

Lugares de Xangô, em Trinidad e no Brasil: contemporaneidade e diferença colonial

Alexandre Martins de Araújo

Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Br

Resumo

Neste texto exploramos o recente movimento de africanização e de crítica ao sincretismo observado nos países de Trinidad e Brasil. Embora extremamente diferentes entre si, de um lado um país de dimensões continentais colonizado por portugueses; e de outro, uma pequena ilha do Caribe colonizada inicialmente por espanhóis, franceses e depois ingleses, e com uma população dividida entre uma maioria afro-descendente e outra indo-descendente. Alguns elementos constitutivos e experiências em comum entre as duas religiões de matriz africana na diáspora, Xangô em Trinidad e Candomblé no Brasil autorizam a produção de interessantes comparações, independente das diferentes formas que cada uma delas assumiu em seus respectivos espaços de negociação. Igualmente, esboçamos algumas percepções acerca de suas dinâmicas no interior dos campos social e político.

Palavras-chave: Africanização, sincretismo, Xangô, Candomblé

Resumen

En este texto exploramos el reciente movimiento de africanización y de crítica al sincretismo observado en los países de Trinidad y Brasil. Aunque diferentes entre sí, de un lado un país de dimensiones continentales colonizado por portugueses; y de otro, una pequeña isla del Caribe colonizada inicialmente por españoles, franceses e después ingleses, y con una población dividida entre una mayoría negros y otra indo-descendente, algunos elementos constitutivos y experiencias comunes entre las dos religiones de matriz africana en la diáspora, Changó en Trinidad y Candomblé en Brasil, autorizan la producción de interesantes comparaciones, independiente de las diferentes formas que cada una de ellas asumió en sus respectivos espacios de negociación. Igualmente, esbozamos algunas percepciones acerca de sus dinámicas al interior de los campos social y político.

Palabras claves: Africanización, sincretismo, Changó, Candomblé

Abstract

In this paper we explore the recent movement of Africanization and antisyncretism observed in countries of Trinidad and Brazil. Although extremely different from each other, on one side a country of continental dimensions colonized by the Portuguese and the other, a small Caribbean island originally colonized by the Spanish, French and then English, and with a population divided between an african descent and most other Indo descendent. Some constitutive elements and experiences in common between the two religions of African origin in the Diaspora, Shango in Trinidad and Candomblé in Brazil, authorize the production of interesting comparisons, regardless of the different forms that each took in their respective areas of negotiation. Also, we outline some insights about their dynamics within the social and political fields.

Key words: Africanization, syncretism, Shango, Candomblé

Em Trinidad, dois significativos eventos, um ocorrido em 1988, e outro em 1996, reacenderam antigas questões sociopolíticas, e evidenciaram intrincados fenômenos culturais relacionados à presença das religiões de matriz africana na diáspora.

Em 1988, devido ao contínuo crescimento do número de adeptos à religião de Orixá, Trinidad recebia a visita da mais alta autoridade religiosa Orixá, Ooni Oba O kunade Sijuwade Olubuse II do Ilé-Ifè, da Nigéria (CASTOR, 2014, p. 477).

Em 26 de janeiro de 1996, o então primeiro-ministro indodescendente Basdeo Panday (1995-2001) concedeu um feriado nacional, o dia 30 de março, em comemoração aos 30 de março de 1951, data da revogação da portaria de 1917 que proibia as manifestações da fé espiritual batista Shouter, uma religião que combina elementos africanos e cristãos cuja origem em Trinidad, embora controversa, remonta o século XIX. Desde então, o feriado é conhecido como o “Dia da libertação da fé espiritual batista Shouter”¹

O Antropólogo James Houk, durante o seu estudo sobre a fé Shango em Trinidad, constatou que apesar de haver cinco vezes mais igrejas Shouter batista, devido à grande popularidade alcançada no país, havia “aproximadamente 150 santuários de Orixá em Trinidad, a maioria dos quais patrocinam um ébo anual” (HOUK, 1995, pg. 288).

A introdução da religião Yoruba do culto a Shango remonta os tempos coloniais com a chegada de africanos trazidos à ilha como escravos. Entretanto, desde a travessia do Atlântico até a introdução dos africanos no interior das Plantations, devido à má interpretação, o mau entendimento das estruturas mitológicas do culto e as posteriores proibições, muitos elementos que compunham seus rituais foram perdidos (LAIRD, 2010, p. 456).

Contudo, aqueles agentes religiosos que sobreviveram a “Middle Passage” cuidaram de assegurar a presença do culto nos espaços das Plantations. Mais adiante, já ao final do século, africanos yorubás livres que chegaram à ilha, trouxeram novo ânimo aquela parcela da população já iniciada ao culto. (LAIRD, 2010, p. 456).

Naomi Laird confirma que a contribuição do culto Shango, durante o período da escravidão, foi essencial para assegurar a coesão social e a resistência cultural em face dos traumas comuns, pois, todo background mantido na memória dos praticantes do culto oferecia sentidos tanto para as questões da vida como para depois dela (LAIRD, 2010, p.457).

Passado de geração em geração, os rituais Shango de Trinidad se mantêm fortes, criativos e sincréticos, como foi o caso da influencia francesa² nos processos de recriação do culto, conforme expõe Naomi Laird ao se referir aos nomes de origem francesa incorporados a fê Shango, como por exemplo, Papa Bois, protetor das florestas e seus habitantes, Mama L’Eau, o poder dos rios e La Diabliesse, a sedutora mulher do mau (LAIRD, 2010, p. 458).

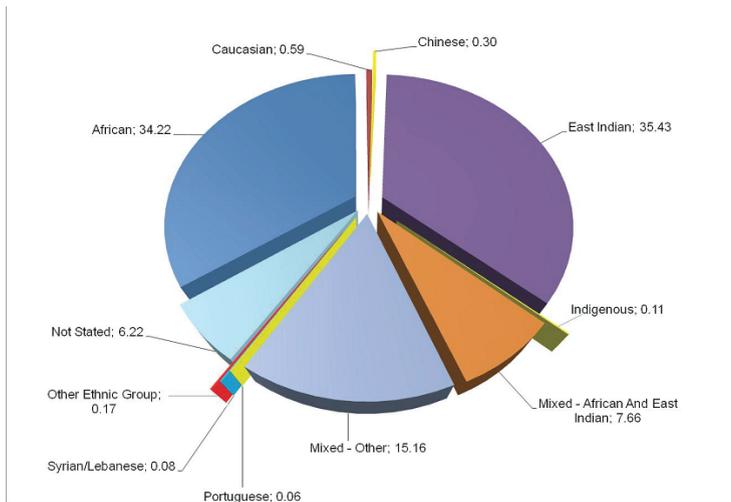
A decisão do primeiro-ministro Basdeo Panday em legitimar e garantir suporte político às manifestações religiosas de matriz africana contribuiu para o reaquecimento de uma antiga e ainda mal resolvida questão étnico-política: a difícil coexistência entre, de um lado, os ideais de cidadania negra, e de outro, a tão propalada política do multiculturalismo (CASTOR, 2003).

Em Trinidad, os debates sobre a oficialização de uma “política multicultural” não é recente. Desde o início do período colonial os governos enfrentam a difícil tarefa de lidar com

tamanho diversidade cultural em uma colônia de dimensões tão modestas (NIEHOFF & NIEHOFF 1960).

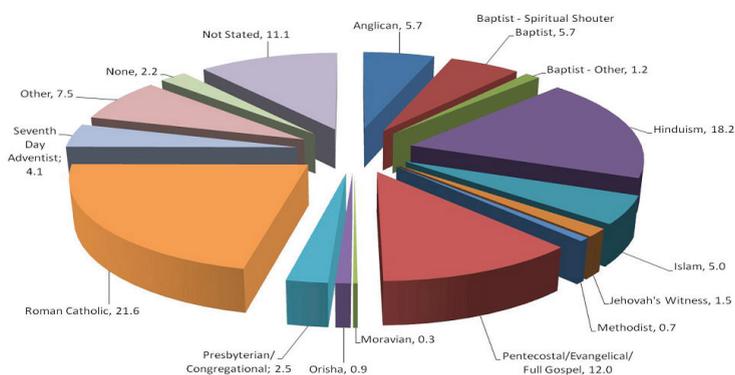
Historicamente, a multiétnica sociedade de Trinidad e Tobago, desde a segunda metade do século XIX, é atravessada por uma forte linha disjuntiva que nutre e fundamenta as rivalidades de toda ordem entre as duas comunidades étnicas dominantes, Afrocreoles e Indo-Trinidenses.³

Atualmente, como se vê no gráfico abaixo, Trinidad possui uma população estimada em 1.328,019 habitantes, sendo os Indo-Trinidenses, os Afro-Trinidenses, e os Mestiços, os três grupos numericamente mais representativos.



Fonte: Ministério do Planejamento, 2011.⁴

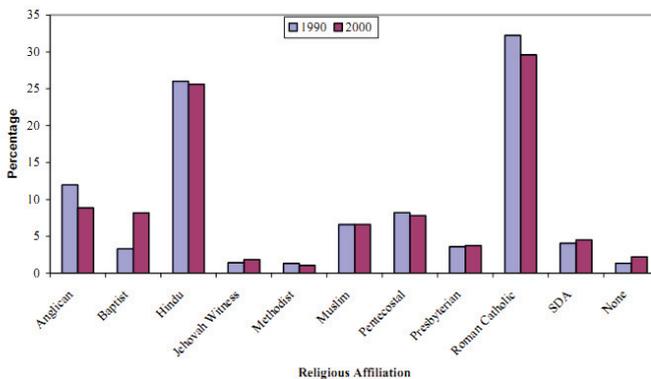
Em termos de afiliação religiosa, conforme mostra o gráfico abaixo, há dezesseis religiões reconhecidas em Trinidad, sendo o catolicismo, o hinduísmo e o pentecostalismo, as que possuem maior número de adeptos.



Fonte:Ministério de Planejamento, 2011.⁵

É importante sublinhar, que o registro da religião Orixá, visto no gráfico acima, é um dado extremamente recente, pois, no censo correspondente aos anos de 1990-2000, essa religião ainda não era levada em conta.

Fig.2.1: Distribution of National Population by Religious Affiliation, Trinidad and Tobago: 2000



(National Census Report 2000, Trinidad and Tobago)⁶

Contudo, tal ausência da religião de Xangô nos censos anteriores a 2011 não significa dizer que até aquele ano tratava-se de uma religião pouco representativa. Ao contrário, desde a primeira metade do século XX, ela já freqüentava as agendas

políticas de Trinidad. Albert Maria Gomes, um conhecido político humanista, já nos anos 30 enfrentava o governo colonial clamando por liberdade para os Shouter espiritual batistas e para os seguidores de Orixá.⁷

Mas é a partir dos anos 90, segundo afirmação da professora Frances Henry (2001) que a religião de Orixá tem evoluído em novas e interessantes direções. Entre várias mudanças percebidas por ela, duas são bastante significativas: a primeira se refere à tomada de consciência e aceitação por parte da população, pois, na medida em que era ampliado o conhecimento sobre a religião de Orixá, as pessoas tornavam-se menos resistentes e mais receptivas; a segunda mudança diz respeito ao fenômeno que ela denominou de Yorubanização ou Africanização cuja tendência é a eliminação dos elementos do sincretismo cristão (HENRY, 2001).

Em razão de termos percebido interessantes semelhanças entre acontecimentos e mudanças envolvendo as religiões Xangô de Trinidad e Candomblé do Brasil, resolvemos, a partir daqui, analisar, comparativamente, essas duas realidades, numa tentativa de avançarmos um pouco mais na compreensão dos fenômenos que ora emanam das religiões de matriz africana nesses dois países.

Uma primeira coincidência entre os dois países **é que**, apesar das significativas diferenças em termos de dimensão territorial e de composição étnica, o número de adeptos às religiões de matriz africana é o mesmo, pois, de acordo com o censo recente, a religião Candomblé no Brasil aparece com 167.363 mil adeptos, ou seja, os mesmos 0,09% em relação ao percentual da religião de Orixá em Trinidad.⁸

A segunda coincidência é que, também na década de 80, assistem-se, no Brasil, fenômenos de popularização de religiões de matriz africana, a exemplo do dia 12 de agosto de 1983, quando foi lançado, em Salvador, na Bahia, pelas iyalexorixás dos cinco mais conhecidos terreiros de Salvador, o manifesto da religião Candomblé do Brasil cujo “discurso presente no manifesto é o do antissincretismo e, principalmente, da afirmação do Candomblé enquanto religião” (FRANÇA, 2011).

A terceira coincidência é que, tal como ocorrera nas esferas públicas de Trinidad, exatamente no ano de 1996, o governo brasileiro passa a legitimar e apoiar ações que valorizam as tradições e costumes de matriz africana, pois uma lei de 1996 é sancionada, e passa a vigorar no ano de 2003 acrescida de alguns artigos que tornam obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, incluindo o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil (LEI NO 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003).

A quarta e última coincidência é que, semelhante aos desdobramentos ocorridos em Trinidad, em decorrência dos acontecimentos acima mencionados, também no Brasil, evidenciou-se, tanto a ampliação do conhecimento e o crescimento da popularidade da religião do Candomblé como o interesse por um ideal de retorno a “pureza africana”, com tendência a expulsão de elementos sincréticos provenientes do cristianismo.

[...]Finalmente retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. Para isso, certamente, o reconhecimento da cultura dos orixás pela sociedade em geral representa um passo importante e sua divulgação através da música popular, das novelas de televisão e da literatura, entre outras formas de manifestação artística, não deixa de ser um meio muito expressivo (PRANDI, 2003, p. 27).

Embora, atualmente, os fenômenos de sincretismo, envolvendo religiões de matriz africana, possam ser atravessados por demandas cada vez mais plurais, como é o próprio caso do movimento de (re) africanização, acreditamos que durante o período colonial, os processos de sincretismos afro-cristãos respondiam principalmente à necessidade de sobrevivência cultural diante dos vazios de sentido que os espaços coloniais impunham. Neste sentido, pensamos que nas colônias de Trinidad

e do Brasil, os sincretismos afro-católicos eram produzidos por meio de uma dinâmica de aproximação a qual Roger Bastide (1983), denominou de “equivalência mística”.

[...] o negro realiza, através das semelhanças entre a estrutura teológica cristã portuguesa do século XVI, na qual a intercessão entre Deus e os cristãos é realizada pelos santos, e a base teológica africana possuidora, como intercessores entre os africanos e Olorum (o Deus da religião iorubá), os orixás, havendo equivalências entre tais estruturas, tendo os negros africanos associado os orixás aos santos. [...] Segundo Bastide, o negro realizará correspondências entre as funcionalidades dos orixás com as funcionalidades dos santos católicos. O equivalente de Oxossi será São Jorge, santo guerreiro, “[...] que as imagens mostram varando com suas lanças dragões ou outros animais monstruosos [...]”. Para Omolu, São Lázaro, “cujo corpo está coberto de feridas e que cura as doenças da pele [...]” (SILVA e VASCONCELOS, 2009, p. 6).

Em Trinidad, os fenômenos de sincretismo religioso atravessaram as tradicionais fronteiras afro-cristãs e assumiram formas afro-indi, ou hindu-orixá. Tal fenômeno foi estudado pelo antropólogo James T. Houk (1995), cujo trabalho intitulado *Spirits, Blood, and Drums: The Orisha Religion in Trinidad* revela-nos todo o ecletismo e versatilidade da religião Xangô em Trinidad, combinando elementos do catolicismo, do espiritual batista shouter, do Kabbalah e até do hinduísmo.

Apesar do sincretismo Hindu-Orixá ser raro, alguns dos mais experientes adoradores falam de uma associação entre divindades Hindus e Orixá. As semelhanças percebidas entre os deuses de ambos os grupos permitem um sincretismo similar às associações que fazem os fieis entre os santos católicos e os orixás. O Líder Scott observou os seguintes pares (os Orixás são listados primeiro): Ogun / Mahabir (ou Hanuman), Osain / Mahadeo, Oya / Parvati, Oxum / Lakshmi, Mama Lata / Pahrnisar, Shakpana / Durga, Exu / Dee e Obatalá / Ganesha (HOUK, 1995, p. 88-89). (Tradução nossa).

Noorkumar Mahabir e Ashram Maharaj (1989, p. 194) também mencionou sincretismos envolvendo Ogun e Hanuman ou Mahabir, e Oxum e Ganga Mai. O exemplo mencionado acima é surpreendente, pois revela toda a capacidade criativa e inovadora dos sujeitos envolvidos nessas relações sincréticas, independente de seus pertencimentos étnicos, como é o caso acima referido em que indianos e negros, historicamente rivais, combinam elementos do Hinduísmo e da religião Xangô.

Para corroborar esse exemplo de Houk, quando realizei um estudo sobre as relações culturais entre trabalhadores indianos contratados e afrodescendentes livres, nas Plantations de Trinidad, procurei mostrar que, se por um lado, as estratégias criadas pelo governo colonial inglês, no sentido de nutrir o ódio entre essas duas populações, obtiveram relativo sucesso em termos de transformar diferenças culturais em fundamentos de racialização e inferiorização recíprocas, por outro, não evitaram que eles, coolies e negros, produzissem seus espaços particulares de resistência cultural, pois, utilizando-se dos espaços festivo-religiosos que lhes eram permitidos elaboraram criativos sincretismos Afro-Hindu-Cristãos e outras interconexões culturais, sejam durante as disputas pelas tazzias no Hosay, sejam nas batalhas entre açoitadores e mascarados no Cannes Brûlées, ou nas performances de inversão de status durante os festejos do Carnaval.⁹ De qualquer modo, indianos e negros fizeram com que o mundo das Plantations, tal como o governo colonial concebia, se implodisse produzindo outras tantas territorialidades ARAÚJO (2010).

Com base no que foi dito acima, inferimos que os processos de sincretismo, envolvendo religiões de matriz africana na diáspora, correspondem a fenômenos culturais abertos, extraordinariamente criativos e produzidos performaticamente no âmbito das culturas de migração. Para a pesquisadora Olga Cabrera, culturas de migração são “espaços de múltiplas negociações culturais” (CABRERA, 2003, 37).

Embora não seja nossa intenção continuar discutindo a noção de sincretismo, faz-se necessário, a partir daqui, refletir sobre o que alguns pesquisadores pensam a respeito das referidas

tendências contra o sincretismo, atualmente manifestadas por representantes das religiões de Orixá e do Candomblé, em Trinidad e no Brasil respectivamente.

No Brasil, o manifesto da religião Candomblé, lançado na Bahia pela ialorixás, no ano de 1983, revela demandas que vão muito além das tradicionais batalhas contra o catolicismo, conforme se vê nos fragmentos abaixo citados.

Ao Público e ao Povo do Candomblé

[...] Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. [...]Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. [...] Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.[...] Sejam livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

[...] Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião. Salvador, 12 de agosto de 1983 (CONSORTE, 2006, p.89-90 apud FRANÇA, 2011).

O sociólogo e estudioso das religiões de Orixá no Brasil, Reginaldo Prandi, enxerga o movimento de africanização e “descatolização” do Candomblé como um projeto de valorização da religião em face de um cenário em que as religiões precisam se inovar para continuarem competitivas dentro do “mercado religioso”. Nas considerações de Prandi, percebe-se a seguinte dinâmica: 1), a medida que o Candomblé vai se tornando uma religião universal, torna-se menos importante as antigas ancoragens de base étnica que fundamentavam o apelo ao reforço de uma identidade do negro no Brasil; 2), em se espalhando pelo Brasil e atraindo pessoas que não se vinculam a uma identidade negra, o Candomblé necessita se constituir como uma religião autônoma, oferecendo a seu público, agora eclético, uma ideia de independência de conhecimentos, o que explica o apelo a (re) africanização dos cultos, no sentido de reencontrar, num passado africano imaginado, a solidez ritual necessária; 3), ao atuar num mercado religioso cuja clientela goza da liberdade de escolher a sua própria religião, podendo trasladar de uma religião a outra, e até pertencer a diferentes cultos, o Candomblé busca recuperar antigos saberes africanos e “mistérios perdidos ao longo da história”, a fim de oferecer ao fiel a garantia de eficácia dos seus poderes místicos (PRANDI, 2001;2003).

Numa abordagem diferente, o antropólogo Aislan Vieira de Melo (2008), pensa a questão da re-africanização e dessincretização do Candomblé como um movimento que combina religiosidade, etnicidade e politização. Sua ênfase recai sobre a questão da afirmação do negro na sociedade brasileira. Na sua perspectiva, o candomblé se constitui num espaço de luta contra a discriminação étnico-racial. O autor sugere que

[...] O processo de afirmação religiosa do candomblé e a luta por direitos sociais do negro no Brasil devem ser

compreendidos como sendo uma questão racial que se alicerça numa etnicidade africana que, muitas vezes, é imaginada, na medida em que a pertença étnica, nesse caso, vai além da ligação com um determinado povo/local, estando mais ligada às características concebidas socialmente como próprias do ‘povo africano’ (MELO, 2008, p. 179).

A professora Claude Lépine (2002), ao problematizar o movimento de africanização e dessincretização do Candomblé em São Paulo, põe em questão a própria idéia de africanidade do movimento, uma vez que, segundo ela, o antissincretismo não constitui uma tendência do politeísmo religioso africano (LÉPINE, 2002).

Numa outra perspectiva, Dilaine Soares S. de França (2014), ao realizar um estudo a partir de entrevistas que fez junto a Mãe Stella, Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, Bahia, sustenta que a questão da africanização e da dessincretização tem como eixo central a necessidade de afirmação da autonomia da religião de Orixá em face dos ditames da igreja católica. Por essa razão, a necessidade de banir os elementos cristãos, pois, como diz a autora, “o sincretismo aparece no discurso das iyalorixás signatárias como um elemento deturpador, ‘desvirtuante’, como um “resíduo”, uma “marca da escravidão econômica, cultural e social” que a população negra e seus descendentes ainda sofre” (FRANÇA, 2014).

Outro importante elemento para pensarmos a questão da (re)africanização do Candomblé no Brasil, nos é oferecido pelo professor Fernando Giobellina Brumana, da universidade de Cádiz. O eixo de sua discussão é sobre a constituição do saber acadêmico acerca do Candomblé no Brasil e seus limites em relação ao processo de africanização. A base de sua problematização está na avaliação que fez das relações e tentativas de intercâmbios estabelecidas entre professores e agentes religiosos do Brasil e da Nigéria. Tais relações, apesar dos ganhos em termos de trocas de conhecimento e de prestígios alcançados entre os agentes envolvidos, revelaram tanto as dificuldades em termo do estabelecimento de links entre os diferentes cultos como as confusões em relação à transmissão de dogmas, ou seja, os ritos

litúrgicos do Candomblé em relação à experiência africana se tornaram, ao longo da diáspora, mutuamente irreconhecíveis (BRUMANA, 2007).

Primeiro descobrimento deste pai-de-santo: “no Brasil, o peso do candomblé é maior que na sua terra de origem: Tem africano que nasceu na África e nunca viu uma pessoa em transe. Não é mais comum. Aqui é mais comum”. Segunda observação: “tudo no culto é diferente; ali, menos complexo ritualmente que aqui; na África, já não existe o que se tem no Brasil” (BRUMANA, 2007, p. 195-196).

Alguns pesquisadores que estudam o fenômeno de africanização e da dessincretização em Trinidad, esboçam perspectivas parecidas em relação àquelas que vimos do lado brasileiro. Frances Henry, por exemplo, concentra suas atenções na questão da atual busca pela autenticidade da religião de Orixá. Segundo ele, tal questão é muito recente em Trinidad, pois, até então, nunca esteve no centro das preocupações entre os devotos. Para ele, a religião de Orixá vive hoje um período de transição entre um sincretismo tradicional e um moderno approach em relação à africanidade. Sua perspectiva é a de que tanto as conquistas alcançadas no âmbito político como o reconhecimento do público, seguido de mudanças ocorridas nas próprias dinâmicas do culto, como por exemplo, a busca de autenticidade ritual, teria a ver com amplas mudanças sociais motivadas por experiências vividas no âmbito do transnacionalismo e da globalização. Uma das mudanças mais significativas foi à legitimação dos casamentos tanto dentro da fé espiritual shouter batista como na religião de xangô (HENRY, 2001).

Semelhante à perspectiva de Henry, do lado brasileiro, Luiz Claudio B. da Silva e Sérgio Sezino D. Vasconcelos (2014), embora permaneçam reticentes quanto à possibilidade de frutificação do movimento de busca por uma “África mística”, sublinham a importância da afirmação do Candomblé por meio dessa virada em direção à África. Igualmente, relacionam o antissincretismo aos processos de globalização (SILVA e VALCONCELOS, 2014, p. 9).

Mesmo que essa tendência ao atissincretismo não alcance um consenso geral nos dois países, Frances Henry, assim como Silva e Vasconcelos enxergam o fenômeno com bons olhos. Para Henry, a remoção dos elementos cristãos não deverá empobrecer as expressões do ritual Orixá, e o crescimento da africanização poderá, além de tornar a religião mais interessante, também proporcionar reforços de identidades pessoais (HENRY, 2001).

O antropólogo Fadek N. Castor (2014), para discutir a atual presença da religião de Xangô em Trinidad, lança mão de uma análise sócio-histórica do relacionamento entre a religião Orixá e as ações do governo de base indo-trinitária-tobagense. A questão cerne que emerge desse relacionamento são as tensões entre cidadania cultural negra e cidadania multicultural.

Para o autor, o encontro entre o background espiritual e cultural afro-creole e algumas práticas da modernidade neoliberal, garantidoras de direitos individuais, fez surgir campos de negociação entre esta última e outro tipo de modernidade constituída por epistemologias e ontologias não ocidentais. Tal espaço de negociação motivou o compartilhamento de elementos comuns de pertencimento a partir dos quais a cidadania cultural afro-trinitária fundamentou-se na religião Orixá para por em relevo a cidadania cultural africana na diáspora, que, embora diferentes entre si, valorizam o critério de raça, no sentido de fortalecer a ideia de negritude.

No pano de fundo dessas tensões acha-se suturada a retórica do multiculturalismo levada a cabo pelo Primeiro Ministro Basdeo Panday que exaltou a necessidade de se construir uma unidade dentro da diversidade. Para Castor, tal retórica buscava obter alianças entre as tradicionais divisões étnicas, o que explica, por exemplo, a participação ativa de Panday no festival denominado “dia da família Orixá”, ocorrido em 1999, cuja intenção era de ganhar espaços políticos junto às lideranças de templos de Orixá (CASTOR, 2014, p. 478).

Em termos sociais, Castor ressalta que após o boom do petróleo, em 1980, ocorreu uma sensível reestruturação na sociedade trinatário-tobagense, marcada pela formação de uma classe média indo-descendente, que, além de se urbanizar, também

ganhou acento na política nacional. E como essa reestruturação social coincidiu com o crescimento da popularidade das religiões de matriz africana, com destaque para a fé de xangô, a religião passou a ser um importante elemento de diferenciação, ao lado das tradicionais divisões apoiadas nos critérios de raça, etnia, classe e geografia. Assim, a inclusão da religião no cenário político de Trinidad motivou os suportes políticos e financeiros concedidos às religiões Sholter batista e Orixá durante a gestão política de Panday.

Ao lado disso, Castor sublinha que as ações de Panday, para além dos interesses políticos pontuais, também buscavam uma virada ideológica, ou seja, deslocar a crença que atribuía unicamente à binaridade African/White o processo de criouliização da sociedade de Trinidad para uma versão mais nuançada em que as contribuições da cultura indiana poderiam ser vistas como parte constituinte do processo de criouliização da cultura de Trinidad e Tobago (CASTOR, 2014, 480).

Salientamos que as questões sobre a caracterização/formação da cultura de Trinidad e Tobago sempre renderam tensões sociais e políticas. A Antropóloga Viranjini Munasinghe, da universidade de Cornell, ao realizar um estudo sobre as políticas de conflito cultural, envolvendo populações de ascendência indiana e africana em Trinidad, propõe redefinir o termo “crioulo” para incluir a comunidade Indo-trinitário-tobagense.¹⁰

[...] Criouliização é um conceito identificado principalmente com o Caribe para descrever e analisar os processos de adaptação e mudança cultural dentro de sistemas profundamente hierárquicos (plantio/escravidão e a hierarquia raça / cor que os acompanhava), em que novas formas culturais surgiram no Novo Mundo. [...] Os termos creole e criouliização, no entanto, enfatizam principalmente a síntese de elementos africanos e europeus do velho mundo, excluindo assim os elementos de origem indiana. Dessa forma, enquanto aqueles de ascendência africana e europeia foram rotulados como crioulos, os de ascendência indiana nunca foram considerados crioulos. As implicações dessa exclusão do estatuto

de crioulo são significativas para os Indo-trinitários. [...] Meu livro examina o material e os mecanismos ideológicos através dos quais os Indo-trinitários foram posicionados fora do processo de crioulição e, por conseguinte, da nação Trinidad. Ao examinar as práticas e comportamentos dos Indo-Trinitários, argumento que eles também podem ser considerados crioulos, pois são ativos criadores de novas formas culturais no Novo Mundo, em vez de serem meros reprodutores de formas culturais ancestrais. [...] As políticas coloniais e teorias raciais continuam a influenciar a política contemporânea na ilha. A divisão entre os dois principais grupos étnicos que compõem a população de Trinidad, os afro-Trinitários e Indo-Trinitários, está marcada e reproduzida pela retórica de raça e estereótipos étnicos com os dois grupos guardando zelosamente o que eles acreditam ser o seu terreno legítimo, pode ser rastreada desde a política colonial.¹¹ (tradução minha).

Considerações finais

Ainda que estejamos longe de atingir a compreensão acerca das complexas relações estabelecidas pelas religiões de matriz africana em seus respectivos espaços de negociação, no caso em questão, Trinidad e Brasil, arriscamos em oferecer algumas percepções que poderão abrir novas possibilidades de pesquisas em espaços brasileiros e caribenhos.

Apesar de Brasil e Trinidad apresentarem panoramas culturais, sociais, políticos e geográficos extremamente diferentes entre si, são exatamente as bases comuns entre as religiões de matriz africana na diáspora que permitem a produção de amplas pesquisas comparativas, independente das diferentes formas que possam assumir cada uma dessas religiões em seus respectivos espaços, pois, todas elas possuem, pelo menos, três importantes pontos em comum: primeiro, em termos ontológicos, carregam um background espiritual e cultural comum, representado pelo panteão dos orixás; segundo, compartilham uma memória colonial comum, marcada por profundas experiências de busca de sobrevivência cultural em presença de um mesmo colonizador europeu branco; por último, nos dias de hoje, essas religiões e seus

agentes, vêm se empoderando, social e politicamente, devido a complexas experiências e demandas transnacionalizadas, as quais Kathryn Woodward (apud SILVA e VASCONCELOS, 2009, p. 9) se refere:

[...] àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado.

Apesar de partirem de um tronco comum, representado por aqueles três pontos acima referidos, o Candomblé brasileiro e o Xangô de Trinidad se esgalham em diferentes direções devido aos distintos campos de tensão onde se encerram.

No caso do Brasil, os processos de africanização e descristianização podem frutificar com base tanto no fenômeno de universalização das religiões de matriz africana como pela valorização do “produto” religioso, motivado por um “mercado religioso” cada vez mais competitivo, como diria Prandi (2003).

Já em Trinidad, pelo fato de a religião de xangô vinculou-se à cena política, se constituindo num elemento a mais no processo histórico de produção de diferenças entre afro-trinitários e indo-trinitários. Por isso, o movimento de africanização da religião de Xangô pode contribuir para a construção de fronteiras mais espessas, alicerçadas numa identidade de cidadania cultural afro-creole. Tanto a população afrodescendente quanto a população indo-descendente, apesar da contemporaneidade alcançada por suas religiões e demais aspectos de suas culturas ancestrais, paradoxalmente, ainda se utilizam da velha fórmula herdada de seus algozes britânicos, a “diferença colonial”, no sentido de estabelecerem as clivagens entre si.

A diferença colonial transformou-se e reproduziu-se no período nacional, passando a ser chamada de “colonialismo interno”. O colonialismo interno é, assim, a diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional (MIGNOLO, 2005, p. 43).

Neste sentido, pensamos que tanto aqui como em Trinidad, as tendências a africanização e ao antissincretismo podem gerar

processos de diminuição da importância de certos ritos afro-cristãos, como é o caso em curso na Bahia, onde o ritual de lavagem do Bonfim, descrito no manifesto acima citado, está sendo questionado pelas ialorixás baianas por ser visto, por uma parte, como uma adoração ambígua entre Oyá e Sta. Bárbara, e, por outra, ter a marca de subserviência diante do catolicismo.

Seja como for, não vemos os movimentos de antissincretismo em Trinidad e no Brasil como sendo parte de uma estratégia historicamente planejada, ou seja, como um “Cavalo de Troia” dentro do qual as religiões de matriz africana na diáspora puderam atravessar o período colonial, para depois se livrarem do cavalo e se reconstruírem integralmente, pois, como nos informou a professora Claude Lépine, o fenômeno de sincretismo é um elemento constituinte do politeísmo religioso africano. Ao lado disso, não nos devemos esquecer de que a variabilidade e a dinamicidade dos fenômenos culturais coincidem com a sua própria condição histórica de sobrevivência.

A estrutura básica de um ritual de negros moçambiques, congos, marujos é a mesma. Mas ao longo dos anos e no esparramado dos lugares onde ele foi sendo recriado, as diferenças do processo ritual foram estabelecidas. Uma mesma velha cidade mineira não possui dois ternos iguais. Cada mestre improvisa, recria, “deixa a sua marca” e introduz novos padrões de canto, coreografia e vestimenta (BRANDÃO, 1982).

Para concluir, se por um lado não enxergamos a possibilidade do surgimento de um pan-antissincretismo, por outro, acreditamos na potencia inovadora e transformadora dos movimentos de (re) africanização das religiões de matriz africana na diáspora, no Brasil e em Trinidad.

Notas

(Endnotes)

¹ Para conhecer a experiência da religião dos Shouters baptista em Trinidad, veja: National Library and Information System Authority. Disponível em: <http://www.nalis.gov.tt/Research/SubjectGuide/SpiritualShouterBaptistLiberationDay/tabid/98/Default.aspx>. Acesso em: 14, out. 2014.

- ² Quando a Inglaterra tomou a ilha, por volta de 1797, a maior parte dos colonos era de origem francesa e sua língua prevalecia sobre as demais existentes. Entretanto, a par da numerosa colônia francesa que ali se instalara, naquela época, foram os espanhóis que deixaram o legado mais significativo: um sistema agrícola bem estabelecido, compreendendo 468 fazendas, correspondente a um território ocupado de aproximadamente 86.268 acres (Araújo, 2010, p.27).
- ³ Para compreende as origens das distensões entre as populações Afrodescendentes e Indodescendentes de Trinidad, veja: BRERETON, B. A. *Race relations in Colonial Trinidad (1870-1900)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- ⁴ Central Statistical Office 2011, Ministry of Planning and Sustainable Development, Government of the Republic of Trinidad and Tobago. Disponível em: <http://cso.planning.gov.tt/sites/default/files/content/images/census/TRINIDAD%20AND%20TOBAGO%202011%20Demographic%20Report.pdf>. Acesso em: 24/10/2014.
- ⁵ Ibidem.
- ⁶ National Census Report 2000, Trinidad and Tobago. Canadian International Development Agency (CIDA) /CARICOM Capacity Development Programme (CCDP).
- ⁷ Para conhecer a biografia de Albert Maria Gomes acesse: <http://caribbeanbeat.com/issue-68/missing-action-albert-gomes#ixzz3GuueS2mE>. Acessado em: 24/10/2014.
- ⁸ Jornal O Globo. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-religiao/>. Acesso em: 18 out. 2014.
- ⁹ Para saber mais sobre as festas religiosas de Trinidad durante o período colonial, veja: COWLEY, J. *Carnival, canboulay, and calypso: traditions in the making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ¹⁰ *Entrevista conduzida por Michelle Caswell, Asia Society. Disponível em: <http://asiasociety.org/indian-community-trinidad-interview-viranjini-munasinghe>. Acesso em: 27/18/2014.*
- ¹¹ Ibidem.

Referências

ARAÚJO, Alexandre Martins de. *Entrejornadas: Coolies, Afrodescendentes e a Plantation Plural de Trinidad*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.

ARAÚJO, A. M. de. *Trinidad na Aventura do Século XIX*. Dissertação (Mestrado em História) – UFG, Goiânia, 2004.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2ª reimpressão. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte Ed. UFMG, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é o folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Coleção Primeiros Passos).

BRUMANA, Fernando Giobellina. “Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés”. In: *Revista Afro-Ásia*, n. 36, 2007, pp. 153-197.

CABRERA, Olga. “Identidades em transito culturas de migração” In: Maria Theresa Cortes Zavala, Olga Cabrera (orgs.) *Región / frontera y prácticas culturales em La historia de America Latina y El Caribe*. Morelia, Goiania: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo y CECAB, 2002.

CABRERA, Olga. “A literatura e a filosofia da contracultura caribenha em Alejo Carpentier”. In: ALMEIDA, Jaime de, CABRERA, Olga e CORTÉS ZAVALA, María Teresa (Orgs.). *Cenários Caribenhos*. Brasília: Paralelo 15, 2003, p. 32-48.

CASTOR, N. fadec. Shifting Multicultural Citizenship: “Trinidad Orisha Opens the Road”. *Cultural Antropology*, 28 (3): 475-489. Disponível em: http://www.academia.edu/4408168/SHIFTING_MULTICULTURAL_CITIZENSHIP_Trinidad_Orisha_Opens_the_Road. Acesso em: 14, out. 2014.

CONSORTE, Josildeth Gomes. 1999. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio de. “Mãe Stella de Oxóssi: etnografia de um encontro”. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 09: Religiões Afro-brasileiras e espiritismos. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/95/57>. Acesso em: 19 out. 2014.

Henry, Frances. *Reclaiming African Religions in Trinidad: the Socio-Political Legitimation of the Orisha and Spiritual Baptist Faiths*. Mona, Jamaica: UWI, 2003.

HOFBAUER, Andreas. “Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização”. In: *XVI Congresso luso afro brasileiro de ciências sociais – Diversidade e Desigualdades*, 2001, Salvador.

HOUK, James T. *Spirits, Blood, and Drums: The Orisha Religion in Trinidad*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

LAIRD, Naomi. “Shango Worship in Trinidad”. In: BRERETON, Bridget e BESSON Gérard (orgs.). *The Book of Trinidad*. Trinidad: Paria Publishing Company Limited, 2010.

LÉPINE, Claude. “O Candomblé “Africanizado” no Campo Religioso Paulistano”. In: *Cadernos CERU Série 2*, v. 13, 2002.

MELO, Aislan Vieira de. “Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo”. In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008.

MIGNOLO, Walter. “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”. In: LANDER, Edgardo. *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. 1ª edição. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLASCO, 2005. P. 71-103.

PRANDI, Reginaldo. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. (2003): p. 15-33.

SILVA, Luiz Claudio Barroca da; VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. “Apontamentos Interpretativos do Discurso Anti-sicretismo no Brasil”. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 20 out. 2014.