quais fundaram o "Sínodo Luterano Missouri", de extração conservadora. O Sínodo Missouri foi fundado como um racha da EKD, a qual tinha admitido denominações e crentes de origem calvinista no seu interior. Tem a marca de uma igreja "radicalmente" luterana. Sua presença é bem menor que a da IECLB, basicamente urbana, também no sul do Brasil.

1.3 - O Sincretismo e Africanismo / Sincretismo *versus* Purismo.

Por africanismo entende-se, positivamente, o conjunto da herança cultural-religiosa trazida para o continente americano, especialmente para o Brasil, por povos africanos vindos da África, seqüestrados pelo colonizador branco. O termo engloba todas as manifestações espirituais do povo afro-descendente, quer aquelas como o Vodou haitiano ou o Candomblé da Bahia, que mantêm raízes africanas mais explícitas, quer cultos como a Umbanda, religião nascida em solo brasileiro, com explícitas influências kardecistas e cristãs. É por isso que se opta pelo termo “africanismo”, o qual parece mais apropriado que “africano”, uma vez que aquele é mais universal, podendo englobar as diferentes manifestações religiosas do povo afro-descendente, desde as que permanecem mais vinculadas com o continente-mãe, àquelas que já são criação nova, na terra onde foi vivido o cativeiro escravagista.

O Candomblé e as demais tradições afro-brasileiras são o resultado de um sincretismo em quatro direções: o sincretismo com o cristianismo católico-romano, a fusão entre diferentes tradições africanas, a influência da religiosidade indígena e do espiritismo de Allan Kardec (Berkenbrock, 1998, p. 114 e 115).

A deformação teórica e conceitual, bem como o preconceito acerca do fenômeno sincrético, também se manifestam no estudo da espiritualidade africanista. Em muitos estudiosos e, particularmente, nas lideranças religiosas do Candomblé, observa-se a reprodução do ideário "anti-sincretista", caracterizado pela busca e pela afirmação de uma religião "pura". Neste contexto, formaram-se diferentes posições em torno do fenômeno sincrético afro-brasileiro.

A visão tradicional, particularmente influenciada por uma certa teologia católica e protestante, afirma essencialmente que o Candomblé e as outras manifestações religiosas africanistas são "cultos demoníacos", "idólatras" e outros adjetivos desqualificadores da fé alheia, que "se misturam" ao cristianismo, particularmente na Igreja romana, com intuítos proselitistas⁴. Como evolução deste pensamento, claramente preconceituoso e fruto do imperialismo cultural e religioso do invasor europeu, foram construídos outros pontos de vista, ainda que mais ou menos influenciados pelo conceito "negativo" do fenômeno sincrético. Lody (1987, p. 16), numa posição "negativista", afirma que aquilo que existe entre

⁴ Essa posição atualmente é mais abertamente defendida pela Igreja Universal do Reino de Deus, ainda que não de forma exclusiva.

Candomblé e Igreja Católica Romana é uma "birreligiosidade", isto é, a coexistência de duas religiões no seio do povo afro-descendente brasileiro:

Ir à igreja, dizer-se católico, é prática da maioria dos adeptos do terreiro, mesmo aqueles mais tradicionais da Bahia. Aí os altares, em estilo e consistência católica, exibem imagens e demais símbolos do poder histórico fincado pela mão do europeu. Não me parece que exista aí uma dialética, mas sim um processo birreligioso, incorporativo e crítico ao mesmo tempo.

Ao que parece, desde a própria construção do conceito de birreligiosidade, Lody cai em contradição, mostrando-se prisioneiro da lógica "anti-sincrética", baseada em preconceitos e, logicamente, anticientífica. Na tentativa de negar o sincretismo, ele reconhece "mão do europeu" que "fincou", entre outras coisas, os mencionados altares e as imagens utilizadas nos rituais do Candomblé.

Na mesma armadilha caíram importantes lideranças do africanismo, no chamado *Manifesto de Ialorixás Baianas Contra o Sincretismo*, de 1983, o qual foi assinado, entre outras, por Mãe Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha de Bogum Axé. O *Manifesto* tinha por objetivo a total "ruptura" do Candomblé com o sincretismo, na perspectiva de colocá-lo, dessa forma, como a religião, de fato e de direito, dos afro-descendentes brasileiros. Rejeita toda e qualquer "diminuição" frente a outras religiões, particularmente a católica, explicitamente excluindo de si a pecha de "seita". (Caroso,1999).

Entre outras coisas, o *Manifesto* diz que em “Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados”. (Caroso, 1999, p. 89-90).

O *Manifesto* chama aqueles que praticam o sincretismo de pessoas portadoras de uma "atitude de escravo". Como fica evidente pelo trecho citado, sua elaboração passou por uma dinâmica que, de certa maneira, nega a escravidão, encarando-a como uma "mancha" a ser "lavada" na História do povo afro-descendente, trazendo à memória das novas gerações a África, não o escravismo em solo americano. Aí estão as bases também do chamado movimento de "reafricanização", o qual busca um:

Retorno deliberado à tradição com o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser afro-descendente, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no Orixá. (Caroso, 1999, p. 105).

Entendemos como absolutamente legítimo o intento das lideranças do Candomblé, que não queriam ser vistas como divulgadoras de um "exotismo

cultural" ou como adeptas de seitas "folclóricas", mas na linha do resgate da auto-estima do povo afro-descendente, particularmente das novas gerações, vê-se que elas estão um pouco equivocadas, pois o sincretismo não faz do candomblé uma experiência menor em relação as outras religiões. Entretanto, parece equivocado entender que, para tal, é necessário "abolir" o sincretismo, por vários motivos, a começar pelo fato de ser isso impossível, tendo em vista que ele é um fenômeno inerente a todo processo de formação histórico-religiosa, não somente inevitável, mas constitutivo de toda identidade espiritual, até porque a "pureza religiosa é uma ideologia e um mito, como nos lembra Pollak-Eltz." (Ferreti, 1999, p.115).

Além disso, a lógica, a qual tenta negar ou desfocar a espiritualidade africanista da realidade da escravidão, ainda que o faça com as intenções mencionadas, traz um prejuízo ao povo afro-descendente, sendo influenciada por todo o conjunto de ideologias que visam a alienação histórica dos afro-descendentes, o maior contingente populacional do país. Para evitar mal-entendidos, tão comuns em assuntos delicados como este, opinamos que o *Manifesto* se equivoca quando acredita que o referencial da escravidão é uma referência histórica "menor" se comparada com a identidade africana; ao

contrário, ele pode ser um elemento de agregação, união e fortalecimento da identidade étnica negra/africana, compreendendo-se o sincretismo como prova da resistência do escravo ao domínio do branco, que podia escravizar seu corpo, mas nunca conseguiu apoderar-se de sua alma, capaz de ver na igreja européia a mística dos Orixás.

Nota-se que as lideranças do Candomblé podem ver na sua história as marcas da resistência, similar ao que se deu com o povo de Israel, capaz de preservar a fé no Deus único, Javé, ante as maiores atrocidades contra si cometidas, inclusive sob a escravidão e o exílio, como no Egito e na Babilônia. A mística nessa opressão, tendo na religião a marca "unificadora", bem como a fonte de vida e alimento da esperança contra toda desesperança, é uma marca histórica e teológica definitiva do judaísmo. Tal trajetória, inclusive, tem sido constantemente atualizada no meio judaico, com toda a mística surgida em torno do holocausto hebreu na Segunda Guerra Mundial, ou com a luta pelo Estado de Israel.

Entretanto, o que vemos dentro das tradições africanistas ligadas ao Candomblé é uma luta teológica e ideológica no sentido da busca dessa pretensa "pureza" da confissão, na linha do *Manifesto* e do movimento "reafricanização".

Ignoram o fato de que, como demonstrado anteriormente nos casos do judaísmo e do cristianismo, toda tradição religiosa é mais ou menos sincrética.

No caso do Candomblé, tem-se a prática – por ignorância - de encará-lo como uma realidade uniforme, como um todo único e de uma só cor (quando não é confundido com a Umbanda); entretanto, desde a África, os afro-descendentes já trazem diferenciações e múltiplas influências que, com certeza, têm decisiva manifestação no terreno religioso. Como afirmou o Pe. Dílson Passos Júnior:

É complexo falar do africano do continente da África porque, se de um lado existem elementos comuns aos povos que habitam o continente, do outro, entre os diversos conglomerados populacionais, há uma individualização de determinados aspectos. Somos tentados, não raro, numa simplificação sumária, a identificar o afro-descendente africano num único bloco. (Passos, 1988, p. 64)

Estas especificidades que vão desde traços culturais até o toque com culturas brancas, como a atual influência do Islamismo na região do que é hoje o Benin, são frutos das diferenças entre as várias nações negras que foram escravizadas. Segundo Lody, as nações do Candomblé, seguindo-se os critérios das tradições religiosas professadas e, principalmente, da língua materna africana do grupo, são assim divididas:

Nação Kêtu-Nagô (ioubá);

Nação Jexá ou Ijexá (lorubá);

Nação Jeje (fon);

Nação Angola (banto);

Nação Congo (banto);

Nação Angola-Congo (banto);

Nação de Caboclo (modelo afro-brasileiro). (Lody, 1987, p. 11)

Ocorrem, assim, diferenciações internas naquilo que denominamos genericamente como Candomblé. Essas diferenciações que também sincretizam entre si no Brasil (vide a nação "Angola-Congo") têm a marca do colonizador; algumas concepções, ritos e costumes de uma nação podem ter mais identidade com a religião Católica, ou mesmo com a Umbanda e o Espiritismo, do que outra nação, bem como uma raiz africana diversificada daquela que funda as demais, o que faz com que, por exemplo Angola hostilize Kêtu em vários pontos doutrinários, e vice-versa. Essas especificidades são, muitas vezes, motivo de conflito entre as diferentes nações, cada qual postulando maior "pureza" e fidelidade às origens continentais africanas, no que as outras são tachadas como sincréticas. Nesta linha, muitos adeptos do Candomblé costumam ver a Umbanda como uma manifestação religiosa "menor" ou "inferior", uma vez que esta é uma religião claramente brasileira a qual alguns autores chegam a denominar

"Candomblé branqueado" que é confessadamente uma confluência de crenças kardecistas e cristãs sob influência da cosmovisão africana.

1.4 - Identidade e Religião como Espaço de Resistência

A princípio, deve-se afirmar que todos nós somos sujeitos da história que criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo. Diferença e igualdade compõem uma primeira noção de identidade. Com isso vamos nos diferenciando e nos igualando de acordo com os grupos sociais de que fazemos parte, o que se dá através das relações que estabelecemos entre nós e com o meio onde vivemos, pela prática, pelo agir, trabalhar, fazer, pensar, sentir, dentre outras ações.

Assim, a identidade reflete a estrutura social, ao mesmo tempo em que reage sobre ela, conservando-a ou transformando-a. Constitui-se para todos em um permanente processo de identificação individual e social; aparece como uma coisa dada, quando na verdade é constituída a partir das experiências de cada indivíduo e do grupo. É no contexto histórico e social em que o ser humano vive que acontecem suas determinações e, com isso, emergem as possibilidades ou

impossibilidades, os modos e alternativas, os aparecimentos de formas diferenciadas de identidade.

A identidade étnica é formada por um repertório articulado de idéias, crenças e valores, representados por um determinado grupo, que procura construir situações e estratégias de sinais e sentidos em relação à “diferença” através do contraste. Estabelecer a identidade a partir de uma etnia significa demarcar territórios simbólicos, construir sinais que ultrapassem aquilo com que se vive e se pensa, como os rituais da religião; estabelecer identidade é determinar a marca da diferença. A identidade étnica é construída a partir do momento em que existem situações concretas.

Para que a identidade étnica seja um resultado de estratégias de nomeação de territórios entre desiguais, que se reconhecem diferentes, é necessário que tanto a situação de intercomunicação de etnias quanto o repertório de sua significação existam como sistemas ou partes de sistemas organizados, isto é, com a sua ordem e a sua lógica. (Vocabulário Teológico para a América Latina, p. 305.)

A identificação de afro-descendentes está relacionada com o despojar-se de valores, de civilidade, de humanidade. O privilégio que eles supostamente têm de materializar na musicalidade e ritmicidade próprias, sua singular resistência física e a extraordinária potência sexual, são atribuições “recebidas”, isto é, que na verdade revelam um falso reconhecimento de uma “superioridade negra”

nestes terrenos. Todos estes dons estão associados á suposta irracionalidade e ao primitivismo do afro-descendente, em oposição à racionalidade e ao refinamento do branco. As questões da identidade racial, das possibilidades de construção de etnias negras, são problemas vivenciados pela maioria dos afro-descendentes que se vêem diferentes, se acham inferiores, destacando a idéia do afro-descendente como sinônimo de crime, violência e conseqüentemente de desvalorização e discriminação. (Chagas, 1996, p. 20).

Pode-se notar que é preciso gerar conhecimentos para a reflexão e desenvolvimento do senso crítico e, como desdobramento mais amplo, produzir uma ação transformadora no âmbito das relações intergrupais que envolvam discriminação racial ou étnica apontando caminhos para mudanças.

Falar em identidade significa para todos nós, homens e mulheres das etnias negra, índia e branca, avaliá-la sob todos os aspectos, além do econômico, o social, o cultural e o religioso. Significa perceber que o Brasil nasceu desta mistura e do pluralismo etno-cultural.

O pesquisador Roberto Cardoso Oliveira ajuda a reconhecer a identidade étnica como categoria ideológica, como um caráter construtivo e de oposição, visando a uma certa afirmação individual ou grupal.

A expressão “identidade étnica” foi mais usada pelos filósofos e psicólogos, mas os cientistas sociais usam-na mais no sentido de etnia para criar a identidade étnica. E não existe uma exatidão matemática, pois existem diferenciação e individualização (Oliveira, 1976, p. 121).

A identidade surge quando “os sujeitos políticos” assumem, de maneira organizada, a construção de um eu coletivo. A identidade é a evocação do grupo, uma forma de mostrar que tem o direito de ser diferente e, portanto, possuir o seu espaço próprio. É justamente neste contexto, em que as semelhanças e as diferenças são acentuadas, que nasce o jogo de articulação entre o poder e a cultura, bem como acontecem o resgate da autonomia e o estabelecimento dos caminhos para que se chegue pelas trilhas da cultura, uma vez que é justamente pela cultura que se dá o resgate, a resistência da autonomia e a reafirmação da diferença.

Carlos Brandão, ao tecer comentário à crítica que Frederik Barth fez ao conceito de etnia, afirma que um grupo étnico é aquele que possui uma realidade de organização acompanhada de uma descrição. A sua existência enquanto grupo depende da preservação de sua própria organização e mesmo de outros tipos de sociedade que se caracterizam pela equivalência, pela diferença ou

desigualdade. Vale dizer que o grupo só existe como étnico se for capaz de preservar sua identidade (Brandão, 1986, p. 105-106).

O grupo étnico deve ser capaz de atribuir a si próprio, e fazer com que os outros percebam, elementos diferenciadores dos valores de sua identidade étnica. Dessa forma, o caminho para a comunidade preservar a sua forma organizacional e a sua identidade constitui-se no esforço e no sucesso da transmissão dos princípios de orientação de conduta social para os seus participantes, a fim de que todos sejam impregnados por valores próprios de base étnica. Esses preceitos de conduta, introjetados e vivenciados pelos membros do grupo na relação com os outros, estabelecem e assinalam os seus próprios limites no que tange à etnicidade, e os membros do grupo se reconhecem como sujeitos de um grupo étnico (Brandão, 1986, p. 106-107).

Brandão entende que a identidade social ou, como ele mesmo chama, uma de suas variantes, a identidade étnica não são coisas dadas, mas constituem algo construído. São obras e realizações coletivas, porém realizadas como um trabalho simbólico na e com a sua cultura (Brandão, 1986, p. 121).

A identidade étnica é algo que se constrói e reconstrói ao longo do processo histórico. Assim, a ela não se reduzem as formas culturais e sociais

específicas, uma vez que são profundamente variáveis. No entanto, essas variações e transformações culturais não impedem que a identidade se mantenha. Tanto a definição como a identificação de um grupo étnico não deve levar em conta apenas a sua estrutura organizacional, mas também a dimensão cultural.

As identidades carregam em si a marca do reconhecimento social da diferença porque são capazes de exibir seus símbolos, suas imagens e suas religiões que passam pelo dado cultural, o que demonstra a diferença. “A essência da identidade étnica parece estar na idéia de contraste porque se constitui uma outra afirmação diante dos outros. É uma posição. É a negação da outra identidade no sentido de uma outra afirmação.” (Novaes, 1998: p. 45.)

Novaes ajuda a pensar sobre o contato entre sociedades mediante o conceito de auto-imagem, isto é, imagens elaboradas que uma determinada sociedade “faz de si mesma e dos segmentos que ela toma como referência para refletir sobre si própria. Essas imagens são dinâmicas; mudam conforme as transformações das relações históricas que acontecem nessas sociedades. Essas imagens são marcadas por valores, muitas vezes conflitivos” (Novaes, 1998, p. 27).

A identidade étnica ou a etnia faz a sua atualização imprimindo no grupo uma qualidade, uma marca, uma identidade, quando se torna um conjunto de atributos. É assim que a identidade carrega a marca de um “nós”, senhor e seguro de seu destino.

A noção de grupo étnico não se deixa captar com facilidade, pois a realidade da etnia é revestida de diversas facetas. Podemos, no entanto, identificar a raça, a religião e a língua como fatores fundamentais para captar esta identificação.

O elemento chave da noção de etnia é o conceito de raça:

A rigor, raça é uma variedade ou subgrupo dentro de uma espécie biológica, distinguindo-se das outras variedades por um conjunto de características comuns hereditárias. (...) Ao contrário das raças animais, no homem é muito difícil fazer classificações que englobem a realidade total. Ocorre que o homem é um ser essencialmente social e cultural. E muitas das características dos indivíduos dependem fundamentalmente das situações sociais e culturais. (Vocabulário Teológico para a América Latina, p. 401)

A herança bio-cultural comum é o epicentro que ajudará a responder e compreender o que venha a ser a identidade étnica. Para reconhecer a identidade etno-cultural de um grupo não se pode ficar preso objetivamente apenas aos traços raciais, religiosos ou linguísticos. É preciso, antes de tudo, perceber que estes traços diferenciadores dão lugar à tomada de consciência e às reivindicações coletivas de uma determinada identidade.

Percebe-se que definir a identidade de forma coletiva é por demais difícil. Há que compreendê-la a partir da noção de identidade individual que lhe empresta grande parte de seus conceitos. Foram vistas várias tentativas de definição; mas identidade pode ser a essência relacional, uma vez que implica a relação do mesmo e do outro, bem como daqueles que são semelhantes e constituem um mesmo conjunto, um mesmo todo. A ausência completa de unidade exclui toda identidade. Assim, a identidade introduz as relações entre a diferença e a universalidade, supondo a presença de um ou diversos fatores de unificação. O fenômeno de identificação social é de uma complexidade extraordinária, pois o processo é em sua maior parte, inconsciente, exceto nos casos em que condições internas e circunstâncias externas se combinam para reforçar uma consciência de identidade etno-cultural.

A noção de pertença é um dos elementos essenciais para a instalação de uma identidade coletiva. Ela é o aparente aspecto paradoxal da dialética da identidade: somente somos “eu” quando podemos dizer “nós”. Somente quando singularizamos nosso grupo é que adquirimos personalidade e identidade, isto é, aquela recebida pela nossa “investidura” como membros daquele corpo.

Mas a identidade coletiva não pode ser resumida como um simples sentimento de pertença, uma vez que é também o produto de um processo de identificação. Sob esse ângulo, a identificação social do indivíduo está ligada ao sentimento de pertença, que é fator de identidade coletiva.

A identificação social é um conjunto de processos pelos quais um indivíduo se define socialmente, isto é, se reconhece como membro de um grupo e se reconhece nesse grupo. Pertença e o sentimento desta são, portanto, ligados à identificação, sem com ela confundir-se.

As perdas de identidade podem surgir no seio do grupo onde coexistem diversas culturas sustentadas pela presença de uma que é hegemônica. Tal situação é muito comum onde se tem um contato com diversas etnias, como é o caso do Brasil, em que afro-descendentes, índios, asiáticos, europeus e outros convivem e cujos grupos dominados são os principais atingidos.

Ressaltando o contexto de interação, outras noções aparecem, como as de perda de identidade e de aculturação que levam em consideração e colocam em relevo a ordem das relações antagônicas e as dinâmicas interculturais que podem existir entre pessoas pertencendo a comunidades de status diferentes. É que a cultura, que representa no indivíduo o conjunto de elementos de todas as ordens (normas, conceitos, símbolos e valores), pode ser vivida em harmonia ou conflito. Com efeito na medida em que uma dada cultura é formada por diversos conjuntos ou engloba diversas formas culturais, podem aparecer tensões capazes de gerar lancinantes processos de degradação (D'Adesky, 2001, p. 42.)

Assim sendo, acompanhadas por disparidades econômicas e distorções de nível político, as comunidades marginalizadas podem suscitar tomadas de consciência propícias às reivindicações étnicas, como foram no passado os quilombos e o são hoje os movimentos de resistência e consciência negra.

Sendo a religião um de nossos objetos de pesquisa e sendo ela uma referência da construção e resgate da identidade, faz-se necessária uma breve abordagem do assunto.

A religião dirige a vida “espiritual” dos indivíduos e mantém, na ordem do particular, um conjunto de práticas e deveres.

Para as populações negras, é importante ressaltar o grau em que as condições históricas imprimiram um sentido especial à inserção religiosa. De fato, o caráter religioso dos afro-descendentes, praticantes ou não, é o efeito de uma evolução que se desenvolveu sobre diversas gerações durante quase quatro séculos. Em sua chegada ao novo território brasileiro, os africanos serão imediatamente inseridos num diferente quadro simbólico religioso, numa ruptura total com a realidade anterior das sociedades africanas. A relação dos afro-descendentes com a sociedade colonial será marcada no plano religioso, pela conversão obrigatória à religião do senhor e por um passado de perseguições àqueles que tentaram permanecer fiéis às práticas de seus ancestrais (D'Adesky, 2001, p. 51)

O catolicismo colonizador é uma questão de epiderme e não é interiorizado no primeiro momento pelos afro-descendentes, que não renunciaram às divindades africanas.

Para frustrar a proibição dos cultos, as divindades negras serão assimiladas aos santos católicos. Esse empréstimo ao patrimônio religioso do catolicismo permitirá a sobrevivência das raízes religiosas africanas, realizando um espantoso processo de sincretismo, hoje criticado por certas correntes ortodoxas do Candomblé (Serra, 1993, p. 10).

Essa estratégia usada foi de extrema importância pois, assim, as populações negras puderam conservar os cultos aos Orixás, mesmo que de forma sincrética. Hoje vamos percebendo que esta “estratégia” do sincretismo ajudou na preservação da identidade negra. Vemos agora a extraordinária proliferação de cultos de origem negra no Brasil, o que mostra que não são resíduos anacrônicos de um passado longínquo, mas constituem, antes de tudo, a expressão dos elementos dinâmicos das camadas populares da sociedade brasileira, representando para o povo uma forma de afirmação cultural. Com efeito, foi justamente no Candomblé que os afro-descendentes atravessaram os séculos de escravidão sem perder todos os elementos de sua identidade.

Concluindo: é importante ressaltar que, por identidade étnica, entendemos, nesse esforço reflexivo, os traços peculiares e diferenciadores de um grupo ou de um indivíduo. Neste sentido, a etnicidade não é um rótulo colado nos indivíduos, mas uma constante releitura discursiva das tradições e da visão de mundo, de determinado grupo, refletindo e entendendo as condições materiais dos

indivíduos, uma vez que a identidade é construída ideologicamente e elaborada constantemente, de modo a dar ou a atualizar o sentido das atividades culturais e sociais do grupo, em membros específicos de sua existência, de acordo com as condições de vida dos indivíduos.

Enfim, a etnicidade de um grupo é definida pelas condições e interesses concretos do meio material do ser humano, sendo que o único critério para defini-la é a própria identificação do grupo enquanto tal, pois as origens e as tradições são elaborações ideológicas, passíveis de novas construções teóricas, sem, contudo, alterarem a essência da identidade. A identidade é uma construção sócio-ideológica, pois o indivíduo se constitui como tal fazendo parte de uma coletividade (classe social). Ao definir-se uma identidade singular, deve-se considerar que mesmo a identidade de um indivíduo não é pura, nem íntegra, nem totalizada, pois é construída nas diversas relações sociais da pessoa, que é um ser socializado, dialógico. Só nestas interações a identidade significa e é significada. Ver-se-á também como a religião, no caso o Candomblé, pode ser fator de resgate da identidade.

Para os adeptos do Candomblé, que também são conhecidos como filhos e filhas de santo, além da essência sagrada, a religião possui um caráter

pragmático, útil à vida das pessoas. A finalidade das atividades religiosas para essas pessoas é oferecer sacrifícios e rituais aos Orixás, que atendem às necessidades imediatas e vitais tanto no âmbito pessoal como no comunitário, e agradecer pelo recebimento daquilo que pediu.

Vale ressaltar que a religião é considerada, enquanto fenômeno, como um dado da experiência da atividade de todos os seres humanos. Ela pode se realizar através de atividades sócio-discursivas e culturais, de homens e de mulheres, de divindades e de símbolos sagrados, mesmo que a atualização dessas relações varie de uma cultura para outra.

Nos terreiros de Candomblé, diferentemente de outras experiências religiosas, a religião não chega a ser um sistema autônomo, por não estar diretamente vinculada a uma estrutura maior, por exemplo uma Igreja (mãe) ou fundadora, mas herda seu Axé de outro terreiro e continua sua vida autônoma. São formas desintegradas de cultos e cerimônias religiosas. “Os cultos e os rituais religiosos são assim elaborações construídas, organizadas e conservadas pela coletividade, de acordo com sua cultura – principalmente a partir de seu conceito do sagrado e de sua experiência do mesmo.” (Durkheim, 1996, p. 466).

Por indivíduos socialmente organizados é que são constituídas as noções de sagrado, bem como a forma de organização e realização de todas as atividades religiosas. Pode-se, então, afirmar que tal noção existe na consciência de cada ser humano e é refletida e propagada por meio de eventos religiosos, na esfera das atividades sócio-culturais.

Religião é, portanto, uma elaboração social, cujas formas de manifestação são organizadas e realizadas pela coletividade cultural, no seio de uma determinada comunidade.

A religião, no Candomblé, é um culto às divindades e se caracteriza pela crença em seres sobrenaturais (divindades, Orixás e culto dos mortos) , rituais festivos e por seu caráter pragmático.

Na experiência religiosa do Candomblé perpassam todas as esferas da vida da comunidade, caracterizando-se pela crença nos Orixás, por seu sentido pragmático e sincrético. Esse fato se dá, entretanto, de forma limitada, devido a sua caracterização por meio das roupas usadas no culto e das obrigações que terão de ser pagas aos Orixás no decorrer dos dias e dos anos.

Concluindo: cabe neste momento ressaltar que a religião é importante para a preservação da identidade etno-religiosa e o sincretismo religioso é importante e também fator de preservação e readaptação da mesma.

No capítulo seguinte abordar-se-á o Candomblé como forma de manifestação da identidade etno-religiosa do povo afro-descendente.

**É no terreiro / que os negros reuniam
todas as nações e com o índio repartia
e pensava em ser livre totalmente...**

(Valter Mustafé e Jorge Castilho)

CAPÍTULO II – O CANDOMBLÉ COMO FORMA DE MANIFESTAÇÃO DA IDENTIDADE ETNO-RELIGIOSA DO POVO AFRO-DESCENDENTE.

2.1 - Histórico do Candomblé

Não se sabe exatamente quando foram trazidos ao Brasil os primeiros escravos de tradição lorubá. Sabe-se, entretanto, que a escravização terminou acentuadamente no final do século XVIII e início do XIX. No Brasil, Salvador foi o porto que mais recebeu escravos dessa tradição lorubá, vindos da África.

Os afro-descendentes de língua lorubá foram aqui chamados de Nagô. A cultura lorubá foi a mais importante das culturas negras transladadas para o Brasil.

Com a sua chegada, veio também a religião dos Orixás. Esta é, sem dúvida, a religião africana que mais influencia a formação das religiões afro-brasileiras.

A religião afro-brasileira nascida da religião dos lorubás é conhecida hoje em Pernambuco pelo nome de Xangô e, na Bahia, sob o nome de Candomblé, no Maranhão como terreiro de Mina. Não existiu até hoje uma tradição continuada

na religião dos escravos. As manifestações religiosas destes eram sustentadas por grupos inconstantes que não tinham longa vida. A existência de tais grupos não foi garantida pela tradição da religião, mas sim reforçada com a vinda de novos escravos.

A atual organização do Candomblé na Bahia teve seu início no começo do século XIX e a referência mais antiga às casas de culto desta tradição africana na Bahia são boletins de ocorrências policiais. Estas casas se caracterizam por estarem ligadas à organização de resistência dos afro-descendente contra a escravidão.

O primeiro registro de uso da palavra Candomblé data de 1826, em referência a uma casa localizada no Quilombo do Urubu.

Em 1830, foi fundada, em Salvador, por africanos livres, a Casa Branca, que, no Brasil, pode ser considerada, desde então, quase que a casa-mãe do Candomblé.

A fundação e a organização de terreiros só foram possíveis quando um número suficiente de afro-descendentes havia adquirido a liberdade.

Os elementos básicos da teologia do Candomblé, especificamente o papel dos Orixás, são originários da tradição lorubá, com alto grau de conservação principalmente religiosa.

O Candomblé é uma síntese de diferentes cultos africanos. A tradição lorubá, porém, é a que se destaca nesta síntese.

2.2 - A Cosmovisão Afro-Descendente.

Cosmovisão é um vocábulo que se origina da junção de duas outras expressões independentes: cosmo, do grego *kosmos* e do latim *cosmos*, que compreende o universo, suas leis e seu funcionamento; e visão, do latim *visio* e *visionis*, palavra que significa tanto a capacidade dos olhos (um dos cinco sentidos) quanto "conhecimento, idéia". É interessante salientar que o termo "cosmo" é adotado para definir a ordem universal em oposição a "caos", uma vez que ele originariamente, no grego, significa ordem, beleza. Daí "cosmético" = aquilo que traz beleza.

A Enciclopédia Larousse (1998, p. 1656) assim nos define cosmovisão: "s.f. (Do greg. *kosmos*, mundo + lat. *visio*, *visionis*, visão) = Visão do mundo e do

homem, ponto de vista a respeito do universo, nas várias filosofias; concepção da filosofia na perspectiva de Dilthey”.

Já J.M. Agossou, corretamente, pondera que:

Uma cosmovisão não é apenas uma 'representação de mundo' tal como ele é, mas se fundamenta na compreensão e interpretação de um 'eu', de um sujeito individual e coletivo. Ele abrange um conjunto de valores, de idéias e ideais e de opções práticas pelas quais uma pessoa ou uma coletividade se afirma; muitas vezes, nem é totalmente consciente; por isso, manifesta-se mais como uma crença que como um 'saber' (Rehbein, 1986, p. 11)

Logo, cada cultura, povo, raça, nação e mesmo indivíduo formula uma cosmovisão, um caminho de unidade da própria pessoa e dela com o mundo. A moderna teologia ecumênica tem dividido a experiência espiritual, fundamento da cosmovisão, em dois modelos: o Ocidental e o Oriental.

O primeiro modelo, o Ocidental, baseia-se na experiência da revelação, em que Deus é totalmente diferente do homem, uma completa alteridade inefável e absoluta. Criador e criatura são realidades em total e radical distinção, absolutamente inconfundíveis. Deus habita os espaços celestes, paraíso e céu; o homem, decaído pelo pecado, habita o mundo, separado da glória. Entretanto, esse Deus Absoluto - Javé, Eloim, Iahvé, Allah, Deus-Pai - se dá a conhecer, seja

firmando uma aliança (Moisés e Abraão), seja encarnando-se no meio dos homens (Jesus), seja ditando a Revelação Sagrada ao profeta (Maomé). A mística ocidental (judeu-cristã-muçulmana) tem sido a do recolhimento e da ascese como caminho de encontro com esse absoluto, um salto fora de si mesmo, buscando o Deus escondido e ao mesmo tempo revelado, oculto e presente, em tudo e em todos e ao mesmo tempo em lugar nenhum.

O modelo Oriental, por sua vez, diz com a experiência - no seu sistema, básica - da totalidade, a compreensão de que tudo é fluxo, de que estávamos naquele ponto de matéria condensada que deu origem ao Universo e de que estaremos, portanto, no seu final. O oriental começa a viagem espiritual com este mergulho para dentro de si, vendo-se como inseparável da totalidade da natureza e do cosmos; o ocidental faz, por sua vez, o movimento inverso, saltando para fora de si, numa imensa jornada em busca do Absoluto.

Boff (2001, p. 47-48), brilhantemente, resumiu os dois esquemas:

Vejamos em poucas palavras o caminho do Ocidente. Ele foi fundamentalmente marcado pela experiência judaico-cristã. Ela é centrada no encontro com Deus, um Deus que se revela, dizendo seu nome, Javé.(...) O Oriente faz outro caminho, de certa forma mais grandioso que o nosso(...). A primeira experiência que a pessoa, o monge, faz é a totalidade, vale dizer, da unidade da realidade (p. 58-59).

Sobre isso, acrescenta-se que, mesmo com a melhor das intenções - o diálogo entre as culturas e o aprendizado mútuo, na dinâmica de uma "globalização solidária" – é de se crer que esse esquema de Boff seja limitado e ainda preso a um "eurocentrismo", justamente por não contemplar a experiência africanista, afro-brasileira ou propriamente africana. Pode-se afirmar que esta é uma espécie de *tertio genus*, um terceiro gênero de modelo de cosmovisão religiosa, no qual se sintetizam (e se sincretizam), desde mãe-África, formas ocidentais e orientais, em rica e mútua confluência.

As duas experiências básicas da espiritualidade africana e africanista são a unidade com a natureza e o sentimento de pertença ao clã familiar. A vida do africano se liga intensamente à natureza, às matas, aos rios e mares. É parte de toda a cosmovisão da vida tribal, comum também na espiritualidade indígena. Os povos tribais vivem em completa harmonia com a natureza, conscientes de que ela é fonte de sua vida, seu meio de existência e, portanto, sua mãe e seu pai. Essa visão foi - e ainda é - tachada de "inferior", confundida com um "animismo", isto é, uma prática religiosa que afirma que tudo na natureza é tal e qual o ser humano, uma espécie de religião primitiva que atribui uma alma a todos os fenômenos naturais e que procura torná-los propícios por meio de práticas

mágicas, ou ainda com o "panteísmo", que identifica tudo, indiferentemente, com Deus.

Na verdade, a concepção africana e ameríndia encontra definição no conceito teológico de panteísmo: a fé de que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus; Deus se espelha no Universo e na natureza, penetrando no coração de cada um (Boff, 2001, p. 51). Essa afirmação encontra respaldo e comprovação na realidade de que nenhuma das grandes religiões tribais prescinde do Deus Absoluto, sendo ele denominado *Tupã* ou *Olodumaré*. Só que a vida concreta é vivida na intensa comunhão com a criação desse Deus, a qual encontrou nome na Teologia Cristã, mas infelizmente, nunca foi praticada e vivenciada concretamente no mundo Ocidental. Sobre a visão de cosmos do africano afirmou de forma exemplar o Papa Paulo VI na sua *Mensagem Africae terrarum*: “A visão espiritual da vida é o fundamento constante e geral na tradição africana.(...), segundo a qual todos os seres e a própria natureza visível acham-se ligados ao mundo do invisível e dos espíritos”.

O Pe. Dílson, na mesma linha, assim resume:

O homem africano sente-se elemento direto do universo, identificando-se com ele. Possuidor de inteligência profunda, não possui espírito discursivo, mas intuitivo. Sua metafísica brota da vida. Intrinsecamente religioso, não distingue, como dissemos anteriormente, o invisível do visível. Para ele tudo é uma só realidade. O

mundo é uno. O mistério, o sagrado, o divino, fazem parte do seu cotidiano, não se assustando diante deles. O invisível está presente a cada momento da vida africana, que se tenta controlar através dos ritos mágicos. (Passos, 1988, p. 68)

A mente do ocidente - em particular do invasor português - permanece, por diverso, marcada pela visão instrumental da natureza, das outras culturas e do corpo alheio, pela pretensão de que se é o "povo eleito" (pela história, mas não raramente por Deus mesmo) para "civilizar" os povos e culturas, "evangelizá-los", bem como conquistar o mundo. O ocidente é profundamente "dualista"; nossa mente e nossa espiritualidade sofrem de uma dificuldade intrínseca no sentido de conceber essa unidade totalizante da natureza e do cosmos, presente na cosmovisão oriental e africanista. Foram estas concepções, radicalmente diversas daquela dos afro-descendentes e índios, que "embalaram" os invasores lusitanos: "Guerreiro piedoso, sentimentalista, o lusitano será mercantilista por excelência. Este aventureiro dos oceanos transportará para sua empresa colonial toda a marca do seu caráter." (p. 61-63)

Todo pensamento revelado, a seguir o modelo judeu-cristão, tem uma inexorável tendência ao exclusivismo e a adoção de uma postura "judicial" perante as outras culturas e religiões, que no meio católico só começa a ser

superada hoje, depois do Concílio Vaticano II. Diversamente dos africanos, que foram capazes de "ceder" e cultuar seus Orixás espelhados nas imagens católicas (preservando sua fé), o esquema ocidental é rígido e inflexível. O africano parte de uma realidade existencial e experiencial: a unidade de tudo, a comunhão com a natureza. O ocidental, por sua vez, parte de uma revelação dada a um profeta, de um dogma de fé ou de um ponto doutrinal, a despeito das também existentes experiências de fé. É por isso que o oriental e o africano são mais abertos ao diálogo que cristãos, muçulmanos e judeus. Como resume o Frei Felicísimo Martínez Díez:

Entre os cristãos há uma tendência quase natural a julgar. Demasiado acostumados a contar com a verdade absoluta, com a revelação total, com a palavra de Deus, com dogmas e mais dogmas..., é normal que apareçam essas atitudes de juiz. Sabedores da verdade e da mentira, do bem e do mal, é freqüente a tentação de se considerar juizes dos demais, especialmente daqueles que não compartilham da mesma verdade, a mesma revelação, a mesma palavra de Deus, os mesmos dogmas. (Diez, 1997, p. 55)

Outra característica do pensamento católico-cristão-ocidental mais importante como elemento da mistura é a concepção "pessoal" do Deus cristão, bem como a teologia dos santos católicos. As origens africanas do Candomblé não "pessoalizam" tanto a divindade e suas manifestações; já o elemento branco ocidental sofre de uma espécie de "incapacidade" de conceber o divino sem

atribuir-lhe características pessoais. Esse tema será desenvolvido a seguir quando for abordada a questão do conceito de Orixá. O que se pode adiantar, entretanto, é que a veneração dos santos católicos por parte dos escravos, vivida internamente como culto aos Orixás, acabou influenciando muitos, que se afastaram da visão original africana (Nagô) - onde o Orixá é "energia" - e "personificaram" o Orixá, seja no santo católico, seja nas imagens do próprio Candomblé.

É da síntese da cosmovisão africana com o processo de violência e do trauma imposto pelo invasor português - processo coerente e "natural" na cosmovisão deste - que surgem as expressões religiosas afro-brasileiras. A seguir, serão expostos os elementos básicos constitutivos desta mistura: os Orixás, o Axé, a mística da vida comunitária, os ritos e símbolos.

2.2.1 - Cosmovisão Religiosa: o Orum, o Aiye e o Olorum

A cosmovisão do Candomblé é fortemente influenciada pela visão de mundo da tradição lorubá, que é complexa e não uniforme.

Visão de mundo é a compreensão e interpretação que diz respeito à realidade global desse mundo. Abrange o conjunto dos valores, das idéias e das

opções práticas pelas quais uma pessoa ou uma coletividade afirma como uma crença, mais do que como um saber.

No transporte da religião dos lorubás para o Brasil, no contexto escravagista, foram perdidos muitos elementos e alguns sofreram transformações mas que não alteraram o esquema religioso básico.(Berkenbrock,1998)

Na concepção do Candomblé de tradição lorubá, o universo só pode existir dentro dos níveis: Orum e Aiye. São apenas duas possibilidades de existência.

Orum – é o nível sobrenatural, ilimitado, imaterial. É um sobremundo, um modo que engloba o Aiye. Os Ara-orum são os habitantes do Orum. Dentre os habitantes do Orum se destacam os Orixás e os eguns. Tudo o que existe no Orum, tem uma representação material no Aiye, que é governado através dos Orixás.

Orixás – são seres divinos e espirituais que têm sua origem com a origem do universo. São os antepassados divinos e espirituais. São entendidos como inter e trans-familiares.

Eguns – são os antepassados naturais e humanos das pessoas que moraram no Aiye. São restritos à família.

Aiye – É a própria matéria, é um nível limitado, é o mundo material. Tudo que pode ser apalpado, tocado. É o útero limitado dentro de um corpo sem limites. Os Ara-aiye são os habitantes do Aiye.

Tudo o que existe só pode existir dentro destes níveis ou nos dois ao mesmo tempo .Esses níveis não existem em oposição, mas paralelamente. Não podem ser igualados entre si. Entre Aiye e Orum há um relacionamento mútuo estreito e da harmonia deste relacionamento depende a harmonia da existência como um todo.O que caracteriza este relacionamento é a troca, o dar e o receber. Oferta e restituição vivificam-no. Ele é o responsável pela permanência do universo.

A religião é, em si um esforço permanente por recompor a unidade inicial perdida, por causa do erro humano. O culto, a iniciação, as oferendas e os sacrifícios devem conduzir o ser humano e o mundo à harmonia, que é a ligação entre Orum e Aiye.

A idéia de que os seres humanos têm uma ascendência é muito importante para o sistema religioso, pois a vida das pessoas precisa se orientar e se organizar tendo-a como referência.

As atividades religiosas carregam a responsabilidade pela ordem do mundo, pela manutenção da ligação e do equilíbrio entre Orum e Aiye. Servem para reanimar, reforçar e atualizar o sistema, o Axé.

Há dois tipos de atividades religiosas do Candomblé:

- manutenção normal da dinâmica do sistema (Axé)
- restauração do equilíbrio desfeito entre Orum e Aiye.

Olorum

É o ser supremo e condensa toda a existência. A grandeza ilimitada é o seu atributo mais característico.

A figura de Olorum é única e não existe nenhuma outra que possa ser colocada no mesmo nível. A Olorum não é feito nenhum culto regular, a ele não são dedicadas casas de culto e nenhum tipo de sacerdócio está a seu serviço. Ele é um Deus que não é objeto ou objetivo de ações cultuais e dele não há representação por alguma figura.

Olorum é a origem das três forças ou princípios do universo: Iwá, Axé, Aba.

Iwá – é o princípio ou a força da existência em geral. Através de Iwá, é dada às coisas a possibilidade de existência. É o veículo, sobretudo da atmosfera, capaz de fazer brotar a existência.

Aba – é um dos objetivos principais de muitas atividades religiosas no Candomblé. É energia, força vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica. Relaciona-se tanto com o indivíduo como com a comunidade e a natureza.

Axé- Através das atividades rituais, o Axé é liberado. É objetivo e resultado da ligação entre seres humanos e Orixás, entre Orum e Aiyê. O terreiro é o lugar que concentra o Axé e a partir do qual é partilhado. É tarefa da comunidade conservá-lo e reforçá-lo. Há em cada terreiro três pontos através dos quais o Axé é reforçado e trocado:

A)-Pegi

B)-Ialorixá e Babalorixá

C)-Eguns

1 – No Pegi de cada Orixá concentra-se o Axé deste Orixá. Pegi é o altar no qual são colocadas as oferendas e acontecem as atividades rituais em que o Axé do Pegi é fortalecido e distribuído, no esquema de oferta e devolução.

2 – Cada membro do terreiro é portador de Axé, que é interpretado, em primeiro lugar, como força e dinâmica individual, revivificado e fortalecido através das obrigações regulares de um iniciado na comunidade. A comunidade é o local de facilitação da ligação entre pessoa e Orixá. O responsável pela organização do terreiro é o lalorixá (mulher) ou Babalorixá (homem) que é a autoridade máxima de um terreiro e dirigente do culto do Candomblé, também chamados, respectivamente, de mãe-de-santo ou pai-de-santo. Estes são portadores de um Axé mais forte.

3 – Os antepassados humanos – Eguns – do terreiro são o terceiro ponto de concentração do Axé. Com a morte de um membro é reforçado o Axé da comunidade. A morte é uma devolução da vida e tem o significado de uma oferta. O culto aos Eguns tem o mesmo objetivo que o culto aos Orixás: proporcionar a troca, a liberação e a obtenção do Axé. Quanto mais Axé for trocado, maior é a dinâmica da vida.

A teologia do Candomblé cria duas telas nas quais projeta suas experiências relacionadas à comunhão com a natureza: os *Orixás* e o *Axé*.

Acrescenta-se que o africanismo é essencialmente monoteísta. Olorum ou Olodumaré é o Deus supremo e distante, o "Grande Deus", fonte de tudo, origem

do cosmos e, portanto, também dos Orixás. É absoluto, inacessível, insondável, indefinível; nunca são feitas imagens suas, sendo pouco cultuado. O modelo teológico é o mesmo de Javé e de Allah. A diferença é que no africanismo Deus utiliza, para sua manifestação na terra, os Orixás, que são seu "canal de comunicação". Como afirmou o Pe. Dílson Passos (1988, p. 67), "O 'Grande Deus' (Olorum) é a fonte e a origem de todas as coisas que, no entanto, passam por meio dos Orixás, que são concebidos como antepassados divinizados ou como forças da natureza."

O conceito de Orixá é complexo e controvertido. Coexistem mais de uma concepção, que são válidas e aceitáveis. Não podemos dizer que uma é "melhor" que a outra. Via de regra (sob a ótica Kêtu-Nagô), os Orixás não são vistos como "deuses" ou "divindades", ao modo do modelo mitológico grego, tal como nos apresenta a quase totalidade dos teólogos e estudiosos do Candomblé. Os Orixás funcionam como representações, ainda que "personificadas". Essencialmente eles se identificam com energias da natureza, com fluxos e forças vitais atuantes no cosmos.

Em outros casos, no entanto, os Orixás são cultuados e concebidos de maneira diversa. São vistos como ancestrais divinizados, como a energia que

animava heróis do passado, ou mesmo - por força da imposição de concepções "ocidentalizadas" - como "pequenos deuses". Como dito, sua interpretação é análoga aos paradigmas utilizados pela mitologia grega, colocando Olodumaré ou Oxalá em um posto como o de Zeus ("chefe" dos deuses), e os Orixás nos postos de Atenas, Apolo, Mercúrio, etc. Amplos setores do africanismo (em especial a nação Angola e a nação "angolão") têm a marca tribal do culto aos antepassados, reis e rainhas; alguns Orixás foram personagens históricos, tais como *Oxóssi*, rei de Kêtu (cidade da Nigéria, que dá nome a uma das principais nações do Candomblé), *Xangô*, quarto Alafim⁵ de Oió, *Ododua*, fundador da cidade de Ifé; Orixás populares e heróis, venerados por seus feitos e batalhas, tendo correspondência com uma realidade histórica concreta, com pessoas que realmente habitaram o ambiente da África pré-escravidão. Outras vezes, esses Orixás não são identificados como os personagens históricos a que se referem, mas são apenas representações da energia, do Axé que guiou esses líderes, reis e heróis do passado.

Repetindo, notável é a ocorrência de um fenômeno interessante, relativizador do conceito de Orixá: a diversidade de devoções das várias nações

⁵ Espécie de rei; autoridade política tribal africana.

africanas. Tal fato impõe a variedade do conceito de Orixá de nação para nação, uma vez que o povo afro-descendente vindo para o Brasil compunha uma gama ampla de povos e culturas, as quais, inclusive, haviam guerreado entre si na África: Nagô, kêtú, angola, jeje, etc. Assim, como salienta Lody (1987, p. 16):

Sem dúvida, na tentativa de compreender as nações de Candomblé, um caminho trilhado por muitos, não só cientistas, mas principalmente adeptos, é o de considerar as nações exclusivamente pela ótica Nagô, o que é etnocêntrico e até nagocrático. Assim, este último modelo é reproduzido em detrimento das evidências étnicas das demais nações.

Algumas nações davam originariamente - ou dão até hoje - mais peso ao culto à memória dos antepassados (como em Angola), o que faz com que muitos - dentro e fora do Candomblé - acreditem existir aí um "desvio" reencarnacionista-kardequista. Trata-se, como salienta Raul Lody, de uma questão em aberto, devendo os estudiosos do tema pesquisar e organizar mais as diferenças dos modelos e das respostas religiosas dadas pelos diferentes filamentos étnicos, particularmente as diferenças existentes entre o caso angolano com o grupo Nagô e jeje. Tratam-se de diferenças históricas que muitas vezes remontam aos tempos pré-escravagistas, as quais se aliam a uma diferenciação no grau de influências assimiladas pela opressão branca. Posteriormente será trabalhado um ponto sobre a nação kêtú-nagô.

Uma vez que a vida do escravo – e de sua descendência - foi e é marcada por um meio violento e hostil, sendo o afro-descendente obrigado pela força das armas a adotar valores e símbolos do invasor lusitano, é natural que a resistência não tenha sido uniforme; em outras palavras, verifica-se uma gradação - em quantidade e qualidade - de elementos brancos que são assimilados pelo africanismo. Até por questões de sobrevivência e para a preservação da memória étnica, os complicados rituais de mãe-África são submetidos a processos de transformação simplificadora, implicando certamente descaracterizações e perdas.

O fato é que verifica-se que algumas nações adotam, hoje, doutrinas com forte influência ou semelhança do reencarnacionismo espírita, ou ainda têm fusionada a identificação dos Orixás com os santos católicos. Outros, por sua vez, assimilaram a visão judeu-cristã da "pessoalidade" e "personificação" de Deus, impondo tal característica aos Orixás, vividos na religião como "deuses". Assim é, por exemplo, o "angolão", apelido da nação Angola-Congo, constituindo uma "nova nação na realidade, distanciada dos preceitos religiosos das casas tradicionais" (Lody, 1987, p. 12), ou ainda a chamada "nação de caboclo", que está a um passo da Umbanda. Parece, entretanto, equivocado afirmar - como o

fazem muitos - a "inferioridade" de tais práticas, eis que supostamente mais distanciadas do modelo original africano e, portanto, "contaminadas" pela influência católica e/ou kardecista; outrossim, deve-se aprofundar o conhecimento de cada nação, sua origem africana e sua história traumática de transplante para o Brasil. Além disso, é mister romper com o vício de identificar em todas as religiões que crêem em vidas passadas, ou ainda que cultuam seus antepassados, a doutrina kardecista da reencarnação, a qual parece um modelo muito próprio do Espiritismo, sequer com identidade plena com aquele adotado na Umbanda, muito menos com o Hinduísmo ou com o Budismo, como muitas vezes se quer fazer crer⁶.

Por outro lado, a influência do kardecismo no Brasil é indiscutível, particularmente nas religiões afro, o que faz com que Berkenbrock (2000, p. 209) afirme que praticamente todas as religiões afro-brasileiras têm hoje uma influência espírita, ora mais explícita, ora mais velada.

⁶ É muito comum, por exemplo, a caracterização do budismo como uma religião reencarnacionista. A própria palavra "reencarnação" é um termo cunhado por Alan Kardec, para a qual sequer existe tradução para as línguas dos povos orientais, cujas religiões, em particular o budismo, professam a crença no "renascimento", muito diversa do modelo kardecista, mas com este confundido no Ocidente. Como neste trabalho, onde se tenta afastar imagens falsas no conceito dos Orixás, é de se crer que a teologia comparada só pode ser feita de forma exitosa quando se dispõe a

Como "antepassados divinizados", o conceito de Orixá é o seguinte:

... esses antepassados, após a morte, desfeito todo o elemento material, tornaram-se energia pura, Axé, força vital do material. Sendo assim, o Orixá torna-se perceptível aos homens, incorporando-se em um membro de sua descendência. Este vem a ser o vínculo que lhe permite voltar à terra para saudar descendentes e devotos e receber suas provas de respeito e veneração. (Passos, 1988, p. 68)

Os Orixás são energias complexas, que dão, produzem e comunicam a vida e a consciência. Sua "personificação", na maioria das vezes, é apenas uma espécie de "recurso didático", uma representação utilizada na teologia do Candomblé; não deve, entretanto, ser sempre vista como identificação totalizadora, *tout court*, do Orixá com a figura que o representa, sendo assim chamado de "deus". Aliás, diga-se, esse processo também é utilizado em outras tradições espirituais, do Oriente e do Ocidente, como é o caso dos "budas" (buda da compaixão, buda da sabedoria) que não são "deuses" que habitam um "espaço sagrado", um céu ou qualquer além-túmulo, mas representações de estados mentais e de realizações do nirvana a serem atingidas por todo discípulo diligente que pratica os preceitos do Dharma⁷, ou ainda a representação católica

mergulhar profundamente nas práticas da religião que se estuda, sem tentar explicá-la utilizando categorias que são exclusivas do pensamento ocidental, como usualmente tem sido feito.

⁷ Dharma = ensinamento do Buda.

do "Sagrado Coração" (de Jesus ou de Maria), que é venerada pelo povo como os sinais da misericórdia, da compaixão e da virtude da encarnação do Verbo de Deus e de sua Mãe Santíssima.

Reafirma-se, assim, a relatividade do conceito de Orixá, que deve ser entendido nos seus vários ângulos, fundamentalmente procurando ser explicado a partir dos valores, limites e paradigmas da cosmovisão africana. Deve-se pensar a questão sempre no espírito de respeito às diferenças internas das diversas nações de Candomblé, particularmente os modelos Angola, de um lado, e Kêtu - Nagô, do outro, bem como entendendo a multiplicidade de gradações entre os diferentes terreiros e nações no que tange à assimilação dos conceitos impostos pelo colonizador católico-português, bem como outras influências modernas, como o kardecismo.

Utilizamos, também, o critério ressaltado por Díez (1997, p. 55), segundo o qual: "precisamente porque às vezes se trata de pessoas que não compartilham a mesma fé, é preciso ser respeitoso. Não se deve julgar facilmente os não crentes desde pressupostos crentes. Não se deve julgar os não cristãos como se se tratasse de cristãos. É preciso procurar se colocar no lugar do outro."

Parece igualmente equivocado cancelar a tese de que os Orixás são deuses - aplicando a lógica ocidental-cartesiana aos conceitos africanistas - como afirmar que eles são "apenas" energia, sem qualquer personificação. O conceito é complexo e diversificado; várias realidades coexistem. Várias influências se interpenetram. É o sincretismo: resistência e fenômeno cultural.

2.3 - O Terreiro

Toda religião preserva um lugar onde possa professar a sua fé de maneira reverencial. O terreiro é o palco central das atividades litúrgicas do Candomblé, local onde a comunidade se reúne. É uma pequena reconstrução da África no Brasil, de uma África mítica. São como ilhas africanas isoladas, onde todo o universo (Orum e Aye) está reunido. São unidades completas e fechadas. Cada terreiro é independente. (Bastide,2001).

Uma diferença clara entre os terreiros daqui e os da África é que, na África, cada terreiro dedica-se ao culto de apenas um Orixá, enquanto no Brasil são cultuados diversos Orixás em cada terreiro.

O terreiro é composto normalmente por mais de uma casa ou diversos espaços formando uma unidade.

Há no terreiro dois ambientes que cumprem funções diferentes:

1 – espaço das pessoas, o civilizado, é o espaço urbano.

2 – espaço não civilizado, não destinado às pessoas, que não é por elas freqüentado ou controlado. É o espaço do mato, onde estão plantas consideradas sagradas, que representam uma mata africana.

Por esta primeira divisão já se pode perceber que o terreiro representa a totalidade: o espaço habitado e o não habitado, o conhecido e o desconhecido.

Dentro do terreiro, há espaços destinados a moradia (normalmente da lalorixá ou Babalorixá); há o barracão, local utilizado para a dança, platéia e pessoas de destaque; há o espaço da cozinha, do ritual e outro local onde são guardados as vestes e indumentárias usadas no culto.

O Ile-Axé é o espaço para o tempo do recolhimento da iniciação.

O Ile-Orixás são os pontos centrais de um terreiro. Ali estão os assentos dos Orixás.

O Pegi, altar individual de cada Orixá, é o local onde são colocadas as oferendas, normalmente alimento em que acontece a troca sagrada (dar/receber). O dar e o receber e o retribuir fundam a teia de obrigações que caracteriza o grupo contribuindo para a construção de sua identidade. O que se deve ofertar

como comunidade ou como região onde se encontra a casa de Candomblé, obedece a critérios. São três os critérios observados na escolha do animal:

- Sexo - o mesmo do Orixá.
- Cor - atribuído pelo Orixá.
- Espécie - bichos de quatro pés, dois pés, depois peixes, cobras e insetos.

O conhecimento íntimo entre fiel e Orixá possibilita e reforça ao fiel o dar e oferecer, e ao Orixá a transmitir mais Axé.

2.4 - O Rito no Candomblé

O contato com os Orixás se dá nos rituais, onde acontecem as oferendas (comidas dos santos) e sacrifícios, como em qualquer agrupamento religioso.

O rito, palavra de origem latina – *ritus* –, designa, nas diferentes expressões religiosas, conjuntos de regras do cerimonial. Os rituais do Candomblé são constituídos de elementos do catolicismo popular, mas com forte experiência africana. Vemos danças, tambores e indumentárias próprias usadas somente para este fim. Nos rituais do Candomblé percebemos claramente o sincretismo religioso nas expressões culturais dos santos populares e também das

festas celebradas. No terreiro do Pai João de Abuque ver-se-á como isto fica claro para todos.

A expressão rito, quando modificada para ritual, tem a conotação de diferenciação de cada tipo de cerimônia que é realizada por uma determinada religião, ou, ainda, de distinção entre diversos modelos de celebrações. É por isso que diz-se, na esfera do cristianismo, “culto” e “missa”, o primeiro designando a cerimônia de louvor pela mesa da palavra e o segundo vinculado estritamente à mesa eucarística. Assim também é que surgiram as expressões “rituais fúnebres”, ou ainda “rito latino” (aquele identificado com o “formato” romano das celebrações na Igreja Católica) ou “ritos orientais” (aqueles das tradições melquita, copta, maronita, entre outras). No Candomblé identificam-se rituais próprios, como o “ritual angola do axexê”, ligado ao culto aos mortos, e diversificados rituais de sacrifício e de iniciação.

No Candomblé, o ritual é o momento sagrado mais sério da festa. O rito, com todos os seus elementos constitutivos, é uma das esferas da vida do terreiro, onde se preserva a identidade etno-religiosa africana, seja através da língua usada ou mesmo nas danças e na indumentária. Nele a música tem especial importância, como fonte de manifestação da espiritualidade africana.

Os rituais são quase sempre momentos de festa, que rompem a rotina da vida diária, embora haja ritos que não são propriamente festivos. No terreiro pesquisado, as festas são momentos de êxtase para todas as pessoas que estão participando.

Segundo Durkheim (1989, p.547), a própria idéia de uma cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, mesmo que seja puramente laica em suas origens, possui certas características de cerimônia religiosa, pois tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar massas em movimento e suscitar assim um estado de efervescência, algumas vezes em estado de delírio.

Assim, no Candomblé, as festas são momentos que suscitam este estado de efervescência que Durkheim destaca.

O culto dos Orixás, no Candomblé, tem a característica de obrigação, isto é, de ser coerente, pois uma vez que o fiel é iniciado, sempre terá que fazer os serviços aos Orixás de sua cabeça. As grandes festas se constituem em promessas ou feitura de cabeça (origem); mitos (explicação e justificativa); e rituais (desenvolvimento). As promessas e os rituais se inter-relacionam na enunciação da existência da festa, aquelas narrando e estes explicando a origem

e justificando a necessidade do evento. Por isso, compreende-se que todo processo de iniciação é uma retomada da identidade. Mesmo que estes ritos estejam sincretizados, não se descarta a tradicionalidade da religião, pois além de a tradição ser dinâmica, os sincretismos se fazem com base em elementos constitutivos preexistentes.

2.4.1 – O Rito da Nação Kêtu

O candomblé é uma religião de origem africana. Há algumas vertentes dessa religião que, no Brasil, são chamadas de nações. Nações são sítios religiosos africanos, distintos entre si. Entre nós temos as seguintes: Ketu, nação que fala yorubá; Jeje, que fala ewe-fon; e Angola, nação que fala línguas bantus.

No Brasil, a nação mais abrangente é a Ketu, de cultura religiosa yorubá. É originária do oeste africano, mais precisamente da baía do Benin, de onde partiram em maior quantidade os escravos que aqui se fixaram, principalmente nas regiões que hoje são os Estados da Bahia, Pernambuco e Maranhão. Em solo africano, o candomblé brasileiro da nação Ketu é conhecido como a tradicional religião lorubá.

A religião tradicional lorubá, tanto na África como no Brasil, é uma interação fácil de ser identificada sob muitos aspectos. As vestes, os adornos, as músicas, os nomes atribuídos a cada pessoa dentro desse universo estão estreitamente ligados à religião. Hábitos nigerianos, como comer com as mãos, por exemplo, são utilizados naturalmente, mesmo pelos não-religiosos, nas religiões lorubás.

Esse mundo yorubá nada mais é do que o mundo encantado dos orixás, divindades que, abaixo de Olodumaré, Deus Supremo, nos protegem com suas energias provenientes da natureza. Entre os orixás podemos associar Xangô ao fogo e ao trovão; Yansã, ao raio e ao vento; Oxum, à água doce dos rios; Oxumarê, ao arco-íris; Nanã é a orixá associada à chuva; Ossain, às folhas; Oxossi é o orixá da floresta, e assim com todos os demais.

A tradicional religião lorubá é um culto à natureza, é a celebração da ecologia, onde o natural se sobrepõe ao artificial porque é de origem divina. Os orixás que protegem os seres humanos, nessa visão religiosa, não são santos distantes dos nossos atos cotidianos. Ao contrário, eles se tornam presentes nas cerimônias religiosas e vêm dançar conosco celebrando a vida, encantando nossa existência com a alegria que sempre caracterizou o africano; uma festa de ritmo e

cores. O religioso Yorubá vive intensamente o presente em comunhão com os orixás, em paz com sua natureza humana. A meta a ser perseguida não é a perfeição, é a felicidade.

As lendas dos orixás, uma das riquezas da história oral dessa tradição religiosa, nos ensinam, em linguagem simbólica, que no mundo lorubá as pessoas são como os deuses: simples e sábios na consciência de suas imperfeições. O destino, por exemplo, um aspecto importante na cultura lorubá, é o que torna a vida das pessoas verdadeiramente palpitante. E cabe a Orunmilá, orixá da sabedoria, comunicar-se conosco, por meio das práticas divinatórias, fazendo interagir ainda mais homens e deuses na festa da vida.

O Terreiro de Pai João de Abuque é ligado a esta nação e uma das características dela é a celebração privada, conforme Lody, 1995, p. 109: “(...) antes da festa que é franqueada ao público, em geral ocorre a obrigação do padê de Exu, que consiste em despachar e alimentar o mensageiro dos orixás com o oferecimento de farofas de dendê, cachaça, acaçá, entre outros objetos que cumprem o voto de inaugurar o xirê (...)”.

Um fato muito interessante nos terreiros da nação Kêtu é a celebração do culto e a invocação dos orixás. Primeiro, acontece a roda de xangô: todos

aqueles(as) que já foram iniciados dançam e gesticulam conforme os cânticos especiais sob comando de um Xére geralmente tocado por um homem, que na própria roda vai puxando os cânticos sobre Xangô e sua família mítica. (Lody, 1995, p 109).

A particularidade da Nação Ketu, na casa do Pai João de Abuque, é o toque dos atabaques com varetas. E normalmente os toques para os orixás têm pouca diferenciação, ao contrário do que vimos na Nação Angola e a dança é muito pobre de passos.

Tem-se percebido a diferença de outros barracões que não tocam nas sextas-feiras, por ser considerado, para o Candomblé, um dia de respeito e recolhimento espiritual, por se tratar do dia de Oxalá. O toque nas sextas-feiras é típico dos umbandistas, que consideram a sexta-feira o dia de força e de fazer trabalhos (macumbas).

Os filhos de santos são, na maioria, jovens e há uma mistura de etnias. Todos têm um jeito de cultuar de keto. Parece não terem uma certa intimidade com a dança ritual. Principalmente os homens, mostram-se um pouco sem identificação, são “desengonçados”. Nota-se uma falta de criatividade e glamour da dança. Os orixás, que se apresentam e dançam, também não têm muita

segurança e nenhum pé-de-dança. É um pouco típico do keto; pois, na angola, vemos mais festividade e alegria.

2.4.2 - Principais Orixás

Segundo o pesquisador Reginaldo Prandi (2001,p.21) no Candomblé acredita-se que homens e mulheres descendem dos Orixás, não tendo uma origem 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” (Prandi, p. 21), explica. Como os deuses da mitologia greco-romana, os Orixás vivem em luta uns com os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas. “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” afirma Prandi (2001, p. 24).

O que segue é uma síntese dos principais Orixás, a partir da leitura de Prandi (2001):

Exu- é o Orixá mensageiro, que faz a ponte entre os deuses e os seres humanos. Segundo Prandi(2001), na época dos primeiros contatos entre

missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus como o diabo e carrega esse fardo até hoje.

Ogun – governa o ferro, a metalurgia e a guerra. É o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização social.

Oxossi – Orixá caçador, o qual se assemelha a Ogun.

Enrilê – é o dono da vegetação e da fauna e detém a chave da sobrevivência do homem através do trabalho.

Nana – guardiã do saber astral, participa com outros Orixás do panteão da terra. É dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano.

Onilé – antiga divindade. Recebe em velhos Candomblés uma cantiga ou outra em ritos de louvação dos antepassados fundadores da religião.

Omulu – pertence à família de Nana. É o senhor da peste, da varíola, das doenças infecciosas, bem como o conhecedor de seus segredos e a cura.

Oxumaré – é o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e a prosperidade propiciada pelas boas colheitas.

Xangô – é o dono do trovão, conhecedor dos caminhos, do poder secular, governador da justiça. É o patrono da religião dos Orixás no Brasil.

Oxum, Iansã e Oba – são esposas de Xangô e são as Orixás dos rios africanos. Oxum preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade, além de senhora das águas doces. Iansã dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina. É senhora dos raios e dos espíritos mortos. Oba dirige a correnteza dos rios e a vida doméstica das mulheres.

Iemanjá – senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes. Rege o equilíbrio emocional e a loucura.

Gêmeos Ibejis – Orixá criança que preside a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos.

Orumilá – conhece os destinos dos homens. Detém o saber do oráculo e ensina como resolver problemas e aflições.

Ossaim – conhecedora do poder mágico e curativo das folhas. Sem sua ciência, nenhum remédio mágico funciona.

Oxalá – encabeça o panteão da criação. É formado por Orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social.

Oxaguiã – criador da cultura material. Inventor do pilão que prepara o alimento, é quem rege o conflito entre os povos.

Odudua – é o criador da terra, ancestral dos iorubás e, juntamente com Oraniã, o responsável pelo surgimento das cidades.

Ajalá – fabrica a cabeça dos homens e das mulheres, sendo o responsável pela existência de bons e maus destinos. (cf. anexo)⁸

2.4.3 - O Axé

O conceito de Axé está intimamente ligado ao do orixá. A concepção de muitos na nação Angola separa o Axé do conceito de Orixá, afirmando que este último "comunica" o Axé, o que é uma impropriedade do ponto de vista "Kêtu", segundo o qual cada Orixá tem seu Axé próprio, com o qual de certa forma se confunde. Trata-se de implicações das diferenças mencionadas, relativas à concepção de Orixá em cada nação de Candomblé. A própria palavra Axé é oriunda das línguas Nagô e Iorubá, evidenciando aqui também o "nagocratismo" no estudo e prática do Candomblé.

De maneira ampla, buscando uma universalização conceitual, temos que o Axé constitui a grande energia vital. A construção da categoria teológica do "Axé"

⁸ Para ver o sincretismo dos orixás com os santos católicos, há que se ver vários autores que tratam do assunto tais como Roger Bastide, dentre outros.

demonstra alta complexidade do africanismo: ele é a força que anima todos os Orixás, a alma e o *animus* de tudo que existe no universo. Segundo Paleari (1998, p. 205):

A visão africana do mundo, centrada no eixo religioso da vida, faz com que todos os elementos, animados e inanimados, sejam imbuídos de uma força vital que promove a ação e é fonte de poder e eficácia.

Essa força, chamada Axé na língua nagê ou lorubá, permite acontecer o devir. É uma força inerente às realidades e torna possível o processo vital.

Juana Elbein dos Santos, grande estudiosa do Candomblé, diz que o Axé reside no sangue dos seres vivos e nas substâncias essenciais de cada ser, simples ou complexo, que compõem o mundo.

2.4.4 - A mística da vida comunitária

Como já ressaltamos, a valorização - e mesmo mística - da vida comunitária e familiar é fundamento da religiosidade africanista e da cosmovisão do africano e do afro-descendente. O africano não vive; ele "vive com". Sua identificação com a família e posteriormente com o clã é total; ele tem sempre a necessidade de manter ligações com membros dessa comunidade. Estar fora da comunidade é equivalente a estar morto. Segundo Pe. Dílson Passos Júnior:

Não se pode entender o africano só. Ele 'vive com'. A hospitalidade, a profunda sensibilidade, o amor e a solicitude marcam decisivamente a família africana. Estas se reúnem no clã que tem por base a identidade do sangue e, portanto, os mesmos ancestrais que veneram (Passos, 1988, p. 69)

Jean Vanier (1982, p. 11) dá um interessante exemplo dessa realidade cultural:

Quando vejo aldeias de africanos, vejo que através de seus ritos e tradições vivem profundamente a vida comunitária. Cada um tem o sentimento de pertencer aos outros; aquele que é da mesma raça ou da mesma aldeia, é verdadeiramente irmão. Lembro-me do Monsenhor Agré, bispo de Man, ao encontrar um funcionário da alfândega no aeroporto de Abidjan; abraçaram-se como irmãos, pois eram da mesma aldeia. Era como se pertencessem um ao outro. Os africanos não precisam falar da comunidade: vivem-na intensamente.

A família, na visão africana, é atemporal, possuindo ao lado dessa dimensão propriamente afetiva uma dimensão transcendental. Dentro da concepção de clã e família no Candomblé existe um profundo intercâmbio entre vivos e mortos, bem como do Axé de todos os membros do grupo:

No interior do clã, que é uma unidade e vida, vivos e defuntos convivem numa simbiose coletiva. Também os defuntos continuam como parte integrante da vida, estabelecendo uma solidariedade de destino com os vivos sobre a terra. A pessoa africana encontra sua força vital, seu sentido, seu potencial de ser enquanto se encontra unida a outros, visíveis e invisíveis. (Paleari, 1998. p. 207)

Sociologicamente, uma diferença interessante entre a família afro-descendente e as famílias brancas (indo-européias ou descendentes dessa etnia) é o papel da mulher. Muitas sociedades negras transplantadas para o Brasil eram originariamente patriarcais, com o poder centralizado na figura masculina. Ocorre que, com o traumático seqüestro promovido pelo invasor português, essas

sociedades foram totalmente desorganizadas na sua estrutura, a qual, via de regra, conferia com o modelo tribal (família > clã > tribo > nação). Com esse trauma, o papel da mulher salientou-se, pelas razões biológicas de que a maternidade é sempre certa e a paternidade duvidosa, critério que se consolidou dentro da realidade da terrível vida de escravo. A mãe negra é base da família negra; o papel de mando está na matriarca, avó ou bisavó, que é o ponto de unidade sangüínea visível de cada família. Nos terreiros de Candomblé, por sua vez, essa predominância se repete - o que é novo em relação ao modelo original africano - uma vez que é visível uma grande maioria de casas chefiadas por mães de santo (Ialorixá), ao invés de homens (Babalorixás).

A este respeito, afirma Berkenbrock (1998, p. 206):

A organização social originária dos povos da África não pode ser mantida no Brasil sob o regime da escravidão. Esta organização social africana baseava-se em nações, clãs e famílias em sentido amplo. A organização religiosa era integrada neste sistema social geral.

Os terreiros, por sua vez, assumem o papel "de ligar os cultuadores dos Orixás novamente a uma estrutura familiar aos moldes antigos (africanos)". Uma vez que os laços originais de sangue e parentesco foram perdidos com a

emigração forçada da África, os laços de parentesco "espiritual" são reforçados, na linha da reconstrução da estrutura e da identidade.

**...Pra onde eu vim,
não vou chorar
já não quero ir mais embora
minha gente é essa agora
se estou aqui,
trouxe de lá
um amor tão longe de mentiras
quero a quem quiser me amar...**

(Pai Grande – Milton Nascimento)

CAPITULO III – O SINCRETISMO COMO FATOR DE RESGATE DA IDENTIDADE ETNO-RELIGIOSA NO TERREIRO DO PAI JOÃO DE ABUQUE.

3.1 - Candomblé: Religião e Resistência

Antes de analisar o terreiro de pai João de Abuque como manifestação da identidade etno-religiosa, há de se voltar um pouco na história e mostrar o Candomblé como religião e resistência.

Até a Proclamação da República, a religião predominante e oficial no Brasil era o Catolicismo. Depois da República isso mudou, o que não impediu que outras religiões fossem muito perseguidas pela polícia e pelo preconceito. Entre elas estava o Candomblé. Em 1936, a mãe de santo, Aninha, fundadora do Ilê Opô Afonjá da Bahia e do Rio de Janeiro, conseguiu com Getúlio Vargas um decreto que liberava o culto, mas desde que o terreiro fosse registrado na polícia. Foi realmente um enorme ganho, mas a jurisdição dos terreiros à polícia gerou o abuso por parte dos policiais. Mas, de qualquer forma, a situação melhorou. As Constituições Brasileiras – exceto aquelas da época do Império - sempre

garantiram a liberdade religiosa; o problema central era que os cultos afro não eram considerados Religião.

Para se chegar a essa liberdade total foram usados alguns artifícios com o objetivo de se manterem vivas as tradições e o sincretismo religioso acabou se tornando um foco de resistência dos afro-descendentes, como forma de manter viva a identidade etno-religiosa; mantendo assim e levando adiante suas crenças, valores e sentimentos. Migrantes pressionados por uma cultura em que ainda não estão envolvidos tendem a fortalecer os laços de solidariedade, os traços culturais e as crenças. Por exemplo, é diferente o sentimento de ser brasileiro aqui e sê-lo em Nova York onde, evidentemente, os imigrantes brasileiros enfatizam sua cultura para manter sua identidade. Isso aconteceu, também, com os escravos.

Mesmo com a liberdade religiosa, e apesar do papel importante dos afro-descendentes na formação de nossa cultura, eles sofrem com o preconceito em relação ao Candomblé.

No Brasil, um aspecto importantíssimo do ponto de vista sociológico é a existência do preconceito racial disfarçado. É algo que está presente em todas as áreas da vida, no trabalho, no lazer e assim por diante. Tanto, que é preciso ter leis especiais para tentar barrar a ação nefasta desse preconceito. Não resta

dúvida de que o Candomblé recebe toda essa carga e, muitas vezes, é até mais fácil descarregar nele o preconceito que não pode ser alimentado com relação ao afro-descendente. Agora, está evidente que a maioria dos afro-descendentes não segue o Candomblé, mas sim outras religiões.

Para os filhos e filhas de santo, como são conhecidos os adeptos do candomblé, a religião possui um efeito pragmático, útil à vida das pessoas. A finalidade das atividades religiosas para essas pessoas é oferecer sacrifícios e rituais aos Orixás que atendem às necessidades imediatas e vitais tanto no âmbito pessoal como no geral (comunitário), e agradecer pelo recebimento daquilo que se pediu.

A religião, no Candomblé, é um culto às divindades e se caracteriza pela crença em seres sobrenaturais (Orixás e culto aos ancestrais), rituais festivos.

Na experiência religiosa dos adeptos do Candomblé, que é caracterizado pela crença nos Orixás e de seu sentido único, existem duas categorias de poderes divinos entre os iorubás: um é o ancestral propriamente dito, conhecido na África e no Brasil com o nome de Egungum; outro é o ancestral divinizado, conhecido como Orixá, que experimentou a morte e sabe dos seus mistérios, por isso a máscara é sua forma de aparição. Os Orixás, por sua vez, foram em vida

seres excepcionais que detinham um poderoso Axé e não morreram simplesmente.

O contato com os Orixás se dá nos rituais onde acontecem as oferendas (comidas dos santos) e sacrifícios, como em qualquer agrupamento religioso. Os rituais são constituídos de elementos do catolicismo popular mas com uma forte experiência africana. Pelo que se pode ver, o Candomblé, como religião, realmente é resistência e retomada da África distante.

No decorrer do culto ouvimos toques que são próprios de cada Orixá e as indumentárias muito coloridas, com muito contraste nas estampas e que são um valor estético que o Candomblé preservou. É algo que também pode ser observado nas escolas de samba, que têm o mesmo padrão estético. Há também o fato de cada Orixá ter uma cor característica, algo respeitado tanto na confecção das roupas quanto dos colares. Os colares são muito importantes no Brasil e em Cuba, porque é por sua cor que se reconhece o Orixá da pessoa.

3.2 - Os Elementos da Mistura

Deve-se admitir que o processo de formação do Candomblé - e neste, do sincretismo - foi, como já foi definido, o da “aculturação”, a recepção forçada de valores de uma cultura pela outra, ameaçada pela força e subjugada pelas armas.

Os afro-descendentes não vieram para o Brasil como turistas ou como novos moradores, mas sim seqüestrados nos navios de contrabandistas, vendidos e tratados como "coisa", pior que animais. Os afro-descendentes, homens e mulheres escravizados, são mercadoria fundamental do mercantilismo europeu dos séculos XVI e seguintes. Esse fato constitui uma marca inerente a toda a história do continente americano e do povo afro-descendente que aqui vive, o qual forma um imenso contingente populacional e uma poderosa força cultural.

Não há como compreender - quiçá professar - o Candomblé sem se reportar continuamente a esta realidade sociológica: a escravidão negra. Essa influenciou decisivamente a realidade da religião daqueles que eram vítimas da escravidão. Junto com a dominação dos corpos, espanhóis e portugueses intentaram a colonização espiritual dos escravos, impondo-lhes a fé católica e apostólica. Sendo assim, todo o sistema religioso africanista tem a marca da "subversão", como uma prática secreta, realizada como resistência ao opressor; em outras expressões, o Candomblé é indissociável do trauma do transplante violento dos afro-descendentes da África para o Brasil. "A escravatura dos afro-descendentes representa a chave de interpretação da sobrevivência e da proliferação das religiões africanas no Brasil." (Palaria,1998, p. 207-8)

Entende-se que o elemento mais forte desse movimento de resistência foi o uso do espaço católico para o culto africano, resultando daí o mais visível elemento do sincretismo entre o Candomblé e a Igreja Católica: o culto dos santos identificados como Orixás. Uma vez que os escravos afro-descendentes eram obrigados a assistir ao culto católico, particularmente à missa, esses começaram a utilizar daqueles momentos, bem como do espaço, como oportunidades de expressar a sua religiosidade. Os santos católicos foram assim relacionados aos Orixás:

Muitos Orixás estão associados, também, a santos católicos. A realidade dessa combinação vem dos tempos da escravidão, quando a religião oficial católica impôs um verniz formal religioso sobre as religiões africanas. Externamente, os afro-descendentes praticavam o catolicismo, mas, internamente, reviviam os mitos africanos. (Paleari, , 1998, p. 209)

Na África, o que hoje é o Candomblé era a religião de nações, que a professavam em imensas áreas, como cultos nacionais e públicos; na América eram práticas "subversivas", proibidas e severamente reprimidas. Sendo assim, o culto dos Orixás foi adquirindo a forma de uma religião esotérica⁹ e misteriosa, isto é, uma tradição clandestina face ao dominador católico, que é transmitida

oralmente e face-a-face, na relação entre mestre e discípulo, o qual deve solicitar expressamente sua introdução na religião, incompreensível aos não-iniciados. As formas de culto, até hoje, nunca são totalmente públicas, sendo que seu caráter "oculto" ainda persiste face ao preconceito reinante na sociedade brasileira, hipocritamente "não-racista".

Esse movimento de "esoterização" do Candomblé e do africanismo em geral é o que se denomina, também, resistência cultural à dominação luso-espanhola. Nesta linha, Valdemar Valente sintetizou a tese defendida neste trabalho, e que ilustra o tópico sob análise, da seguinte maneira:

Muitos traços culturais dos afro-descendentes se conservaram no Brasil e se integraram à cultura brasileira. Não obstante a situação de escravos que se encontravam.(...) A sua resistência cultural mostrou-se particularmente notável no modo de preservar suas religiões. (Valente. 1945, p. 8-9)

Explicando como se deu tal processo, Paleari constata que:

Sobretudo as tradições religiosas negras mantiveram-se às escondidas por 400 anos e, em muitos casos, reconstruídas dentro de novos contextos e circunstâncias. Controladas pelo catolicismo dominante e misturadas com o catolicismo popular de matriz lusitana, as peças mantiveram-se mimetizadas e resistentes. (Paleari, Giorgio, 1998. p. 208)

⁹ Etimologicamente o termo "esotérico" vem do grego esoterós, que quer dizer "peculiar aos íntimos, aos de dentro", em oposição a "exotérico", que são as doutrinas religiosas ou filosóficas ensinadas publicamente (Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa).

Como aculturação, tratou-se de uma mistura forçada, mas uma mistura. Vejamos o que hoje podemos observar como contribuição de cada uma das partes no processo de sincretização.

3.3 - Situando o Terreiro e a Pessoa de Pai João de Abuque

Na experiência vivida por várias pessoas consagradas ao candomblé em Goiânia, encontramos Pai João de Abuque. Seu terreiro no Setor Pedro Ludovico, fundado em 1973, é, segundo ele, o primeiro da cidade.

A cidade de Goiânia é ainda jovem, muito diferente de Salvador, Recife, São Luis, onde a tradição dos Orixás se confunde com a chegada dos primeiros africanos no Brasil. Não podemos, porém, fechar os olhos para o grande contingente de Afro-descendentes que temos na cidade. Sendo assim, em Goiânia o candomblé não tem a mesma força e importância como nas cidades citadas. Mas há terreiros respeitados, como o do Pai João de Abuque ou como é conhecido João de Oxóssi, um afável e simpático baiano de 64 anos, que mora há mais de 30 anos nessa cidade.

João de Abuque nasceu no Largo do Tanque, próximo ao mercado São Joaquim em Salvador. Veio para Goiânia, segundo ele, “enviado pelos Orixás”

para resguardar a tradição neste solo do Centro-Oeste. Foi iniciado no Candomblé, na Bahia, aos 8 anos, devido a problemas de saúde. Segue a tradição de seus ancestrais e dá continuidade ao trabalho da mãe que era filha de Oxalá. Seu Pai de Santo era conhecido como Zequinha de Oxóssi. Ele foi iniciado na Bahia, na Nação Kêtu. É casado com D. Luzia, que também é iniciada no santo; ela é filha de Oxumaré.

Estando há mais de 30 anos nesta cidade, percebe-se que é apaixonado por ela, onde criou seus 6 filhos. Agora, cercado pelos seus 10 netos e 11 bisnetos, conta também com um grande número de filhos e filhas de santo. Há mais de 58 anos no candomblé, ainda trabalha muito para manter a tradição dos Orixás, acredita que os filhos irão manter viva a mesma tradição.

Uma das características dos afro-descendentes é a festa e esta ele faz com muito prazer, com a mesma devoção com que cultua os Orixás. O dia 23 de Abril é o dia de São Jorge e dia de Oxóssi, o santo de sua cabeça.¹⁰ É comemorado com sete dias de festa. Os três Santos do mês de Junho, Santo Antônio (Ogum), São João (Xangô Irá) e São Pedro (Angorô) também ganham

¹⁰ O santo de sua cabeça é o Orixá responsável por aquela pessoa; é aquele que o domina e o conduz. Todas as suas atitudes serão de acordo com o seu Orixá.

uma semana de festa. Conforme Eliade (1992, p.74, 92), o calendário sagrado se apresenta como eterno retorno de número limitado de gestos divinos. Realizando sem inovações os rituais, como ensinaram as fundadoras, garante-se que o mundo continue igual e que os orixás e os santos católicos voltem protegendo a todos.

Através das festas e da vida cotidiana no terreiro de Pai João de Abuque, percebe-se que o sincretismo vivido aqui é a retomada da herança compartilhada, reinventada e adaptada em espaços brasileiros pela ação fundamentalmente de negros e de seus descendentes (Lody, 1995, p.13). Ao introduzir no calendário litúrgico do Candomblé os santos e santas católicos, acontece a soma das forças da religião africana com elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista (Ferretti, 1995, p.92).

As grandes festas e as obrigações cotidianas vão ajudando os filhos e filhas de santos a se situarem no tempo e no espaço, na realidade religiosa que eles e elas abraçaram. Ao celebrarem as festas de cada santo ou orixá em língua africana, com todos os gestos e rituais e danças, percebe-se que a identidade religiosa e até mesmo étnica vai sendo revelada e retomada ou até mesmo reinventada. (Ferretti, 1995, p.112)

No templo, percebe-se a existência de quadros e imagens de santos e santas católicos. Encontra-se a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que deu a entender ser a padroeira da casa, sincretizada como Oxum; assim também como a Senhora Aparecida; Santa Bárbara e Joana D'Arc como Iansã; Nossa Senhora da Conceição com Yemanjá; no portão, São Bartolomeu como Oxumaré e acima dos atabaques uma imagem de um índio como caboclo. No centro, existe uma pilastra com plantas, onde se encontra o fundamento da casa. Em muitos lugares há apenas um círculo ou quadrado identificando. Tudo o que há no templo é em função da crença e do rito naquela religião. (Ferretti, 1995, p.92) (cf. anexo)

O terreiro de Pai João remete à lembrança das casas das tribos africanas. É muito simples e possui suas próprias características. O complexo é formado pelo Templo (barracão), onde é realizado o culto. É um ambiente quadrado, de um tamanho médio, sem divisão para os celebrantes e o público. Além desta área de culto, vê-se quatro portas: a primeira é à entrada da casa, que leva também para as moradias particulares; a segunda, leva para um quarto, onde estão as imagens de santos católicos e outros; onde se encontra o altar "ecumênico". A terceira porta leva para o ronco e Sombagi, local sagrado, onde só os iniciados

entram e ficam os assentamentos dos santos. A quarta porta leva para uma cozinha, onde são preparadas as comidas de santo, pois sem comida não há festa, eminentemente sagrada é a cozinha dos Orixás.

Na descrição do terreiro percebe-se que, dentro do Candomblé, o sagrado e o profano são complementares e se constituem assim em duas modalidades de ser no mundo. Segundo Eliade (1992, p.2 e 14) “ o sagrado na sua totalidade é aquele que não se opõe ao profano (...) O sagrado é real, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao desejo de se situar na realidade (...) ” O terreiro de Pai João de Abuque é um espaço sagrado onde se encontra esta totalidade.

3.4 - O sincretismo como manifestação da identidade religiosa

Como se pode perceber, no decorrer deste trabalho, o sincretismo é visto aqui de forma positiva. A colcha de retalhos composta de vários fragmentos culturais tais como a indígena, européia e africana é um dado que não se pode negar mesmo que o queira fazer.

Durante a observação, no Terreiro do Pai João de Abuque, viu-se que o sincretismo ali vivido é uma experiência de resistência e de retomada da África Mítica. A sobrevivência cultural dos afro-descendentes, tal como a religião, é a prova desta resistência, tendo como padrão alimentador a língua cultural, a música e os instrumentos de percussão.

No terreiro pesquisado, os elementos sincretizados são muitos, desde o processo de iniciação até as saídas de santo com a participação na celebração da eucaristia. Mas é importante, segundo Joaquim (2001, p.18), “(...) que o negro não permaneceu passivo ante a imposição da obrigação e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando-se as dificuldades, o negro recriou e reinterpreto a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser”.

Assim sendo, a identidade religiosa foi o meio que sustentou e lhe deu forças para suportar e vencer as dificuldades da existência e de enfrentamento das dificuldades práticas do dia-a-dia.

Segundo Lody (1995, p.12), “(...) no terreiro toda herança é compartilhada, reinventada em espaços brasileiros pela ação fundamentalmente de negros e

seus descendentes, além de mulatos, brancos, caboclos, dos imigrantes, pois a busca de autonomia e pureza de manifestações sociais culturais da África no Brasil ”.

O terreiro de pai João e os demais são focos de resistência e devemos reconhecer que, mesmo sincretizados, eles são de origem africana. Eles são formas de manifestação da identidade através da cosmovisão religiosa, que é altamente comunitária; e de outras tantas manifestações tais como as línguas, os alimentos, a dança, artesanato/arte e tudo o mais que possa formar e determinar um elenco substancial de motivos e de realizações do ser africano no Brasil e de ser afro-descendente.

A busca da mãe África é reconhecida no terreiro onde encontramos os filhos e filhas de um mesmo pai. Assim como na África uma tribo cultua um Orixá, por aqui os filhos e filhas cultuam vários orixás mas formam o terreiro. O que os move é a busca da África Mítica, o que fica muito claro nos rituais.

A busca da África Mítica é a marca pela resistência. No candomblé, percebe-se que a submissão não aceita é a projeção da busca pela liberdade do afro-descendente. “É a presença descomprometida com a rigidez formal e a imposição da colonização européia, implantando estereótipos culturais, sufocando

e castrando a identidade negro-africana em seus elementos fundamentais de memória e patrimônio cultural.” (Lody,1995, p 80)

O terreiro de candomblé e os cultos realizados são uma verdadeira expressão da resistência religiosa e cultural, são a imagem da liberdade religiosa. O sincretismo com a Igreja Católica deu maior mobilidade aos Orixás. O terreiro do pai João de Abuque é um pólo de resistência e preservação da memória etno-religiosa; onde subsiste a necessidade de preservar o divino: único e possível elo com o passado e com as origens da etnia. Ali, a identidade se mantém e é reatualizada. É a maneira necessária de encontrar a contactação mágica, o vínculo da continuidade, tentativa de assegurar a identidade.

No terreiro do pai João, como já foi visto anteriormente, a dança também é uma forma de conservação da identidade africana. As roupas dos filhos e filhas de santo, mesmo com toda a influência lusitana, também são um elemento de resistência, pois foram capazes de ver nestas a expressão da realeza de seus orixás. Quando se vestem para os rituais, não são mais eles, mas são o próprio orixá.

A identidade afro é manifestada no Candomblé e se constitui num foco de resistência cultural e religiosa, uma vez que a história mostrou que,

freqüentemente, “esse grupo religioso se estruturou em oposição ao poder oficial, como atuação no meio dele, ainda que de modo marginal, constituindo-se como minoria.” (Carneiro, 1935^a p. 48)

O Candomblé, sendo religião de minoria, é também de resistência, pois, no Brasil, fomos acostumados a vê-los como feiticeiros e heréticos. Assim o Candomblé é também uma religião de fortes, pois constitui fator de preservação da identidade do afro-descendente, mesmo que esteja sincretizado com outras tradições religiosas.

Graças à existência dos cultos e à sua conservação é que se pode falar da sobrevivência da identidade afro. E o sincretismo com os cultos católicos proporcionou a sobrevivência da experiência religiosa africana. Pode-se afirmar que eles funcionaram como um elemento de afirmação do negro. Mesmo que estes estivessem despedaçados, foi se criando ou recriando a experiência dos orixás em solo brasileiro.

Devido ao tráfico negreiro ter ocorrido de diversas regiões do continente, tornou difícil a conservação da religião como tal. Mas, segundo Carneiro (1935^a, p.46), “os candomblés não se dedicam a uma só nação, como antigamente”; ou

seja, na África o culto era familiar, aqui devido à 'integração' de diversos povos o culto teve de se adaptar a esta nova situação ”.

O papel que o Candomblé desempenha é, segundo Prandi, (1992, p. 91) o reencantamento do mundo, ou seja, busca as soluções dos problemas nos deuses, nos orixás. A realidade, tanto na chegada ao continente como hoje, continua difícil. A identidade afro-brasileira é fundamentalmente legitimada por sua colocação no contexto de um universo simbólico. O reencantamento nos mostra a necessidade que “o homem tem de não poder viver sem se apegar a um objeto que o transcenda e sobreviva a ele”. (Durkleim, 1999, p.210)

Sem o candomblé, segundo Prandi, (1992, p. 84) “ imensos segmentos da população sequer chegariam a ter qualquer possibilidade de vir a encontrar uma identidade vinculada à totalidade desta sociedade em transformação, pois não se percebe o todo quando nos referimos a uma parte excluída dele. O pobre não só é órfão do mundo da política mas também da religião”. É papel do Candomblé ajudar no reencantamento destas minorias, pois sendo esta uma religião afro-brasileira tem muito a nos oferecer, uma vez que preserva um rico repertório “mágico-ritual aliado ao ideal axial de que as divindades mantêm com os homens uma relação de troca imediata através de sacrifícios, interferindo no mundo a

vontade dos homens como meio de se fortalecerem como divindades, numa espécie de pacto, em que o praticante se entende participando da expansão da própria força sagrada, o Axé” (Joaquim, 2001, p. 41).

A identidade afro-brasileira é profundamente legitimada por sua colocação no contexto do universo simbólico. O Candomblé imprime em seus seguidores novos modos de relações sociais, estimulando a vida comunal. Até o nome é dado por seu deus. O indivíduo sabe que, ao ser iniciado, a sua identidade ancora a partir de agora em uma realidade cósmica, protegido ao mesmo tempo das contingências da socialização e das transformações da experiência individual e social.

No Candomblé, o processo de iniciação imprime em seus participantes o modo de ser e de agir também com as normas da instituição; seja de maneira coletiva ou individual. Assim acontece a sua identificação com o grupo. A identidade e o conhecimento advêm da pertença ao grupo; no caso estudado, justamente vem com um significado emocional e o valor da pertença ao grupo religioso.

Ao resgatar as tradições afro, o candomblé assegura um espaço de resistência que preserva os rituais e a identidade. “A identidade não poderá ser

vista somente como acadêmica, mas como uma questão social e política” (Ciampa, 1987, p. 27).

3.5 - O Terreiro de Pai João como Manifestação do Sincretismo e da Identidade

Ao entrar no terreiro de pai João, vai-se percebendo claramente a presença do sincretismo afro-católico no espaço sagrado, onde se encontram santos, imagens, as quais são colocadas publicamente nas paredes da casa.

Estes santos colocados nas paredes receberam outra interpretação segundo a visão das forças vitais do mundo africano, de onde se origina o dinamismo da vida.

Neste espaço cultural, é notória a visão de como o Candomblé, ao sincretizar-se com o catolicismo, assume uma forma de resistência religiosa e cultural. Ao trazer os santos católicos para o espaço sagrado, eles dão uma continuidade à cultura e a religião africana.

O sincretismo no terreiro de pai João de Abuque é uma síntese e admite que as pessoas misturem e justaponham a religião católica e o candomblé, uma vez que no passado o sincretismo se constituiu como uma forma de sobrevivência

da cultura afro-brasileira (Joaquim, 2001, p. 172). Frequentam a missa católica e participam dela sem qualquer problema.

Nas festas da casa, percebe-se o esplendor da relação entre os filhos(as), através de suas roupas que chegam até a se contrastarem a simplicidade com a frugalidade, quase pobreza, do seu cotidiano. A frugalidade acompanha a ostentação. Nada existe, ou se faz, por sua utilidade.

A casa de pai João fascina não apenas pela sua simplicidade, mas também pelas suas festas que são vistas como um evento memorável. As festas das saídas de santos¹¹ são triplamente memoráveis, porque marcam a entrada no grupo, repassam e reforçam regras sociais básicas e reproduzem o estilo da casa, contribuindo para o seu aperfeiçoamento e consagração. Por isso, a ostentação é importante neste momento.

O papel desempenhado por pai João é de suma importância, pois ele protege e ajuda na estruturação do seu novo filho(a). Mesmo que a maioria dos acontecimentos no terreiro seja secreto, a festa de apresentação, conhecida

¹¹ A saída de santos é apresentação do Ião após a sua iniciação no Candomblé. Isto se dá em uma grande festa pública.

como Orúko, tem que ser pública. E esta festa pública faz a reputação do babalorixá crescer e sua competência sacerdotal ser reconhecida.

Participar do Orúko é colocar-se na caminhada pela madrugada adentro; é entrar na vivacidade da festa e entrar no batuque; ver as danças e ritmos cadenciados, as evoluções ao som dos atabaques e dos agogôs.

Dando um outro passo, vai-se percebendo que não somente o espaço sagrado é sincretizado, mas também a prática de se rezar ladainhas e também de ir à missa. O iniciado, ou na linguagem do candomblé o iaô, tem que ir à missa.

No processo de iniciação do iaô (noviço), no qual se dá a impressão da identidade, percebe-se também a presença do sincretismo. O iaô, após a festa pública (Orúko), participa da missa católica, pois somente depois de participar da celebração é que o processo pode ser considerado completo.

A formação do iaô resume-se toda na fase canônica: a iniciação, o bori, que é seguido pelo recolhimento e posterior reclusão do noviço, dentro de casa-de-santo, onde vai apreender tudo sobre seu santo. Após este período, ele assume sua condição de filho(a) de santo no ritual do Orúko, festa pública por excelência, do candomblé.

Após esta festa pública, o laô, juntamente com aqueles que foram iniciados, juntos vão à missa. O ir à missa, no terreiro de Pai João, completa o rito de iniciação.

Para os antropólogos e os cientistas da religião (Bastide, 1983; Boff, 1981; Ferretti, 1995; Berkenbrock, 1998 e outros), a idéia do sincretismo faz parte das evidências elementares do senso comum. Constitui um ponto de vista que permite fazer sentido esse conjunto de crenças e práticas religiosas heteróclitas quanto às suas cosmogonias e liturgias.

Observando-se o terreiro de Pai João, vê-se que não há dificuldade em se atestar o sincretismo, uma vez que há contigüidade entre os santos católicos e os orixás africanos dos altares com os pejis; das missas com os feitura, dos ritos, calendários, não é difícil de se atestar o sincretismo.

O sincretismo é fator de resgate da identidade etno-cultural e religiosa. Munanga (1994, p. 187) mostra que “o reconhecimento da pluralidade e o respeito das identidades étnicas far-se-ão através do jogo político, uma vez que a identidade afro-brasileira pressupõe a existência de outras identidades”.

Neste trabalho, é importante dizer que o candomblé é opção do sujeito, e, conseqüentemente, a cultura africana e sua cosmovisão. O sincretismo é um

dado que não podemos negar; ele consiste justamente “(...) na fina arte do compromisso que assenta pressuposto de um mundo povoado de deuses, os quais é prudente, sempre que possível cooptar” (Vogel, 2001, p. 166). O sincretismo tornou possíveis as transações significativas entre identidades fortemente diferenciadas.

No Terreiro de Pai João de Abuque se encontra uma síntese na qual se fundem elementos de diversas tradições, de procedências variadas e de influências africanas, católicas, kardecista e elementos ameríndios. Mas isto não faz diferença, pois a pureza tão fortemente buscada por muitos não existe, isto não se conta e não faz com que este terreiro seja de menor valor que outros. Este tipo de sincretismo representa a parte brasileira desta religião.

Neste terreiro tem-se a religião como fator de preservação da identidade étnica, seja por meio dos cantos em língua africana, seja pela dança, por mais simples que pareça, pelos gestos rituais e pelas novas relações comunais que se têm. Ao nosso ver, é incontestável que o candomblé vivido neste terreiro seja fator de resistência cultural, e, inclusive, fator de preservação de identidade étnica.

Não sei se estou me fazendo compreender bem. Não nego nada do que é nossa fé de sempre. Digo simplesmente que ela não é a única verdade. Deus é tão grande que não se fecha em um único sistema. Ao contrário, somos nós que queremos fechá-lo. É preciso portanto saber romper com nossa mentalidade e nossa maneira de pensar. Não é fácil, é preciso que os acontecimentos nos empurrem. Tive chance, com o cativo, vivendo na Argélia, na América Latina, de me defrontar com outra realidade. Penso que isto me ajudou a não colocar problemas diante de uma religião diante da minha. (...) quando digo que é preciso fazer rupturas, não estou dizendo que é preciso romper com o que nós pensamos. É preciso, ao contrário, guardá-lo profundamente ancorado em nós. Não é um “isto ou aquilo”, mas, ao contrário, um “isto e aquilo”.

CONCLUSÃO

Ao término do nosso trabalho, fica entendido que o Candomblé é uma religião de resistência e de resgate da identidade do afro-descendente e que o sincretismo vivido no terreiro pesquisado é fator de contribuição para tanto. No terreiro, encontra-se um pequeno pedaço da África, onde a religião é fator do resgate da identidade.

A religião africana sobreviveu nos terreiros e percebe-se isto na própria arquitetura, na língua cultural e no processo de iniciação do iaô. A festa é uma das fortes expressões da cultura e da identidade resgatada e resistente.

Como cultura considera-se o resultado do trabalho do ser humano e da sociedade em relação com a natureza. Ao transformar a natureza, o ser humano cria sistemas capazes de satisfazer suas necessidades. Esses sistemas são partes interligadas que estão sempre se readaptando por meio de um processo social.

O controle que o ser humano tem sobre ele mesmo é refletido pela cultura, que regula o comportamento humano, seus costumes, tradições, leis, ritos, política e práticas morais. A religião, entretanto foge do controle social, o que

proporciona ao ser humano fundamento e sentido para a própria existência. As formas de expressão são tão variadas quanto às culturas.

Pode-se observar que a cultura se apresenta como a radiografia da forma de um determinado povo; cultivar as suas relações entre os membros de seu grupo, de sua comunidade e entre os seres humanos, a natureza e o sagrado, constituem o conjunto de elementos geradores de uma identidade de qualquer grupo social. Assim, pode-se compreender o conceito de cultura como o resultado de tudo o que o ser humano faz, quer individualmente, quer em coletividade. Algo, portanto, gerador de um significado para o agente e que é comunicado aos outros. Por ela, as coisas da natureza são narradas, pois a cultura carrega a marca do ser humano. Desta forma, a origem da cultura e da religião está na origem do próprio ser humano, sendo aquela a mediação da religião porque envolve a globalidade da vida das etnias, dos povos, das nações.

Como visto, algumas formas religiosas ligam-se à cultura peculiar de um grupo. Outras acompanham a expansão de civilizações, acomodando-se às novas situações.

Embora a experiência religiosa seja uma opção individual, a condição da existência humana e a ação prática dos mesmos se vinculam diretamente à sociedade a que pertencem. Desta maneira, a religião é, ao mesmo tempo, processo pessoal e modo social de viver. De forma eclética, assume dimensões de doutrina, ritual e experiência espiritual.

A doutrina é um conjunto de crenças que pode levar à experiência religiosa. O ritual é a prática, a maneira simbólica de representar as crenças míticas ou concepções doutrinárias. Expressa as mais variadas formas de relacionamento entre o ser humano, a natureza e o sagrado.

A religião tem, portanto, a relevante função de manter e confirmar a continuidade da doutrina. Para isso, serve-se de rituais como missas, festas que celebram divindades, práticas de iniciação e todas as ações humanas de intenção religiosa, geralmente reguladas de modo sistemático. Os cultos religiosos servem ainda, para manter tradições e identidade dos povos. No caso dessa pesquisa, as religiões afro-brasileiras serviram de escudo e resistência à dominação branca e concorrem ainda hoje para o resgate da identidade dos povos afro-descendentes.

O presente estudo leva à certeza de que a identidade sócio-cultural e étnica de afro-descendentes e negros foram fortemente negadas durante estes 400 anos de sua presença em terras brasileiras. Prova disso é que a religião trazida por eles, até os dias de hoje, é considerada como sendo “coisa do demônio”, por boa parte da população brasileira. No inconsciente coletivo, há a associação dessa tradição religiosa a algo pobre e sem cultura, reflexo dos arquétipos cristalizados no que se refere a realidades vindas da África.

Então, ao retomarem suas origens africanas e também a busca da identidade afro-brasileira, tais como as tradições sócio-culturais, as crenças, os valores, e também, por assim dizer, todos os elementos constitutivos da identidade da comunidade afro-brasileira, que por sua vez constitui os discursos, as festas e as reelaborações das tradições religiosas e da busca da reconstrução da identidade, eles resgatam, assim, a experiência primeira da África mítica.

Portanto, fica evidenciado que o contexto imediato dos indivíduos afro – brasileiros, que fugiram do cativeiro, levou à elaboração da resistência através da religião e à elaboração do seu sentido social, de forma a enunciar o sentido da

liberdade almejada por homens e mulheres afro-descendentes. Assim, a religião é vista como resistência e ajuda no resgate de sua identidade étnico-cultural.

Na observação feita no terreiro de pai João de Abuque, constatou-se que a prática religiosa, ali, como nos outros terreiros do Brasil, realiza-se de forma sincrética, adotando-se influências africanas, católicas, kardecistas e indígenas. Entretanto, como foi possível provar, esse sincretismo religioso foi a forma encontrada pelos crentes e praticantes do candomblé de preservarem sua religião, e preservando-a, resgatarem sua identidade étnico-cultural.

O presente trabalho não se propõe a esgotar o assunto ou fechá-lo a novas contribuições; até porque o tema abordado é muito mais complexo e requer novas leituras e diferentes abordagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo- São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1987.

AMADO, Wolmir (Org.). *A Religião e o Negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989.

AMARAL, Rita de Cássia. A festa de Candomblé e sua relevância para o estudo Candomblé e do estilo do povo-de-santo. In: LIMA, Tânia (Org). *Sincretismo religioso – o ritual Afro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.

_____. Awon Xirê- A festa de Candomblé como elemento estruturante da religião .In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (Org). *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo: Atelier Editores, 1998.

ALVES, Rubem. *O que é Religião*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ANJOS, Márcio Fabri dos. (Org.) *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: comunidade mística em comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BACELAR, JÉFERSON e CAROSO, Carlos (Org.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/ CEAO, 1999.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

_____. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo, os fatos e os mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1970.

BERKENBROCK, Volney. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BERNAD, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização, perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

_____. *Avaliação Teológica – Crítica do Sincretismo*. *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis: nº 07, ano 71, 1977.

BORGES, Ana Maria; PALACIM, Luis. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Brasília: SPHAN, s.d.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *A Festa do Santo Preto*. Goiânia: Editora da UFG, 1985.

_____. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Ediouro, 1935^a.

_____. *Religiões Negras: negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. *A situação do Negro em estudos afro-brasileiros*. 1º Congresso Afro-Brasileiro. Recife, 1934. Rio de Janeiro: Ariel, 1935b.

CAROSO, Carlos e BACELAR Jeferson. (Org) *Faces da tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/ CEAO, 1999.

CHAGAS, Conceição Correia dos. *Afro-descendente, uma identidade em construção: dificuldades possibilidades*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CIAMPO, Antônio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CINTRA, Raimundo. Encontros e desencontros das religiões. In: *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, nº 07, ano 71, 1977.

_____. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: nação Kassanje; histórico, etnia, dialeto litúrgico dos Kassanjes*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DIEZ, Felicíssimo Martinez. *A Nova Era e a fé cristã*. São Paulo: Paulus, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EYIN, Pai Cido de Ossum. *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Mandarim, 2000.

FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia da Editora Nacional, 1959.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

_____. *Querebentam de Zomadonu: etnografia da casa das minas*. São Luís: Edufma, 1986.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. *Sincretismo*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1998.

HOOFT, Visser't. *Cristianismo e outras religiões: um estudo sobre o sincretismo*. Trad. Maria Luiza Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

HOORNAERT, Eduardo. Pressupostos Antropológicos para a Compreensão do sincretismo. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, nº 07, ano 71, 1977.

_____. *O Cristianismo Moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1990.

IDÁGORAS, José Luís. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Pallas/ EDUC, 2001.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs: à religião tradicional africana (Moçambique)*. Braga: Franciscana, 1992.

L'ESPINAY, François de. Igreja e religião africana do candomblé. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, nº 47, fasc. 188, dezembro 1987.

_____. A Religião dos Orixás: outra palavra do Deus único? In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, nº 47, fasc. 187, setembro 1987.

LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. *O povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LUÍZ, Marco Aurélio. *Identidade negra e educação*. Bahia: Iemanjá, 1989.

_____. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Bahia: Secveb, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.

MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1977.

MOURA, Carlos Eugênio Marcones (Org.). *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo: Atelier Editorial, 1998.

MUNANGA, Kandegele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio afro-descendente brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos*. São Paulo: USP, 1998.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Coexistência das religiões no Brasil. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, nº 07, ano 71, 1977.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade étnica e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Cultura Brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

OXALÁ, Adílson. *Igbadu: a cabaça da existência, mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PALIARI, Giorgio. *As grandes religiões: religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Mundo e Missão, 1998.

PASSOS, Dílson Júnior. A formação do sincretismo religioso no Brasil. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, nº 07, 1988.

PEREIRA, João. A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência. In: *Revista do Museu Arqueológico e Etnológico*. São Paulo: Decálogo, 23. USP, 1984.

PINSKY, Jaime. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Global, 1985.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1998.

_____. *Mitologia Dos Orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

REVISTA DE CULTURA VOZES, nº 07, ano 71, Petrópolis: 1977.

_____. nº 07, ano 82, Petrópolis: 1988.

REVISTA GRANDE SINAL. Clamor do Negro: gemido do Espírito. Petrópolis: nº 70, 1988.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RODRIGUES, Maria das Graças de Santana. *Orí Apare Ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SANTOS, José Luiz. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

SANTOS, Juana Elbein dos. *O Agô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, nº 07, ano 71, 1977.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. (Org) *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SERRA, Ordep. Teologia e cultura negra. In: *Tempo e Presença*, nº 15, 271, p. 2-18. 1993.

_____. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Antônio Aparecido. (Org.) *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998.

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

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Lonan mitos, ritos e organização em terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Mazza. 1998.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, António Rocha. *As irmandades católicas dos negros na cidade de Goiás no século XIX*. Tese de Mestrado em Ciências da Religião – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

VALENTE, Lúcia. *Ser negro no Brasil hoje*. São Paulo: Moderna, 1979.

VALENTE, Valdemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Recife: Companhia Editora Nacional, 1942.

VANIER, Jean. *Comunidade lugar do perdão e da festa*. São Paulo: Paulinas, 1982.

VERGER, Pierre. *Orixás*. Bahia: Currupio, 1981.

VIER, Frei Frederico (Org). *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

WILMORE, Gayrand; CONE, James. *Teologia Negra*. São Paulo: Paulinas, 1986.

Internet

Jesus e de Maria, Congregação das Irmãs Servas dos Corações Trespassados de:

Disponível em: <http://www.corazones.org/diccionario/sincretismo.htm>. Acesso em:

18 Out. 2001