

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

**O MESTIÇO ESPIRITUAL BRASILEIRO: Mestiçagem, Anti-mestiçagem,
Diversidade Religiosa e as Novas Interlocuções no Campo Religioso Afro-brasileiro**

Antonio José Vieira da Luz

São Paulo

2013

Antonio José Vieira da Luz

O MESTIÇO ESPIRITUAL BRASILEIRO: Mestiçagem, Anti-mestiçagem,
Diversidade Religiosa e as Novas Interlocações no Campo Religioso Afro-brasileiro

Dissertação apresentada como requisito
para obtenção da conclusão do Curso de
Especialização em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo.

Orientadora:

Maria Ângela Vilhena Moraes Furquim

São Paulo

2013

Antonio José Vieira da Luz

O MESTIÇO ESPIRITUAL BRASILEIRO: Mestiçagem, Anti-mestiçagem,
Diversidade Religiosa e as Novas Interloquções no Campo Religioso Afro-brasileiro

Monografia apresentada como requisito
para obtenção da conclusão do Curso de
Especialização em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo.

Orientadora: Maria Ângela Vilhena Moraes
Furquim

BANCA EXAMINADORA

Dedico este trabalho à minha esposa, companheira milenar, pelo carinho e apoio incondicionais. À minha mãe e meu pai “*in memoriam*” pela oportunidade desta encarnação e por todo o amor e suporte a mim dispensado. À minha orientadora, Maria Ângela, pelos ensinamentos e paciência com este iniciando.

Acima de tudo, meus agradecimentos pela orientação, cobertura e bênçãos ao meu Mestre Espiritual Pai Rivas, ao Caboclo Urubatão da Guia, ao Exu ... e ao Mestre Canindé, sem os quais esta jornada não seria possível.

RESUMO

As religiões brasileiras (comumente chamadas de afro-brasileiras) são produto de uma grande mestiçagem, cujo patrimônio não se constituiu apenas por uma reunião aleatória de diferentes traços culturais e símbolos ou mera reprodução das tradições que lhe deram origem. Aqui refundiram, reinventaram sua própria língua, resignificaram seus deuses e suas relações com os homens e com a natureza, romperam dogmas e tabus vigentes, entre outros. Desde suas origens apresentam o traço comum da construção coletiva – sem profetas, reveladores ou mártires – e de serem policêntricas – de terem surgido em lugares e épocas distintas. Reconhecem-se como mestiças e diversas, fato que desautoriza discursos religiosos e étnicos de pureza (ariana ou africana) pondo por terra a tese de que a mestiçagem produz a homogeneização. Ao longo de sua história, têm demonstrado enorme criatividade, inesgotável capacidade de se reinventar, de se reconstruir em cenários bastante adversos de colonialismo religioso, cultural e preconceito social, existentes inclusive nos dias de hoje. Outrossim, este campo religioso é dinâmico e se reconstrói e se transforma muito longe de onde alguns círculos intelectuais presumem.

Esta monografia procurou fazer um apanhado das discussões sobre a temática da mestiçagem desenvolvidas no campo religioso brasileiro, afro-indígena descendente.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras. Mestiçagem. Pluralismo religioso. Purismo religioso. Nagocentrismo. Racismo. *Apartheid* étnico.

ABSTRACT

The Brazilian religions (usually called afro-Brazilian) are the outcome of an extensive miscegenation whose property has not been constituted on account of a random reunion of different cultural traits and symbols or of a simple reflex of its mother-traditions. In Brazil they have remodeled, reinvented their own idiom, given their gods and their god's relation with men and nature new meanings, broken dogmas and actual tabus, and many other actions. They have, since their origins, presented the common trace of being collective constructions – without prophets, revealers or martyrs –, and of being polycentric – born in both distinct places and times. They acknowledge each other as miscegenated and diverse, which debarbs ethnical and religious pure (Aryan or African) speeches, so undermining the thesis according to which miscegenation results on homogenization. Throughout their histories, they have shown enormous creativity, endless capacity of reinventing themselves, of remodeling themselves in scenarios far away from religious, cultural colonialism and social prejudice that still persists until nowadays. Furthermore, this religious field is dynamic and rebuilds, and reshapes itself far removed from the places some intellectual circles assume. This paper tried to summarize the discussions on miscegenation developed in the Brazilian, afro-Indian descendent religious milieu.

Keywords: afro-Brazilian religions, miscegenation/mestizaje, religious pluralism, religious purism, nagocentrism, racism, ethnical apartheid.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. ALGUNS ASPECTOS DO CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL NA FORMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	15
2.1 Mestiçagem das Tradições Religiosas	23
2.2 A assimetria do Sagrado e a constituição da diversidade religiosa Afro-Brasileira	26
3. A MESTIÇOFOBIA AMERICANA.....	28
3.1 O Racismo Científico e Seus Efeitos no Brasil.....	28
3.2 - O Evolucionismo Cultural e Categorização por Sincretismos.....	30
3.3 - “Pureza” e Racialização das Relações Intra-religiosas.....	32
3.4 Multiculturalismo, Anti-racismo Diferencialista e “Apartheid”	39
4. AS NOVAS INTERLOCUÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO	53
5. CONCLUSÃO.....	57
ANEXO I.....	59
ANEXO II.....	61
6. BIBLIOGRAFIA	65

1. INTRODUÇÃO

Paz, respeito às diferenças e equidade social são temas interconexos e de relevo na agenda de qualquer cidadão ou pesquisador preocupado com os rumos de nossa sociedade planetária. Assim, dentre várias motivações, a intolerância e o preconceito no campo religioso e acadêmico – incompatíveis com o respeito às diferenças e a paz – ocuparam minha atenção mais agudamente neste ano e meio de estudos em Ciências da Religião. Inclusive porque fui testemunha de como estes dois comportamentos estão arraigados também no ambiente acadêmico, apesar da proposta do curso e do esforço da maior parcela do corpo docente em ampliar a compreensão do fenômeno religioso para além de qualquer preconceito ou intolerância religiosa – duas expressões de violência contra a dignidade humana.

Outra razão diz respeito ao “estado da arte” dos estudos acadêmicos sobre campo religioso afro-brasileiro. A riqueza de experiências, interpretações e ressignificações que tenho encontrado em minhas pesquisas de campo contrastam com o pequeno volume de estudos disponíveis e me parecem insuficientes frente à diversidade destas expressões religiosas. Concomitante à baixa produção de pesquisas, boa parte encontra-se defasada *vis-à-vis* ao dinamismo destas religiões, notadamente em relação às mudanças ocorridas na última década. Boa parte dos estudos acadêmicos, notadamente a partir da década de oitenta, passou a se ocupar com a expansão das igrejas evangélicas. Portanto, parece-me importante a retomada da investigação acadêmica sobre este campo religioso, com a rediscussão de alguns paradigmas e marcos teóricos legados por alguns autores considerados clássicos, porém com constructos teóricos pertinentes à outros contextos históricos.

Relembro também que parte daquela produção está permeada do que Foucault chamaria de discursos universalizantes, feitos à reboque de teorias e enfoques produzidos a partir principalmente dos Estados Unidos e da Europa, sobre culturas remotas no tempo e no espaço transpostas para a realidade brasileira. Hipóteses inspiradas originalmente em contextos e particularidades diversas de nossa cultura, que embora fossem criativas e terem produzido inferências intelectualmente atraentes, porém não necessariamente corretas, válidas ou éticas. Ideias sucedâneas do racismo

como critérios de “pureza” e “degeneração” ou de escalas de evolução nominando culturas “primitivas” ou “avançadas” fazem parte destas heranças, que mesmo sendo anacrônicas ainda são repetidas.

Por outro, temos no campo religioso afro-brasileiro uma experiência em processo bastante rica de identidades e experiências que poderiam nos servir de inspiração para novas reflexões, conceitos e teorias. Acredito que as Ciências da Religião poderiam contribuir neste novo redirecionamento daqueles estudos, transformando o “atual estado da arte” da produção acadêmica nacional sobre o campo religioso Afro-Brasileiro.

É notório que a aceleração da globalização dos capitais financeiros, formação de blocos econômicos e a mundialização das culturas acentuaram sobremaneira a importância dos estudos sobre os efeitos destas transformações nas identidades étnicas locais, na produção de novas identidades e de novas religiões. Mesmo porque, tal processo muitas vezes envereda em violências étnicas, religiosas e políticas - os embates entre os fundamentalismos cristão e mulçumano são exemplos contemporâneos destes desdobramentos. Claro que tais divergências podem ir do diálogo ao conflito declarado que muitas vezes se iniciam no jogo dos micropoderes identitários no universo intrarreligioso e inter-religioso. Neste sentido, grupos étnicos criam sinais diacríticos selecionando determinados elementos de alguma herança cultural a pretexto de conservá-la ou de resgatar sua origem (como ideal de pureza) com o fito de criar uma imagem de identidade exclusiva. Carneiro da Cunha afirma que:

[...] grupos étnicos são formas de organização que respondem às condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas. (Carneiro da Cunha 2009:230)

Grupos etnocêntricos são exacerbações de uma identidade étnica particular que radicalizam suas fronteiras, tendem a ser ortodoxos, a produzir enquistamentos culturais e religiosos. Inclina-se ao extremismo, construindo com seu repertório simbólico um arsenal de intolerância. Isto de alguma forma também acontece com pequenos grupos nas Religiões Afro-Brasileiras que se polarizam em posições arianistas (pro codificação cristã) e reafrikanizantes (purismo africano).

Se a mestiçagem foi e ainda é um fato social incontestável na formação e na constante reconstrução da identidade do povo brasileiro, na arena das ideias existem dissonantes interpretações sobre seu valor ao longo da história. Questionou-se sua validade do ponto de vista biológico por meio do racismo científico e de teorias

evolucionistas, presentes em Gobineau, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, entre outros. No campo cultural foi contraposta à cultura erudita. Assim, culturas mestiças foram classificadas como folclore ou cultura de periferia, quando não rechaçada por grupos étnicos por ser “misturada” ou não portadora de “pureza étnica”. Neste último grupo poderíamos classificar alguns autores acadêmicos de referência que defenderam e incentivaram posições etnocêntricas dentro de alguns Candomblés baianos. Pierre Verger, Roger Bastide, Edison Carneiro, Juana Elbein dos Santos, entre outros, são alguns dos nomes envolvidos com pressupostos apriorísticos de “pureza” e “autenticidade” que teriam incentivado o chamado “nagocentrismo” dos estudos acadêmicos sobre as Religiões Afro-Brasileiras. Tal postura foi objeto de análise, por exemplo, de Beatriz Dantas na obra *“Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil”* de 1982, trazendo à tona o tema dos limites éticos da relação entre pesquisador e comunidade nativa, como também o debate sobre a neutralidade da produção científica ou os limites entre posições étnicas e éticas, tão cara à metodologia das Ciências da Religião.

Embora a mestiçagem de culturas possa ser considerada um fenômeno amplamente difundido no ocidente a partir da expansão das grandes navegações e possa ser examinado na amplitude do campo cultural da nossa sociedade, faremos nosso recorte no campo religioso brasileiro, mais especificamente para as Religiões Afro-Brasileiras. Nelas, destacaremos a importância fundamental facilmente constatada de sua significatividade praxica e relevância teórica para o entendimento de sua atual conformação. O tema se articula diretamente com questões que envolvem identidade étnica e religiosa e é transversal aos estudos antropológicos e sociológicos, que pretendo recuperar pontualmente neste trabalho, além dos marcos teóricos propostos pelas Ciências da Religião. Pretendemos recuperar os episódios da década de setenta e contrastar as disposições anti-mestiçagem entre Umbanda Branca e o Candomblé Ketu e interrogar suas motivações mais profundas. Concomitantemente examinaremos também os possíveis efeitos do “nagocentrismo” dos estudos acadêmicos, na comunidade acadêmica e religiosa, que também é uma posição etnocêntrica contra a mestiçagem.

Como dissemos, a mestiçagem é um tema polêmico. Entre tantas críticas, tem sido apontada recentemente por grupos étnicos negros organizados como discurso de dominação criado pela elite branca brasileira com a finalidade de branqueamento da população, dificultando a luta pela igualdade racial e por uma sociedade

multiculturalista real. A retórica de enfrentamento político deste grupo defende e utiliza o modelo dualista ou birracial das sociedades Norte-Americana e da África do Sul (*apartheid*), nas quais os mestiços são classificados pela regra de hipodescendência, ou seja, um modelo de racismo de origem e, portanto, classificados como negros. Para esta visão conspiratória, as 136 cores apontadas no Censo de 1980 - para a pergunta: “Qual a sua cor?” - não seria produto da convicção da população que se entende como mestiça e, portanto, multicolorida, mas de falta de consciência racial e de identidade coletiva do negro. Para esta posição etnocêntrica:

[...] No Brasil atual, as cercas e as fronteiras entre as identidades vacilam, as imagens e os deuses se tocam, se assimilam. Por isso, tem-se dificuldade em construir uma identidade racial e/ou cultural “pura”, que não possa se misturar com a identidade dos outros” (MUNANGA, 2004: p.115-116)

Simpatizante do “anti-racismo diferencialista”¹, Munanga afirma no início do capítulo “Mestiçagem contra o pluralismo”:

“A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscegenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural.” (MUNANGA, 2004: p.85)

A hipótese de que a mestiçagem produz a homogeneização e, portanto dissolução da diversidade, se verdadeira, deveria ser verificada empiricamente principalmente no campo religioso Afro-Brasileiro, onde ocorreu o encontro das etnias africanas, indo-europeias e indígenas brasileiras. A indagação central desta monografia será então: “A mestiçagem teria homogeneizado o campo religioso Afro-Brasileiro?”. Por extensão: “A existência da mestiçagem religiosa, operada por uma variedade de sincretismos, teria extinguido a diversidade de identidades neste campo?” Outrossim, também poderíamos nos indagar se as identidades étnicas obrigatoriamente se fazem por mecanismos de fronteiras de exclusão absoluta, ou seja, questionar se a construção identitária poderia ser feita por porosidades com outras identidades, por uma inclusão seletiva de valores e características. Em resumo, existiria a possibilidade de uma identidade não pura, portanto, mestiça?

Na contramão da “pureza” e da homogeneização, o “Povo-de-Santo” conseguiu produzir formas de convivência inter-religiosa e interculturais, portanto, de diálogos entre tradições tão diversas; e com muita habilidade ressignificou e construiu novas

¹ é o racismo contemporâneo que se apropriou dos pontos centrais do anti-racismo, isto é, que raça não é natureza, mas cultura ou etnia, e que todos temos o direito à diferença.

identidades religiosas em cenários culturais e religiosos adversos. Estas religiões se alicerçaram no transe, na possessão, ambos facilitadores do processo de empatia - de identificação com o outro – notadamente nas que manifestam os ancestrais. Assim, não me parece razoável afirmar que tais religiões teriam sido produzidas apenas como forma de resistência (reducionismo sociológico) à colonização religiosa, por posições de afirmação etnocêntricas (reducionismo antropológico), muito menos por afirmação de suas identidades religiosas em disputas pelo campo religioso ou racial. Isto também não poderia ser sustentado a partir do núcleo de suas teologias, pois não há invocação missionária de conversão, muito menos de ódio racial.

Não estou dizendo, no entanto, que este campo religioso esteve imune a desmandos². O respeito às diferenças parece ter sido a posição majoritária, muito maior que as divergências de identidades. Até hoje, nos terreiros, não há discriminação de marca, de origem, gênero, classe e religião. Criaram-se pisos de consenso e não muros de exclusão, inclusive como estratégia de sobrevivência. Penso inclusive, e aqui estou especulando, que isto só foi possível com a convivência, muitas vezes involuntária, entre diferentes já diversos – miscigenação de culturas e religiões já miscigenadas em suas origens.

É preciso lembrar que a partir do século XVI diferentes deuses passaram a fazer parte do cotidiano dos que habitavam as terras do Brasil. Foram chegando os Voduns, Orixás, Inkisses, Tatás, Encantados, Santos, Deus, que passaram a conviver com Tupã, Jaci, Rudá, Sumá, Anhangá, Xandoré, etc. Ao longo do tempo, esta convivência de diversidades sagradas deve ter propiciado intercâmbios simbólicos e ritualísticos produzido por diferentes mestiçagens religiosas ocorridas nos discretos interstícios do tecido social, sem alarde, sem mobilizar grande público ou movimentar visíveis soma de numerário. Sem profeta, mártir, revelador (ou anunciador), codificador, livro sagrado ou instância centralizadora, condições que provavelmente devem ter favorecido o

² Claro que existiram e continuam a existir tentativas de pequenos grupos de instrumentalizar estas religiões, por motivos vários, inclusive, étnicos. Entre 1925 e 1970, houve uma disputa entre africanistas e arianistas sobre a origem da Umbanda, travada no campo da literatura e na política por intermédio de algumas federações cariocas e paulistas. Pequenos grupos étnicos se enfrentaram em busca de prestígio e hegemonia sobre a origem da Umbanda, para depois selarem a paz. Do lado dos africanistas houve influência dos movimentos negros e do lado dos arianistas influências das correntes de pensamento mais ligadas ao catolicismo e à maçonaria. De qualquer forma, foram fatos episódicos e setorizados, nunca alcançaram posições majoritárias.

pluralismo religioso mestiço, como também explicar sua principal característica: serem religiões de construção coletiva, como afirma Rivas Neto (2012).

No contexto dominado pelo imaginário judaico-cristão e pelo individualismo, processos de construção coletiva são difíceis de serem compreendidos e aceitos. Da mesma forma, nossa cultura ainda opera com ideias bastante cartesianas de origem - com sujeito, local, data e hora marcadas, assim, construções anônimas e coletivas, além de apresentarem dificuldades epistêmicas aos estudos e pesquisas acadêmicas, têm também pouco apelo ao senso comum no ocidente. Não por acaso, na mídia e mesmo em monografias não é incomum a repetição de “mitos de fundação”, como no caso da Umbanda, ou de “pureza” como no Candomblé. A mestiçagem se contrapõe a valores a estes valores, seja de exclusividade ou de “origem determinada”, abrindo espaço para o ambíguo, incerto, impreciso, indistinto, vago e indeterminado. Assim, apesar de surgir no período pré-moderno, as mestiças Religiões Afro-brasileiras tem em suas características elementos tipicamente pós-modernos.

Em resumo, as Religiões Afro-brasileiras resultam de uma complexa relação de contextos históricos e me parece pouco plausível, que algum tipo de estratégia de escrivania ou gabinete pudesse criar e direcionar estes novos fenômenos religiosos brasileiros na direção de uma homogeneização de crenças e de etnias, como supõe as teses de um complô de homogeneização racial descritas por Munanga (2004). Em resumo, pretendemos demonstrar que a mestiçagem foi capaz de produzir novas e diversas identidades étnicas e religiosas e resignificar tradições que podemos afirmar, com boa dose de certeza, são brasileiras.

Como pano de fundo teórico utilizo a proposição de Peter Berger e Thomas Lukmann sobre ressemantização dos universos quando sociedades humanas entram em contato, redefinindo suas identidades étnicas particulares. Dizem eles:

[...] un universal de los grupos humanos cuando en contacto con otros: la tendencia a utilizar relaciones aprehendidas en el mundo del otro para resemantizar su propio universo. O, aún, el modo por el cual las sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociales; culturas, subculturas) son llevadas a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad, cuando confrontadas con el sistema simbólico de otra sociedad (SANCHIZ (1994:7) apud MARIZ (2005:192) in Ciências Sociais e Religião, ano 7, nº7 pp.189-201, setembro de 2005)

Complementar a esta hipótese, temos a proposição de Rivas Neto sobre a assimetria das representações do sagrado nas religiões Afro-Brasileiras, nos auxiliando a entender como a mestiçagem religiosa assimétrica produziu a diversidade deste

campo. Tal mestiçagem se operou por diferentes mecanismos, por diferentes sincretismos. Se de um lado o antropólogo Sérgio Ferretti em sua obra *Repensando o Sincretismo* justifica a importância deste último na hibridação das diferentes tradições religiosas no Brasil, Pierre Sanchis, por outro, teoriza sobre a universalidade do sincretismo no mundo.

Quanto à questão das identidades culturais faremos referências a Stuart Hall em *A Questão da Identidade Cultural* e, em alguns casos mais específicos, a diferentes autores que demonstram que as identidades podem também ser fluídas em função dos contextos a que estão submetidas e que não produzem necessariamente enquistamentos culturais, porém, não necessariamente resgatam, *stricto sensu*, alguma origem ou passado cultural, como defende Manuela Carneiro da Cunha (2009).

Por outro, existem algumas novas e recentes interlocuções neste campo religioso, iniciativas de rediscussão da importância da aproximação e da isonomia entre todos os setores religiosos - Escolas, segundo Rivas Neto (2012) - além da aproximação entre Ciência e Religião, entre saber acadêmico e saber popular, que a Faculdade de Teologia Umbandista tem promovido.

Como dissemos, este tema é transversal a uma série de disciplinas e, claro, usaremos uma abordagem multidisciplinar para abordá-lo.

Faremos uma revisão bibliográfica dos estudos acadêmicos sobre o tema da mestiçagem, articulando-o com os estudos sobre o sincretismo e as identidades étnicas, aditando nossas observações de campo, quando for pertinente.

2. ALGUNS ASPECTOS DO CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL NA FORMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

A formação do Brasil se deu no contexto histórico das grandes navegações europeias, que reconfiguraram a cosmovisão das sociedades e dos indivíduos em escala planetária, modificada por crescentes e intensificados contatos entre diferentes povos, culturas e religiões. Tais mudanças se processaram em todos os campos da atividade humana e por todo o planeta por meio da rotinização das trocas mercantis e simbólicas. Influenciando e transformando decisivamente os saberes e fazeres de tradições locais antes isoladas, acelerando as ciências, redesenhando a geopolítica, modificando as identidades religiosas e étnicas, afetando profundamente o coletivo e os recônditos mais profundos do próprio indivíduo.

A Europa constantemente envolvida em guerras por território e religiosas, devastada pela fome e pela peste ao longo do século XIV encontrou nas grandes navegações oportunidades para expandir seus horizontes territoriais e novas fontes de suprimentos. Porém, dada a escassez de sua população frente às necessidades impostas pelo projeto de dominação do novo mundo, Portugal lançou mão da mão de obra escrava indígena e africana. O expansionismo colonial português catalisou transformações abruptas e conflituosas que já vinham ocorrendo no mundo africano da Costa Atlântica, nos negócios que envolveram a escravidão, mas é preciso frisar que tal prática “[...] viesse a multiplicar-se durante o tráfico transatlântico, era bem antiga e possivelmente fora estimulada pelas trocas transaarianas.” (COSTA E SILVA, 2002:110). É necessário lembrar também que a escravidão na África entrou pelo século XX, na Mauritânia ela foi abolida oficialmente três vezes, a última em 1980, porém segundo denúncias de algumas entidades não governamentais a prática persiste com o domínio de uma elite mulçumana sobre os negros nativos. O fato é que se antes do colonialismo a condição de escravo africano era muitas vezes produto de castigo penal por assassinato, roubo, adultério, feitiçaria, profanação ou

“[...] vítima sacrificial, dádiva, moeda, bem de capital, ostentação, mão armada, força de trabalho e reprodutor, era constante na maioria das

sociedades africanas a demanda por escravos. Que podiam ser obtidos de diferentes maneiras. A primeira fonte de escravos era a guerra.” (*Ibid.*, p. 108)

Com a globalização do tráfico negreiro realizada por Portugal, principalmente, depois da tentativa fracassada de escravidão indígena no Brasil, a pressão por este tipo de mão-de-obra deve ter aumentado sobremaneira as razias e as guerras naquela área do continente africano. A colonização se fez, portanto, sob a tríplice violência: vinculação compulsória nas relações de expropriação entre metrópole e colônia seja no abastecimento (de bens e mão-de-obra escrava), na dilapidação de riquezas e na posse do território, de dependência na esfera política (servidão) e de colonização religiosa (padroado), pois o projeto de dominação colonial não era apenas um empreendimento político e econômico, mas também religioso, ou seja, de conquista de almas. Lembramos que a monarquia européia descendia de uma longa tradição que remonta o império romano no qual o imperador era seu *pontifex maximus*. Com a cooptação do cristianismo pelo império de Constantino e a conseqüente aliança entre poder temporal e espiritual, o cristianismo tornou-se imperial e passou a ser religião de Estado. Perdendo o caráter contestatório e revolucionário – marca de seu inspirador – contra a ordem estabelecida e passou a ser uma religião de *status quo*. Silveira sintetiza brilhantemente esta relação ao dizer que

“[...] o poder, como atributo divino, contamina de divindade qualquer poderoso, mesmo um mero proprietário de escravos. O “Deuteronômio” teorizou a submissão do rei a Deus, São Paulo teorizou a submissão do povo não só ao rei, como à autoridade em geral” (Silveira, 2010:65)

Havia, portanto, uma convergência de interesses, justificados inclusive do ponto de vista teológico. A monarquia e o cristianismo português seguiriam este mesmo pacto na empresa colonialista do novo mundo, não à toa, o primeiro colégio jesuíta no Planalto de Piratininga foi fundado na data comemorativa da conversão de Paulo de Tarso e passou a se chamar São Paulo de Piratininga.

Tal aliança de interesses entre Coroa e Clero, no reino português, poderia nos induzir ao erro de imaginar que o poder teria sido exercido de maneira despótica por ambos. Todavia, todos os traços culturais africanos deixados na nossa língua, culinária, musicalidade, dança e a própria existência das Religiões Afro-Brasileiras, não deixam dúvidas de que aquelas relações se fizeram de forma mais complexa do que as interpretações maniqueístas poderiam fazer crer. Isto não quer dizer que não houberam intervenções e ações de tirania, de opressão, violência e repressão, porém, parece lícito

supor que também houve alguma moderação, algum senso de pragmatismo e mesmo de comiseração de algumas instâncias religiosas, por exemplo, para com os “pretos pagãos”. Neste sentido, entendo que tanto índios quanto negros foram suficientemente inteligentes para usar as brechas ou oportunidades que o sistema, instituições ou pessoas lhe ofereciam, para negociar suas posições dentro dos estamentos sociais daquela sociedade. Esta tolerância relativa deve ter sido modulada em função dos contextos históricos: suprimida durante os levantes e revoltas e afrouxada nos períodos de expansão dos negócios e na escassez de falta de braços.

No capítulo “*A Bíblia e a Gênese da Doutrina Colonialista Cristã*”, Silveira discorre sobre a importância da moderação, que teria prevalecido ao longo de todo aquele período, cujas raízes haviam sido herdadas pela Europa dos gregos e dos romanos, e mesmo que o vitorioso cristianismo fosse de viés paulino – de disciplina militar e postura de combate espiritual – ainda assim recuperava a ideia de que

[...] a dominação deve ser moderada, implicando um pacto político, ou estado de direito, no qual cada ator tem suas características e atribuições bem definidas, a doçura suavizando as forças. A doutrina de “retribuição” ou da “reciprocidade”, professada pelos antigos hebreus e recuperado por Paulo, é precisamente uma teoria geral de moderação, base de uma ideologia da moderação política: neste contexto intelectual, politicamente a imagem de Deus é a imagem do senhor moderado.” (Silveira, 2010:62)

Vale à pena reproduzir aqui a passagem do “Deuteronômio”, citado por este autor, que articula poder, moderação e temor às ações do rei:

Que ele [o rei] não multiplique o número de suas mulheres, para que o seu coração não se desvie. E que não multiplique excessivamente sua prata e o seu ouro. Quando subir ao trono real, ele deverá escrever num livro, para seu uso, uma cópia desta Lei, ditada pelos sacerdotes levitas. Ela ficará com ele e ele lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer Jahweh seu Deus, observando todas as palavras desta Lei e colocando estatutos em prática. Deste modo ele não se levantará orgulhosamente sobre seus irmãos, nem se desviará deste mandamento para a direita ou para a esquerda, de modo a prolongar os dias do seu reinado, ele e seus filhos, no meio de Israel. (Ibdem:60)

Além da moderação, entendo que uma certa dose de pragmatismo deve ter dominado as relações sociais, econômicas e políticas num contexto em que a escravidão era considerada ainda como de ordem natural. Assim, o escravo deve ter sido considerado uma espécie de investimento, algo que custava ao seu senhor e que de alguma forma não deveria ser descartado sem algum motivo de força maior, já que isto redundaria em prejuízo. Portanto, desde que o mesmo fosse fonte de ganho e não representasse ameaça à ordem estabelecida, à propriedade e à religião dominante, seus costumes, desde que não atraíssem a atenção de muitas pessoas ou movimentasse

grandes somas de numerário, devem ter sido toleradas. A complexidade daquelas relações de trabalho que em determinados contextos se pautaram por algum pragmatismo e moderação abriu espaço para alguma forma de negociação e flexibilização das formas de escravidão e isto me parece essencial para compreender o surgimento de um espaço apropriado para a emergência das Religiões Afro-Brasileiras.

Os estudos tradicionais sobre o período escravista no Brasil tendem a privilegiar três formas básicas de comportamento diante da escravidão: oposição física, submissão conformada e resistência sociocultural. O livro “*Negociação e Conflito – A Resistência Negra no Brasil Escravista*” de João José dos Reis e Eduardo Silva, investiga a forma negociada das relações de resistência à escravidão. Nesta investigação o autor procura demonstrar que mesmo as fugas individuais ou coletivas, e mesmo as insurgências, eram consideradas uma afronta ao sistema de direito de propriedade vigente e impingiam grandes prejuízos aos seus senhores, mas abriam brechas para a negociação do conflito. Os autores distinguem dois tipos de fuga: *fugas-reivindicatórias* e *fugas-rompimento*. A primeira é entendida como uma cartada de riscos mais ou menos previsíveis no processo negociação/resistência, que os autores fazem analogia à greve nos dias de hoje por melhores condições de trabalho e de vida, inclusive sentimental. Alguns por amásio, outros por parentes afastados pelo tráfico interprovincial, ou ainda por coiteiros para obrigar proprietários indesejáveis a vendê-los aos antigos senhores, com os quais já tinham limites de dominação acordados; ou o simplesmente para voltar para o lugar de origem.

Ameaças ou mesmo fugas, representariam, em essência, reações a quebras de acordo por senhores excessivamente severos - pequenas reivindicações deviam ser respeitadas. As fugas reivindicatórias tinham duração previsível, raramente de longo curso e os senhores se acautelavam quanto a isto. Num exemplo citado pelos autores, um fazendeiro mais experiente e receoso de uma fuga em massa toma o cuidado de não dispersar os escravos de uma velha fazenda desativada, na segunda metade do século XIX no Rio de Janeiro. Em resumo, além das pequenas escapulidas com objetivos bem específicos, este tipo de fuga era reativa às ameaças ou maus tratos físicos e morais dos senhores ou de seus prepostos. Além das arbitrariedades, também objetivavam refazer laços afetivos rompidos pela venda de pais, esposas ou filhos, ou troca de senhores – momento traumático na vida do escravo- que exigiam renegociações difíceis.

Quanto às “fugas-rompimento” e insurreições a situação era mais delicada, pois como lembra estes autores, a escravidão não terminava na porteira da fazenda, mas fazia parte do que ele chama de *paradigma ideológico colonial*³. Segundo eles, um jongo colhido por Stanley Stein refletiria a identificação da sociedade enquanto gaiola:

*“O canarinho tão bonitinho, que está preso na gaiola
Pra que correntinha no pé, pra quê?”*(Reis e Silva, 2009:66)

Mas, segundo os costumes e as conquistas individuais, cada escravo tinha ideia clara do que poderia ser chamado de “dominação aceitável”, que quando fosse de alguma forma usurpada, poderia produzir revolta e a chibata nem sempre teria sido o fator determinante da revolta. Os autores alertam que os castigos corporais, no entanto, não chegaram a ser citados, por exemplo, nas exigências de escravos insurgentes de Santana de Ilhéus, como condição para a volta ao trabalho. Rugendas teria observado, em sua passagem pelo Rio de Janeiro, que quando os escravos tinham recursos para comprar sua liberdade, mas isto lhe era negado por seus senhores, evadiam-se na primeira oportunidade. Restabelecer antigas normas ou fazer valer conquistas do dia-a-dia foram pautas de muitas revoltas, entre elas:

- avanços dos senhores sobre parcelas de terra⁴ ou de tempo de trabalho dedicado à subsistência do escravo, com vistas à aumentar o lucro;
- redução do número de dias santos que diminuía o tempo disponível para suas obrigações de santo, batuques, lazer ou atividade de trabalho de sustento⁵.

Mesmo nos casos mais dramáticos das fugas para a clandestinidade dos quilombos, mocambos, coitos ou “cidades” não se interrompiam inteiramente os processos de negociação no conflito. Via de regra havia algum tipo negociação, que variava de caso a caso. Em alguns casos, como a da Cidade Maravilha a noroeste de Manaus os negros e cafusos parecem ter constituído algum modo de convivência pacífica com a sociedade circundante, inclusive praticando o comércio. Por outro lado existiram também situações opostas como a do Buraco do Tatu⁶ nas cercanias de

³ Fazia parte da lei geral, socialmente aceita, de propriedade na sociedade escravocrata, tanto na sua forma de ser, de estar, seu valor e de percepção da realidade.

⁴ Os autores chamam-na de “brecha camponesa”, apresentada mais abaixo.

⁵ Os autores fazem referência ao acontecido no engenho de Lavagem em Pernambuco e em outras localidades em 1854, por conta da redução do número de dias santos realizados pelo papa Pio IX

⁶ Os quilombolas assaltavam os negros das fazendas vizinhas, inclusive roubando-lhes as mulheres.

Salvador e do quilombo de Manuel Congo, no Rio de Janeiro, em que os negros se dedicavam à razia, ao assalto às estradas, saque das propriedades circunvizinhas, provocando instabilidade e reações repressivas. Ambos foram destruídos. Na linha de um rompimento total, a rebelião dos haussás de 1807 em Salvador pretendeu envenenar as fontes, matar a população branca, tomar os navios e voltar para África, tentativa frustrada realizada também um século antes por “negros minas” cuja embarcação encalhara no distrito de Mar Grande, Bahia.

Existiam áreas mais propensas às revoltas, principalmente nas regiões onde a concentração de negros era superior à população branca - regiões agroexportadoras, mineradoras e portuária. Salvador era uma dessas regiões. O fato é que as revoltas que pretendiam o rompimento, como a conspiração dos haussás de 1807, tem seu ponto alto no levante malê de 1835. Esta última se deu num domingo de festa⁷ de Nossa Senhora da Guia, que coincidiu com a comemoração do fim do Ramadã, na festa do Lailat AL-Qadr ou Noite do Poder. Entretanto, Reis e Silva apontam que tal revolta não fora um conflito de cunho religioso, contrariando intelectuais do porte de Nina Rodrigues, pois não visou islamizar aliados ou inimigos, mas pretendeu derrotar a classe senhorial.

Ainda por dentro das formas de resistência negociada, uma parte dela se fez sobre a chamada “brecha camponesa”. Esta última era uma cessão de um pedaço de terra que a escravaria recebia para ser trabalhada, aumentando a quantidade de gêneros alimentícios⁸. Ela implicava em folga semanal e criava alguma margem para uma economia própria do escravo, como também fornecia uma válvula de escape das pressões do sistema a que estava submetido.

Segundo Reis e Silva, além de receber nomes distintos (*protocampesinato* ou *sistema do Brasil*), tal “brecha” teria surgido do conflito entre escravos e senhores (que foi percebida também como forma de diminuir os custos de manutenção e reprodução daquela força de trabalho). Há documentação indicativa do entendimento dos senhores de escravos de que ela operava como uma espécie de amortecedor das revoltas. Os autores citam o exemplo dos cafeicultores do município de Vassouras que, preocupados com as insurgências, sugeriram em 1854 seis medidas para todas as fazendas – três de

⁷ Os escravos rebeldes agiam nos dias de folga e, de preferência, nos dias em que os senhores - baixando a guarda - recolhiam-se em suas próprias festas.

⁸ O consumo de alimentos também representava pressão e custos para os senhores de escravos.

cunho repressivo (manter certa proporção entre pessoas livres e escravos, armamento para as pessoas livres e escravos sob vigilância) e três de medidas ideológicas:

- permitir e promover diversão entre os escravos (quem se diverte não conspira);
- promover o desenvolvimento das ideias religiosas;
- permitir que os escravos tenham roças, por terem amor à propriedade (escravo com posse não foge e nem faz desordem)

Mesmo que tais roças também abrangessem o café - cultivo de exportação no século XIX –, o escravo não tinha autonomia (nem meios) para colocá-los no mercado. Era obrigado a vendê-lo para o seu senhor, que deveria pagar um preço “razoável”, para que não houvesse extravios. Esta economia própria não só servia para que os escravos adquirissem tabaco, alguma roupa melhor para a mulher e os filhos, mas também desempenhava uma dupla função:

1. criava a ilusão de propriedade, suficiente para prender o escravo à terra e ao senhor;
2. alimentava no senhor de escravos a ilusão de que, apesar de severo, também era humanitário

A “brecha camponesa” desempenhou não apenas função econômica, mas também psicológica e a ideológica, foi instrumento de negociação entre senhores e escravos.

Sabemos que a simples fuga ou a alforria não garantiam a verdadeira liberdade - muito menos o *status* de igualdade em relação ao homem branco. Diferenças de ordem étnica e de nascimento parecem compor um quadro de rivalidade entre os membros da população escrava, muito bem expressa no “Tratado Proposto a Manuel da Silva Ferreira (Vide Anexo 1). Este tipo de cizânia era instrumentalizado pelos senhores de escravos para evitar a união do contingente de escravos e minimizar os riscos insurgências. Por outro lado, também era usada pelos escravos como moeda de troca nas negociações, para obter vantagens e fazer concessões - não podemos esquecer que haviam ex-escravos que escravizavam negros e, como já dissemos, o fenômeno da escravidão já existia em África, antes mesmo do globalização do tráfico negreiro do período colonial brasileiro, bem descrito por Alberto da Costa e Silva em “*A Enxada e a Lança – A África antes dos Portugueses*” e “*A Manilha e o Libambo – A África e a escravidão de 1500 a 1700*”.

A conquista da alforria é um dos exemplos felizes de um processo contínuo de negociação entre senhores e escravos, que muitas vezes era alavancado por mecanismos de participação na economia de mercado, que embora só tenha sido reconhecido em 1871, na prática, sempre existira.

Embora não tivessem organizado em conjunto algum tipo de luta direta para a extinção da escravidão, não deixaram de negociar direitos e condições mínimas de trabalho e sobrevivência. Assim, pode-se afirmar - ao contrário de Nina Rodrigues, Gilberto Freire e Florestan Fernandes - que os negros desempenharam a função de atores políticos ativos, estrategistas na medida das oportunidades e brechas que aquele contexto histórico embrutecido lhes apresentou. Neste sentido, também se questiona a posição encabeçada por Eric Hobsbawm de que estes movimentos deveriam ser chamados de pré-políticos e seus rebeldes de primitivos - clara influência do pensamento evolucionista que se tornou moda também nas ciências sociais. Reis e Silva afirmam que:

Os “rebeldes primitivos” faziam a política que podiam fazer face aos recursos com que contavam, a sociedade em que viviam e as limitações estruturais e conjunturais que enfrentavam.

Assim, pesquisas sobre a escravidão no Brasil têm revisado e recolocado algumas questões importantes que questionam certas posições estanques consagradas. Tais estudos sugerem que as relações entre senhores e escravos eram muito mais complexas do que as pesquisas anteriores sugeriam e que processos de negociação passaram progressivamente a fazer parte do cotidiano escravocrata, culminando com a própria abolição. A experiência do escravo em nossa cultura vai além da adaptação conformada, do assassinato de feitores e senhores, da fuga para os quilombos, mas implicou também em formas negociadas das relações de escravidão produzidas muitas vezes como resistência sociocultural e mesmo como identidade étnica pela via das festas e da religiosidade. Entendo que tanto a resistência, as identidades e as religiosidades também tiveram que passar pelos crivos da negociação e renegociação sempre relativa aos quadros sócio-culturais em que os encontros se processaram, principalmente no contexto das miscigenações étnicas, culturais e religiosas que se processaram em uma variedade de contextos sócio-econômicos-culturais ao longo do tempo e iniciaram a gestação da cultura e das religiões do povo brasileiro.

2.1 Mestiçagem das Tradições Religiosas

Na sua origem, o povo brasileiro surgiu do encontro e do caldeamento de pelo menos três grandes matrizes étnico-culturais: a indígena brasileira, a indo-européia e a africana. A partir do século XVI, diferentes deuses passaram a fazer parte do cotidiano dos que habitavam as terras do Brasil. Tupã, Jaci, Rudá, Sumá, Anhangá, Xandoré, entre outros, passaram a conviver com Deus e santos católicos, Voduns, Inkisses, Orixás e, ao longo do tempo, foram surgindo os ancestrais brasileiros, mediadores entre os homens e os deuses: Tatás, Encantados, Caboclos, Crianças, Preto Velhos, Ciganos, Boiadeiros, Marinheiros, para citar uns poucos.

A interação entre aquelas matrizes, pela convivência duradoura entre indivíduos de culturas tão diversas deve ter propiciado intercâmbios simbólicos pela via da empatia e da vivência ritual abrindo a possibilidade de mestiçagem daquelas culturas religiosas, fazendo surgir as *Santidades, Calundus, Batuques, Macumbas, Xambás, Catimbós, Pajelanças ou Encantados, Pena e Maracá, Toré, Xangô, Vodum, Jurema, Mina de Caboclo, dos diversos Candomblés – Ijexá, Jêje, Jêje-Mahin, Jêje-Ijexá, Ketu, Angola, Congo e etc. -, Candomblés de Caboclo, Jarês, Tambor de Mina, Tambor da Mata, as diferentes Umbandas – Traçada, Branca, Cristã, Oriental, Iniciática, de Mesa, Umbandaime e etc.- Embandas e Quimbandas*, entre tantas outras.

Seria lícito supor que ao longo de diferentes e sucessivas gerações aqui nascidas (de negros, mestiços, indígenas e brancos), em contextos históricos e regionais diversos, sob diferentes pressões econômicas, sociais e sob a imposição católica, foram capazes, por meio de negociações com os poderes oficiais e o diálogo entre si mesmas, gerar mecanismos locais de aculturação⁹ e enculturação pelos próprios agentes envolvidos, permitindo o alicerçamento de certas culturas religiosas regionais, que mais tarde se configurariam nas chamadas Religiões Afro-brasileiras. Contudo, como estas religiões teriam adquirido suas especificidades, suas diferentes concepções de sagrado?

⁹ Por meio de simbiose cultural (quando ocorre há coexistência ou convivência ocasional ou temporária entre duas ou mais culturas), osmose cultural (unificação de elementos culturais de diferentes culturas devido a alianças matrimoniais, trocas comerciais, escaramuças, lutas ou guerras), fusão cultural (elementos de culturas diferentes e se misturam dando origem a uma outra cultura) e Sincretismo (quando se fundem características de divindades e/ou outros elementos religiosos de sistemas religiosos absolutamente diferentes, dando origem a divindades ou elementos novos).

O mecanismo de negociação e de diálogo simbólico que se operou por meio destas miscigenações e que produziram porosidades de fronteiras culturais e religiosas ficou nomeado na tradição acadêmica dos estudos afro-brasileiros, iniciada por Arthur Ramos, de sincretismo¹⁰. Existem autores que defendem a universalidade deste mecanismo. Segundo Cecília Maríz (2005), Pierre Sanchis afirma que o sincretismo não é uma marca exclusiva das religiões afro-brasileiras. Propõe que este mecanismo já estava presente na religião popular portuguesa, que teria um caráter diacrônico - combinando o catolicismo com a religião celta que lhe precedeu, e, por outro lado, no Brasil o sincretismo teria caráter sincrônico – pois desde o princípio da colonização houve a convivência de diferentes religiões desenraizadas num mesmo espaço. Neste ponto as investigações acadêmicas mostram que na formação Candomblés, por exemplo, que as diferentes tradições que lhe deram origem, aportaram no Brasil em diferentes momentos históricos se combinaram na estrutura, nas oferendas, na linguagem ritualística e na produção de novos Orixás (Obaluaiê, Oxumarê, Nanã Burukum são originalmente Voduns e não Orixás), portanto, esta religião teria sido gestada de forma diacrônica e sincrônica.

Além do aspecto temporal, as teorias sobre o sincretismo procuram descrever como as equivalências, similitudes e hibridações puderam ser construídas. A obra *Repensando o Sincretismo* de Sergio Ferretti faz uma profunda investigação deste processo sócio-cultural, às vezes, produzido como resposta específica a situações problemáticas e historicamente definidas, utilizando mecanismos variados: junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição, convergência, acomodação, concordância e síntese. Em seu artigo “*Sincretismo e religião na festa do Divino*” de 2007 este autor após fazer uma resenha sobre os sentidos do termo sincretismo e as diferentes interpretações dadas dentro das Ciências Sociais ao longo do tempo, resume assim seus próprios estudos:

¹⁰ Existe uma longa discussão sobre a pertinência deste termo, principalmente porque Arthur Ramos em seus primeiros escritos, segundo Ferretti (1995), enfatizava apenas o aspecto harmonioso destes contatos e só teria reconhecido em seus últimos trabalhos os conflituosos aspectos da colonização, dominação e escravidão que também influenciaram este processo. Preferimos manter o termo sincretismo, repensado por Ferretti, mesmo porque muitos dos possíveis substitutos deste termo não são unânimes e muitas vezes são mal definidos ou ambíguos. O fenômeno das miscigenações religiosas segue muitos caminhos, não um único, seria ilógico defender que a diversidade se produzisse por uma única via. Nossa vivência neste campo também corrobora a conclusão deste autor de que “A presença do sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da religião. Não há, portanto fronteiras nitidamente demarcadas entre sincretismo e tradição” (Ferretti, 1995:217).

Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos “sem se transformar totalmente naquilo que o senhor desejava” (Reis 1996:20), nem ficar “presos a modelos ideológicos excludentes” (Munanga 1996:63).

O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa assim um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma ‘reinvenção de significados’ e uma ‘circularidade de culturas’. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram. (Ferretti, 2007:112)

Em resumo, um dos mais conceituados estudiosos do tema propugna a ideia de que o sincretismo não é mistura ou mera *bricolagem* como entendia Bastide – muito interessado em defender uma suposta pureza africana de alguns Candomblés baianos – mas produto de sabedoria, estratégia de transculturação e recurso potencial para produzir o novo, não apenas como pluralidade, mas como diversidade: “as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras sendo, porém, diferentes das matrizes que as geraram”, volto a frisar.

2.2 A assimetria do Sagrado e a constituição da diversidade religiosa Afro-Brasileira

Rivas Neto, sacerdote das Religiões Afro-brasileiras e fundador da primeira faculdade de teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras – Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), em diversos livros e artigos apresenta um constructo sobre a configuração deste campo religioso.

Primeiramente podemos destacar o sentido da palavra religião, que neste campo tem sentido diferente do normalmente atribuído e disseminado no mundo cristão, pois está mais próximo de *relegere* – releitura/ressignificar - do que da noção de *religare* – religar/reatar. Além disso, as diversas escolas espirituais não estão subordinadas a uma estrutura central de poder e não tem um livro sagrado, são de tradição oral¹¹, portanto é campo religioso policêntrico, de construção coletiva - não tem um messias, revelador ou anunciador, codificador ou mártir – também são multireferenciais, ou seja, geradas em diferentes locais e em períodos de tempos diferentes e, por fim, são religiões nas quais o sagrado se configurou de forma assimétrica¹². As diferentes escolas espirituais (com métodos, éticas e epistemologias próprias) se gestaram por aproximações e distanciamentos diversos de suas três matrizes formadoras básicas: africanas, ameríndias e indo-européias. Assim, por exemplo, o Catimbó teve na sua formação uma maior influência de elementos da matriz indígena e indo-européia (católica e bruxaria) e quase nada de influências africanas¹³. O Candomblé de Caboclo, por outro lado, teve maior aproximação com as tradições africanas e ameríndias e uma menor influência da matriz indo-européia. A Umbanda Branca, por sua vez, tem muita influência indo-européia (Catolicismo e Kardecismo), pouca ameríndia e quase nada africana.

Estas assimetrias espelham também os diferentes contextos históricos em seus aspectos sociais, culturais, econômicos e geográficos (população, clima, topografia,

¹¹ Segundo seu autor, por opção metodológica e não carência de tecnologia. O processo de iniciação é sempre feito na relação de convivência entre *Mestre/discípulo*, da boca do primeiro ao ouvido do segundo. (N.A)

¹² Rivas Neto, F. op. cit., p. 39-55.

¹³ Importante frisar que toda a tipologia é antes de tudo um modelo teórico, um recurso didático para a compreensão da complexidade da realidade. Portanto, este modelo não nega a possibilidade de diferentes hibridações, aproximações e mesmo convivência entre diferentes ritos em uma mesma casa espiritual. Nossas pesquisas de campo mostram que, em alguns terreiros, seus condutores têm dupla pertença: “*tocam*” para o Candomblé e para a Umbanda, por exemplo.

vegetação, disponibilidade de alimentos e condições de isolamento) das diferentes regiões brasileiras em seus diferentes ciclos migratórios e imigratórios além dos econômicos: extrativismo, cana-de-açúcar, pecuária, da mineração, do café, da borracha, da industrialização e na urbanização brasileira. Assim, a diversidade religiosa do Norte e Nordeste brasileiros, onde foi marcante a presença de elementos de tradições indígenas e africanas, que produziram as diversas *Pajelanças*, *Catimbós*, *Tambor de Mina*, *Terecôs*, ou das diversas *Encantarias* na região do Maranhão, reunindo elementos miscigenados de diferentes tradições africanas (*Jeje e Nagô*), indígenas e do catolicismo popular, por exemplo, não têm as mesmas características do encontro destas mesmas três matrizes na região Sul ou Sudeste em que predominaram o Batuque, a Macumba, Kimbanda e Umbanda, por exemplo. Claro que os fluxos migratórios entre as diversas regiões deste país continental foram e são ainda, também, deslocamentos culturais e religiosos. A título de exercício podemos imaginar que o *Tambor de Mina*, surgido no Maranhão, ao migrar para São Paulo irá ganhar outros “coloridos” e novos sentidos com o passar do tempo e termine provavelmente influenciando também sua escola espiritual de origem no Maranhão.

Não podemos deixar de mencionar a influência dos diferentes cenários sócio-político-religiosos locais e internacionais na construção e na destruição do patrimônio religioso brasileiro, neste último aspecto tivemos: repressão policial, perseguição religiosa cristã, política imigratória racista oficial e preconceito. Por outro lado, houve o aporte de outras tradições e de outras culturas que de uma forma geral alargaram os horizontes de tolerância de nossa sociedade, embora tenhamos vivido, com nos dias de hoje, debaixo de alguma forma de hegemonia cultural, europeia ou norte-americana.

Retomando, o caráter assimétrico, sincrônico e diacrônico das miscigenações culturais brasileiras por meio de diferentes sincretismos religiosos e a ausência de uma instância normativa com a função de produzir ortodoxias, parecem subsidiar a proposição de Rivas Neto, de que este campo religioso pode ser descrito como uma unidade aberta em constante transformação, por releituras/interpretações de suas próprias raízes para os contextos contemporâneos em que estas mesmas escolas espirituais estão inseridas.

3. A MESTIÇOFOBIA AMERICANA

A mestiçofobia parece ser uma constante histórica do Brasil, depois da mestiçagem ter sido dada como solução para uma geopolítica de ocupação territorial na fase colonialista portuguesa, por conta da escassez de contingente português. Porém, durante o império de D. Pedro II passou a ganhar *status* de verdade científica, pois pouco importava a existência do negro, do amarelo ou do vermelho, já que cada uma delas era hierarquizada por suas “propensões animais” e encimadas pela “raça” branca, sempre superior às demais. O que se abominava era a mistura, a miscigenação. Não à toa, o termo “mulato” teria sua origem no latim *mulus*, designativo para a mula, associando mestiçagem com degenerescência. Esta associação, no entanto, já era muito antiga e estaria presente nas *Histórias* de Heródoto, quando o oráculo de Delfos havia profetizado ao rei da Lídia, Creso, que seu reinado duraria até que uma “mula” assumisse o reino dos Medos (na Ásia Central), e de fato, quando Ciro que tinha mãe meda e pai persa, se tornou rei dos Medos, o reino de Creso caiu.

Um dos motivos para a forte rejeição à figura do mestiço, do ponto de vista sociológico, é que ele poderia representar uma intimidade indesejada entre classes sociais, isto é, uma ameaça à ordem que, veladamente ou explicitamente, devem mantê-las completamente separadas. A miscigenação por representar uma ameaça ao classismo produziu depois da escravidão desde o século XVI ao século XIX, no ocidente euro-americano, uma série de dispositivos legais que procuravam evitar a miscigenação. É de 1924 a *Lei Antimiscigenação* da Virginia, que deu o sentido geral da legislação segregacionista nos EUA, definindo como "negros" todos os que tinham uma gota de "sangue negro". Em 1935 a *Lei para a Proteção do Sangue Germânico*, na Alemanha nazista, criminalizava casamentos e relações sexuais entre judeus e arianos e em 1949, na África do Sul, foi publicada a *Lei de Proibição de Casamentos Mistos*, proibindo as uniões e relações sexuais entre brancos e não-brancos.

3.1 O Racismo Científico e Seus Efeitos no Brasil

Voltando ao Brasil, durante o segundo reinado, parte da elite brasileira se identificou com as ideias do conde francês Joseph Arthur de Gobineau, um dos principais divulgadores do racismo “cientificista” do século XIX. Em sua visita de

1869, teria vaticinado que o Brasil não tinha futuro por conta da mistura de raças, que gerava mestiços e pardos – degenerados e estéreis – e que se fazia mister o incentivo à imigração de “raças” européias, consideradas superiores. Numa carta de 1867, respondendo ao Ministro das Relações Exteriores da França sobre a questão da abolição da escravatura no Brasil, ele comenta:

É preciso reconhecer que a maioria do que chamamos de brasileiros compõe-se de sangue mestiço, sendo mulatos e filhos de caboclos de graus distintos. Eles estão em todos os escalões sociais. O Senhor Barão de Cotegipe, atual Ministro das Relações Exteriores, é mulato; no Senado há homens desta categoria; em uma palavra, quem diz brasileiro diz, com raras exceções, homem de cor. Sem entrar no mérito das qualidades físicas ou morais destas variedades, é impossível desconhecer que elas não são laboriosas, ativas ou fecundas. As famílias mestiças destroem-se tão rapidamente que certas categorias existentes há apenas vinte anos já não mais existem, como por exemplo os mamelucos. E, por outro lado, a grande maioria dos fazendeiros, cuja desagradável situação econômica expus-lhe ainda agora, vive num estado muito próximo da barbárie, no meio de escravos, e deles não se diferenciam nem por gostos mais sofisticados, nem por tendências morais mais elevadas”¹⁴.

Trinta anos depois desta visita, Nina Rodrigues, influenciado por Cesare Lombroso¹⁵ – médico e cientista italiano, publicou “*Mestiçagem, Degenerescência e Crime*”, procurando demonstrar uma suposta vinculação entre degenerescência e tendências ao crime de negros e mestiços. Outros títulos publicados também não deixaram dúvidas sobre seus objetivos: “*Antropologia patológica: os mestiços*”, “*Degenerescência física e mental entre os mestiços nas terras quentes*”. Para ele o negro, mas principalmente os mestiços, se constituíam na causa da inferioridade do Brasil, frente às nações brancas.

Para condenação da mestiçagem (entre a década de 1870 e 1930) alegava-se o atraso e mesmo a inviabilidade do Brasil como nação por conta da grande presença de mestiços. Casamentos interétnicos eram proibidos e a “pureza de sangue” era exigida para cargos no aparelho de Estado. Só em 1755 o casamento entre brancos e índias (mas não com negras) foi liberado por iniciativa de Marques do Pombal. Mesmo à margem da legalidade e da formalidade do casamento, as relações interétnicas eram

¹⁴Readers, G. *O inimigo cordial do Brasil – O Conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

¹⁵Nina Rodrigues foi professor de medicina legal na Bahia e um dos introdutores da antropologia criminal, da antropometria e da frenologia no Brasil.

generalizadas, embora não reconhecidas. Pesquisas mais recentes¹⁶ apontam registros de intolerância étnica de negros nascidos no Brasil contra negros africanos e de ambos contra mestiços: mulato, caboclo e cafuzo.

3.2 - O Evolucionismo Cultural e Categorização por Sincretismos

A ideologia do evolucionismo de caráter biologizante permaneceu e se transfigurou em evolucionismo cultural e a produção de pesquisas e estudos sobre a cultura brasileira seguiu este mesmo paradigma. Arthur Ramos e Bastide, por exemplo, influenciados por uma perspectiva de comparação de culturas e de evolucionismo cultural, procuraram formular um modelo explicativo para as diferentes formas de mestiçagem religiosa baseados no grau de mestiçagem. Bastide, segundo Ferretti:

Para Bastide a ideia de sincretismo lembrava fusão, mistura ou identificação entre crenças.

Bastide se interessava mais pela preservação da pureza do candomblé baiano, em oposição à desintegração e à mistura, que julgava encontrar na macumba e na umbanda daí seu menor interesse pelo fenômeno do sincretismo, que entendia mais como mistura. Na linha de Bastide, muitos de seus discípulos se desinteressaram em dar continuidade ao tema e alguns expoentes dos estudos afro-brasileiros passaram a abominar o sincretismo e a valorizar a denominada ‘pureza africana’.

Arthur Ramos, um dos precursores do evolucionismo cultural no Brasil e discípulo de Nina Rodrigues, na obra “O Negro Brasileiro”¹⁷, hierarquizava então as religiosidades brasileiras em graus de mistura, das mais puras às mais sincretizadas:

1. “gêge-nagô¹⁸
2. gêge-nagô-muçulmi
3. gêge-nagô-bantu
4. gêge-nagô-muçulmi-bantu
5. gêge-nagô-muçulmi-bantu-caboclo
6. gêge-nagô-muçulmi-bantu-caboclo-espírita
7. gêge-nagô-muçulmi-bantu-caboclo-espírita-católico”

Ramos foi o primeiro a usar o termo sincretismo, enquanto Nina usava o termo mistura. Porém tais misturas ou sincretismos eram subvalorizadas, aquém de um

¹⁶ Reis, J. J.; Silva, E. *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁷ RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001, p. 138.

¹⁸ Mantive a nomenclatura original do autor. (N.A)

suposto “purismo” das religiosidades africanas de origem. A mestiçagem era vista negativamente e hierarquizada em graus – das mais puras às mais misturadas, ou impuras. Esta concepção estava alicerçada no evolucionismo cultural, assim, as que possuíam traços africanos mais marcantes foram relacionados ao primitivismo, à magia, às camadas populares, à ruralidade, ao emocional e não racional. Por outro, elevava os espíritas a um patamar mais elevado e mais adequado ao padrão racional e civilizado da vida urbana. A articulação entre mistura, impureza e degradação cultural teve sua elaboração mais difundida na clássica obra de Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. Nesta obra há uma clara opção pela busca da origem dos traços culturais africanos nestas religiões, sua análise sociológica concluía que a macumba urbana era então,

Esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...]. A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa (BASTIDE, 1985: 407).

Este sociólogo e pesquisador francês se indagava sobre o que teria levado as religiões africanas a se manterem como “religiões verdadeiras” em algumas cidades e “degradadas” em outras. Para ele as “verdadeiras” eram os Candomblés que se mantinham como meio de controle social, de solidariedade e comunhão enquanto a macumba era descrita por “parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato”. (BASTIDE, 1985: 414)¹⁹

Se os estudos acadêmicos associavam diretamente o sincretismo a uma forma camuflada de resistência cultural à escravidão cristã e Bastide lhe adjetivava de “degradação”, forjou-se então uma antinomia pureza/mestiçagem (ideias exógenas aos nativos destas religiões).

Ferretti esclarece este dilema sobre o sincretismo:

Na antiguidade, conforme seu sentido etimológico, significava ‘junção de forças opostas face ao inimigo comum’. A partir do século XVIII, tomou o

¹⁹ Suas posições, em seus últimos escritos, foram mais condescendentes para com o sincretismo, principalmente depois da grande expansão da Umbanda na década de 70.

caráter negativo, passando a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião. Devido a essa mudança de sentido entre definição objetiva e subjetiva o sincretismo tornou-se mal visto e tem sido rejeitado, provocando mal estar entre muitos, que evitam mencionar o conceito, considerado como sinônimo de mistura confusa e elementos diferentes, ou imposição de evolucionismo e de colonialismo. (Ferretti, 207:107)

A mestiçagem e o sincretismo teriam sido reinterpretados como: degeneração, deturpação, subalterna, tributária, etc., ou seja, como simulacros de uma “tradição pura”, como simulacros do Candomblé nagô – suposto detentor da “pureza africana”. Pôs-se em curso, então, um processo de ortodoxia e de anti-sincretismo que pretendia a “purificação” dos Candomblés baianos, para serem mais tarde afirmados como legitimamente africanos. Do evolucionismo ao purismo, boa parte dos intelectuais envolvidos nas etnografias do Candomblé estavam vinculados à alguma Casa, e procuraram sobrevalorizar seu objeto de estudo, como veremos a seguir.

3.3 - “Pureza” e Racialização das Relações Intra-religiosas

Neste sentido, na obra *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*²⁰, Stefania Capone defende a ideia de que a *pureza nagô* foi uma construção mítica produzida no Brasil. Tal construção teria sido resultado de disputas intra-religiosas entre terreiros por prestígio e reconhecimento – para fazer frente ao preconceito social e às perseguições - habilmente conduzida pelas *yalorixás* da Casa Branca, do *Ilé Axé Opó Afonjá* e do *Gantois* – somado ao engajamento (por interesse) e influência de certos intelectuais (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Pierre Verger, Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos, entre outros), acrescido do trânsito transatlântico de pessoas do Candomblé baiano e africanos e de mercadorias entre Brasil e África. Tal criação de uma identidade mítica pura para os *nagôs* surge então como construção ideológica de weberianismo clássico, como categoria de legitimação do poder. Por sua vez, tais discursos e práticas criaram dessimetrias nas relações intra-religiosas, pois ao se afirmarem “puros”

²⁰ Capone, S. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

automaticamente terminavam desclassificando os demais como impuros²¹. A participação de uma elite de intelectuais no processo de reafricanização e de anti-sincretização dos Candomblés baianos, principalmente da vertente iorubana, ajudaram a promover uma construção êmica de "pureza" e reificaram determinadas tradições no espaço da produção científica e no campo religioso.

Ferretti, mais uma vez elucida tal mito:

O chamado "mito da pureza africana" tem sido defendido principalmente por estudiosos e praticantes do candomblé ketu, difundido no Brasil a partir da Bahia, como comentou o antropólogo Peter Fry em diversos trabalhos. Em texto a respeito da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, ocorrida em Salvador, em 1983, o autor comenta documento, assinado pela Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, uma das mais importantes mães-de-santo baianas que lideraram o movimento contra o sincretismo, segundo o qual, se o catolicismo foi útil aos escravos, hoje os praticantes da religião dos orixás, que têm liturgia e doutrina próprias, não necessitam mais desse disfarce. Para Peter Fry (1984:40), a polêmica demonstra que "o conceito de 'pureza' e o seu oposto, a 'mistura' ou o 'sincretismo' são sempre construções essencialmente sociais e tendem a aparecer em ocasião de disputa de poder e hegemonia". (Ferretti, 2007:109)

O anti-sincretismo e dessincretização, enquanto métodos de resgate de alguma "pureza" ou sentido original perdido no passado estão fadados ao fracasso. A hermenêutica, a antropologia e a história nos garantem que o sentido original é impossível de ser recuperado, há sempre alguma interpretação que está condenada à subjetividade e ao contexto histórico do interpretante. A pureza de um sentido original em cultura, tanto na tradição escrita quanto na tradição oral, se existiu, foi produto de uma determinada cultura, de uma história particular, de uma língua e subjetividades únicas, impossíveis de ser resgatadas em outro tempo, outra cultura, outra língua e outras subjetividades, a não ser como interpretação, e interpretação é sempre resignificação. A reinterpretção nada tem de pura ou original, a não ser enquanto discurso ideológico em busca de hegemonia. Carneiro da Cunha adverte que

[...] "a recuperação cultural, por mais fiel que seja às formas "tradicionais", por mais escrupulosa e completa que seja, não dá conta de que a mudança de contexto altera profundamente o sentido daquilo que foi recuperado"²²

E sobre a atitude anti-sincrética, Maríz em seu diálogo com as proposições de Sanchis realça que:

²¹ As tentativas de codificação da Umbanda também seguiram o mesmo caminho do mito fundador e de se estabelecer uma suposta "*Umbanda Pura*" por um ato fundacional (revelação ou anunciação), neste caso, construído por uma pequena minoria de simpatizantes de Zélio Fernandino de Moraes, no Rio de Janeiro em meados da década de 70. (N.A)

²² Carneiro da Cunha (2009:233)

[...] antisincretismo no se identificaría con ausencia de sincretismo (lo que sería imposible), sino con una actitud valorativa de rechazo al sincretismo. Ser antisincrético sería desvalorizar, esconder, negar los sincretismos ocurridos, pues de hecho no es posible evitar el sincretismo de una u otra manera. (Maríz 2005:198)

Nesta direção, pesquisas recentes demonstram que nossas matrizes constitutivas – indo-européia, africana e indígena brasileira – já eram mestiças. Muitas das chamadas nações africanas (termo criado pelos ingleses para identificar reinos tribais africanos) surgiram e se modificaram por meio de fecundações mútuas entre diferentes etnias e tradições africanas. Segundo o professor e pesquisador Roberval Falojutogun Marinho, ao explicar as origens do Candomblé, esclarece:

A religião dos Orixás, Vodum e Inquices têm origem em tempo imemorial na costa oeste do continente africano, sendo a base do candomblé da Bahia. Nessa região, compreendida entre os atuais países: Gana, Togo, Benin (antigo Daomé – *Dahomei*, significando “o ventre da cobra”), Nigéria, Congo, Angola, Camarões, Sudão – não se sabendo onde começou a sistematização do culto a esses deuses. [...]

[...] A religião se espalhou por toda a costa oeste africana, ganhando conotações peculiares em cada local, recebendo acréscimos, tornando-se culturalmente mais rica, tendo acontecido toda a sorte de composição cultural, por justaposição continuada. Os sincretismos foram ricamente trabalhados, as diferenças e os antagonismos foram moldados e adaptados através dos tempos, ajustados entre si e com muita desenvoltura, vistos que essas culturas lidam com o contraditório. (Marinho 2010: 172-173)

Silveira, por outro lado, reforça que:

Deuses e práxis provenientes principalmente dos reinos de Ketu e Shabé, da região dos minas e da Federação Marrim, todos eles perseguidos pelo imperialismo daomeano, foram escravizados pelo colonialismo português, reencontraram-se na Barroquinha, aprofundando aqui um processo de fusão que já começara do lado de lá do oceano. (Silveira, 2010:465)

Luís Nicolau Parés em seu livro *A Formação do Candomblé*²³ procura mostrar como as guerras interétnicas, migrações, alianças matrimoniais, agregação de linhagens de escravos, a presença do cristianismo e a influência e o tráfico de escravos pelos mulçumanos e a escravidão intertribal já haviam produzido a interpenetração de diferentes culturas e religiões, antes mesmo de aportarem aqui os negros na condição escrava. A própria miscigenação das identidades entre escravos também é outro argumento que desautoriza a formulação de uma origem precisa e definida, pois era comum impor ao escravo o batismo e um sobrenome do porto de seu embarque como escravo e não de sua efetiva origem. Ainda segundo Parés, também havia certa fluidez

²³ Parés, L. N. *A formação do Candomblé* – História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

nas identidades, pois dependendo do contexto ou de uma situação particular, o próprio escravo se identificava como Angola, *Nagô*, *Jeje Mahim*, entre outras.

A mestiçagem já existia na África e em terras brasileiras, como também as identidades individuais escravas não se fizeram por algum traço diacrítico fundamental de pureza, seja de origem geográfica, parentesco ou religião. O Candomblé não existia na África. Lá, os *Orixás* eram patronos de determinadas famílias, cultuados em cidades específicas ou por uma *nação*: *Sàngó* em *Oyó*, *Yemoja* na região de *Egbá*, *Iyewa* em *Egbado*, *Ogún* em *Ekiti* e *Ondo*, *Òsun* em *Ilesa*, *Osogbo* e *Ijebu Ode*, *Erinlé* em *Ilobu*, *Lógunnède* em *Ilesa*, *Otin* em *Inisa*, *Osàálà-Obàtálá* em *Ifé*, subdivididos em *Osàlúfon* em *Ifan* e *Òságiyan* em *Ejigbo*.

Porém aqui na Bahia, segundo Silveira, Odé (primeiro Orixá assentado na Barroquinha) surgiu sincretizado:

Oxóssi, identificado com Odé, o primeiro ocupante já sincretizado também com Ibalama, foi confirmado como onilé, o senhor da terra, mas dividiu a regência principal da casa com Xangô, sincretizado com Airá, assumindo o posto de onilé, o dono da casa. A ascensão dessas duas tradições tinha também a grande vantagem de atrair para o círculo de influência da conexão nagô-iorubana um grande número de malês, particularmente desarticulados na Bahia após a derrota do levante de 1835. (Silveira, 2010:525)

Na Casa da Barroquinha houve, ao que tudo indica, uma articulação de sacerdotes e sacerdotisas no Brasil com sacerdotes em Ketu e, provavelmente em Oyó e de outras cidades iorubanas, contribuindo na estruturação de um ritual unificado.

Assim, pela primeira vez na história, foi criado um xirê ampliado, a roda de todos os orixás, certamente com a contribuição de um Oluô ou Babalô (segundo as tradições, Bamboxê, o Êssa Obitikô), que distribuiu os diversos cargos segundo o oráculo de Ifá. Bamboxê desempenhou um papel fundamental não só como conselheiro litúrgico bem como conselheiro político, grande líder da comunidade iorubana da Bahia, enquanto presidente do Aramefá de Oxóssi, reminiscência da Sociedade Ogboni iorubana. (Silveira, 2010:526)

Esta construção que reúne alguns *Orixás* africanos - nem todos vingaram no Brasil e alguns eram originalmente Voduns (Obaluaiê, Oxumarê, Nanã Burukum) que foram elevados à condição de Orixás - num mesmo panteão de culto, com uma rito-liturgia bastante própria (realizado em uma espécie de dialeto africano mestiço) e ainda podendo também ser conduzida por uma sacerdotisa, é produto de interpenetrações de várias culturas religiosas em um particular contexto histórico cultural brasileiro e africano. Os diferentes Candomblés são também produtos de um longo processo de miscigenações complexas ocorridas por encontros culturais que se iniciaram desde as Santidades indígenas – ancestrais dos quilombos – já que “nelas também os africanos

tomaram parte, unindo-se aos índios nas cerimônias e guerras marcadamente anti-colonialistas”²⁴, dos Calundus (em que há um provável sincretismo afro-católico-ameríndio) marcadamente angolanos, das diversas irmandades negras e como explicamos acima, de todo o percurso pavimentado por diferentes tradições africanas no Brasil antes da chegada dos povos iorubás (como escravos de guerra civil iorubana) de várias procedências.

A língua ritualística é outro exemplo. No caso dos *nagôs*, a língua também tem sido usada como insígnia de pureza e tradição. Ocorre que a linguagem ritualística africana dos Candomblés, segundo Yeda Pessoa de Castro, está [...]apoiada em um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil durante a escravidão²⁵. O próprio termo Candomblé, para esta autora, é de origem banto:

"ka-n-dómb-íd-é > kà-n-dómb-éd-é > ka-n-dómb-él-é", derivado nominal de verbal de "kù-lómb-à > kù-dómb-á, louvar, rezar, invocar, analisável a partir do protobanto "kòdómb-éd-á", pedir pela intercessão de (5). Logo, candomblé é igual a culto, louvor, reza, invocação, sendo o grupo consonantal -bl- uma forma brasileira, de vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto (Cf. em espanhol sul-americano, candombe, com o mesmo significado (6). (Castro, 1983:83-84)

Ocorre que este termo de origem banto serve de “guarda-chuva” a uma série de “nações”, esquematicamente: Jeje-Mina que é Fon-Ewê que cultuam os Voduns, Nagô-Queto-Ijexá que é Ioruba (área sudanesa da África) e cultuam o Orixá, Congo-Angola que é Banto (Quimbundo, Quicongo, Umbundo..., da extensão sul da linha do Equador) que cultuam os Inquices. Isto reflete a importância deste último tronco linguístico na cultura deste campo religioso, mostrando como a mestiçagem está presente no cotidiano do “povo-de-santo”.

É importante também lembrar que a língua portuguesa brasileira tem uma forte influência de diversas línguas africanas: quimbundo, quicongo, umbundo, hauça, jêje, ioruba, entre outras. Estas línguas interpenetraram-se no nosso português nos aspectos morfológicos, sintáticos e lexicais, mas também ocorreu o contrário – o aportuguesamento das línguas africanas. Segundo Castro:

Depois de quatro séculos de contato direto e permanente de falantes africanos com a língua portuguesa no Brasil, esse processo de interação lingüística, apoiada por fatores favoráveis de ordem sócio-histórica e cultural, foi provavelmente facilitado pela proximidade relativa da estrutura lingüística do português europeu antigo e regional com línguas

²⁴ Silveira, 2010:187

²⁵ Castro, Y.P, 1981, p. 65, apud Capone, S. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, 2009.

negroafricanas que o mestiçaram. Entre essas semelhanças, o sistema de sete vogais orais (a, e, ê, i, o, ô, u) e a estrutura ideal (CV.CV) (consoante vogal, consoante vogal) onde se observa a conservação do centro vocálico de cada sílaba e não há sílabas terminadas em consoantes. [...]

Diante dessas evidências, chegamos necessariamente a uma conclusão compatível com as circunstâncias extralingüísticas que foram favoráveis a esse processo: o português do Brasil, naquilo em que ele se afastou do português de Portugal, é, historicamente, o resultado de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano sobre uma matriz indígena pré-existente e mais localizada no Brasil. Assim sendo, o português brasileiro descende de três famílias lingüísticas: a família Indo-Européia que teve origem entre a Europa e a Ásia, da qual faz parte a língua portuguesa; a família Tupi, de línguas faladas pelo indígenas brasileiros e que se espalhou pela América do Sul; e, por fim, a família Níger-Congo que teve origem na África subsaariana e se expandiu por grande parte desse continente. Conseqüentemente, povos indígenas e povos negros, ambos marcaram profundamente a cultura do colonizador português que se estabeleceu no Brasil, dando origem à uma nova variação da língua portuguesa – mestiça, brasileira. (Castro, 1983:

Houve, portanto, mestiçagem lexical que abrangeu palavras africanas como ialorixá, ibeje, ebó, peji e que se traduziram em “mãe-de-santo”, dois-dois, despacho, quarto-de-santo, como também a formação de híbridos como jogo-de-Ifá, espada-de-Ogum, onde um dos termos já existia em português.

Por outro lado, Hofbauer em *Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização* de 2011, cita o livro *Black Atlantic religion* (2005) de Matory, que faz referência a Samuel Ajayi Crother - primeiro bispo africano anglicano a escrever, em 1843 um dicionário e em 1852 uma gramática de língua *iorubá*, além de uma tradução da Bíblia nesta língua. Segundo ele, este intento teria contribuído decisivamente para homogeneizar os dialetos locais, criando uma espécie de *iorubá* padronizado (penso que isto pode ter similitude com estratégia da criação da chamada “Língua Geral” no período colonial no Brasil). Capone aprofunda a polêmica sobre “tradições originais” *versus* “tradições criadas” afirmando:

Outro caso de invenção de tradições reside na política dos administradores ingleses na África, os quais, a partir do século XIX, começaram a criar tradições africanas para os africanos, transformando costumes flexíveis em prescrições rígidas (Ranger 1984). Este processo se traduziu na criação da noção de “religião tradicional africana”, pensada como algo imemorial e imutável, em que se acentuavam os rituais de continuidade e estabilidade. Os missionários anglicanos começaram a recolher informações a respeito das ideias religiosas dos africanos para entender a relação deles com a sociedade tradicional, o que levou a busca de correspondências entre crenças locais e a religião cristã, ilustrada, sobretudo na tradução da Bíblia em língua nativa. Dessa adaptação e de sua reinterpretação pelos intelectuais africanos nasceu a invenção da “religião tradicional” (Capone, 2009:289).

Todos estes argumentos, inclusive de Yeda, Matory e Capone, fazem cair por terra a ideia de pureza destas tradições brasileiras e africanas, deste lado e do outro lado do Atlântico. Enfim, chamar esta construção rito-litúrgica originada no Brasil de africana é validar um discurso político êmico produzido por alguns membros deste campo religioso. Impossível clamar alguma identidade de origem africana pura ou genuína para tradições como o Candomblé, que foram forjadas em solo brasileiro, portanto brasileiras. Julio Braga, doutor em antropologia e sacerdote *Mogbá Sàngó* e diretor geral do Instituto Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC) de Salvador, com lucidez impar, esclarece esta questão:

Certo é que diferentes variantes do candomblé, quaisquer que sejam os distanciamentos das matrizes de origem, estão estruturalmente comprometidas com complexos e complexos valores religiosos africanos. Contudo, em nenhum caso, até mesmo para os chamados candomblés tradicionais ou mais tradicionais, verifica-se uma reprodução de uma determinada organização religiosa africana. O que parece ter acontecido, ao considerar a grande diversificação do continuum religioso afro-brasileiro, foi um processo de redefinição da herança religiosa fazendo surgir uma estrutura de base, já nacional, ou nacionalizada, capaz de, preservando elementos de origem, redefiní-los em muitos casos, e permitindo que outros valores não-africanos se incorporassem e, no encontro entre eles, emanasse um sistema de crenças que motiva e anima as comunidades religiosas afro-brasileiras. Assim é que os candomblés sintetizam diferentes valores culturais ao formar uma complexa organização socioreligiosa, que não encontra paralelo em nenhuma das sociedades africanas comprometidas com o tráfico de escravos para o Brasil. Muitos dos sacerdotes que foram à África em busca de novas informações para enriquecer seus conhecimentos litúrgicos, por curiosidade ou simples desejo de uma aproximação com as origens dos cultos, voltaram com alguma decepção. Acontece que não encontram nenhuma estrutura religiosa que se aproxime ou pudesse ser tomada como modelo para as suas próprias casas de culto para as diferentes divindades de origem africana. (BRAGA, 2006:123).

Aditando a estes argumentos, existem estudos mais recentes demonstram que a miscigenação foi e é um fato incontestado, o que nos leva a algumas interrogações cruciais: seria possível reafrikanizar ou dessincretizar as Religiões Afro-brasileiras? Seria possível codificá-las por uma única tradição ou a mais pura? Se sim, por qual tradição? Qual etnia? Perguntas semelhantes poderiam ser feitas sobre uma improvável codificação da umbanda: Por qual Escola? Por qual etnia?

Estas perguntas levantam dúvidas sobre a pertinência e a exequibilidade de qualquer projeto ortodoxo ou de “purificação” deste campo religioso, rompendo traumáticamente uma longa tradição de miscigenações e de sincretismo que ainda estão em processo. Por outro, elas endereçam a dois outros tipos de mestiçofobias

ideológicas: algumas proposições multiculturalistas de pureza e do anti-racismo diferencialista que prega a “*racialização oficial* dos grupos oprimidos de modo a inscrevê-los em políticas de ação afirmativa”²⁶ e negam peremptoriamente o valor das mestiçagens e por extensão dos sincretismos, por serem estratégias das elites de branqueamento da população e de homogeneização das culturas pela cultura dominante.

3.4 Multiculturalismo, Anti-racismo Diferencialista e “Apartheid”

Em sociedades multiculturais a ideologia de “pureza” produz discursos de segregação, de regionalismos e enquistamentos culturais, portanto, de fronteiras que evitam e condenam as misturas e os sincretismos, como formas desagregadoras de identidade, muito comum nos chamados tradicionalismos.

Habernas (1983) ao teorizar sobre a formação das identidades alerta que a mesma se dá nos processos de socialização, de ensino e aprendizado e dependem das características físicas, cognitivas, afetivas, sexuais, culturais e étnicas dos indivíduos envolvidos nos processos educativos. Afirma também que tal processo se faz, pelo menos, em três níveis: linguístico – voltado para a comunicação, cognitivo – como busca de conhecimentos necessários para a vida em sociedade – para a ação e interação com o outro. Estes espaços coletivos estão hoje compreendidos dentro do espaço político da nação, que não é apenas uma identidade política, mas um mecanismo que produz sentidos, isto é, um sistema de representação cultural central na produção e na transformação da vida cotidiana das suas comunidades, emergindo também como campo discursivo e simbólico de lutas por poder.

A definição do antropólogo Edward Tylor (1832-1917) para o termo *culture* sintetizava duas concepções distintas: a concepção germânica de *kultur* que desde o século 18 referia-se aos aspectos espirituais de uma comunidade, com a palavra *civilization* que fazia referência às realizações materiais de um povo. Este conceito foi se transformando e adquirindo o caráter de aprendizado ao invés de mecanismos biológicos inatos e passou a abranger conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, habilidades e tradições produzidas pelo homem.

²⁶ AVEZEDO, Célia Maria Marinho de. *Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo*. São Paulo: Annablume Editora. 2004 p. 68

Há ainda dois enfoques para a cultura. Uma que privilegia os valores produzidos no Ocidente que se autodenomina superior em seus critérios de valor - moral, estético e cognitivo – entendidos como universais e suprimindo as diferenças culturais ou as especificidades históricas de seus objetos. Outra concepção que a define como totalidades complexas, diferentes e incomensuráveis que, no entanto, podiam ser julgadas por padrões relativistas, como exemplos de estágios evolutivos de culturas simples à complexas, de primitivas à civilizadas.

Até o século 20, a antropologia adotava variantes desta última concepção, que diferenciava culturas pré-modernas e modernas. Tanto o processo de globalização, a formação de novos Estados Nacionais e as guerras mundiais acentuaram as desigualdades e passaram a estimular a migração de populações – a distinção entre Estados e culturas ficou cada vez mais esmaecida. A partir da década de 80, as Ciências Sociais passam a repensar a cultura de forma transdisciplinar, como fenômeno associado à diferenciação e hierarquização dos contextos locais, nacionais, transnacionais, e essencial na definição das identidades e alteridades, afirmação de diferenças e de busca de reconhecimento, portanto passou a ser pensada como um campo de lutas e de contradições. A partir de então surgem os diferentes prefixos para a cultura: multi, inter, trans, entre outros.

O multiculturalismo, como política de Estado para gerir relações raciais conflituosas surge no Canadá já na década de 70 e se espalha para a sociedade norte-americana na década de 80 focando o direito dos grupos socialmente marginalizados e excluídos, os homossexuais, as lésbicas, as mulheres das classes trabalhadoras, os comunistas, os imigrantes e os negros. Na Europa, especialmente na Alemanha, o enfoque são as migrações, cidadania e nacionalidade. Na América Latina o discurso está articulado à afirmação de uma sociedade democrática e igualitária. Assim, surgiram inúmeros discursos de multiculturalismo, diferentes modelos, referenciados a contextos multiculturais diversos. De fato, multicultural é um adjetivo, um termo qualificativo para sociedades que possuem diferentes culturas e multiculturalismo um substantivo que se refere a estratégias e políticas de governabilidade de contextos multiculturais.

Existem diferentes tipologias também, Hall (2003:52) identifica cinco diferentes multiculturalismos na atualidade: conservador, liberal, comercial, corporativo e crítico. O conservador seria assimilacionista – as diferenças devem se assimiladas pelas tradições e costumes da maioria. O liberal é integracionista, defende a integração dos

diferentes grupos na sociedade majoritária, baseia-se na ideia de cidadania universal e advoga que particularismos étnicos se restrinjam ao âmbito privado. O comercial opta pelo reconhecimento público das distintas minorias para resolver e dissolver os problemas de diferenças culturais na esfera do âmbito privado, sem necessidade de redistribuir poder e recursos – a ideia de mercado e consumo privado, sem questionar as desigualdades de poder e riqueza. O corporativo (público e privado) administrar as diferenças das minorias subalternas visando preservar os interesses dos dominantes. O Multiculturalismo crítico questiona a origem das diferenças, criticando a exclusão social, a exclusão política, as formas de privilégio e de hierarquia existentes nas sociedades contemporâneas. Apóia os movimentos de resistência e de rebelião dos dominados.

McLaren (1997) classifica-os de: conservador, humanista liberal, liberal de esquerda e multiculturalismo crítico. O conservador é marcadamente etnocêntrico e deslegitima outras culturas como inferiores– deslegitimando línguas estrangeiras e dialetos étnicos e regionais, o liberal procura integrar os diferentes grupos no padrão dominante reconhecendo a igualdade entre grupos étnicos com base na igualdade intelectual entre etnias, tomando a ideia de cidadania como universal – a pretexto de promover a igualdade apaga a pluralidade e nega os processos de construção das diferenças. O liberal de esquerda enfatiza as diferenças de modo essencialista, ao invés de destacá-las como construções históricas e culturais, sempre permeadas por relações de poder. O multiculturalismo crítico recusa a ver a cultura como não-conflitiva, argumentando que a diversidade deve ser afirmada por uma política de crítica e compromisso com a justiça social.

Em resumo, podemos distinguir no multiculturalismo pelo menos duas grandes variantes: conservadoras e progressistas. A primeira é ideologicamente de perfil colonial - assimilacionista, narcísica (o melhor dos mundos, superior) não se admite como étnica e, portanto eurocêntrica, mas se auto-proclama como universal. Existem versões liberais de multiculturalismo, as mais moderadas advogam a ideia de igualdade de uma forma iluminista, porém na forma abstrata de igualdade de oportunidades – sem levar em conta o caráter assimétrico na distribuição de riquezas e conseqüentemente de oportunidades. As progressistas se julgam emancipatórias e pregam a política da diferença, porém, algumas proposições admitem ações de confrontação violenta.

Há inúmeras críticas às posturas multiculturalistas, das mais espirituosas como a do “paradoxo do pão indiano”²⁷ às mais radicais: de que o multiculturalismo não passa de mais uma estratégia capitalista de tolerância do “outro folclórico” ou “exótico”, que deve ser “respeitado e incluído” para lograr a lógica da expansão dos mercados (religiosos inclusive), não raro, denunciando a alteridade como “violenta”, “fundamentalista”, “patriarcal”, nunca como sábia ou sensível. De tal forma que o respeito multiculturalista à alteridade camuflaria sempre um discurso de reafirmação de sua “auto-promulgada superioridade” por meio de uma ideologia de valores, que na verdade são étnicos, porém propaladas como se fossem valores universais. Outras críticas são dirigidas aos enfoques multiculturalistas descritivos ou apolíticos que ocultam as relações de poder produtoras de exclusão, exploração e desigualdades, muitas vezes em escala mundial. Para além dos discursos, qual tem sido a experiência multiculturalista?

Há opiniões divergentes, inclusive se houve mesmo até o momento alguma experiência multiculturalista real na Europa. Alguns afirmam que ela foi mal implementada (Alemanha), hostilizada (França) e provada (Holanda). De forma geral, tais políticas visaram os imigrantes em busca de trabalho. Neste sentido a Holanda criou um sistema que poderia ser chamado de sistema trabalhador-convidado, mas que tratou de encorajar as minorias étnicas a manter suas próprias culturas e deliberadamente afastadas da maioria (“guetização”), na esperança de que quando seu trabalho não fosse mais necessário pudessem ser mandadas de volta para as suas origens. Tardamente se reconheceu que tais minorias foram para ficar. O fracasso deste sistema, dizem os críticos, se deu porque tais minorias foram isoladas da possibilidade de serem integradas

²⁷ O paradoxo do pão indiano é de Julian Baggini e diz o seguinte:

No que diz respeito a acontecimentos reveladores, a chegada de pães indianos à mesa dificilmente será o mais dramático. Mas deu a Saskia o tipo de choque mental que modificaria profundamente a sua maneira de pensar. O problema era que o empregado de mesa que serviu os pães indianos não era de ascendência indiana, mas sim um branco anglo-saxónico. Isto incomodou Saskia, pois para ela, um dos prazeres de jantar fora um prato de caril era a sensação de saborear uma cultura estrangeira. Se o empregado lhe tivesse servido um bife e empadão não teria sido mais incongruente do que a sua cor de pele. Quanto mais pensava no assunto, todavia, menos sentido fazia. Saskia considerava-se multiculturalista. Isto é, apreciava positivamente a variedade de culturas que uma sociedade etnicamente diversa sustenta. Mas o seu prazer dependia de outras pessoas permanecerem etnicamente distintas. Ela só podia gozar de uma vida a esvoaçar entre muitas culturas diferentes se outros permanecessem firmemente enraizados numa delas. Para ela ser multiculturalista, outros tinham de ser monoculturalistas. Que impacto tem isso no seu ideal de uma sociedade multicultural?

ao Estado, ou seja, apartadas da possibilidade de obter cidadania e igualdade de oportunidades, num sistema de *apartheid* sócio-econômico étnico-cultural. Tal *apartheid* teria sido retoricamente defendido como forma destas comunidades não perderem suas raízes, suas tradições, costumes e religiões, mas este estado de segregação e de exclusão só aumentou o preconceito e violência urbana interétnica. Outros enfatizam o mal estar identitário entre aqueles que vivem a dupla pertença cultural, principalmente os filhos de imigrantes, obrigados a interiorizar um conjunto de valores que os estigmatizam.

Em 2011 a Alemanha, o Reino Unido e França fizeram coro uníssono contra as experiências multiculturalistas, especialmente com a comunidade mulçumana. Aliando-se a Merkel, Cameron e Sarkozy, colocaram-se John Howard da Austrália e José Maria Aznar da Espanha, todos ressaltando a mesma necessidade de integração.

O argumento de fundo: existiria uma identidade soberana acima de todas as identidades que é a identidade nacional (exigência constitucional dos Estados Modernos), que exige no mínimo: aceitação da língua da nação receptora (inglês, francês, espanhol) e de uma moral social mínima – igualdade de gênero (acesso à educação, ao trabalho e ao direito de voto, não cobrir-se de véu), desvinculação entre Estado e Religião ou Estado Láico - rituais religiosos não devem ser públicos como o qiblah, se prostrar publicamente na direção de Meca, ou o uso do véu. O nó górdio da questão parece ser a de que a coexistência de culturas implica em algum processo de concessão, negociação e tolerância, sem o qual o conflito se torna inevitável.

Tudo isto revela nossa dificuldade em assumir e aceitar que a sociedade em que vivemos modifica-se com presença de outros modos de vida, de outras línguas, outras cosmovisões, outros deuses, outras religiões. Partindo destas premissas formulou-se então a ideia interculturalidade como forma de fomentar o diálogo entre culturas. Ela depende de diversos fatores: das concepções das próprias culturas envolvidas, dos obstáculos comunicativos (barreira de línguas, costumes ou meios de comunicação), da falta ou debilidades das políticas governamentais, das hierarquias políticas envolvidas e das diferenças econômicas. O enfoque intercultural supõe três etapas: negociação (simbiose para alcançar a compreensão e evitar os confrontos), a penetração (sair do próprio lugar para tomar o ponto de vista do outro) e descentralização das perspectivas de reflexão. Propõe-se uma visão dinâmica de cultura, de priorizar a comunicação e as relações quotidianas (convivência) e a construção de ampla cidadania com igualdade de

direitos. Interculturalidade aponta, portanto, para uma interação e influência recíproca entre as culturas; enquanto o conceito de multiculturalidade parece centrar as suas preocupações no conhecimento do outro, sem que isso influencie a sua própria cultura. Fornet-Betancourt considera o diálogo intercultural

[...] a única alternativa que promete nos conduzir à superação efetiva de formas de pensar que, de uma ou outra maneira, resistem ao processo da argumentação aberta, ao condensar-se em posições dogmáticas, determinadas somente a partir de uma perspectiva monocultural. Resumindo: o diálogo intercultural nos parece ser hoje a alternativa histórica para emprendermos a transformação dos modos de pensar vigentes. Fornet-Betancourt (1994, p. 19)

Além da interculturalidade, temos ainda a transculturação. Formulado originalmente por Fernando Ortiz procura explicar os complexos processos de formação da cultura cubana e, por razões análogas, de toda a América:

Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, o que, a rigor, significa o vocábulo anglo-saxão *acculturation*, porém o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de uma desculturação parcial, e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação. Enfim, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo enlace de culturas ocorre o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criança sempre tem algo de seus progenitores, mas sempre algo diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo compreende todas as fases da sua parábola. (ORTIZ, 1983:4)

A transculturação, nesta proposição, é uma síntese de um processo que envolve “um movimento duplo de desajuste e de reajuste, de desculturação ou exculturação e de aculturação ou inculturação, e por fim, de síntese de transculturação” (*op. cit.*, p.2). Se a visão multiculturalista enfatiza a coexistência de uma pluralidade de culturas e dá atenção especial às fronteiras culturais e a institucionalização das mesmas, a transculturação realça a mestiçagem de culturas e a fluidez de fronteiras e projeta espaços para novas culturas. Tal conceito tem se difundido para uma série de campos do conhecimento e apresenta diferentes versões, um exemplo é o chamado crítico.

O transculturalismo crítico, no seu desenho e esboço inicial, concebe a diversidade biossociocultural, como um princípio formativo fundamental, pois expressa tanto a complexidade ecossistêmica quanto a condição ontológica humana, ser uno e diverso, portador de possibilidades e produtor de incompletudes culturais. SANTANA (2010: 101)

A cultura como diálogo e como uma unidade de diversidades - por processos de hibridação e de síntese, ou a diversidade como fundamento constitutivo dos elementos

biológicos, sociais e culturais, sobretudo, inerente à condição ontológica humana - ideias associadas à interculturalidade e a transculturação – são reflexões que já vinham sendo desenvolvidas *ad intra* na própria dinâmica do campo religioso Afro-Brasileiro. A hermenêutica da experiência histórica destas religiões deu substrato a estas ideias que embasam as proposições desenvolvidas por Rivas Neto, antes mesmo da fundação da Faculdade de Teologia Umbandista em 2003, e que mais recentemente se consubstanciou no livro *“Escolas das Religiões Afro-brasileiras – Tradição Oral e Diversidade* de 2012. Importante salientar: este campo religioso multicultural que teve no passado pequenos grupos em contraposições racializantes – arianistas (codificação cristã acrescido do discurso racial e religioso oficial da elite brasileira) *versus* africanizantes (purismo religioso africano e a reboque do pan-africanismo norte-americano) se articulou a favor do respeito irrestrito à diversidade, pela inclusão total, contra os preconceitos e as desigualdades. Respeitando todas as Escolas Espirituais e, portanto, respeitando os diferentes sincretismos como possibilidade de diálogo intra e inter-religioso e comprovando que a mestiçagem é um processo válido de re-significações de identidades. Assim, embora o campo religioso Afro-Brasileiro tenha sido gestado num contexto muito particular de colonialismo pré-moderno, foi capaz de vencer cenários religiosos e culturais antagonistas, prova incontestante de que é possível a convivência multicultural sem *apartheid*, em que diferenças não implicam necessariamente em hierarquização, ou seja, em desigualdade.

Noutra frente de viés ideológico encontramos um debate em que se articulam os temas de raça, identidade nacional e desigualdade social. Como nosso tema é mestiçagem, usaremos algumas posições esgrimidas por Munanga no seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade nacional versus identidade negra*. De forma geral e paradoxalmente, mesmo após a confirmação científica de que o conceito de raça baseada na fenotipia ter sido derrubada pela genética, alguns antropólogos e sociólogos continuam a discuti-la como se a mesma ainda mantivesse *status* de verdade.

Os argumentos dos movimentos negros buscam apoio na estatística de que eles ganham menos que os brancos e que a mortalidade infantil no Brasil é maior entre as populações negras, ou seja, que o fim da escravidão não resultou na melhora dos afro-descendentes. O problema das estatísticas é o recorte ou a amostragem – e aí reside a

disputa ideológica - já que não há a mesma comparação para os mestiços (pardos) que representam a maioria da população, como também para índios (invisíveis) e amarelos.

No Brasil existem preconceitos, porém há consenso que ele é antes de tudo classista, vide as chacotas produzidas com a eleição de Lula. Nosso racismo, adjetivado de “envergonhado”, não tem amparo jurídico ou constitucional, é preconceito de marca e não de origem como no caso americano. Portanto, não seria possível afirmar que o Brasil é um país racista, mas um país onde existem pessoas e grupos racistas, principalmente nos estratos de classe média, inclusive, onde o preconceito de classe é aberto. Mesmo assim, os movimentos negros brasileiros influenciados pelo pan-africanismo de inspiração norte-americana, aqui representado por Abadias do Nascimento, se organizaram em diversas frentes para exigir mecanismos de compensação: indenização como forma de reparação pela escravidão e políticas compensatórias chamadas de afirmativas (*affirmative action*).

De forma geral, as críticas apontam que o “mito” do “paraíso racial” negaria a existência do preconceito e das desigualdades raciais em nossa sociedade. Se invocam as políticas de imigração que buscaram “branquear” a população brasileira após a independência e que visava povoar o território e substituir o trabalho escravo. Lembram os críticos que ainda nos fins do século XIX a classificação racial brasileira distinguia apenas “brancos” e “não brancos” (englobava negros, mulatos, pardos... e indígenas), embora mais tarde foi repensada e flexibilizada com a chegada dos imigrantes asiáticos. Convém observar que este dualismo classificatório negava ao mestiço o reconhecimento público, tanto em termos sociais – infração às fronteiras de classe, como em termos religiosos, pois eram entendidos como resultado de relações adúlteras (“fruto de pecado”) ou gerados pela concupiscência de “casamentos clandestinos”. Interessante notar que este tipo de classificação dualista foi retomada novamente, paradoxalmente, por intelectuais acadêmicos vinculados às ideias do movimento negro e à reboque do pan-africanismo norte-americano, propondo uma taxonomia racial bipolar (brancos / negros), sendo que em negros são classificados todos os não-brancos (cópia do sistema de *apartheid* racial americano), usando portanto de um dos modelos mais abomináveis de segregação produzidos no Ocidente e isso para justificar o suposto fortalecimento da “luta pela democracia racial” no Brasil.

As críticas, fundamentadas na década de 70, focaram as proposições de Gilberto Freire na obra “*Casa Grande e Senzala*” de 1933 e de Darcy Ribeiro no livro “*O Povo*

Brasileiro” e na ideia de “metaraça”, que idealizaram a figura do mestiço brasileiro, velando a realidade brasileira: profundamente hierarquizada, desigual e preconceituosa, ou seja, nossa sociedade não seria uma “democracia real”, no sentido superlativo do termo, sem uma verdadeira “democracia racial”.

A partir de então, o enfoque acadêmico das relações raciais questionaram

[...] a “benignidade” com que teriam sido tratados os escravos no Brasil. Segundo estes intelectuais, o problema da escravidão deveria ser analisado não tanto a partir do conceito de “raça”, mas muito mais a partir do sistema iníquo de produção, e das discriminações a que foram submetidos os descendentes dos negros. A ênfase foi colocada mais nas estruturas de opressão, e na concorrência desleal com os brancos, a quem ficaram submetidos os descendentes de escravos, mesmo após a abolição da escravidão. Strieder (2000: 22)

A tal “benignidade” fazia menção direta às ideias freyreanas, embora em nenhum momento ele tenha afirmado em sua obra o conceito de “democracia racial”, todavia ela enaltecera a relativa “cordialidade” do sistema brasileiro frente ao sistema bi-racialista norte-americano de *apartheid* que classificava as populações pela regra do “*one drop*”, ou seja, pela regra de hipodescendência, pois nas uniões inter-étnicas a criança pertenceria sempre a raça ou etnia considerada biologicamente ou socialmente “inferior”. Freire havia vivido no Texas e em Columbia nos Estados Unidos e foi testemunha dos efeitos nefastos daquele sistema. Sua obra representou um contra-ponto ao preconceito vigente nas elites brasileiras contra os negros e mestiços, acusados de serem os responsáveis pelo atraso do Brasil frente às nações desenvolvidas, herança das ideias do conde francês Joseph Arthur de Gobineau, um dos principais divulgadores do racismo “cientificista” do século XIX. Em sua visita em 1869, teria vaticinado que o Brasil não tinha futuro por conta da mistura de raças²⁸, que gerava mestiços e pardos –

²⁸ Numa carta de 1867, respondendo ao Ministro das Relações Exteriores da França sobre a questão da abolição da escravatura no Brasil, ele comenta:

“É preciso reconhecer que a maioria do que chamamos de brasileiros compõe-se de sangue mestiço, sendo mulatos e filhos de caboclos de graus distintos. Eles estão em todos os escalões sociais. O Senhor Barão de Cotegipe, atual Ministro das Relações Exteriores, é mulato; no Senado há homens desta categoria; em uma palavra, quem diz brasileiro diz, com raras exceções, homem de cor. Sem entrar no mérito das **qualidades físicas ou morais** destas variedades, é impossível desconhecer que elas não são laboriosas, ativas ou fecundas. **As famílias mestiças destroem-se tão rapidamente que certas categorias existentes há apenas vinte anos já não mais existem**, como por exemplo os mamelucos. E, por outro lado, a grande maioria dos fazendeiros, cuja desagradável situação econômica expus-lhe ainda agora, vive num estado muito próximo da barbárie, no meio de escravos, e deles não se diferenciam nem

degenerados e estéreis – e que se fazia mister o incentivo à imigração de “raças” européias, consideradas superiores.

No entendimento de Munanga (2004), no Brasil praticou-se esta política racista de imigração e se instrumentalizou a ideia de mestiçagem e de sincretismo com o objetivo de criar uma identidade nacional essencialmente “branqueada”, e para este projeto de unidade nacional a pluralidade étnico-racial representaria uma ameaça. Para ele:

“A mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural), desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural.” (MUNANGA, 2004: p.85)

Este projeto de eugenia teria a miscigenação como o primeiro degrau para alcançar uma nação que fosse e se pensasse como branca, no entanto, fracassou. O autor reconhece o fato de que “a realidade empírica, crua, observada por todos, é a de que o Brasil constitui o país mais colorido do mundo racialmente, isto é, o mais mestiçado do mundo” (*Op. cit.*: p.106). Porém, insiste que a mestiçagem também não produziu a “democracia racial” e nem extinguiu o preconceito racial da sociedade brasileira, o que é fato, e que ela serviria antes de tudo como ideologia para abortar a constituição de uma “verdadeira de uma democracia pluriracial e pluriétnica” (*Op. Cit.*:p.85).

Neste ponto gostaríamos de lembrar que, infelizmente, não há nenhum registro histórico de alguma experiência de “democracia real”, lembrando que a própria democracia no seu nascedouro era desigual e escravista. Por outro, todo o Ocidente, ao menos do século XVI ao fim do século XIX, foi escravocrata (e não só de negros), incluía-se aí a África: a Mauritânia só aboliu a escravidão em 1981 e transformou a escravidão em crime em 2007 e ainda em 2012 “alguns líderes islâmicos locais (imãs) falam abertamente em favor da escravidão”²⁹. Entretanto, entendendo que para além da teoria teleológica sobre a democracia, ela é antes de tudo uma experiência que está em

por gostos mais sofisticados, nem por **tendências morais** mais elevadas”. Readers, G. *O inimigo cordial do Brasil – O Conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

²⁹ Vide documentário publicado no site “Global Voices”: <http://pt.globalvoicesonline.org/2012/04/25/mauritania-a-cara-da-escravidao-moderna/> Consultado em 07/12/2012

construção, que vem se transformando com o tempo e apresenta-se de diferentes formas em diferentes culturas e, nem por isso, deva ser invalidada por sua origem ou pela diversidade de suas formas.

Da mesma forma, encontramos nos argumentos de Munanga contra a mestiçagem, ideias que são claramente constructos ideológicos falaciosos ou, no mínimo, reducionistas e anacrônicos. É preciso lembrar que a invenção do conceito de raças humanas é recente e foi criado para justificar a dominação de alguns grupos humanos sobre outros, a falácia nazista da superioridade ariana é um dos exemplos catastróficos desta crença absurda. A Unesco já em 1950 afirmava: “Menos que um fato biológico, raça é um mito social, e, como tal, tem causado em anos recentes pesados danos em termos de vidas e sofrimentos humanos”

Concordo também com a afirmação do geneticista Sérgio Pena, autor do livro “Humanidade Sem Raças” (Publifolha, 2008) – “raça” é um conceito que precisa ser “desinventado”- e com certeza, albergar este equívoco na Constituição ou corpo de leis brasileiras tornará o processo de eliminação deste mais doloroso e difícil. Outrossim, Munanga defende o anti-racismo diferencialista como forma de encaminhamento para a solução das alegadas diferenças entre “raças”. O problema desta abordagem é que ela reifica a ideia e a separação entre “raças” (diferenças fenotípicas) no espaço público e, por outro, apesar de negar o valor da mestiçagem, defende a inclusão dos mestiços na categoria de “negros”, como forma de fortalecer o movimento reivindicatório “negro”, ou seja, em termos políticos trata os mestiços (que são maioria) como “massa de manobra” na luta dos “negros” (que são minoritários). Para ele:

Os movimentos negros brasileiros contemporâneos, nascidos na década de 70, retomaram a bandeira de luta dos movimentos anteriores representados pela Frente Negra, substituindo o anti-racismo universalista pelo anti-racismo diferencialista. Sob a influência dos movimentos negros americanos, eles tentam dar redefinição do negro e do conteúdo da negritude no sentido de incluir neles não apenas as pessoas fenotipicamente negras, mas também e, sobretudo os mestiços descendentes de negros, mesmo aqueles que a ideologia do branqueamento já teria roubado. Esta definição do ponto de vista do movimento negro corresponde à classificação dualista ou birracial negro/branco que nada tem a ver com a classificação plural, popular, cujo levantamento, a partir do censo de 1980, deu cerca de 136 cores. (*Op. Cit.*: pp 116-117)

A linguagem panfletária é clara e a opção taxonômica de inspiração norte-americana e sul-africana, baseia-se nas experiências raciais mais cruéis na história humana recente. Paradoxalmente, a proposta da velha e preconceituosa formulação bipolar de classificação racial é justificada como forma eficiente de aumentar a

capacidade de luta contra o racismo. Porém, como combater o racismo enfatizando o conceito de “raça”? Negar como os indivíduos se auto-identificam seria um procedimento democrático e pluralista? A resposta parece-me auto-evidente. Como chamar diferencialista aquilo que é apenas duplacromia?

Há também problemas de ordem epistemológica nestas teses, pois implicitamente o autor desconsidera as diferenças históricas da construção da sociedade brasileira e da norte-americana, e o desenvolvimento particular das relações inter-raciais entre ambas, pois o anti-racismo diferencialista supõe implicitamente que os negros brasileiros que sofrem “preconceito de marca”, vivem os mesmos “preconceitos de origem”, típicos da sociedade norte-americana. Pior, internaliza e defende o sistema racista norte-americano, esquecendo, por exemplo, que esse mesmo sistema aniquilou a identidade religiosa e cultural do negro: afinal onde estão os Orixás, Voduns e Inkisses dos afro-descendentes norte-americanos?

Munanga, embora reconheça a dimensão das mestiçagens nega seu valor enquanto possibilidade de construção identitária, há no seu discurso e de alguns autores de proposições racializantes, um claro desconforto com o mestiço.

O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é “um e outro”, “o mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer”.

Tanto este autor como os anti-racistas diferencialistas ou racialistas em geral, enclausurados num ressentido discurso bipolar (negro/branco - povo/elite), não se dão conta de que a alegada ambiguidade é antes produto de seu próprio pensamento - maniqueísta e etnocêntrico - que nega o valor da realidade da mestiçagem. Desclassificam-no como produto de uma teoria conspiratória da elite branca e de seu suposto projeto de branqueamento, mesmo reconhecendo o fracasso de tal projeto (vide o arco cromático de nossa população), insistem na validade de seus efeitos. Combater o racismo enfatizando o conceito de “raça” é, ao meu entender, uma falácia que pode reascender e realimentar o ódio racial, ao invés de extingui-lo.

Quanto à “ambigüidade” da identidade mestiça, isto se deve ao fato dela mesma ser diversa, portanto, plural, mantendo ligação com todos os outros fenótipos humanos, raciocínio analógico pode ser feito com as culturas e as religiões mestiças ou sincréticas. A mestiçagem produz identidades inclusivas e rompe com a postulação do *ou isso ou aquilo* – das identidades de exclusão, de fronteiras, como é o caso das teses anti-racistas diferencialistas. Na inclusão o “ou” é substituído pelo “e”. De fato, regida por teses e

antíteses, a lógica aristotélica clássica é uma proposição do terceiro excluído e o próprio avanço das ciências humanas tem demonstrado a insuficiência de modelos dualistas em abarcar a complexa realidade das identidades humanas de contato.

Contemporaneamente, os estudos transdisciplinares exigem que o pesquisador reconheça pelo menos três conceitos: níveis de realidade, complexidade e terceiro incluído. Portanto, para dar conta da realidade brasileira, ou mais particularmente, do campo religioso afro-brasileiro – mestiço e sincrético - é imprescindível o conceito do “terceiro incluído” e reconhecer, para além das “teorias conspiratórias”, que há um *Ethos* cultural brasileiro e religioso, principalmente afro-brasileiro, inclusivo, pois deita suas raízes no patrimônio cultural e religioso do índio, negro e branco, mas que se reelabora e se reinventa como mestiço. Por fim, quanto à “democracia racial” fico com a autocrítica de Peter Fry em seu artigo “*“Feijoada ou soul food” 25 anos depois*” e sua reconciliação com Gilberto Freyre, em que se lê:

Quero terminar com um sentimento que provém da experiência de conviver com ingleses, americanos, brasileiros e africanos ao longo de uma vida de já quase sessenta anos. Os *ideais* de não-racialismo e da libertação do indivíduo de qualquer determinação “racial”, que no Brasil se tornaram a ideologia oficial por muitos anos e que formaram a visão de mundo de muitos brasileiros até hoje, são valores cada vez mais raros no mundo contemporâneo. Contra as obsessões étnicas e raciais que têm produzido os mais terríveis conflitos e a maior mortandade humana na história recente, vale a pena levar estes ideais a sério. (FRY, Peter. 2005:163)

Penso que a conclusão da obra de Fry, *A Persistência da Raça* de 2005, faz um importante alerta e vale a pena ser transcrito:

Em vez de desmascarar os “equivocos quanto a uma identidade humana universal” não seria mais interessante insistir veementemente na condição universal de *Homo sapiens sapiens*, lançando mão das recentes pesquisas dos geneticistas brasileiros, alinhavadas no capítulo 9, que contundentemente demonstram as afirmações da Unesco em 1950, mostrando que o interior genômico dos indivíduos não está relacionado às suas aparências?

Reconheço que essas estratégias de reduzir o preconceito e a discriminação raciais não terão efeitos palpáveis a curtíssimo prazo. Mas sem elas não vejo nenhuma solução para o racismo e as desigualdades raciais a longo prazo. Meu receio (meu e de muitos) é o de que as medidas adotadas até este momento e as outras planejadas, ao imaginarem um Brasil de “raças” e “grupos étnicos” estanques, venham conseqüentemente produzi-lo. Meu temor (espero que infundado) é que a utopia de uma sociedade em que as aparências dos cidadãos nada significariam no processo de distribuição de justiça, de educação, de saúde e de habitação, e dos afetos estaria sendo sacrificada em nome de políticas imediatistas, cujas possíveis conseqüências são raramente discutidas e muito menos levadas em consideração. Temo que a crença em raças persista e se fortaleça.

4. AS NOVAS INTERLOCUÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

Procuramos demonstrar como a mestiçagem foi um dos fatores fundantes e estruturantes do campo religioso afro-brasileiro, remontando sua construção à convivência interétnica, inter-religiosa e intercultural que se iniciou num contexto pré-moderno de formação da sociedade brasileira e se estendeu para a modernidade capitalista tardia e dependente até os dias atuais. Suplantando muitos obstáculos colocados no cenário sócio-político-religioso brasileiro, estas religiões contribuíram significativamente para a cultura popular e erudita brasileira: na fé, na linguagem, musicalidade, culinária, festas populares, na corporeidade, entre tantas outras. É de se destacar que este campo surgiu rompendo alguns dogmas e tabus do ocidente presentes na sociedade brasileira:

- na separação entre homem e natureza, cultura e natureza;
- sobre a possessão: rompendo o pressuposto da obrigatória intermediação (formalizado pela centralização e institucionalização do corpo sacerdotal) entre as potências sagradas e o indivíduo, como também na pressuposta “unidade do eu” (parte da sociedade médica, no passado e por pressão católica, classificou a possessão como forma de psicopatia) ;
- na não existência do pecado e do mal enquanto princípio;
- de valorizar o papel da mulher: no sacerdócio, na liderança da comunidade religiosa e na comunidade civil;
- pela inclusão dos discriminados e marginalizados pela sociedade no espaço religioso público e mesmo no seu panteão sagrado (nos arquétipos de caboclo, negro velho, baiano, boiadeiro, marinheiro, entre outros);
- no acolhimento da diversidade sexual humana.

Uma contribuição recente deste Campo para a sociedade brasileira foi a fundação e o reconhecimento pelo MEC da primeira Faculdade de Teologia – a FTU, aprovada na avaliação com nota 4 (sendo a nota máxima 5). Esta instituição de ensino superior, seguindo a tradição das Religiões Afro-brasileiras, se abre ao diálogo inclusivo e aberto visando à construção de uma sociedade equânime e de paz. Entendendo que tal

construção se fará pelo diálogo entre todos os campos do conhecimento humano - Ciência, Religião, Filosofia e Arte – e deles com a sociedade como um todo. Por isso, busca a interlocução com as diferentes Religiões por meio do diálogo intra, inter e transreligioso, como também com as Ciências por meio do diálogo intra, interdisciplinar e transdisciplinar. É necessário primeiramente salientar que a mesma não forma sacerdotes³⁰ e sim teólogos e nas aulas da graduação se busca uma perspectiva transdisciplinar.

Tomemos o exemplo prático das aulas de etnobotânica. Nesta disciplina os alunos passam a compreender as ligações do homem com as plantas, tanto nos aspectos materiais – uso, manejo, conservação, etc., quanto nas relações imateriais – símbolo religioso, componente do folclore e de tabus, uso ritualístico, etc., além dos fatores geográficos, históricos e culturais ocorridos no encontro das diferentes etnias em solo brasileiro. E, claro, contextualizando e problematizando estes saberes no capitalismo globalizado de hoje, na indústria da saúde, no plano da ecologia e etc. Por outro lado, são sensibilizados também para a necessidade de construção de interfaces entre o saber popular tradicional, produzidos pelos erveiros, mateiros e raizeiros que são de tradição oral, com o saber acadêmico que é de tradição escrita. Entendendo que tais saberes não são mutuamente excludentes e que a abordagem da etnobotânica exige discursos transversais a várias disciplinas. Assim, podem ter um horizonte teórico de entendimento, por exemplo, da origem e do contexto da produção do *bori*³¹ dentro do terreiro, onde se entrelaçam uma série de conhecimentos que dão sentido e significado aos saberes e fazeres religiosos afro-brasileiros, articulando o templo e o mundo, o homem e a natureza, homem à cultura e ao Sagrado. Então, busca-se não apenas uma mudança metodológica, mas sobre tudo epistemológica. Igualmente importante e outro aspecto positivo do projeto educacional da graduação da FTU são os trabalhos de campo de vivências em templos de diferentes tradições ou realizados junto aos moradores de rua ou campanhas, por exemplo, de prevenção de hipertensão em comunidades carentes, entre outros. A mudança de paradigma é princípio axial transdisciplinar que esta Instituição procura desenvolver.

³⁰ Nas Religiões Afro-brasileiras o sacerdócio é resultado de um processo de iniciação que se faz em anos de convivência e de aprendizado do iniciando com um iniciado - sacerdote consumado que também passou por uma iniciação. Portanto, o sacerdócio está sempre ligado a uma linhagem de transmissão de conhecimentos, de ética e de vivência templária de numa certa tradição.

³¹ Rito secreto de finalidades purificadoras, propiciatórias e tonificantes do espírito do adepto.

Esta Instituição de ensino promove interlocuções em várias frentes, uma delas com o universo acadêmico por meio de Congressos e que tem contado com a presença de importantes nomes: Profa. Dra. Maria Helena Concone (PUC/SP e UFMS), Profa. Dra. Irene Dias Oliveira (PUC/GO), Prof. Dr. Luiz Assunção (UFRN), Prof. Dr. José Reginaldo Prandi (USP/SP), Prof. Dr. Sérgio F. Ferretti (FMA), Profa. Dra. Mundicarmo Ferretti (UFMA), Profa. Dra. Maristela Oliveira de Andrade (UFPB), entre outros. Além de palestras, artigos, revistas eletrônicas, jornadas, grupos de trabalho, aulas promovidas no espaço da própria Faculdade³².

Outra frente complementar de interlocução tem sido feita com a própria Comunidade de Santo via Congressos de Sacerdotes, que reúnem anualmente uma série de representantes de diferentes templos e de diversas “Nações” ou tradições, do Brasil e do exterior, de forma presencial e telepresencial, abordando temas variados de interesse da própria comunidade e da conjuntura brasileira e internacional. Estes eventos são seguidos de ritos que ocorrem no templo, em espaço contíguo ao da Faculdade.

Além destes eventos últimos, a FTU tem promovido e participado de eventos multidisciplinares e inter-religiosos como, por exemplo, no 1º Simpósio: “Ciência, Espiritualidade e Saúde” realizado e coordenado pela Faculdade de Saúde Pública da USP, no Anexo II a programação e os participantes podem ser visualizados. Felizmente, este último tipo de iniciativa tem surgido com maior frequência e entendemos ser de suma importância para que a sociedade encontre soluções para muitos de nossos problemas locais, regionais e globais.

Mais recentemente a Arché Editora³³ iniciou a publicação da produção acadêmica de temas ligados às Religiões Afro-brasileiras produzidas por esta Faculdade. A primeira obra foi “Escolas das Religiões Afro-Brasileiras – Tradição Oral e Diversidade” de F. Rivas Neto, a segunda: “Da Minha Folha – Múltiplos Olhares sobre as Religiões Afro-brasileiras” com organização de Luiz Assunção e artigos de Mundicarmo Ferretti, entre outros, e serão distribuídos também pela Livraria Cultura. Com tudo isso se pretende estabelecer não apenas uma ponte destas Religiões para com as Ciências Humanas, mas também criar um regular fluxo no sentido inverso, ou seja, este Campo religioso deixa de ser mero informante e se transforma também em produtor de conhecimento. Mais, que a produção deste conhecimento seja socializada e não fique

³² <http://www.ftu.edu.br/ftu/>

³³ <http://archeeditora.com.br/site/paginas/main/index.php>

confinada ao ambiente acadêmico ou religioso, ou seja, procura permeabilizar as fronteiras entre templo, academia e sociedade.

Em resumo, o campo religioso Afro-brasileiro foi capaz de conquistar o reconhecimento público do Estado Brasileiro, quando fundou sua primeira Instituição de Ensino Superior e que tem no seu PDI o compromisso com a produção e disseminação de uma cultura de paz. Nela, estão articuladas várias frentes de interlocução, como dissemos, e podemos destacar:

- A promoção de uma educação orientada para a importância da reconciliação entre os quatro pilares do saber humano – Ciência, Religião, Filosofia e Arte, valorizando abordagens interdisciplinares, intradisciplinares e transdisciplinares. Portanto, não é uma teologia fechada sobre si mesma, mas que se abre para a comunidade acadêmica e para a sociedade;
- Reconciliar o saber acadêmico com saber religioso popular e da tradição oral com a tradição escrita. Considera a opção metodológica³⁴ pela tradição oral fundamental e não marginaliza o saber tradicional popular, fonte primeira de conhecimento;
- Produzir uma educação que leve em conta a necessidade de harmonizar o homem em suas diferentes dimensões: consigo mesmo, com a alteridade, com a coletividade, com a Natureza e com o Sagrado;
- Promover a inclusão total, pois assimetrias sociais, econômicas, políticas, culturais ou religiosas deságuam invariavelmente em conflitos e guerras;
- Isonomia entre as diferentes formas de conceber e de vivenciar o Sagrado, concebidas pelas diversas religiões. Dito de outra forma, as religiões em seus conteúdos teológicos são formas particulares de se conceber, de sentir e de viver o que invocam como Sagrado;
- Que as religiões afro-brasileiras estão em processo de construção contínua e que esta construção é coletiva - sem profeta, sem revelador, sem mártir, sem codificador, sem livro sagrado, sem a última pergunta e, portanto, sem a última resposta.

³⁴ Não como falta de recurso ou de tecnologia, mas como método de transmissão de conhecimento por meio da vivência – não é possível conhecer sem viver.

5. CONCLUSÃO

O Campo Religioso Afro-brasileiro sofre discriminação e cerceamento de liberdade de crença desde a sua formação. O depoimento de seguidores e a literatura acadêmica sugerem a existência de um amplo espectro de preconceitos que vão desde o olhar condescendente - dos que as imaginam produto de povos e sistemas de crenças primitivas ainda na infância da civilização (entre os evolucionistas e suas variantes) - até serem produto do demônio³⁵ justificando ações truculentas de invasão e destruição de terreiros por adeptos das vertentes cristãs neopentecostais, às vezes, encabeçadas por prefeitos ou delegados de polícia evangélicos, claro, sempre em nome de Jesus ou da “palavra de Deus”.

Porém, além de serem preconceituadas como feitiçaria e magia negra pela mídia em geral (ostensivamente pelos evangélicos), são taxadas também de “cultura de periferia”, refletindo o enorme preconceito de classe existente em nosso país. Há também outros rótulos: para os racistas - “cultos de negros”, para os racialistas e teóricos da anti-miscigenação - “cultura negra”, para os multiculturalistas - cultos exóticos ou *folclore*, e assim por diante.

³⁵ A sobreposição da figura do demônio à figura de Exu, um Orixá Yorubá, deve-se:

- Ao fato de Exu ser representado por um monte de terra de onde se projeta um falo teso para cima, um símbolo incômodo ao Ocidente cristão, no mínimo por duas razões. Primeiro, porque nele tanto o Homem como a Cultura e a Divindade estão cindidos com a Natureza e, em segundo lugar, estas religiões condenavam o desejo e escondiam o sexo, portanto, aquela representação era uma afronta à moralidade cristã;
- De que no universo da cultura brasileira, mais especificamente acadêmica, Exu foi adjetivado de *trickster* seguindo a interpretação norte-americana (impregnado, portanto, do viés cultural e religioso daquele país) e que foi traduzido por “trapaceiro” por aqui. Não é nosso objetivo discorrer sobre este Orixá, mas se pudéssemos traduzir num único termo, um de seus aspectos, este seria paradoxal;
- Exu é a divindade que transita entre o plano das Potências sagradas (*Orun*) e o mundo físico (*Aiye*), e tem o atributo de *Enugbarijó*, ou seja, boca-coletiva, isto é, princípio da comunicação entre a humanidade e as Potestades do *Orun*. Sua função é servir de intermediário e de tradutor entre os dois planos. Neste sentido poderia representar uma afronta ou concorrência com a função autoproclamada Igreja, de ser a única e verdadeira intermediária entre a humanidade e Deus.

Também é verdade, como vimos acima, que pequenos grupos dentro destas religiões fomentam o preconceito, principalmente no jogo de micropoderes dentro das comunidades afro-brasileiras, algumas vezes com envolvimento muito evidente de pesquisadores acadêmicos. Criam-se discursos etnocêntricos – reafirmantes ou arianistas³⁶, escamoteando a diversidade de origens e a realidade atual destas religiões, isto é, de serem mestiças e sincretizadas - dois fatores estruturantes do Campo Afro-brasileiro. Aquelas disposições nos alertam, assim, para a falsa separação entre “ético” e “êmico” (como vimos na concentração da produção etnográfica no chamado “nagocentrismo”), para discursos de hegemonia que visam à homogenia, muitas vezes feita em nome de “raça”, de alguma alegada “pureza” ou “verdade”, ou apelos à “codificação” ou à “revelação” e conseqüentemente à exclusão. A meu ver, tais discursos e ações são formas de violência religiosa e cultural.

É importante lembrar que todas estas tradições aqui nascidas foram construções coletivas que contribuíram amplamente para a formação do *ethos* brasileiro, seja na constituição do nosso imaginário, na diversidade do patrimônio religioso e na importância feminina na constituição do mesmo, na língua, na culinária, na relação do homem com a natureza, na música, na dança, na literatura, nas artes plásticas, entre outros, que imprimiram em nossa cultura seus traços mais característicos. Portanto, se faz necessário reconhecer e valorizar o fato incontestável de que somos mestiços, não apenas de etnias, mas de culturas e de religiões diversas, portanto mestiços de corpo e alma. Este desafio também é acadêmico, principalmente nas Ciências Humanas vinculadas ao estudo destas religiões, pois a realidade deste campo religioso não é a mesma do início do século XIX ou do período entre as décadas de 50 e 70. Os tempos mudaram e estas tradições também.

³⁶ O problema do discurso étnico não é afirmar uma identidade, mas ao fazê-lo negar o valor das que lhe são diversas. O étnico transforma-se em etnocêntrico, a diferença em desigualdade. No caso dos africanistas, produzem-se discursos de exclusão, normalmente à reboque do pan-africanismo de inspiração norte-americana, que não vai muito além de um maniqueísmo e corporativismo racial, baseado no ódio. Alguns discursos de reafirmação enaltecem posturas ortodoxas e às vezes fundamentalistas. Do lado arianista o discurso baseia-se em convicções cristãs inspiradas no dogma kardequiano da 3ª revelação, afirmando, por exemplo que a verdadeira Umbanda é cristã e fora revelada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas de Zélio Fernandino de Moraes. Em resumo, os argumentos arianistas baseiam-se na suposta revelação e os africanistas numa suposta tradição.

ANEXO I

TRATADO PROPOSTO A MANUEL DA SILVA FERREIRA PELOS SEUS ESCRAVOS DURANTE O TEMPO EM QUE SE CONSERVARAM LEVANTADOS (c. 1789)

Meu Senhor, nós queremos paz e nós não queremos guerra; se meu senhor também quiser nossa paz há de ser nessa conformidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber.

Em cada semana nós há de dar os dias de sexta-feira e de sábado para trabalharmos para nós não tirando um destes dias por causa de dia santo.

Para podermos viver nos há de dar rede, tarrafa e canoas.

Não nos há de obrigar a fazer camboas, nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mande os seus pretos Minas.

Para o seu sustento tenha lancha de pescaria ou canoas do alto, e quando quiser comer mariscos mande os seus pretos Minas.

Faça uma barca grande para quando for para Bahia nós metermos as nossas cargas para não pegarmos fretes.

Na planta de mandioca, os homens queremos que só tenham tarefa de duas mãos e meia e as mulheres de duas mãos.

A tarefa de farinha há de ser de cinco alqueires rasos, pondo arrancadores bastantes para estes servirem de pendurarem os tapetes.

A tarefa de cana há de ser de cinco mãos, e não de seis, e a dez canas em cada freixe.

No barco há de pôr quatro varas, e um para o leme, e um no leme puxa muito por nós.

A madeira que se serrar com serra de mão embaixo hão de serrar três, e um em cima.

A medida de lenha há de ser como aqui se praticava, para cada medida um cortador, e uma mulher para carregadeira.

Os atuais feitores não os queremos, faça eleição de outros com a nossa aprovação.

Nas moendas há de pôr quatro moedeiras, e duas guindas e uma carcanha.

Em cada uma caldeira há de haver botador de fogo, e em cada terno de faixas o mesmo, e no dia sábado há de haver remediavelmente peija no Engenho.

Os martinheiros que andam na lancha além de camisa de baeta que se lhe dá, hão de ter gibão de baeta, e todo o vestuário necessário.

O canavial de Jabirú o iremos aproveitar por esta vez, e depois há de ficar para pasto porque não podemos andar tirando canas por entre mangues.

Poderemos plantar nosso arroz onde quisermos, e em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e poderemos cada um tirar jacarandas ou qualquer pau sem darmos parte para isso.

A estar por todos os artigos acima, e conceder-nos estar sempre de posse da ferramenta, estamos prontos para o servimos como dantes, porque não queremos seguir os maus costumes dos mais Engenhos.

Poderemos brincar, folgar e cantar em todos os tempos que quisermos sem que nos empeça e nem seja preciso licença.

(*) No texto acima, atualizamos a grafia das palavras e colocamos as abreviações por extenso. A pontuação original e o uso de maiúscula em certas palavras, contudo, foram mantidos. **Fonte:** Reis e Silva, 2009: 123-124

ANEXO II

1º SIMPÓSIO : “CIÊNCIA, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE”

Objetivo

Analisar e compreender os benefícios da espiritualidade na saúde, na visão do ser integral: “corpo, mente, alma e espírito”.

Programa

Manhã

7:30 às 8:00 h – Recepção/Assinatura da lista de presença para certificado

8:00 às 8:15 h – Abertura - Prof. Dra Helena Ribeiro – Diretora da Faculdade de Saúde Pública-USP

8:15 às 8:30 h – Breve Historia do Simpósio “Ciência, Espiritualidade e Saúde” - Ana Lucia Lumazini de Moraes - Bióloga e Responsável Técnica pelo Laboratório do CSEGPS; Especialização em Naturopatia (2006), Terapeuta Holística; Massoterapeuta; Reiquiana.

8:30 às 11:00 h - Mesa Redonda

11:00 às 11:30 h – Discussão/Debate/Encerramento

Tarde

12:45 às 13:00 h – Abertura.

13:00 às 16:20 h - Palestra dos pesquisadores

16:20 às 17:00 h – Discussão/Debate/Encerramento

Manhã /Horário	Religioso – Tema Único: “ESPIRITUALIDADE E SAÚDE”.
8:30 às 8:50	Sr. João Baptista do Valle - Administrador de Empresas, Perito em Auditoria Empresarial; Formação Teológica; Iniciou suas atividades na FEESP há mais de 30 anos; Membro do Conselho Deliberativo da FEESP; Atualmente vice-presidente da FEESP; Expositor da Área de Ensino da FEES; Palestrante das Áreas de Divulgação e Federativa da FEESP; Foi diretor do Curso de Aprendizes do Evangelho; do Departamento de Expansão Doutrinária e Diretor da área de Ensino da FEESP.
8:55 às 9:15	Pe. Christian de Paul de Barchifontaine - Enfermeiro, Mestre em Administração Hospitalar e da Saúde, Doutorando em Enfermagem na Universidade Católica Portuguesa (UCP). Docente no Mestrado e Doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo. Atualmente Presidente da Sociedade de Bioética de São Paulo, Superintendente da União Social Camiliana e Reitor do Centro Universitário São Camilo - São Paulo.

9:20 às 9:40	Profª. Lia Diskin - Formada em Jornalismo, com especialização em Crítica Literária. Co-fundadora da Associação Palas Athena e criadora de dezenas de programas culturais e sócio-educativos. Coordenadora do Comitê para a Década da Cultura de Paz uma parceria UNESCO - Palas Athena. Conferencista no Brasil e no exterior. Recebeu, na celebração de 60 anos da UNESCO, o Diploma de Reconhecimento pela sua contribuição na área de Direitos Humanos e Cultura de Paz.
9:45 às 10:05	Prof. Dr. Francisco Rivas Neto - Sacerdote, estudioso e pesquisador das Religiões afro-brasileiras há mais de 40 anos e autor de livros clássicos da literatura afro-brasileira como "Umbanda - A Proto Síntese Cósmica" e "Exu - O Grande Arcano" com trabalhos publicados em congressos e revistas acadêmicas; Médico e Fundador da FTU-Faculdade de Teologia Umbandista.
10:10 às 10:30	Prof. Dr. Lourenço Stelio Rega - Bacharel em Teologia, Mestre em Teologia (especialização em Ética), pós-graduado em Administração de Empresas (núcleo de Análise de Sistemas), Licenciando em Filosofia, Mestre em Educação (especialização em História da Educação) e Doutor em Ciências da Religião. É Diretor e professor de Ética, Bioética e Filosofia da Religião da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.
10:35 às 10:55	Monja Coen Sensei - Primaz Fundadora da Comunidade Zen Budista, criada em 2001; Iniciou seus estudos budistas no Zen Center of Los Angeles - ZCLA. Ordenada monja em 1983, Graduado no mestrado da tradição Soto Shu. Liderou as atividades no Templo Busshinji e sede da tradição Soto Shu para a América do Sul; A primeira mulher e primeira pessoa de origem não japonesa a assumir a Presidência da Federação das Seitas Budistas do Brasil; Membro da URI (Iniciativa das Religiões Unidas) e participa assim de atividades inter religiosas.
11:00 às 11:30	Discussão/Debate/Encerramento
11:30 às 12:45	Intervalo/almoço
12:45 às 13:00	Recepção

Tarde/Horário	Pesquisador/ Tema
13:00 às 13:50	Prof. Dr. Marcos Boulos – Tema: “SAÚDE E ESPIRITUALIDADE” – Prof. de Moléstias Infecciosas e Parasitárias da Faculdade de Medicina da USP; Coordenador da Coordenadoria de Controle de Doenças da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo; Superintendente de Saúde da USP
13:50 às 14:40	Prof. Dr. Raul Marino Junior- Tema: “BASES CEREBRAIS DA ESPIRITUALIDADE” - Prof. Titular Emérito de Neurocirurgia da FMUSP; Prof. Livre-Docente de Bioética da FMUSP; Diretor do Instituto de Doenças Neurológicas de São Paulo; Diretor da Divisão de Neurocirurgia do Hospital das Clínicas da FMUSP de 1978-2006; Fellow in surgery-Harvard Medical School; Visiting Scientist e Research Associate-Laboratory of Neurophysiology- Department of Limbic Integration and behavior National Institutes of Health(N.I.H)
14:40 às 15:30	Dr. Mario Luiz de Camargo – Tema: “MEDITAÇÃO UM PANORAMA HISTÓRICO CIENTÍFICO” - Médico Oftalmologista e Vice-Diretor do CSE “Geraldo de Paula Souza” /FSP, especialista em Yoga pelo Centro de Pós-Graduação da UniFMU(1966).
15:30 às 16:20	Prof. Dr. Valdemar W. Setzer – Tema: “CIÊNCIA, RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE” - Prof. Titular, aposentado do Depto. de Ciência da Computação do IME-USP, Tem 12 livros publicados no Brasil e no exterior sobre temas técnicos e educacionais. Foi fundador do Centro de Computação Eletrônica (CCE) da USP e do Centro de Ensino em Computação do IME.
16:20 às 17:00	Discussão/Debate/Encerramento

DATA: 25/10/2012 – (Quinta-feira) **HORÁRIO:** das 8:00 às 17:00 h

LOCAL: FACULDADE DE SAÚDE PÚBLICA – Av. Dr. Arnaldo nº 715 - Auditório “JOÃO YUNES” com transmissão simultânea “PAULA SOUZA”

Público alvo: profissionais da área da saúde e comunidade

Serão oferecidas 400 vagas no anfiteatro “João Yunes” e as demais no anfiteatro “Paula Souza” de acordo com a capacidade física, com transmissão ao vivo.

Inscrições gratuitas serão recebidas pela CCex/FSP/USP, no período de **10/09/12 a 19/10/12**.

Promoção: Faculdade de Saúde Pública – USP

Organização: Centro de Saúde Escola “Geraldo de Paula Souza”

Coordenação:

- Ana Lucia Lumazini de Moraes, Cleide Bonifácio da Silva e Mário Luiz de Camargo

Apoio:

- Diretoria da Faculdade de Saúde Pública
- Comissão de Cultura e Extensão Universitária
- TIC Tecnologia da Informação e Comunicação
- Representante dos Usuários do CSE “Geraldo de Paula Souza”

Realização:

- Centro de Saúde Escola “Geraldo de Paula Souza”

Agradecimentos

- Profa. Dra. Helena Ribeiro – Diretora da FSP/USP
- Profa. Dra. Patrícia Helen de Carvalho Rondó – Diretora do CSEGPS/FSP-USP
- Dra. Tamara Régia Torres de Mello Ribeiro – Médica - CSEGPS/FSP-USP
- Profa. Marlene Trigo – Prof. Dra da Faculdade Saúde Pública-USP
- Dr. Théo Lemer – Médico – CSEGPS/FSP-USP
- Iara Macedo – Secretária da Comissão de Qualidade e Produtividade – FSP/USP

A todos que direta ou indiretamente colaboraram para a realização do evento, em especial a toda Equipe do CSEGPS.

6. BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.
- BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio*. In: Brown, Diana & Negrão, Lisías et al (orgs). “*Umbanda e Política*”. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CANDAU, Vera Maria. *Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios*. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. 2009
- CASTRO, Yeda P. *Das línguas Africanas ao Português Brasileiro*.
Disponível em:
https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:7oXRztTXJvYJ:www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n14_p81.pdf+&hl=en&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEEsgIUd6q6rC8mq1BQEYynDvhOyJnC3gOjD6hv1YGc8xaCijl2xMVvDv2NRhQgdVoI9iHv-I0sI_oe2P4s1AYigfSD3mcwKCuWF_CenBm7yyka0paJlhJw0hlWR69-ndO55tVxrwe&sig=AHIEtbSpzhcecyQosu9PJptQp3EGB-zAew
Consultado em 12/11/2012
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.
- COSTA E SILVA, Alberto da., *A enxada e a lança: A África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996
- COSTA E SILVA, Alberto da., *A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002

DANTAS, Beatriz G. Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERRETTI, Sérgio F. Repensando o Sincretismo. São Paulo: EDUSP: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. Sincretismo e religião na festa do Divino. Revista Anthropológicas, ano 11, volume 18(2): 105-122 (2007).

Disponível em:

https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:MOSCFSJoCxIJ:www.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/download/144/129+&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESgk4qVQdQnp9gyfKExPtZGhwQk8TvkVcrV7d68ybz_UyLZbLbc1wwmf9_7OeRdPlb_1LzJD3QQUSBX2XA0LZ-cgNOm3EvSR77bMSoKnIKNUISiU2etb7LFBnzcB2uyvrDvkv_c&sig=AHIEtbQSe2z3q61OuXRW3TuPS15Kvs5_ew Acessado em 05/11/2012.

FEU – Federação Espírita de Umbanda. *Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: 1942.

FONTENELLE, Aluízio. *A Umbanda através dos séculos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1957.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

FRY, Peter. *A persistência da raça – Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In Caminhos da Alma – Memória afro-brasileira”. Vagner Gonçalves da Silva (organizador). São Paulo. Summus, 2002.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: Da diáspora. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HABERMAS, J. Para a reconstrução do materialismo histórico. São Paulo. Brasiliense. 1983

HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização – Disponível em:

<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/130774006_3_ARQUIVO_2011_Luso-Afro-Bras_2_Purezanago-reafricanizacao-dessincretizacao.pdf> Acesso em :_01 de novembro de 2011.

MARINHO, Roberval F. O Imaginário Mitológico na Religião dos Orixás – Um Estudo da Dinâmica da comunicação e da Arte no Sistema Cultural Nagô. In Dos Yorùbà ao Candomblé Kétu. Aulo Barretti Filho (organizador). São Paulo. Edusp. 2010.

MARIZ, Cecília L. “De Vuelta al Baile del Sincretismo”: Un Diálogo con Pierre Sanchis. Ciencias Sociales Y Religión/ Ciências Sociais e Religião. Publicação da Associação de Cientistas Sociais do Mercosul. Porto Alegre, ano 7, número 7, setembro de 2005. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2284> Acesso em: 06 de novembro de 2012

MCLAREN, Peter. Multiculturalismo crítico. São Paulo: Cortez, 1997

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <<http://www.ufgd.edu.br/reitoria/neab/downloads/os-africanos-no-brasil/view?searchterm=Nina%20rodrigues>> Acesso em 24/09/2012.

OLIVEIRA, José H. M. *Das Macumbas à Umbanda: a construção de uma religião brasileira*. Limeira – SP: Editora do Conhecimento. 2008

- OLIVEIRA, José Paiva de – *Os Orixás africanos na Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1985.
- OLIVEIRA, Paulo Gomes. *Umbanda Sagrada e Divina*. 1º vol. Rio de Janeiro: Aurora, 1953.
- ORTIZ, Fernando. *Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba*. 1983. Disponível em:
https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:j7i2_w-d-F4J:www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/ortiz.pdf+&hl=en&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEEShMfkiXhsEcCmVXeGgMf7JBTIQ0wuwceWYz87AMPyveAww9gIpmT9FBGmOtL3kAXSiNZiCVI7oQ5qor23QH0bCA11ZVK8RIYcqLleI_lrpfQA7myG9riIRTFL97k5bXrXpKBOxr&sig=AHIEtbQ8wtigZ2HiKSdK8WcdzrTdY_nI5A Consultado em 08/11/2012.
- PANIKKAR, R. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1978.
- PARÉS, Luis N. *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia* – 2ª edição revista. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- RAEDERS, Georges. *O inimigo cordial do Brasil -O Conde de Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. 1º vol, 5ª edição. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RIBEIRO, José. *O ritual africano e seus Mistérios*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1969.

RISÉRIO, Antonio. *A Utopia Brasileira e os Movimentos Negros*. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2007

RIVAS, Maria Elise. *O mito de origem: Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. 2009. Disponível em: <<http://ftu.edu.br/producoes-academicas/monografias/monografias.html>> Acesso em : 24/09/2012.

RIVAS NETO, F. *Umbanda - A proto-síntese cósmica*. – 3ª Ed. ver. São Paulo: Ícone, 1996.

_____. *Sacerdote, Mago e Médico: cura e autocura umbandista: terapia da alma*. São Paulo: Ícone, 2003.

_____. *As Religiões Afro-brasileiras: A Assimetria do Sagrado*. 2011. Disponível em: <<http://ftu.edu.br/ftu/producoes-academicas/jornal-dialogo.html>> Acesso em: 24/09/2012.

_____. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

SANTANA, Moisés de M. *Diversidade Cultural, Educação e Transculturalismo Crítico – Um Rascunho Inicial para Discussão*. Cadernos de Estudos Sociais, Recife, v.25, nº1, p.097-106. Jan/jun., 2010. Disponível em: https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:EjH8-msvGygJ:periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD/article/viewFile/694/1079+&hl=en&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESif-8vf39H5jWlbjGjf2ch3KjWI4tZ741WorG2ZbnURnWL7j5bzKGtLW_k0aHON3OwSDx7-JqFF77O-3cGRPNOy5obq6cubhPDMSz3kCnmNk5ae15juEL39x_5X9YPTShEe8Xgr&sig=AHIEtbS6RWA-Kj0cvdWeK6Xa_ms6XEQgpw
Acesso em 09-11-12

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 8ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SILVA PINTO, Tancredo da. *A origem da Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. 2ª ed. revisada. Salvador: Edições Maianga: 2010.

SOUZA, Leal. *O Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda*. Rio de Janeiro, 1993.

STRIEDER, Inácio. Democracia Racial – A partir de Gilberto Freyre. “VII Simpósio de La Revista Internacional de Filosofia Política”, em Cartagena de Indias/Colômbia, no período de 20 a 22 de novembro de 2000. Disponível em:
http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ufpe.br%2Fppgfilosofia%2Fimages%2Fpdf%2Fpf15_artigo10001.pdf&ei=1gy-UMm-FIXc8AS0toGwBw&usg=AFQjCNFw3fAF3mNIjbYB3ID69XkW9CWbyA&sig2=RUNfTp4USIRkW-unoOO1OQ Acessado em 31/11/2012