

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MESTRADO

**RECRIANDO ÁFRICAS: SUBALTERNIDADE E IDENTIDADE AFRICANA
NO CANDOMBLÉ DE KETU**

NATÁLIA DO CARMO LOUZADA

GOIÂNIA

2011

NATÁLIA DO CARMO LOUZADA

**RECRIANDO ÁFRICAS: SUBALTERNIDADE E IDENTIDADE AFRICANA
NO CANDOMBLÉ DE KETU**

Dissertação apresentada à Faculdade de
História da Universidade Federal de Goiás
como requisito para obtenção do título de
Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas,
fronteiras e identidades

Linha de Pesquisa: Identidades, fronteiras
e culturas de migração

Orientador: Prof. Dr. Danilo Rabelo

GOIÂNIA

2011

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

L895r Louzada, Natália do Carmo.
Recriando Áfricas [manuscrito]: subalternidade e identidade africana no Candomblé de Ketu / Natália do Carmo Louzada. - 2011.
399 f.

Orientador: Prof. Dr. Danilo Rabelo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2011.
Bibliografia
Inclui lista de ilustrações, tabelas, mapas, siglas e abreviaturas.

1. Candomblé . 2. Subalternidade. 3. Identidade . 4. Goiânia.

I. Título

CDU: 299.6

LOUZADA, Natália do Carmo. **Recriando Áfricas: subalternidade e identidade africana no Candomblé de Ketu**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História, da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, UFG, 2 sem. 2011, 402 folhas.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Danilo Rabelo (UFG)

Presidente

Prof. Dr. Anderson Ribeiro Oliva (UnB)

Membro

Profª. Dra. Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (UFG)

Membro

Prof. Dr. Márcio Pizarro Noronha (UFG)

Membro

Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha (UFG)

Suplente

Dissertação Examinada em ____/ ____/ 2011.

AGRADECIMENTOS

Inicio meus agradecimentos na tentativa de retribuir um pouco do carinho e atenção que me foram oferecidos pelo professor Danilo Rabelo, quem prontamente acolheu minha pesquisa se mostrando sempre um interlocutor dedicado e companheiro. Levo comigo profunda gratidão ao professor Danilo, um novo gosto pela música afro-americana e um especial interesse por Édouard Glissant e Edgar Morin. Agradeço também à professora Eliesse Scaramal, responsável pela primeira oportunidade de pesquisa que vivenciei e cuja participação em minha trajetória acadêmica foi determinante. Agradeço-a por seu carinho e por ter sido sempre um exemplo de empenho e coragem.

Gostaria de destacar minha gratidão pelo povo-de-santo de Goiânia; por todos os babalorixás e ialorixás que me abriram as portas de suas casas e me receberam com atenção. Desejo que este trabalho possa contribuir no combate à intolerância religiosa e no estímulo a uma efetiva compreensão das religiões afro-brasileiras que permita que o conhecimento supere o preconceito e a estigmatização. E que os Orixás, Vondus, Inquices, Entidades e Encantados continuem a abrir caminhos para os pesquisadores do campo religioso afro-brasileiro.

Feitas estas primeiras lembranças, agradeço a minha família, cujo apoio me permitiu investir, a despeito de todas as dificuldades, no desejo de vir a ser pesquisadora. Agradeço minha mãe por todo afeto, encorajamento e orações que me foram dedicados durante o período de estudos, oferecendo conforto à minha ansiedade. Agradeço meu pai, por ter transgredido com dignidade as barreiras que se impuseram em sua vida durante os últimos anos, sem permitir que as dificuldades de todas as ordens se convertessem em impedimentos à trajetória profissional de suas filhas. O agradeço por ter me ensinado com sua persistência que viver significa sempre um exercício de luta e superação. Agradeço à minha irmã Suzanna por ter sempre se esforçado em ser “família”, por ter me oferecido sua amizade desinteressada e seu sorriso displicente e alegre, sendo sempre uma inspiração pra encarar a vida frente a frente. Agradeço à Débora por ter suportado com companheirismo as dificuldades da

família e ao meu irmão Yago por seu amor e paciência com a falta de tempo e dedicação. Agradeço às minhas tias pelo apoio incondicional, e em especial à tia Sol, por acompanhar todos os meus passos ao longo dessa vida, e a todos os meus primos, que me reensinam dia-a-dia o que é viver com companheirismo. E enfim, agradeço aos meus avós pelo amor e por terem dividido comigo a alegria de minhas pequenas conquistas nesta trajetória de estudos que muitas vezes se mostrou tão árdua.

À família Monios faço outro especial agradecimento. À Marlene e Marc por terem confortado inúmeros dos meus dias de angústia; por terem me oferecido um novo referencial de família; e por terem sempre me recebido como filha, com o coração aberto e com imenso carinho. Vocês fazem parte das melhores lembranças que levo deste momento de minha vida. A Jean-Marc agradeço pela paciência, por todo o respeito com o meu cotidiano de estudos e pelas boas risadas na hora do jantar. E a Mathias Joseph, que foi sem dúvida nenhuma o mais importante companheiro que tive ao longo desta trajetória, quem chorou comigo, adoeceu comigo, se angustiou comigo, sem nunca me deixar sozinha ou perder seu olhar amoroso, não tenho palavras pra agradecer como deveria. Apenas reitero minha gratidão, meu respeito e admiração, oferecendo meu mais singelo e profundo amor.

Agradeço às minhas amigas e amigos por também terem me acompanhado. À Juliana Marra, primeira leitora deste trabalho, agradeço por todo esforço e ajuda sempre, e por ter viabilizado que minha vida profissional encontrasse novos caminhos. À Sabrina Carrijo, agradeço pelos dias de sala-de-aula, pelo esforço das transcrições, e pela amizade incondicional. À Maiene Horbylon agradeço por ter me aberto novos horizontes de expectativas pessoais e por ter me ajudado a retomar um sorriso largo que muitas vezes ficou guardado. Agradeço à Martina Brom pela amizade fiel e sempre presente. À Léo Carrer Nogueira por toda ajuda nos momentos de desespero e pela generosa disponibilização de suas fontes de pesquisa. À Clarissa Ulhoa pela amizade, pelas sessões de psicanálise e pela confiança. E aos que não mencionei os nomes aqui, explico que as páginas são poucas pro tamanho do coração.

Por fim, agradeço a todos os meus professores da Universidade Estadual de Goiás, que vibraram comigo nessa nova etapa, e aos da Universidade Federal de Goiás, que me auxiliaram a desenvolver novas percepções sobre um objeto tão complexo e dinâmico. Agradeço em especial à equipe do CieAA pelas oportunidades de pesquisa e

pela disponibilização dos produtos obtidos no Projeto ABEREM; ao professor Márcio Pizarro por toda atenção e carinho em me atender e colaborar com minhas dificuldades de pesquisa; e à professora Luciana Oliveira pelas conversas e orientações. Guardo enfim a expectativa de que pesquisas que, como esta, feitas com muito esforço, num cotidiano de trabalho e estudo, possam incentivar outros estudantes a persistir e alcançar com garra seus objetivos.

RESUMO

A história do Candomblé como uma recriação diaspórica originada a partir de migração forçada de africanos escravizados envolve tanto os processos de perseguição e demonização que empreenderam a subalternização do sujeito negro e da cultura de origem africana no Brasil, quanto o hibridismo cultural que permitiu a reinvenção e, ao mesmo tempo, a manutenção de uma identidade africana no âmbito desta religião. Por este motivo, tendo como foco as dinâmicas de negociação cultural desenvolvidas pelo povo-de-santo, o presente trabalho se propõe a analisar de que forma os princípios de pureza, preservação da tradição e de afirmação da africanidade, característicos do Candomblé, se relacionam às estratégias de sobrevivência desenvolvidas por esta religião que, ao longo do século XX, deixou de ser apenas estigmatizada como primitiva, para se tornar uma expressão da herança cultural africana integrante do patrimônio cultural brasileiro. Objetivamos neste estudo, compreender como as teorias acadêmicas, o cenário artístico nacional, além de diferentes fatores políticos e sociais da história do país, se articularam à agência candomblecista na celebração da africanidade nagô e na emergência da nação Ketu. Buscando entender para tanto, a possível associação entre a recusa ao sincretismo e a afirmação da autenticidade africana que marcam a identidade da referida nação, e os mecanismos de negociação cultural que permitiram a expansão e a sobrevivência do Candomblé de Ketu em cidades como Goiânia, cujo discurso de modernidade segregou sócio-espacialmente sujeitos e manifestações culturais indesejáveis sob o ponto de vista da reiteração do imaginário de cidade e sociedade modernas. Por fim, o presente trabalho tem como último intuito perceber as possíveis correlações entre a história do Candomblé e a constituição de novas identidades culturais forjadas no âmbito sociedades pós-coloniais. Nas quais a tradição cultural e religiosa de origem africana e ameríndia sobrevive por meio de um constante processo de resignificação e apropriação cosmopolita de elementos de modernidade Ocidental que, desestabilizando o sistema eurocentrado de representação social, permite a insurreição de saberes e sujeitos subalternizados.

Palavras-chave: Candomblé; Subalternidade; Identidade; Goiânia.

ABSTRACT

The history of Candomblé as a diasporic recreation originated from the forced migration of enslaved Africans involves the persecution and demonization processes that undertook the subordination of black people and the African culture in Brazil, as well as the cultural hybridity that enabled the reinvention and, at the same time, the maintenance of an African identity in the scope of this religion. Thence, focusing on the cultural negotiation dynamics developed by the “povo-de-santo”, the present paper purposes itself to analyze the way in which the principles of purity, tradition preservation and assertion of Africanness, characteristics of Candomblé, relate to the survival strategies developed by this religion which, throughout the 20th century, has ceased to be only stigmatized as primitive to become an expression of African cultural heritage, integrating the Brazilian cultural patrimony. In this study, we aim to comprehend how academic theories, the national artistic scene, as well as the different social and political factors of Brazilian history, articulate themselves to the agency of Candomblé in the celebration of the “nagô” Africanness and in the rise of the nation of Ketu. To understand this issue, it is relevant to search for a possible association of the refusal of syncretism and the African authenticity assertion that mark the referred nation’s identity with the cultural negotiation mechanisms that allowed the expansion and survival of the “Candomblé de Ketu” in cities like Goiânia, in which the modernity speech segregated social and spatially undesirable subjects and cultural manifestations through the eyes of the reiteration of modern cities and societies’ imaginary. Lastly, this paper has as its ultimate goal to perceive the likely correlations between the history of Candomblé and the constitution of new cultural identities forged in the scope of post-colonial societies, in which the cultural and religion tradition with Amerindian and African origins survives by means of a constant process of cosmopolitan reframing and appropriation of modern Western elements that, destabilizing the euro centered system of social representation, enables the insurrection of subordinated subjects and knowledge.

Keywords: Candomblé; Subordination; Identity; Goiânia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Aquarela intitulada Dança de Negros, de Zacharias Wagener	52
Figura 2: Acampamento de operários em Goiânia no ano de 1936	261
Figura 3: Invasão no setor Vila Nova na década de 1960	262
Figura 4: Invasão no setor Criméia Leste na década de 1980	263
Figura 5: Aspecto da Vila Goiás na década de 1980 – Atual Região Oeste	267
Figura 6: Aspecto da Vila Redenção em 1980 – Atual Região Sul	268
Figura 7: Praça das Mães no Setor Oeste (1960)	268
Figura 8: Invasão no Setor Leste Vila Nova (1960)	268
Figura 9: Avenida no Setor Sul (1980)	269
Figura 10: Setor Pedro Ludovico (1980)	269
Figura 11: Trabalhadores durante a construção de Goiânia na década de 1930 - presença de trabalhadores negros	293
Figura 12: População do setor Pedro Ludovico em 1980 – grande presença de adultos e crianças negras	293
Figura 13: População da Vila Goiás em 1980 – grande presença de adultos e crianças negras	294
Figura 14: Transe de Iansã.....	379
Figura 15: Mãe Jane e seu pai Omolu.....	380
Figura 16: Assentamento dedicado à entidades.....	380
Figura 17: Uma das festas que integram o ritual de Águas de Oxalá.....	381
Figura 18: Saída de Iaô.....	381

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Distribuição quantitativa por bairro e região dos terreiros de Umbanda registrados pela FUEGO na cidade de Goiânia, entre 1969-1973	277
Tabela 2: Quantidade de terreiros de Umbanda por regiões (1969-1973)	280
Tabela 3: Nomes das instituições umbandistas registradas entre 1969 e 1973	281
Tabela 4: Complemento - Nomes das instituições umbandistas registradas entre 1969 e 1973	282
Tabela 5: Migrantes residentes em Goiânia (1970 e 1980) por estado e região	290

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Área loteada de Goiânia 1939	264
Mapa 2: Área loteada de Goiânia 1951	265
Mapa 3: Área loteada de Goiânia 1959	265
Mapa 4: Ocupação dos loteamentos de Goiânia em 1945	271
Mapa 5: Ocupação dos loteamentos de Goiânia em 1951	272
Mapa 6: Ocupação dos loteamentos de Goiânia em 1960	272
Mapa 7: Nova regionalização de Goiânia (2005)	280

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Órgão Estadual de Turismo da Bahia	Bahiatursa
Recenseamento populacional.....	CENSO
Centro Popular de Cultura.....	CPC
Conselho Federal de Cultura.....	CFC
Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro.....	Febacab
Frente Negra Brasileira.....	FNB
Federação Espírita do Estado de Goiás.....	FEEGO
Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás.....	FUEGO
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.....	IBGE
Instituto Superior de Estudos Brasileiros.....	ISEB
Conselho Episcopal Latinoamericano e Caribenho.....	CELAM
Secretaria Municipal de Planejamento Urbano.....	SEPLAN
Movimento Negro Unificado.....	MNU
Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial.....	MUCDR
Organização das Nações Unidas.....	UNESCO
União dos Homens de Cor.....	UHC
União Nacional dos Estudantes.....	UNE
Teatro Experimental do Negro.....	TEN

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1. O Candomblé como recriação diaspórica	41
1.1 A África subalternizada: tráfico de escravos, hibridismo e demonização dos primeiros calundus.....	44
1.2. A África recriada: hibridismos, irmandades e identidades meta-étnicas	73
2. Resignificações e usos políticos da africanidade no Brasil	107
2.1. O Brasil mestiço e a identidade nacional	125
3. Celebrando a africanidade nagô	165
3.1. Ditadura militar, contracultura e a herança cultural africana como patrimônio nacional	178
3.2. A reafricanização do campo religioso afro-brasileiro.....	211
4. Aspectos da formação do campo religioso em Goiânia e a marginalização sócio-espacial das religiões afro-brasileiras	229
4.1. Território de disputas: Apontamentos para uma história das religiões na nova capital goiana	243
4.2. O crescimento da cidade e a constituição do lugar marginal: migrantes, periferias e religiões afro-brasileiras na história de Goiânia.....	258
5. A cidade moderna e a religião incivilizada: a colonialidade e a identidade africana insubordinada	296
5.1. O ato de civilizar: o projeto goianiense de modernidade	297
5.2. Fissuras da colonialidade: a afirmação da africanidade e a emergência do sujeito subalterno no Candomblé de Ketu em Goiânia.....	318
CONCLUSÃO	383
Referências Bibliográficas	392

INTRODUÇÃO

Trajetória de pesquisa, fontes, metodologia e corpus documental

O interesse pelos mecanismos de negociação cultural utilizados pelo Candomblé de Goiânia surgiu ainda durante a iniciação científica - desenvolvida entre os anos de 2006 e 2007, no Centro Interdisciplinar de Estudos África-América (CieAA), por meio do projeto ABEREM: estudo de comunidades, religiosidades e territórios, coordenado pela professora Dra. Eliesse Scaramal - quando as visitas aos terreiros de Candomblé da capital revelaram a forte relação de auto-regulação existente entre esta a comunidade de santo. Após o aprofundamento dos estudos sobre a religião, a referida relação de auto-regulação foi devidamente compreendida pela equipe de pesquisadores como mecanismo de preservação da tradição, operado por meio da vigilância às práticas religiosas, principalmente durante as festas públicas. Entretanto, a posterior realização de entrevistas com as lideranças sacerdotais candomblecistas, revelou com ênfase ainda maior o discurso de pureza e uma marcante identidade religiosa africana, relacionada ao pertencimento à nação Ketu ou Ketu-Nagô. O que agregou novos elementos às dinâmicas de memória, identidade e tradição, anteriormente identificadas entre os terreiros de Goiânia. A exemplo disto, no âmbito das referidas entrevistas, ao mesmo tempo em que as palavras de pais e mães de santo indicavam certa identificação com o conjunto de religiões afro-brasileiras, demonstravam ainda certa necessidade de diferenciação entre o Candomblé e as demais religiões de influência africana, consideradas mais sincréticas. E nesse sentido, a constatação da predominância da identidade religiosa Ketu entre os terreiros da capital, nos levou a questionar: como e por que teria havido tão grande adesão à nação Ketu pela comunidade candomblecista da capital? Como a identidade Ketu-Nagô se relaciona com o processo de sobrevivência negociada empreendido pelo Candomblé em Goiânia? Para além da realidade goianiense, como a africanidade candomblecista teria sido ressignificada ao longo da história do Brasil, passando de elemento de demonização a possível instrumento de legitimação e inserção social?

Deste modo, a partir da problematização do Projeto ABEREM é que surgiram novas questões que, tais como aquelas citadas acima, por sua complexidade despertaram maior curiosidade, se tornando eixos fundamentais do estudo desenvolvido ao longo do

mestrado. De início, partíamos naquele projeto da prerrogativa de que Goiânia seria uma cidade construída sob a égide da modernidade, se constituindo em decorrência disso num espaço urbano em que as religiões afro-brasileiras seriam especialmente marginalizadas. Esta perspectiva interpretativa foi justamente a que orientou neste trabalho o estudo do discurso de modernidade na cidade de Goiânia e a possível relação entre a o mesmo e marginalização sócio-espacial das religiões afro-brasileiras. Todavia, percebemos para efeito do desenvolvimento desta dissertação que seria necessário elaborar um raciocínio que nos permitisse compreender como o campo religioso afro-brasileiro, e particularmente o Candomblé, a despeito do referido discurso ou da identidade de cidade moderna, havia conseguido se consolidar na capital goiana. E para tanto, retomamos a história da expansão urbana da capital, conferindo maior abrangência à problematização relativa à periferização dos terreiros em Goiânia, que já havia sido lançada pelo projeto ABEREM, a fim de que pudéssemos visualizar a formação do campo religioso em Goiânia por meio da comparação entre a história de instalação de algumas denominações cristãs em contraposição à história da instalação das religiões afro-brasileiras na capital.

Durante o desenvolvimento da iniciação científica havíamos constatado que a maior parte dos terreiros até então identificados pela pesquisa se auto-definiam como pertencentes à nação Ketu, mantendo um enfático discurso de tradicionalismo e pureza que nos sugeriu um processo de “defesa” mediante a investigação científica. Nesse sentido, ao longo da pesquisa de campo realizada já no âmbito do mestrado procuramos entender como a africanidade, a pureza, a autenticidade e a identidade de nação Ketu, faziam parte da dinâmica própria do povo-de-santo goianiense. E a partir daí pudemos vislumbrar a existência de uma relação entre africanidade autêntica, pertencimento à nação Ketu, e a negociação por sobrevivência cujo agenciamento entre ocidentalização da religião e afirmação da identidade africana se configurava como um importante mecanismo de preservação do Candomblé na cidade de Goiânia. Não obstante, como a história do Candomblé de Ketu nesta cidade não poderia estar desassociada da história desta religião em termos nacionais, iniciamos o estudo do processo de formação do Candomblé no Brasil colonial como uma religião diaspórica que, em detrimento do todo o hibridismo étnico-cultural que marcou seu processo de constituição, se tornaria uma religião estruturada pelo princípio de distinção entre tradições étnicas e de defesa e preservação destas tradições frente à cultura do colonizador português. Por este motivo,

ao longo do primeiro capítulo do presente trabalho, intitulado “O Candomblé como recriação diaspórica” discutimos o tráfico de escravos; o hibridismo étnico-cultural entre os africanos escravizados; a formação das irmandades e das identidades meta-étnicas; e a formação dos primeiros calundus seguida da estruturação das religiões de caráter institucional, a fim de compreendermos como e por que o referido hibridismo poderia ter originado uma religião em que, como nos diz Vivaldo da Costa Lima (1976), o etnocentrismo supera o ecumenismo.

Daí em diante surgiram na trajetória de pesquisa da autora novas problematizações relacionadas à preocupação estética existente na nação Ketu, e à representação positiva da cultura africana mantida entre a comunidade candomblecista goianiense. Isso porque, como pudemos perceber no contato com o povo-de-santo local, a aproximação dos iniciados com o Candomblé – e aqui não nos referimos aos motivos da iniciação, mas sim à identificação com a religião - se fundamenta muito mais numa identificação com a africanidade cultural desta religião do que com a identidade de religião negra que, diferentemente do que acontece no Candomblé de Salvador, nos parece ser pouco cultivada entre os terreiros da capital goiana. Deste modo, partiu-se para uma investigação bibliográfica que deu origem aos segundo e terceiro capítulos deste trabalho, nos quais é discutida, fundamentalmente, a alteração do significado de africanidade no sistema hegemônico de representação, no âmbito do qual a visão negativa e inferiorizante da cultura de origem africana, que havia estimulado a histórica perseguição às religiões afro-brasileiras, fora ressignificada, ocasionando o surgimento de uma nova representação em que a africanidade passou a ser entendida como parte do patrimônio cultural nacional, a ser não somente valorizada, como também preservada.

Nesse sentido, foram discutidas ao longo do segundo capítulo, desenvolvido sob o título “Ressignificações e usos políticos da africanidade no Brasil” a repressão governamental às manifestações religiosas afro-brasileiras, e especialmente aquela empreendida pelo governo de Vargas; o desenvolvimento de pesquisas antropológicas dedicadas a estas religiões; o início das interpretações científicas que forjaram a idéia de superioridade iorubana; o desenvolvimento da idéia de democracia racial a partir dos estudos de Gilberto Freyre (2007); e a apropriação da cultura de origem africana no Brasil realizada pelo regime do Estado Novo com o objetivo de constituição de uma identidade nacional que pudesse abranger e, não obstante, subsumir, a identidade racial destas manifestações. Como continuidade deste raciocínio, o terceiro capítulo da

dissertação, intitulado “Celebrando a africanidade nagô” aborda, além da produção científica que forja e consolida a idéia de “pureza nagô”, o processo de popularização do Candomblé, e mais especificamente, do Candomblé de Ketu, por meio da contracultura nacional e da política internacional de aproximação com o continente africano instituída pelo Regime Militar de 1964, que se apropriaram do estoque simbólico da tradição religiosa nagô e o veicularam na mídia de massa nacional sob diferentes representações e obedecendo a diferentes interesses. Nesta discussão nos propomos a interpretar como o Candomblé nagô baiano de nação Ketu veio a se tornar o referencial, em termos de autenticidade e tradição, no âmbito do campo religioso afro-brasileiro; procurando compreender ainda como o processo de reafricanização do Candomblé, deflagrado com maior intensidade pelo manifesto anti-sincretista feito pelas mais importantes mães-de-santo baianas na década de 1980, se relaciona tanto à desvalorização das religiões afro-brasileiras consideradas mais sincréticas, quanto à expansão do Candomblé pelo território nacional que, por sua vez, teria permitido a consolidação do que Beatriz Góis Dantas (1988) compreende como hegemonia do modelo jeje-nagô.

Embora a grande abrangência do segundo e terceiro capítulos possa ser interpretada como excessivamente generalista, a reconstituição do cenário político, cultural, acadêmico e artístico brasileiro, especialmente entre os anos 1930 e 1970, nos pareceu um esforço necessário para a devida compreensão do complexo processo de “ressignificação” – e aqui não pretendemos afirmar que há a superação das perspectivas inferiorizantes, mas apenas uma modificação de interesses dos segmentos dominantes que alterou a forma com que a africanidade era representada – da cultura de origem africana no Brasil. Este processo de ressignificação, mesmo possibilitando relativa positividade das religiões afro-brasileiras, foi responsável por um grande leque de outros efeitos a que procuramos inter-relacionar em nosso texto à afirmação da identidade africana no Candomblé de Ketu; ao descolamento entre identidade religiosa e identidade racial operado – e de certa forma reproduzido – no âmbito religião; à sobrevivência da tradição religiosa de origem africana no país; e à aparentemente contraditória hierarquização do campo religioso afro que relegou as denominações ditas sincréticas à condição de impuras e degeneradas.

De todo modo, a constatação de uma articulação política da memória, que obliterou as evidências de hibridismo étnico-cultural no Candomblé para afirmar as

lembranças de uma origem africana da nação Ketu, nos levaram a verificar a existência de uma estratégia de sobrevivência negociada em que houve a afirmação da africanidade Ketu para conquista de legitimidade e inserção social da religião. O que de volta ao caso do Candomblé de Ketu em Goiânia, nos permitiu conjecturar que a reiteração da identidade africana por parte desta religião na capital, efetivamente constituísse um mecanismo de defesa que, para além do Candomblé aqui estabelecido, seria advindo do processo de emergência e expansão do Candomblé de nação Ketu que entremeou e permitiu sua chegada à Goiânia durante a década de 1970. Por assim ser, o quarto capítulo deste trabalho, chamado “Aspectos da formação do campo religioso em Goiânia e a marginalização sócio-espacial das religiões afro-brasileiras” teve como finalidade reconstituir aspectos de uma história das religiões em Goiânia, que nos permitisse compreender por que a cidade poderia ser entendida como um espaço urbano em que as religiões afro-brasileiras teriam sido marginalizadas de modo particular. Com efeito, passamos ao longo do referido capítulo, da formação do campo religioso de Goiânia ao processo de construção da nova capital nos anos trinta e à precoce segregação dos trabalhadores migrantes para quem a moderna cidade planejada não havia destinado nenhum espaço de moradia. Em seguida, tratamos do crescimento da malha urbana goianiense e do processo de formação das primeiras invasões da cidade como redutos de migrantes nos quais estes sujeitos e a cultura por eles trazida à cidade foram igualmente segregados. E nesse sentido, os dados coletados por meio das atas da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado e Goiás (FUEGO)¹ - que foram utilizadas nessa dissertação a partir do levantamento de fontes documentais realizado pelo Projeto ABEREM – somados às informações levantadas pela pesquisadora junto a Secretaria Municipal de Planejamento Urbano (SEPLAN), são apresentados no quarto capítulo do trabalho para efeito de visibilização da condição marginalidade sócio-espacial que acometeu a Umbanda como primeira religião afro-brasileira estabelecida em Goiânia, e que também se aplicou ao posterior estabelecimento do Candomblé nesta cidade.

Por conseguinte, o quinto e último capítulo da presente dissertação, intitulado

¹ Nos serviram como fontes nesta pesquisa os 1º Livro de Atas da FUEGO, que corresponde ao período de dezembro de 1968 a fevereiro de 1970; o 2º Livro de Atas, referente ao período de fevereiro de 1970 a junho de 1971; o 3º Livro de Atas, relativo ao período de agosto de 1962 a junho de 1964; o Livros de Registros da Capital, correspondente aos anos de maio de 1969 a dezembro de 1973; o Livro de Registros do Interior correspondente ao período de maio de 1969 e julho de 1973; e o 2º Livro de Registros do Interior relativo ao período de julho de 1973 a fevereiro de 1974.

“A cidade moderna e a religião incivilizada: o projeto goianiense de modernidade e a identidade africana insubordinada” teve como objetivo discutir a perpetuação da identidade de cidade moderna sob cuja representação Goiânia foi construída, como conseqüência de uma semântica dos objetos e da sintaxe urbana que ocasiona um processo de modernização / marginalização da alteridade indesejada constantemente empreendido pela sociedade goianiense como segregação daquilo que ameaça desestabilizar a referida identidade associada à condição de modernidade. Pretendeu-se por meio deste capítulo verificar as possíveis especificidades da capital goiana no que se refere à estigmatização e marginalização das religiões afro-brasileiras em decorrência de um renitente discurso de necessária modernização, mediante o qual a identidade de religião africana seria evocada pelo Candomblé da cidade como alternativa de defesa e legitimação. Pois tal como poderá ser percebido durante a leitura do texto, tendo se convertido em patrimônio cultural brasileiro, a africanidade candomblecista se tornou um instrumento de afirmação da religião subalternizada, por meio do qual em detrimento de quaisquer representações negativas do Candomblé como uma manifestação negra, primitiva, demoníaca ou incivilizada, o reconhecimento de seu valor em termos culturais pode ser reivindicado junto ao Estado no âmbito de qualquer grande cidade.

Por fim, o último capítulo do presente trabalho analisa ainda as entrevistas concedidas por pais e mães-de-santo estabelecidos na cidade de Goiânia com o objetivo de perceber como o Candomblé se constitui na capital como uma religião que permite a emergência de sujeitos e saberes subalternizados. Com efeito, buscamos perceber tanto na história do Candomblé de Goiânia brevemente esboçada, quanto nas perspectivas dos sacerdotes acerca de questões como africanidade e tradição religiosa no Candomblé, de que maneira esta religião ao mesmo tempo em que se ocidentaliza, ressignificando sua tradição em conseqüência dos mecanismos de *colonialidade do poder*; legitima e afirma a africanidade resguardada permitindo maior inserção aos adeptos, bem como se insere no sistema hegemônico de representação social como elementos de desestabilização e conseqüente subversão. O que enfim, possibilita a insurreição de *um pensamento liminar* que em detrimento do *imaginário ocidentalista* e da *diferença colonial* resiste como reinvenção dos saberes subalternos, de origem africana e ameríndia, que continua a existir como latência no âmbito das diferentes culturas pós-coloniais.

O trabalho que aqui se apresenta, portanto, foi desenvolvido com o objetivo de

compreender, por meio dos estudos culturais e pós-coloniais, a constituição da identidade de religião africana no âmbito do Candomblé de nação Ketu, e a relação entre a afirmação desta identidade – seus princípios de autenticidade e pureza africana - e o possível processo de agência em que o povo-de-santo empreenderia a articulação política de memória e tradição como estratégia de negociação por sobrevivência. E nesse sentido, buscando historicizar aspectos da dinâmica identitária forjada pelo Candomblé em seu processo de sobrevivência negociada na capital goiana, compreendemos as comunidades candomblecistas como *entrelugar* cultural por excelência, *locus* no qual a coexistência muitas vezes conflitiva entre a perspectiva racionalista ocidental e os saberes tradicionais de origem africana recriados no Brasil durante a diáspora, encontra-se amplamente evidenciada.

Partimos para tanto da perspectiva de que o Candomblé, sendo uma religião formada a partir de recriações diaspóricas, pode ter sua história melhor entendida sob a perspectiva da agência dos sujeitos das margens frente à condição de subalternidade, atribuída às culturas e saberes *outros* no âmbito das sociedades pós-coloniais. E por conseguinte, utilizamos a metodologia da História Oral a fim de construir uma narrativa em que as dinâmicas sociais de âmbito sincrônico possam ser compreendidas pela devida evocação da diacronia. Buscamos deste modo fazer uso de uma alternativa metodológica que ao evocar o passado como forma de entendimento do presente, possibilite, a despeito das exíguas fontes documentais e referências historiográficas, a elaboração de uma história do campo religioso afro-brasileiro em Goiânia. Desejando contribuir para a superação da condição de invisibilidade e demonização a que são submetidas estas religiões na capital goiana.

Com efeito, consideramos que, como nos diz Paul Thompson (1998, p. 138), se as fontes orais são capazes de ser fidedignas, analisá-las “exatamente do mesmo modo como todos os outros tipos de evidência histórica”, tratando-as como simples “documento a mais”, seria “ignorar o valor extraordinário que possuem como testemunho subjetivo, falado”. Isso porque, em uma pesquisa que trata sobre a fluidez das dinâmicas identitárias, os testemunhos falados, como quaisquer construções lingüísticas, por agregar possibilidade de deslizamento ao significado, constituem fontes singulares no que se refere ao estudo do caráter “ficcional” das identidades. As quais, como explica Jô Gondar (2002), partem necessariamente de uma escolha política, orgulhosa, relativa a interesses práticos, e que apenas pode se manter a partir da

segregação daquilo que ameaça a representação que um indivíduo ou um coletivo fazem de si mesmos. E por assim ser, reconhecendo a necessidade de se situar as fontes orais em um contexto mais amplo a fim de evitar a construção ilusória de um passado cotidiano (THOMPSON, 1998, p.329), também se estabelece neste trabalho a comparação entre os dados disponibilizados pela Secretaria Municipal de Planejamento e as atas da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, sem, contudo, hierarquizar as fontes históricas sob o paradigma textual, procurando manter em vista a especial importância da memória no âmbito de religiões que herdaram da cultura africana o caráter de oralidade.

Portanto, levando em consideração a fluidez de nosso objeto e a manutenção de uma perspectiva interpretativa que ao longo de todo o trabalho se fundamenta em conceitos dos estudos pós-coloniais e dos estudos culturais, julgamos ser necessário apresentar ainda nesta introdução o referencial teórico do qual partimos e que estrutura as argumentações desenvolvidas pela autora acerca das dinâmicas identitárias de negociação por sobrevivência articuladas pelo Candomblé de Ketu.

Apresentação do referencial teórico: o encobrimento do outro e a construção da modernidade

O processo de colonização da América Latina é analisado por Enrique Dussel (1993) a partir de quatro experiências existenciais distintas, as quais o autor denomina “invenção”, “descobrimento”, “conquista” e “colonização”. Em sua interpretação, num primeiro momento, circunstância em que Colombo chegou ao que acreditava ser o continente asiático, realizou-se uma experiência estética de constatação, em que se buscou aproximar tudo aquilo que se via à algo anteriormente conhecido. Neste processo, a América não era descoberta como *Outro*, mas sim re-conhecida como *Ásia*, sendo o indivíduo americano encoberto, ou “inventado” como ser-asiático, por meio da negação de sua alteridade. O “descobrimento” propriamente dito teria se dado a partir da constatação da existência de uma “quarta parte de terra”, um continente situado à Oeste do Atlântico, completamente desconhecido pelos europeus. E esta nova experiência, mais científica e comercial do que estética e contemplativa, que redesenhava o mapa do mundo transformando a Europa em “centro”, inauguraria a Modernidade (enquanto conceito histórico) e seu constante processo de modernização

do *Outro* (LOUZADA, 2008, p. 14, 15).

Para além do simples reconhecimento geográfico do novo território, a posterior “conquista” representou, segundo Dussel (1993), a dimensão prática da dominação. Processo em que o ameríndio seria submetido e então violentamente incorporado como *si-mesmo*, como auto-reflexo projetado pelo sujeito europeu e que seria imposto à alteridade indígena como necessária modernização. Para o autor, o conquistador teria sido primeiro homem moderno, sujeito violento e alimentado pela cobiça, que se relacionou com os nativos por meio da afirmação de sua superioridade. Sendo que, desta relação entre dominador e dominados surgiria o choque entre “os mundos” que, se seguindo à matança inicial, seria denominado “colonização”. Nas palavras do autor

A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de subsumir” (ou alienar) o Outro como “si-mesmo”; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura – como no caso de Cortés contra os exércitos astecas, ou de Pizarro contra os incas – e sim de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., dominação do Outro. É o começo da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana. Sobre o efeito daquela “colonização” do mundo da vida se constituirá a América Latina posterior: uma raça híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da Modernidade (Dussel, 1993: 51, 52).

A colonização do “modo de vida” a que se refere o precursor autor argentino se concretizaria por meio da “conquista espiritual”, estratégia de controle do imaginário que fora fundamental para consolidação da dominação colonial. Segundo Dussel (1993), por meio da imposição de uma nova compreensão de mundo em que se encontravam negados todos os elementos das culturas e civilizações nativas, a religião cristã incorporou completamente os ameríndios – e posteriormente, os africanos escravizados - a sua nova realidade. Isso porque o mito civilizador, baseando-se na noção de superioridade do cristianismo em relação às religiões africanas e indígenas, justificava “racionalmente” a violência empreendida contra o Outro. Possibilitando uma incorporação forçada que, em seguida, seria paulatinamente apagada da memória colonial por meio da naturalização da figura do “encontro”. Eufemismo utilizado para designar o confronto entre os mundos europeu, ameríndio e africano como uma fusão amena, silenciando sobre a eliminação física e cultural dos dominados que, neste

processo, foram encobertos e subsumidos em sua alteridade (LOUZADA, 2008, p. 15, 16).

O encobrimento e a violência, contudo, não seriam as únicas marcas do fenômeno desencadeado pela chegada do colonizador à América. O referido “choque” entre mundos também originaria um indivíduo novo, mestiço, sujeito americano que se por um lado se caracterizava pela autenticidade de sua cultura (forjada num processo que transgredia a simples síntese), por outro, era igualmente marcado pelo exercício da dominação. Por meio da qual imaginário e religião de indígenas e africanos seriam demonizados, obliterados em função da adequada absorção dos preceitos religiosos, racionais e morais europeus. Sob a perspectiva da dialética intercultural proposta por Fernando Ortiz (1991), a *transculturação* nas Américas não teria sido mero processo de assimilação imposto pelo colonizador, mas como definiu Zilá Bernd (2004, p. 109), uma *encenação antropofágica*, em que as culturas em choque originaram algo “novo, impuro e híbrido”. A perspectiva forjada por Ortiz (1991) buscava evitar o etnocentrismo presente nas categorias teóricas que se propunham a compreender os fenômenos advindos do processo colonizador. E a partir de seu impulso, a interpretação do indivíduo americano apenas por meio das idéias de mestiçagem racial e sincretismo religioso, descartando-se todos os demais aspectos de sua constituição intercultural, seria superada². Pois daí em diante o mestiço americano seria redimensionado, entendido como sujeito *híbrido*, advindo do *entrelugar cultural*, e caracterizado, como propõe Homi Bhabha (2005), por uma identidade fluida, resultante do heterogêneo processo de construções e desconstruções das matrizes étnico-culturais sobrepostas em sua constituição.

Conforme interpreta Quijano (1992 *apud* MIGNOLO, 2003, p. 84), não existe modernidade sem *colonialidade*. Isso porque a modernidade europeia do século XVI está fundamentada na “descoberta” da América e no conseqüente estabelecimento da nova rota comercial entre o Mediterrâneo e o Atlântico que, por sua vez, lançaria as bases tanto de uma nova economia, quanto de um domínio colonial. Nas palavras do autor

O moderno sistema mundial nasceu no longo século 16. As Américas, como

² Embora como destaca Walter Mignolo (2003, p. 37) o conceito transculturação forjado por Ortiz mantivesse certa associação à idéia de mistura biológica e cultural de pessoas, relacionada com uma perspectiva biologicista de mestiçagem, que hoje se pretende evitar.

construto social, nasceram no longo século 16. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992 *apud* MIGNOLO, 2003, p. 84).

Nesse sentido, sendo devidamente destacada a importância das Américas no que se refere ao advento da Modernidade ocidental, Quijano (1992) ressalta ainda que a relação colonialidade/modernidade também se associa a uma rearticulação do imaginário sob a insígnia eurocêntrica da *colonialidade do poder*, cujas conseqüências ainda hoje permanecem vivas.

A diferença colonial e a colonialidade do poder

Tal como dito anteriormente, o híbrido sujeito americano, forjado no âmbito da constituição da referida Modernidade – ou como define Mignolo (2003), no âmbito do sistema mundial colonial/moderno - tanto possuía caráter de originalidade cultural, quanto trazia em si heranças da dominação colonial. Isso porque, a partir da consolidação da empresa colonialista e da seguinte implementação da “missão cristã” de redenção dos ameríndios, já no século XVI - contexto em que Espanha, Portugal e as cidades que viriam formar a Itália, constituiriam em conjunto o novo centro do poder econômico e político ocidental - a atuação de missionários espanhóis na América julgava e hierarquizava a inteligência e civilização dos povos “tomando como critério o fato de dominarem ou não a escrita alfabética”. Além disso, ainda no dito período, era forjada na Espanha a idéia de “pureza de sangue” (utilizada para a distinção definitiva entre os cristãos, judeus, mouros e “conversos”) ao mesmo tempo em que eram esboçados os princípios dos “Direitos dos Povos”. Segundo os quais “os ameríndios eram considerados vassalos do rei e servos de Deus”, não podendo teoricamente ser escravizados, enquanto os africanos, cuja representação no imaginário cristão lhes atribuía a condição de “descendentes de Ham (filho renegado de Noé)”, seriam entendidos como “parte do comércio Atlântico”. O que empreenderia, por fim, por meio da atuação dos referidos centros de poder como difusores da epistemologia da Renascença e do imaginário ocidentalista, a inferiorização e subjugação de indígenas e africanos nas Américas desde o período em questão (MIGNOLO, 2003, p. 55, 56).

Para Mignolo (2003 p. 23, 34, 40), esta hierarquização dos povos, revestida da representação de cumprimento dos desígnios cristãos, significou o primeiro momento de configuração da *diferença colonial* e de constituição do imaginário do mundo colonial/moderno. Visto que, segundo o autor, a *diferença colonial* se constrói como classificação eurocêntrica do planeta que, reproduzida justamente no âmbito do imaginário colonial/moderno, é implementada como prática de subjugação pela *colonialidade do poder*. Pois, em suas palavras, a “*colonialidade do poder* pressupõe a *diferença colonial* como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos”.

A exemplo disso, o filósofo congolês Valentin Mudimbe (1988 *apud* MIGNOLO, 2003, p. 32, 33), argumenta que a filosofia havia sido imposta pelo colonialismo como um tipo de prática disciplinada do conhecimento, que se opunha diretamente ao “sistema africano tradicional de pensamento”. De maneira que, no âmbito da dominação colonial, “as formas indisciplinadas de conhecimento” foram reduzidas, por “práticas coloniais disciplinadas de investigação, rotuladas como filosofia e relacionadas com a epistemologia”, à condição de conhecimento subalterno. Nesse mesmo sentido, analisando a formação e as causas do desenvolvimento desigual entre as sociedades americanas, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro observara que

Do mesmo modo que a Europa levou várias técnicas e invenções aos povos presos em sua rede de dominação... *ela também os familiarizou com seu equipamento de conceitos, preconceitos, idiosincrasias, referentes simultaneamente à própria Europa e aos povos coloniais*. Os colonizados, privados de sua riqueza e do fruto de seu trabalho, sob a dominação colonial, *sofreram ademais a degradação de assumir como sua, a imagem que era um simples reflexo da cosmovisão européia, que considerava os povos coloniais racialmente inferiores* porque eram negros, ameríndios ou “mestizos”. Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades como *infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna* pelo simples fato de que a sua era inferior à da população européia (RIBEIRO, 1968, *apud* MIGNOLO, 2003, p. 46 – grifos do autor).

Assim sendo, a criação e seguinte expansão da nova rota comercial atlântica havia trazido consigo um “novo padrão de dominação e exploração que envolvia uma articulação entre raça e capitalismo” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 414). E este padrão de dominação empreenderia, para além da subjugação dos sujeitos dominados – a que reconhecemos no estudo de história das Américas –, a subalternização dos *outros* tipos de conhecimento por meio da imposição do referencial epistemológico ocidental.

Isso porque, como explica Aníbal Quijano (1992), advinha do processo colonizador a classificação de toda a produção de conhecimento a partir das categorias articuladas à perspectiva epistemológica da matriz de poder. O que por sua vez, dera origem ao que o autor denominou *colonialidade do poder*. Como interpreta Quijano

Ao mesmo tempo em que se afirmava a dominação colonial, erigia-se um complexo cultural denominado racionalidade e estabelecia-se como o paradigma universal do conhecimento e das relações hierárquicas entre a „humanidade racional“ (Europa) e o resto do mundo (Quijano, 1992 *apud* Mignolo, 2003:93).

E nesse sentido, a concepção acadêmico/disciplinar européia – que segundo Foucault (1976, *apud* MIGNOLO, 2003, p. 44) havia anteriormente subjugado “os saberes nativos”, ou “saberes populares”, de caráter “particular, local, regional”, situados abaixo do “nível exigido de cognição de cientificidade” – era deslocada aos limites da *diferença colonial*. Espaço físico e cognitivo onde, tal como interpreta Mignolo (2003, p. 45), entremeados nas estruturas de dominação da *colonialidade do poder*, os saberes subjugados se tornaram subalternos.

Portanto, com a dominação da América, um novo imaginário global havia sido construído “ao redor do fato de que as novas terras descobertas foram batizadas como Índias Occidentales”. O que, por conseguinte, estendera o Ocidente, da “cristandade européia (oposta aos cristãos do rito oriental situados em Jerusalém e ao seu redor) à Espanha (e por extensão ao resto da Europa) e às novas possessões coloniais”. Assim sendo, neste processo de projeção do auto-reflexo europeu fora inaugurada a perspectiva do Oriente (Ásia é África) como “outro” e da América como “mesmo” (MIGNOLO, 2003, p. 81, 82). Contudo, tal como assinala Dussel (1993), no âmbito da violenta projeção do *si-mesmo* colonizador, se consolidara ainda, por meio da negação da alteridade indígena e africana, o *encobrimento do outro*. De modo que, embora tivessem sido transformados em sociedades “ocidentais”, os híbridos sujeitos americanos, descendentes que eram daquela alteridade encoberta, seriam representados como extensões inferiorizadas do colonizador. E nesse sentido, a tentativa de superação desta *diferença colonial*, caracterizada pelo imaginário ocidentalista como uma diferença ontológica entre a extensão colonial do ocidente e o ocidente propriamente dito, resultaria num constante processo de modernização. No qual a América, admitindo a Europa como parâmetro e desejando vir a ser como ela, acaba por reforçar a condição de periferia do sistema colonial/moderno a que buscava inicialmente negar. O que

evidencia, por fim, o ciclo de alimentação da *diferença colonial* que, por meio da difusão do imaginário eurocêntrico, legitima a ação subalternizante das estruturas da *colonialidade do poder*.

O século e XIX seria a fronteira da *segunda modernidade*, criada pela “ascensão do Império Britânico, do colonialismo francês e da Alemanha enquanto terceira nação poderosa da Europa.” O período seria marcado pela nova forma de hierarquização dos povos que, durante a transição do Dezoito para o Dezenove, deixava de analisar a capacidade de escrita, passando ter como critério a história. A partir deste contexto, “os povos sem história” seriam considerados inferiores, “situados em um tempo anterior ao presente”, de modo que os povos compreendidos como dotados de história seriam considerados aptos a “escrever” aquela dos povos que não a tinham. Nesse sentido, o exercício da *colonialidade do poder* pelos novos centros, seria orientado pela metáfora da “missão civilizadora”. Esta que, motivada no contexto pela epistemologia do Iluminismo, deflagraria a consolidação definitiva da *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003, p. 32- 46). Pois como nos explica Aníbal Quijano

Desde o século XVIII, sobretudo com o Iluminismo, no eurocentrismo foi afirmando-se a mitológica idéia de que a Europa³ era preexistente a esse padrão de poder, que já era antes um centro mundial de capitalismo que colonizou o resto do mundo, elaborado por sua conta, a partir do seio da modernidade e da racionalidade. E que nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. *Consolidou-se assim, juntamente com essa idéia dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos* (QUIJANO, 2010, p. 86 – grifos nossos).

Estabelecia-se então a *diferença colonial* como ainda hoje a entendemos, e cujas fronteiras, a partir da expansão da Grã-Bretanha e da França até a África e a Ásia, seriam re-semantizadas (MIGNOLO, 2003, p. 46).

Segundo Mignolo (2003, p. 74), com a transformação do cristianismo em primeiro projeto global do sistema colonial/moderno, “âncora do *ocidentalismo* e da *colonialidade do poder*”, novos projetos globais seriam constantemente utilizados de modo complementar pelo universalismo europeu, no sentido de consolidação e

³ Quijano (2010, p. 86) ressalta que compreende Europa como “uma metáfora de uma zona geográfica e da sua população”. Sendo o termo utilizado para referir-se “a tudo o que se estabeleceu como uma expressão racial/étnica/cultural da Europa, como um prolongamento dela, ou seja, como um caráter distintivo da identidade não submetida à colonialidade do poder”.

preservação de sua hegemonia. Isso porque o sistema mundial colonial/moderno pressupõe a coexistência entre novas formas de colonialismo (*colonialismo moderno*) e novos comportamentos coloniais (*modernidades coloniais*), já que a *colonialidade do poder* subjaz tanto as histórias locais das nações que “conceberam e implementaram projetos globais”⁴ – os centros de poder ocidentais - quanto as histórias locais de nações “que tiveram de se acomodar a projetos globais que lhes diziam respeito, mas sem a sua participação direta”. Com efeito, na interpretação de Mignolo (2003), mesmo com o fim da dominação territorial colonialista, a *colonialidade do poder* perdura como um *colonialismo moderno* entre as formas de pensamento construídas no “entrelugar de conflitos de saberes e de estruturas de poder”. E isso apenas é possível porque como nos mostra Quijano (1992 *apud* MIGNOLO, 2003) – tal como visto - para além da histórica intercessão entre povos iniciada na América em 1492, a *colonialidade do poder* se relaciona ainda ao próprio processo de consolidação do capitalismo entre os séculos XV e XVIII. Estando presente no âmbito de diferentes sociedades por meio dos seguintes instrumentos:

1. A classificação e reclassificação da população do planeta – o conceito de “cultura” torna-se crucial para essa tarefa de classificar e reclassificar.
2. Uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (aparato de Estado, universidades, igreja, etc.).
3. A definição de espaços adequados para esses objetivos.
4. Uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual canalizar a nova produção de conhecimento (QUIJANO, 1992 *apud* MIGNOLO, 2003, p. 41).

Nesse sentido, o *eurocentrismo* seria apenas “uma metáfora para descrever a *colonialidade do poder* sob a perspectiva da subalternidade”. Visto que, “da perspectiva epistemológica”, “desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal narrada de um [ponto de vista] que situa a Europa como ponto de referência e de chegada”, o saber e as histórias locais europeias se articularam como projetos globais (MIGNOLO, 2003, p. 41). E em decorrência disso, a

⁴ Por fim, se “os séculos XV e XVI foram dominados pelo imaginário cristão (cuja missão se estendia dos católicos e protestantes na América aos jesuítas na China), o fim do século XIX testemunhou uma mudança radical”: a “pureza de sangue” não seria mais medida em termos de religião, mas a cor da pele. Mignolo (2003, p. 41) ressalta que o arianismo, seguindo a mesma lógica essencialista da dominação cristã, começaria a ser utilizado para distinguir a “raça ariana” das demais “raças”, e cada vez mais, “para justificar a superioridade da raça anglo-saxônica sobre todas as outras”, evidenciando que os projetos globais não se tratam apenas de relações entre centro e periferia, mas também de disputas estabelecidas entre as matrizes de poder ocidentais.

naturalização das “experiências, identidades e relações históricas da *colonialidade* e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial”, forjariam um modo de produzir conhecimento que é em sua origem eurocêntrico. Segundo Quijano (2010, p. 86), o referido modo de conhecimento denominado racional “foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade”. Isso porque o *eurocentrismo* não havia se estabelecido como uma perspectiva cognitiva exclusiva dos europeus, ou dos “dominantes do capitalismo mundial”, tendo se tornado também a perspectiva cognitiva do “conjunto dos educados sob sua hegemonia”. E deste modo, a manutenção das linhas matrizes de tal especificidade cognitiva, “não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial e moderno” representam justamente a perpetuação das estruturas de *colonialidade do poder*, difundidas sob a insígnia do racionalismo.

O sistema mundial colonial/moderno

O que Walter Mignolo (2003) entende como sistema ou mundo colonial/moderno parte exatamente da perspectiva de que a “*colonialidade do poder* é um modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção do conhecimento”. Sob essa interpretação o novo padrão de dominação e exploração forjado no advento do “período moderno” e que articulava raça e capitalismo, é considerado o “caráter constitutivo da experiência colonial e da colonialidade” que se perde nas explicações universalistas da modernidade. (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 414). As quais desconsiderando a heterogeneidade e a expansão das formas de modernidade não ocidentais tendem a novamente propor a Europa como centro, e apagar o significado de experiências como o “colonialismo, a escravidão moderna, o racismo científico e os *apartheids* raciais” no âmbito da modernidade (COSTA, 2006, p. 80, 81). Nesse sentido, a expressão mundo colonial/moderno, recusando a tradicional narrativa linear da história que pressupõe o “Ocidente como moldura global”, busca permitir que as histórias possam ser contadas não apenas da perspectiva da modernidade, mas também sob o ponto de vista da colonialidade e de sua posição subalterna. A ênfase na *colonialidade do poder* tem como objetivo revelar “o lado obscuro da modernidade”: o fato de “nunca ter existido

nem poder vir a existir modernidade sem colonialidade”. E a partir disso, evoca uma compreensão da modernidade que contempla, em simultâneo, “o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e sua expansão para as Américas, Ásia e África” (MIGNOLO, 2002 *apud* MALDONADO-TORRES, 2010, p. 414, 415). Enfocando assim, em detrimento de uma narrativa historiográfica, os diferentes ritmos e características do colonialismo moderno, em perspectiva epistemológica (MIGNOLO, 2003, p. 74).

Para Mignolo (2003, p. 154) as *situações e discursos neocoloniais* constituem uma “configuração oriunda da libertação das regras coloniais e das diferentes etapas do período moderno”, que tanto diz respeito às independências das Américas anglo-saxônica e hispânica, entre o Dezoito e o Dezenove, quanto se refere à descolonização da Indonésia ou às Revoluções Cubana e Argelina. O que embora não desconsidere os diversos ritmos, localidades e temporalidades das configurações emergentes do *colonialismo moderno* e das *modernidades coloniais*, limita a compreensão do autor acerca das situações/condições pós-coloniais, “a qualquer configuração sócio-histórica emergindo de povos que obtiveram a independência ou emancipação dos poderes coloniais imperiais ocidentais”. Já a *crítica pós-ocidental/colonial* “como teorização subalterna”, na opinião do autor, “emerge principalmente no período posterior à Segunda Guerra Mundial e corre no mesmo sentido que as novas formas de neocolonialismo e ditadura”. Sendo decorrente de uma “consciência crítica a respeito do colonialismo e neocolonialismo que criou condições para a teorização subalterna”. E partindo dessa mesma perspectiva, Mignolo argumenta que “se a subalternidade (compreendida como construção teórica e crítica cultural) emerge de diferentes tipos de legados coloniais e neocoloniais”, o *pós-ocidentalismo/colonialismo* e o *pós-modernismo* constituem “movimentos anti-modernos” que respondem “a diferentes tipos de legados coloniais e aos Estados neocoloniais”, e que “têm em comum o processo de expansão ocidental identificado como modernidade /colonialidade/ocidentalismo” (MIGNOLO, 2003, p. 154).

Tal como assinala Sérgio Costa (2006, p. 84), o prefixo “pós” na expressão pós-colonialismo não é equivalente a “depois” no sentido cronológico linear, “trata-se [por outro lado] de uma reconfiguração no campo discursivo no qual as relações hierárquicas são ressignificadas”. De maneira que, sob esse ponto de vista, o “colonial” por sua vez “vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, sejam elas definidas

a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais”. A esse respeito, Stuart Hall (2006, p. 111) destaca ainda que o “pós-colonial” não tenta ser ao mesmo tempo epistêmico e cronológico – como sugere parte de seus críticos - mas sim, pretende superar tanto o paradigma quanto o momento cronológico do “colonial”. Recusando o encadeamento de termos – quais sejam: colonização, imperialismo, neocolonial, dependência, Terceiro Mundo – que foi cunhado para se referir ao “colonialismo” como momento histórico específico e que ocultava a “bagagem política, conceitual e epistemológica” que lhes agregava valor no âmbito do paradigma teórico ocidental, a fim de suplantar a “falsa impeditiva entre colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração; e “colonização enquanto sistema de conhecimento e representação” (que é em grande medida recusada). A idéia, segundo Hall (2006), é assumir que “colonização” e “pós-colonial” se situam “irrevogavelmente dentro de um campo de forças poder-saber”. E nesse sentido, a tensão entre o epistemológico e o cronológico não seria impeditiva, mas sim produtiva para se compreender “o momento que sucede o *outro* (o colonial)” e em que as “configurações emergentes” “começam a exercer seus efeitos específicos” estando, porém, inter-relacionadas ao conflito poder-saber advindo da relação colonial.

O “pós-colonial”, portanto, seria profícuo para entender as reconfigurações de um campo de poder em que, por meio do discurso - como sugeriu Costa (2006) - as relações hierárquicas são constantemente ressignificadas. Como explica Mignolo (2003, p. 139) não é “tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção, mas os *loci* pós-coloniais de enunciação como forma discursiva emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna”. Sendo justamente a razão subalterna, “entendida como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo *dos* e respondendo *aos* legados coloniais na inserção da história euro-americana moderna”, o alvo das análises “pós-coloniais”⁵.

Segundo Hall (1996 *apud* COSTA, 2006, p. 86, 87) a polaridade entre Ocidente e o resto do mundo (*West/Rest*) se constitui como um discurso que diferencia o Ocidente “civilizado, adiantado, desenvolvido, bom”, do resto “selvagem, atrasado,

⁵ Esta perspectiva, contudo, não corresponde à concepções como a da etnóloga indiana Randeria, segundo quem existe plausibilidade no que se refere as interdependências e simultaneidades dos processos de constituição da sociedade contemporânea. Na interpretação de Costa, a autora não busca ofuscar as assimetrias de poder que marcam a relação de compartilhamento e cingida pelas intercessões e representações (subalternizantes) modernas. Mas diferente disso, busca “contextualizar as transformações observadas num feixe de relações interdependentes entre as diferentes regiões do mundo, de forma a dar sentido às assimetrias e desigualdades construídas no interior da história moderna comum” (COSTA, 2006, p. 90,91).

subdesenvolvido, ruim”, e que, segundo o autor, seria um dos fundamentos da sociologia moderna. Esta disciplina, por sua vez, partindo das “normas sociais, estruturas e valores encontrados nas sociedades qualificadas de ocidentais”, definiu o parâmetro universal do que são as sociedades modernas. De maneira que, a partir dessa interpretação, “as especificidades das sociedades “não ocidentais” foram compreendidas como “ausência e incompletude”, justificando processos de “compensação” por meio das diferentes intervenções sociais “cabíveis em cada contexto e em cada época histórica: dominação colonial; ajuda ao desenvolvimento; intervenção humanitária, etc.”. E assim, segundo interpreta o autor, a polaridade *West/Rest* “reduz a história moderna a uma “ocidentalização paulatina e heróica do mundo, sem levar em conta que, pelo menos desde a expansão colonial no século XVI, diferentes „temporalidades e historicidades foram irreversível e violentamente juntadas””. O que ao evidenciar a alimentação e legitimação do “modelo dominante de representação das relações entre a Europa e o resto do mundo” pelas disciplinas do campo das ciências humanas, demonstra – tal como propõem Quijano e Mignolo - a reprodução da *diferença colonial*, mesmo após serem extintos os regimes coloniais, “como modo de orientar a produção do conhecimento e a intervenção política”.

Deste modo, a busca pela desconstrução da polaridade *West/Rest* e a crítica à teoria da modernização constituem os principais elos entre os autores que se identificam com o marco pós-colonial. De maneira que, na opinião de Sérgio Costa (2006, p. 89), a busca do intelectual pós-colonial pode ser definida, primordialmente, como tentativa de compreensão da “dominação colonial como cerceamento da resistência através da imposição de uma episteme que torna a fala do subalterno, de antemão, desclassificada e assim silencia”. Com efeito, partindo da interpretação de que a *colonialidade do poder*, ao classificar toda a produção de conhecimento do mundo colonial/moderno sob a perspectiva epistemológica da matriz de poder, teria subalternizado os *outros* saberes indisciplinados e desqualificado o sujeito não ocidental enquanto “sujeito conhecedor”⁶, Walter Mignolo (2003, p. 11) afirma que a *diferença colonial* que alimenta a referida

⁶ Visto que a distinção entre sujeito que conhece (puro, disciplinar, não contaminado pelo que descreve) e “objeto” que é conhecido, relacionada aos princípios de imparcialidade e objetividade científicas, é analisada por Quijano como “local” de crises epistemológicas, o qual promovera a subalternização do conhecimento por ter tornado “impensável aceitar a idéia de que seria possível um sujeito conhecedor para além do sujeito do conhecimento postulado pelo próprio conceito de racionalidade erigido pela epistemologia moderna” (QUIJANO, 1992 *apud* MIGNOLO, 2003, p.93).

colonialidade como estrutura de poder, origina por outro lado, “condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica”.

O descentramento do sujeito e a emergência do pensamento liminar

A *semiose colonial*, como propõe Mignolo (2003, p. 38-40), seria originada “a nível das interações sócio-semióticas” no “entrelugar de conflitos de saberes e estruturas de poder”, que caracteriza a estrutura cognitiva dos sistemas de pensamento forjados pelo “choque entre mundos”, transcorrido no domínio colonial. Sendo assim, os referidos sistemas de pensamento, a que o Mignolo (2003, p. 36, 49) denomina *pensamento liminar* ou *gnose/gnosiologia liminar*, se constituiriam a partir do confronto entre a cosmovisão hegemônica e as cosmovisões subalternas. Se estabelecendo tanto em âmbito interior ao imaginário do sistema colonial/moderno, em que a hermenêutica e a epistemologia controlam a conceitualização reprimindo a expressão dos *outros* saberes; quanto como um novo *loci* de enunciação em que a razão subalterna “luta para colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta” que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão moderna.

Por meio das análises de Homi Bhabha (1994 *apud* COSTA, 2006, p. 92) é possível encontrar na relação entre discurso e poder, um lugar de enunciação que – tal como busca Mignolo – transgride as fronteiras do que aqui entendemos como *colonialidade do poder*. Isso porque em sua interpretação o sujeito não é definido pelo vínculo a um lugar ou a uma estrutura social, mas caracterizado por ser sempre “provisório, circunstancial e cingido”. Nesse sentido, o sujeito tal como visto por Bhabha, ao mesmo tempo em que está impossibilitado de resistir estrategicamente à dominação, pode exercer a subversão por meio do deslizamento dos signos. Pois, como explica Costa (2006, p. 93), “nenhum contexto particular esgota plenamente o repertório de significações atribuídas a um signo”, de tal modo que a ação criativa se torna aquela que subverte, redefinindo o signo “a partir de um lugar enunciatório deslocado dos sistemas de representação fechados”. Segundo postula Derrida (1972 *apud* COSTA 2006, p. 98) as polaridades identitárias – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, mulher/homem, preto/branco, significante/significado – são classificações binárias

correspondentes “ao modo ocidental logocêntrico de compreender o mundo” e que é a base das estruturas de dominação modernas”. Todavia, embora essas representações se pretendam completas, elas são constituídas por uma *différence* necessariamente existente entre o significante e seu significado, incapaz de compreendê-lo em sua completude. O que é justamente aquilo que permite que o lugar enunciatório de signos deslocados do sistema de representação hegemônico, introduza a inquietação que revela “o caráter construído e arbitrário das fronteiras culturais”. Nessa perspectiva, não existe realidade anterior ao discurso. A realidade social é construída pelo discurso, bem como a *différence* apenas se articula em âmbito discursivo. E deste modo, a fuidéz do sujeito constituído nas cadeias móveis de significação linguística, que se apresenta como um sujeito descentrado, possibilita a *agencia*, o processo de negociação em que a constante reconstrução do lugar de fala, empreende a ressignificação das relações de dominação e o surgimento de resistências políticas.

A possibilidade de subversão, portanto, se circunscreve ao deslizamento dos signos. Visto que, ao articular suas múltiplas diferenças o sujeito forja táticas de sobrevivência e continuidade, num processo de *hibridação* realizado entre as fronteiras culturais, do qual emerge a possibilidade de subversão dos discursos totalizantes. Não abordaremos aqui o complexo significado que a noção de hibridismo adquire no âmbito da teoria de Bhabha (2005). Entretanto, destacaremos que, para o autor, a *hibridação* é resultante do processo em que os signos deslocados do sistema hegemônico de representações, ainda não estão inscritos em um outro sistema totalizante. O que se por um lado foge ao controle do sujeito – que jamais poderá “congelar” um lugar enunciatório, mesmo aquele subversivo relacionado à resistência política – por outro permite a emergência do sujeito subalterno “no instante de fissura da cadeia de significações”. E nesse sentido, a interpretação de Bhabha (2005) torna coerente a perspectiva de Mignolo acerca de um *pensamento liminar* caracterizado pela encenação, “do ponto de vista subalterno, de uma enunciação fraturada como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica”; bem como confere inteligibilidade aos *loci* pós-coloniais de enunciação como articulação discursiva da razão subalterna.

O *pensamento liminar* como visto, encontra-se num entrelugar, fronteira entre o ocidentalismo racionalista e a sobrevivência marginal dos saberes subalternizados. E assim sendo, permanece em constante relação de negociação característica dos indivíduos híbridos, cujas identidades fluidas são agenciadas em sociedades

transculturais. Nesse sentido, o sujeito pós-colonial é entendido, antes de tudo, como sujeito descentrado, próprio do contexto pós-moderno. De modo que, na perspectiva de Stuart Hall (2002, p. 23), em detrimento de uma “forma unificada e identidade racional que eram [essencialmente] pressupostos tanto pelos discursos do pensamento moderno quanto pelos processos que moldaram a modernidade”, o sujeito descentrado articula toda a alteridade que lhe compõe por meio de sua fluidez identitária. Negando a estabilidade e a fixidez da identidade do “sujeito do iluminista⁷”, ante a multiplicação dos sistemas de representação e ao confronto com uma “fervilhante variedade de identidades possíveis”.

Partindo dos trabalhos de Ferdinand Saussure e Jaques Derrida, Hall (2002, p. 40, 41) observa que a língua preexiste aos indivíduos, constituindo um sistema social no âmbito do qual o ato da fala “não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossas línguas” e em nossas culturas. O autor quer dizer com isso que não somos autores daquilo que expressamos em nossas línguas, visto que “nossas afirmações são baseadas em proposições e premissas das quais nós não temos consciência.” Em decorrência disso, embora o sujeito se esforce para tal, ele nunca pode fixar o significado de uma forma final, não podendo inclusive fixar o significado de sua própria identidade. Visto que “o significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas é constantemente perturbado pela diferença”. E assim, a identidade se torna algo que não é inato e que é formado e (re)formado ao longo do tempo através de processos inconscientes. “Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada”, mesmo que, por outro lado, sempre subsista no âmbito da identidade algo “imaginário ou fantasiado sobre sua unidade”.

Ainda na interpretação de Hall (2002, p. 45, 46), o processo de identificação que advém da “falta de inteireza” da identidade, procura continuamente alternativas para preencher a identidade a partir do que é exterior ao sujeito, recorrendo mais especificamente, às “formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros”. Nesse sentido, ao manterem sua busca pela „identidade“, na opinião do autor, os sujeitos

⁷ Segundo a conceituação de Stuart Hall (2002, p. 10, 11) “o sujeito iluminista estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo „centro“ consistia num núcleo interior que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou „idêntico“ a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa.”

constroem biografias por meio das quais tecem em uma unidade as diferentes partes de seus *eus* divididos. De maneira que, a “sensação” que temos de possuir uma identidade unívoca nos seria provida “por uma „narrativa do self” em que ressignificamos todo o conjunto de nossas experiências “a partir de um fio de coerência e continuidade”. Todavia, se valendo das concepções de Foucault, o autor também considera a esse respeito que a produção dos sujeitos, feita num primeiro momento no âmbito do enquadramento disciplinador, tanto se associa à construção e institucionalização dos discursos disciplinares, quanto se relaciona à construções de “lugares” em que o sujeito pode se posicionar. Sob essa perspectiva, “o discurso ganha sentido na medida em que nos posicionamos e, nessa forma, nos tornamos sujeitos, frente ao regime de verdade que uma determinada formação discursiva estabelece”. Com efeito, é exatamente neste momento de produção do *self* em que o sujeito, ao se posicionar, consegue utilizar a linguagem para efetivamente “produzir significados” no interior das regras e sistemas de significação. O que significa que, ao se identificar com determinada posição discursiva/ideológica no âmbito das tentativas de preenchimento e consolidação da identidade, além de articular a diferença por meio do descentramento e performar seu novo posicionamento ideológico, o sujeito consegue – individual ou coletivo – introduzir novos significados que desestabilizam o sistema hegemônico de representações. Instaurando dessa forma a possibilidade de subversão (COSTA, 2006, p. 103, 104).

No âmbito do processo de *articulação*, portanto, é que reside a negociação estratégica através da qual o indivíduo assume diferentes faces de sua identidade em função das diversas situações que vivencia cotidianamente. Este sujeito cujo sentido está sendo *deslocado*, ressignificado, constitui o sujeito descentrado; cuja *política de representações* pode desarticular a perpetuação das estruturas de poder referenciadas nas oposições binárias e suas representações sociais hegemônicas e normalizadoras⁸ (LOUZADA, 2008, p. 24). Ao cunhar o conceito de *novas etnicidades*, Hall (1996, *apud* COSTA, 2006, p.112-115) nomeia o processo de autoconstituição da identificação que se opõe às identidades adscritas, rigidamente relacionadas a sentimentos tais como o nacionalismo e a pertença étnica. Se referindo assim à articulação móvel das diferenças

⁸ Normalização significa atribuir à identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis / RJ: Vozes, 2000, p. 83

realizada pelo sujeito negro descentrado que recuperando as interseções entre raça, classe, gênero e etnia, torna-se um *sujeito da resistência*. Nas palavras do autor “é precisamente na articulação dessas diferenças – todas elas móveis, cambiantes, construídas no momento de sua manifestação discursiva – que o sujeito da resistência anti-racista pode se constituir”. A princípio, portanto, Hall se refere especificamente ao sujeito anti-racista, que ao invés de buscar positivar o elemento inferiorizado da polaridade branco/preto, promove a articulação das diferenças no sentido de desconstruir o referido binarismo por meio de um posicionamento que vai além das classificações fundamentadas em diferenciações binárias, e que institui a necessidade de um novo sistema de representações que englobe toda sua heterogeneidade.

Contudo, ao deslocarmos o processo de autoconstituição da identificação que se opõe às identidades adscritas ao âmbito da diferença colonial, podemos compreender por meio dele, além da construção do sujeito anti-racista no espaço da diáspora, a composição de identidades pós-coloniais que ao articularem suas alteridades específicas - fundamentadas na tensa sobreposição os entre diferentes saberes subalternos e a episteme ocidental – estariam se posicionando frente ao regime de verdade hegemônico instituído pelo sistema de representações eurocêntrico, e produzindo significados capazes de “introduzir a dúvida nesse sistema de certezas”. E dessa forma, ainda que não possa se constituir como uma política de resistência permanente e estanque, a identificação do sujeito das margens como o discurso fraturado do *loci* de enunciação pós-colonial, permitiria a eventual emergência da razão subalterna como reação os binarismos inferiorizantes – tais como civilizado/incivilizado, primitivo/moderno, dominante/dominado – advindos do imaginário ocidentalista do sistema mundial colonial/moderno.

Aí então se encenaria, por fim, a emergência do *pensamento liminar* como tentativa de legitimação dos saberes subalternizados pelas estruturas da *colonialidade do poder* em sociedades pós-coloniais. Processo em que as rígidas “fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas pela referida colonialidade durante o processo de constituição do sistema mundial colonial/moderno”, poderiam, tal como pretende Mignolo (2003, p, 35, 47), ser diluídas e descolonizadas. Trazendo para primeiro plano a colonialidade, como reverso obscuro da modernidade, sob a perspectiva subalterna dos povos e histórias locais que ainda hoje têm que confrontar o *colonialismo moderno* sob as insígnias do racionalismo e da modernização. Assim sendo, se pudermos

compreender que embora a justaposição conflitiva entre conquistadores e conquistados tenha gerado tanto a sujeição do *outro* quanto ajustes, negociações e sobrevivências, vislumbraremos que “os vestígios (traces), os restos e os fragmentos das culturas da tradição oral (indígenas e africanas), bem como as manifestações das produções culturais subalternas, ressoam na articulação cultural de diferentes países”. Bem como se considerarmos a proposta de Patrick Chamoiseau (1997, apud BERND, 2004, p. 109) de que a transculturação consiste num processo de constantes transmutações das quais emergem incessantemente novas realidades, poderemos perceber a conquista do continente americano como um processo ambíguo de assimilações e resistências, o qual “legitima-se como uma resposta criativa do continente latino-americano à modernidade européia.” (FANTINI, 2004, p. 166)

1. O Candomblé como recriação diaspórica

As religiões de origem africana no Brasil, segundo pesquisa de Silva (1994, p. 43), receberam, até o século XVIII, a denominação genérica de *calundus*, podendo também ser chamadas de *batuques* ou *batucagês*, abrangendo de forma imprecisa, como mostra o autor, “toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessões de possessão, adivinhação e cura mágica”. Até o referido período, tais cultos encontravam-se organizados em torno da figura dos sacerdotes, *calundu* ou *calundeiros*, os quais exerciam três tipos de sacerdócio: cura de doenças, curas espirituais e adivinhações (SILVEIRA, 2005, p. 19). Em Angola a expressão *calundu*, advinda do quimbundo *kilundu*, significa atualmente “espírito de elevada hierarquia e evolução”, aludindo ainda a um “modo de transmissão” relacionado, por fim, “as almas de pessoas que viveram em uma época remota, numa distância de séculos”. Já no Brasil, durante a primeira metade do século XX, conforme identificou o folclorista Câmara Cascudo (apud SILVEIRA, 2006, p. 177) o uso da expressão *calundu*, em determinadas regiões, significou mau-humor, irritação. Tendo representado antes disso, “até meados do século XVIII o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som de batuques”.

Os primeiros *calundus* brasileiros, estando confinados ao espaço das fazendas, apenas puderam se estabelecer nas imediações da senzala, nas matas ou em meio às plantações, espaços nos quais os sacerdotes, estigmatizados pela sociedade colonial como “feiticeiros”, podiam atuar livremente (SILVA, 1994, p. 46). A partir do século XVII este cenário foi se alterando. Os *calundeiros* passaram a ser também recebidos em monastérios e meios ricos, sendo publicamente reconhecida a eficácia de seus saberes. Isso porque, para além do interesse por favores mágicos especiais, a “ineficiência dos remédios da botica” constituía um dos principais motivos que levava os colonos a recorrerem a tais sacerdotes, realidade que findou por tornar os saberes mágicos utilizados nos *calundus* significativamente populares (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 23) Como explica Silveira

Os adeptos dos *calundus* organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou em casas destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas também não

representavam simples cultos domésticos, uma vez que havia um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções, e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais. Ademais, o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com atendimento individual e tornar-se financeiramente independente ao prestar à população serviços essenciais que o estado colonial não oferecia satisfatoriamente (SILVEIRA, 2005, p. 19)

Contudo, se por um lado a popularidade dos calundus permitia certa ascensão econômica a líderes religiosos negros, por outro, não fez com que as práticas calundeiras de “adivinhação, possessões, sortilégios, curas e folguedos com batuques” deixassem de ser representadas pela Igreja do contexto colonial como “culto ao diabo”. Bem como não se sobrepôs ao fato de o ofício dos líderes de calundus questionar o monopólio da cura, atribuído à Igreja e à medicina oficial (SILVEIRA, 2005, p. 20).

Tais calundus não constituíam uma única religião, com doutrina e ritualística específicas. Tratava-se de um fluido conjunto de práticas religiosas que, reunindo influências das matrizes culturais indígenas, africanas e européias, resultou em uma grande diversidade de cultos espalhados pelo território colonial e reconhecidos sob a denominação de calundus. Entre os referidos cultos assim denominados existia, todavia, uma predominância de aspectos religiosos africanos. Sendo deles distintos ritos como as Santidades, existentes no Bahia durante o século XVI e caracterizadas mais especificamente pelo sincretismo católico-ameríndio. As Santidades foram descritas por Vainfas (2005), como rituais religiosos promovidos por indígenas de origem Tupi, nos quais elementos e nomenclaturas católicas eram apropriados e conciliados ao transe e à realização de obras mágicas. A exemplo disto, na importante Santidade de Jaguaripe, sul do recôncavo baiano, o índio Antônio dizia ser Tamandaré (ancestral mítico Tupi) e também o “verdadeiro Papa”, nomeando seus bispos e sacristãos, bem como realizando cerimônias de batismos com fumaça de tabaco e transes coletivos.

Embora os calundus não possuíssem unidade, podiam ser identificados por suas grandes semelhanças em termos de possessão ritual; adivinhações; evocação de espíritos dos mortos; realização de oferendas; trajes de influência africana; música sempre cantada, e tocada por instrumentos percussivos; curandeirismo; e por fim, através do caráter coletivo dos cultos (SOUZA, 1986, p. 269). Para Silva (1994), em perspectiva geral, os calundus poderiam ser caracterizados como

cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias, misturando elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio do búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como o casamento) e ao espiritismo e superstições populares de origem européia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através de objetos ou incorporadas nos vivos etc.) (SILVA, 1994, p. 45-46).

O que pode ser exemplificado pela descrição feita Mott (1988) do ritual de culto ao deus pagão da nação Courá – advindo da região de Lagos, na Nigéria – que, descoberto por capitães do mato na cidade de Paracatu, Minas Gerais, durante o século XVIII, tornou-se alvo da ação inquisitorial. O ritual denominado Acotundá (dança de Tunda), em convergência ao que explica Silva, reunia o uso de cruzeiros, água benta e orações católicas faladas em língua Courá, ao sacrifício de animais e o uso de ervas.

Assim, o hibridismo presente tanto nas santidades quanto entre os calundus, sendo constantemente perpetuado sob novas formas, perpassou todas as primeiras religiões de influência africana e afro-ameríndia formadas no Brasil. Tal hibridismo, como elucida Bastide (1989, p. 65), advinha de uma “primeira mistura [que] fazia-se antes mesmo da subida aos navios” negreiros, e que estava relacionada às formas de escravidão e comércio de escravos praticadas entre povos africanos. Visto que tais práticas, embora amplamente diferenciadas do escravismo colonial desenvolvido pelos europeus – marcado por seu caráter racial e pela coisificação do sujeito africano escravizado – estavam ligadas a disputas políticas e econômicas estabelecidas entre antigas sociedades locais que, ao longo de séculos, haviam ocasionado diversas fusões étnico-culturais no continente. O que evidencia por fim - deixando a cargo de futuras análises as longas discussões sobre as formas de escravidão existentes em África e sua fundamental relação com a formação do mundo atlântico⁹ - que como alerta Bastide, a hibridização inter-étnica continuamente realizada em território africano, e posteriormente imposta pelo tráfico de escravos, antecedia a chegada deste contingente humano ao Brasil.

O tráfico negreiro embarcava os africanos escravizados divididos em lotes, nos quais não eram preservadas distinções étnicas, sendo realizada apenas animalizada seleção relativa à força, saúde e poder reprodutivo. Do lado oposto do atlântico a desestruturação das formas de organização político-sociais africanas era intensificada,

⁹ A esse respeito consultar Thornton, A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 2004. Sobre as especificidades da escravidão em África e sua distinção com relação ao escravismo colonial ver Lovejoy, Transformations in slavery: a history of slavery in Africa, 1983.

tendo em vista a preocupação dos compradores em garantir o bom estado físico das “peças” (BASTIDE, 1989, p. 66) e a desagregação de suas formas de “solidariedade étnica”, entendidas como ameaçadoras da ordem colonial. Além disso, ao desembarcarem no Brasil, os africanos eram classificados de acordo com a localização dos portos nos quais haviam sido embarcados. E por este motivo, como em África os comerciantes de escravos reuniam pessoas de diversas procedências, capturadas no litoral e no interior, a hibridização de culturas e etnias africanas em solo brasileiro tornava-se inevitável. Sendo ainda a identificação da origem dos sujeitos trazidos à América portuguesa pelo tráfico de escravos, bastante confusa e imprecisa.

1.1 A África subalternizada: tráfico de escravos, hibridismo e demonização dos primeiros calundus

Segundo Sweet (2007, p. 31-35) o tráfico de escravos no mundo colonial português possuiu, entre os anos de 1441 e 1770, quatro fases. Embora o autor ressalte que a compartimentação cronológica de ciclos escravagistas seja inviável, tendo em vista as gradativas alterações no fluxo e na procedência de africanos escravizados, ele considera ser possível identificar uma primeira fase, em que o tráfico de escravos esteve direcionado à Península Ibérica e às Ilhas Atlânticas, sendo os africanos neste contexto advindos das regiões da Mauritânia e da Alta Guiné¹⁰; uma segunda fase, iniciada em meados de 1518, quando o tráfico deixou de estar direcionado às Ilhas atlânticas e passou a se voltar para as Américas, e que tornava a África Central a principal região fornecedora de africanos escravizados; outra terceira fase, que data de fins do século XVI, e que fora “dominada pelos Centro-africanos” primeiramente advindos da região de Angola e posteriormente de Benguela e Congo – circunstância na qual cerca de 560 000 africanos escravizados foram trazidos ao Brasil, sendo destes cerca de 90%

¹⁰ O autor divide a costa atlântica africana em três zonas culturais, delimitadas pelo compartilhamento de características culturais e linguísticas: a “Alta Guiné” de qual fazem parte as nações e etnias Uolofé, Fula, Mandingo, Biafra, Banhum, Cachéu, Cabo-Verde, entre outros; a “Baixa Guiné” composta pelas nações e etnias Uidá, Arda, Nagô, Calabar, Jeje, Lecumi, Benim, Courana, São Tomé e Cobú; e a “África Central, da qual fazem parte as nações e etnias Benguela, Cabinda, Loango, Congo, Massangano, Bamba, Ambuíla, Mbaca, Dongo, Dembo, Monjolo, Anziquo, Ganguela, Mabanga, Malemba, Mocanga, Mbata, Zenza, Quibaqua, Casumba, Libolo, Bondo, Muxicongo, Manicongo, Motemo, entre outros. Na opinião de Sweet, os africanos escravizados, procedentes da Alta Guiné foram chamados no Brasil de negros da “Guiné”; enquanto aqueles advindos da Baixa Guiné foram denominados negros “Mina”; já os procedentes da África Central teriam sido chamados de “Angola”; e por fim, os africanos vindos da África Oriental foram denominados “Moçambiques”.

procedentes da África Central - enquanto a quarta e última fase, iniciada em fins do século XVII, tivera como característica a predominância de escravos Minas nas colônias, estes que, advindos da Baixa Guiné, especialmente a partir de 1770 com a chegada massiva dos Iorubas (Minas-Nagôs) advindos da região do delta do Níger, superaram quantitativamente à presença centro-africana no Brasil.

No âmbito do tráfico de escravos direcionado exclusivamente ao Brasil, Vianna Filho (1988) estabelece uma divisão em três grandes ciclos, quais sejam: o ciclo da Guiné, transcorrido durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e do Congo, estabelecido durante todo o século XVII; e o ciclo da Costa da Mina, existente até fins do século XVIII. Posteriormente, “Pierre Verger acrescentou às pesquisas de Vianna Filho o que denomina *ciclo da baía de Benim*, que se deu entre 1770 e 1850, e que, incluindo o período de tráfico clandestino, conclui o atual delineamento histórico do tráfico negreiro com destino ao país” (PARÉS, 2007, p. 42). A partir deste panorama geral, Bastide (1989)¹¹ interpreta, por fim, terem sido forçosamente trazidos ao Brasil africanos procedentes, mais especificamente, de quatro tipos de civilização. As quais seriam, nas palavras do autor

1. As civilizações sudanesas representadas especialmente pelos ioruba (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc.), pelos daomeanos do grupo gêge (ewe, fon, etc.) e pelo grupo fanti-axanti chamado na época colonial de *mina*, enfim pelos grupos menores dos krumans, agni, zema timini;
2. As civilizações islamizadas representadas sobretudo pelos peuhls, pelos mandingas, pelos haussa e em menor numero pelos tapa, bornu, gurunsi;
3. As civilizações bantos do grupo angola-congolês representadas pelos abundas de Angola (cassanges, bengalas, inbangalas, dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaira, os benguela dos quais Martius cita numerosas tribos no Brasil;
4. Por fim as civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos). (BASTIDE, 1989, p. 67).

As denominações *bantos* e *sudaneses*, a que se refere Bastide, constituem topônimos coloniais atribuídos a dois grandes grupos étno-linguísticos, dos quais procediam os africanos para cá trazidos pelo tráfico. A África Centro-Occidental conhecida durante o período colonial possuía enorme variedade de povos, organizados em aldeias (estruturadas pela concepção de famílias), reinos, confederações, e caracterizados pela “extrema mobilidade” e “constante mistura” entre si. O termo *bantos* foi cunhado em 1860 por W. H. Beck, quem analisando as línguas de populações

¹¹ Quadro realizado por Bastide por meio dos estudos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

da referida região encontrou semelhanças entre estruturas e vocabulários. Dentre as similitudes identificadas, estava a existência da palavra *ntu* com o significado de pessoa, indivíduo, sendo seu coletivo a palavra *banto*. Assim, a designação “família banto” fora forjada por Beck como alternativa de compreensão - menos específica e por este motivo, mais viável naquele contexto - dos povos africanos centro-ocidentais. Sendo a denominação *bantos*, todavia, não relativa a nenhuma língua ou povo africano específico, se referindo a um “macrogrupo com características culturais e lingüísticas semelhantes” (SOUZA, 2006, p. 135). Entre os *bantos* trazidos ao Brasil, como nos mostrara Bastide, estavam povos como os angolas, caçanges e bengalas, os quais trabalharam como mão de obra escrava por quase todo litoral, se estabelecendo ainda em regiões do interior, principalmente em Minas Gerais e Goiás. Os *bantos* constituíram o grupo africano trazido em maior quantidade ao país, visto que seu tráfico teve início em fins do século XVI, diminuindo a partir da década de 90 do século XVII, e apenas cessando durante o XIX (SWETT, 2007, p. 35). E assim sendo, o referido grupo foi o que mais significativa influência exerceu na composição da cultura brasileira (SILVA, 2005, p. 28).

“O topônimo *sudaneses*, por sua vez, se refere a povos originários da região Ocidental do continente africano, que viviam nos atuais territórios de Nigéria, Benin (antigo Daomé) e Togo” (SILVA, 2005, p. 26). Entre os povos denominados *sudaneses* estão os “iorubás ou nagôs, subdivididos em etnias quetu, ijexá, egbá, etc; os jejes, subdivididos em ewe, fon, [etc]; os fanti-ashanti”; e ainda nações islamizadas, tais como “haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas”. “O tráfico de *sudaneses* ao Brasil se deu predominantemente entre meados do século XVII e meados do século XIX, quando houve a proibição definitiva do tráfico transatlântico” (SILVA, 2005, p. 28). Estes povos concentram-se, predominantemente, na região açucareira da Bahia e de Pernambuco. De maneira que, durante a primeira metade do século XIX, foram levados para a Bahia principalmente povos do grupo lingüístico *gbe* - chamados na região de jejes, advindos, sobretudo, do atual território do Benin - e os povos falantes do iorubá - procedentes da região nordeste da atual Nigéria, e chamados na Bahia de nagôs (REIS, 2005, p. 26).

A dificuldade de identificação da procedência dos africanos escravizados trazidos ao Brasil tinha como agravante o uso do termo “nação” pelos traficantes em relação aos povos da Costa da Mina, uso este que se deu principalmente entre os séculos XVII e XVIII. Segundo interpreta Parés (2007, p. 23) a idéia de nação utilizada por

franceses, holandeses, ingleses, e portugueses no contexto colonial advinha do “senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus” do contexto. Entretanto, no âmbito das organizações sociais da África Ocidental, se por um lado esta identidade coletiva estava realmente fundamentada em sistemas de afiliação a certas chefias monárquicas, por outro, constituía uma identidade “multidimensional”, fluida, articulada nos níveis religioso, étnico, político, territorial, lingüístico. A identidade de grupo dos referidos povos decorria, fundamentalmente, de seus vínculos de parentesco a um ancestral comum, sendo que, desta concepção de família e seu necessário culto a determinados ancestrais, advinha sua identidade étnica ou comunitária – característica bastante dificultadora da compreensão, pelos europeus, da concepção africana de comunidade. Além disso, outros complicadores residiam na costumeira prática africana de se utilizar um mesmo nome tanto para a identificação da cidade, quanto para a identificação de seus habitantes; e na existência de “alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias [que] também configuravam novas e mais abrangentes identidades „nacionais”” (PARÉS, 2007, p. 24).

Assim, as “nações” africanas no contexto colonial brasileiro referiam-se de forma genérica a grupos de africanos escravizados, configurando uma categoria não homogênea que poderia referir-se a “portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades”. Embora os portos ou a região geográfica de embarque tenham sido “critérios prioritários na elaboração dessas categorias”, como ressalta Parés (2007, p. 24, 25), as mesmas não necessariamente correspondiam às “autodeterminações” utilizadas pelos africanos em seu território de origem, não guardando correlações em quaisquer aspectos com as formas de “auto-adscrição” africanas. Por este motivo, ainda que em alguns casos os traficantes tenham se utilizado das denominações étnicas ou de identidade coletiva efetivamente existentes em África, tais denominações “aos poucos foram expandindo sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados” como “parece ter sido o caso das denominações jeje e nagô” (PARÉS, 2007, p.25). De forma que, nomenclaturas como “gentio da Guiné”, vigente no Brasil durante o século XVI, foram sendo substituídas por formas distintas de “nações”, tais como Minas, Angolas e Crioulos. E estas nomenclaturas por sua vez, tal como se mostra evidente, foram deixando de corresponder a etnias ou formas de organização política africanas, para se tornarem, já no século XVII, “distinções

elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas” (PARÉS, 2007, p.24).

Segundo Parés (2007, p. 25-29) os escravocratas europeus se utilizaram de dois tipos de denominações para classificar os africanos escravizados: as *internas*, utilizadas pelos próprios grupos para se identificarem, e as *externas*, utilizadas por comerciantes para “designar uma pluralidade de grupos anteriormente heterogêneos”. Sendo as primeiras entendidas como *denominações étnicas*, e as segundas como *denominações meta-étnicas*¹². O autor explica que no caso destas últimas – relativas a grupos vizinhos, dotados de alguma convergência cultural e lingüística, caracterizados ainda por certa estabilidade territorial e possivelmente embarcados no mesmo porto – novas identidades coletivas poderiam ser forjadas por meio de um processo de inclusão. De maneira que, sendo as referidas “nações” denominações principalmente *meta-étnicas*, impostas pelo colonizador, “aqueles africanos não habituados [a elas] na própria África, uma vez no Brasil, rapidamente assimilaram e passaram a utilizá-las pela sua operacionalidade na sociedade escravocrata”. Restringindo o uso das *denominações étnicas* “vigentes em suas regiões de origem” aos espaços de convivência de africanos e crioulos.

Assim, enquanto as *denominações étnicas* foram se perdendo, a idéia de nações *meta-étnicas* utilizadas pelo colonizador passou, progressivamente, a estar menos ligada a uma origem ou procedência comum, e mais relacionada a formas de “eticidades relacionais”. De tal forma que, se apropriando das denominações atribuídas pelo tráfico, os africanos escravizados, por meio do diálogo entre os diferentes grupos reunidos sob a mesma *denominação meta-étnica*, forjaram sua própria idéia de nação. Isso porque, como as denominações impostas pelo comércio escravista também faziam referência a uma “certa homogeneidade de componentes culturais e lingüísticos” compartilhados pelos povos reunidos sob a mesma classificação, o posterior reconhecimento destes componentes semelhantes entre os membros do grupo formado pelo colonizador – ainda que tais elementos em sua maioria tivessem se “abrasileirado” - teria favorecido a adoção das denominações externas e a “subseqüente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos”.

¹² Parés se utiliza para tal discussão de teoria elaborada pelo pesquisador Jesus Guanache, 1995.

De toda forma, anteriormente à constituição de nações étnicas no âmbito da diáspora, os grupos humanos violentamente deslocados de suas sociedades ao Brasil pelo tráfico de escravos, a despeito da desagregação de suas antigas formas sociais, “trasladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas – valores e práticas” –, que alcançaram o espaço da diáspora, por meio de “formas de memória e de experiência individualizada”, como “fragmentos de cultura”. O fazendo, todavia, “desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão” (PARÉS, 2007, p. 109). Nesse sentido, o grupo denominado banto trasladara as tradições religiosas de culto aos *Inquices*¹³, as quais, em decorrência da intensa hibridização com o catolicismo e as religiões indígenas, em grande medida deixaram de existir. Já “os povos sudaneses jejes (também chamados no Brasil por minas), ou mais precisamente o grupo dialetal ewe-gen-aja-fon do Golfo da Guiné” (MATORY, 1999, p. 60), recriaram na diáspora o culto aos *Voduns*. Enquanto “os povos iorubás, falantes de língua nígero-congolesa, ramo Kwa” (SCARAMAL, 2007), trouxeram consigo a tradição de culto aos *Orixás*. Divindades africanas que se tornaram as mais populares no país após o século XIX.

Entretanto, como acima dito, as “misturas” entre povos africanos antecederiam, em muito, o tráfico negreiro, de maneira que as tradições religiosas locais viviam constantes modificações advindas do contato inter-étnico estabelecido não apenas entre africanos, como também entre estes, europeus e árabes. Pois como nos explica Silva (2005, p. 29)

Os contatos entre as várias nações africanas e entre estas e os brancos já eram freqüentes em períodos anteriores à deportação dos grupos negros ao Brasil. Devido às relações de aliança ou de dominação entre os reinos africanos, era comum que culto e divindades se difundissem de uma região para outra, como a adoração pelos iorubas de alguns dos deuses do Daomé e vice e versa. O islamismo, proveniente da África Oriental, também já havia se estendido até a costa ocidental e o colonialismo europeu, a partir do século XVIII, intensificou o contato religioso entre brancos e negros. Pela ação da catequese religiosa muitas tradições étnicas foram transformadas (SILVA, 2005, p. 29).

Dessa forma, podemos compreender que as recriações de religiões africanas no espaço da diáspora, resultam de sobrevivências de aspectos culturais que, por sua vez, sofriam constantes processos de hibridização ainda na África. Continente no qual as

¹³ Os Inkisi seriam alguns dos seres sagrados existentes na região banto do Reino do Congo. “Existiam nessa região várias categorias de seres sagrados hierarquizados. Um ser supremo e distante, Nzambi Mpungu, vários espíritos da terra (os bakisi ba si, singula nkisi si), espíritos guardiães (simbi), espíritos protetores de famílias ou de indivíduos (tuungu) e os espíritos dos mortos, dentre os quais os mais importantes são os ancestrais (bakulu) (SILVEIRA, 2006, p. 217).

diversas identidades coletivas estavam sempre sujeitas a transformações relacionadas às “alianças matrimoniais, guerras, migrações, agregação de linhagens escravas, apropriação de cultos religiosos estrangeiros, mudanças políticas” ou ainda, ligadas à apropriação de denominações criadas por grupos vizinhos para se referir a estrangeiros, e que, por sua vez, poderiam “incluir uma pluralidade de grupos originalmente heterogêneos” (PARÉS, 2007, p. 24). Sendo que o hibridismo que caracterizou os primeiros cultos afro-brasileiros – os calundus – advinha, portanto, não somente dos processos de desterramento e subalternização coloniais, como da própria fluidez identitária comum na África¹⁴, e do avanço dos processos de islamização e catequização neste continente.

Assim sendo, as misturas culturais inter-étnicas decorrentes da dinâmica social africana, e intensificadas pelo tráfico de escravos e pelas primeiras políticas coloniais de desagregação de grupos de solidariedade e identificação, fizeram com que os calundus do período colonial refletissem o *melangé* cultural que caracterizava a sociedade deste contexto. Em relação ao que, entretanto, é importante considerarmos novamente que embora a designação *calundus* tenha sido usada por diferentes atores africanos durante o período colonial, a mesma representava um conjunto de manifestações que não necessariamente tinham a “mesma forma, mesma função e mesmo sentido” (SILVEIRA, 2006, p. 178). Haja vista que, como constata Silveira (2005, p. 20), os calundus “provenientes da África Ocidental” se aproximaram progressivamente do catolicismo em específico. Se diferenciando assim dos calundus de “origem banto”, os quais se sincretizaram ao catolicismo e também aos cultos indígenas.

Nesse sentido, tendo como objetivo a elucidação de diferenças entre os calundus existentes no período colonial, trataremos em seguida da discussão desenvolvida por Silveira. Quem ao se propor a aprofundar conhecimentos acerca das referidas manifestações, elenca entre a documentação identificada no país sete “descrições bem detalhadas” de cultos africanos coloniais, divididas por ele entre “calundus bantos” e “calundus provenientes da África Ocidental”, e apresentadas cronologicamente. Os detalhes contidos nas descrições de Silveira, somados às conclusões e conjecturas feitas pelo autor em relação a cada um destes cultos, embora sejam retomados de forma

¹⁴ Sobre a transitoriedade da identidade étnica em África e na diáspora, ver Joseph Miller, África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: Linda M. Heywood. Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

relativamente exaustiva, subsidiarão importantes análises a serem desenvolvidas no âmbito do presente estudo.

Silveira inicia sua exemplificação e análise pela descrição do mais antigo calundu brasileiro identificado, o qual se localizava em “Porto Seguro, na capitania do São Jorge do Ilhéus em 1646”, e fora primeiramente estudado por Mott ¹⁵. Este calundu era “animado” pelo africano liberto Domingos Umbata, sendo que o documento que o descreve parece indicar a realização de ritos de “descarrego” e de consulta oracular pelo referido sacerdote. No âmbito dos rituais oraculares do calundu de Umbata, Silveira (2006, p. 179) ressalta haverem “dois elementos sincretizados”, quais sejam “o carimã e a cruz”. “O primeiro [era] usado como elemento curativo nas tradições ameríndias” e aparentemente havia passado a substituir “o pó de pemba branco, usado, nas tradições angolanas, no traçado do eixo vertical da cruz que abre o terreiro”; e o segundo, o símbolo da cruz, embora fosse utilizado na África pré-colonial desde o século V, sob a perspectiva do autor, estava possivelmente relacionado a um sincretismo afro-católico próprio deste calundu. De maneira que, por meio desta e de outras análises, Silveira conclui que a presença do carimã, típico alimento indígena proveniente da mandioca que agregava naquela circunstância funções simbólicas e terapêuticas, demonstra um provável sincretismo afro-católico-ameríndio no âmbito ritual do ritual em questão, desenvolvido não apenas em um simples batuque, mas em um “conjunto de atividades individuais e coletivas” que, como interpreta, caminhavam no sentido de consolidação sob a liderança de Umbata (SILVEIRA, 2006, p. 179-185).

Em seguida Silveira (2006, p. 189) passa a tratar do que denomina segunda ocorrência: “a aquarela de Zacharias Wagener representando uma festa de escravos no Nordeste do Brasil, no século XVII”.

¹⁵ Ver mais em Artigo publicado por Luiz Mott. *Revista Pós Ciências Sociais*. v.5 n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008.

Figura 1: Aquarela intitulada Dança de Negros, de Zacharias Wagener



Fonte: Centro Cultural Brasil-Alemanha. Disponível em: [<http://www.ccba.com.br>]. Acesso em: 01/11/2011

No que se refere a este calundu, o autor evoca as análises de James H. Sweet, Schaden, e René Ribeiro a respeito da pintura, e as relaciona aos estudos dos africanistas Baumann, Lovejoy, Vansina, Balandier¹⁶ e ainda à “descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola” feita pelo capuchinho italiano Giovanni Montecuccolo, em 1687. No âmbito da análise da referida pintura o autor conclui que Wagener, sendo pintor “despretencioso”, mas um “observador minucioso”, muito provavelmente teria presenciado o ritual e o retratado fielmente. Silveira conjectura que o culto poderia ter associado homenagens aos ancestrais às homenagens dedicadas a corporações profissionais e aos espíritos da natureza, performando conjuntamente na América tradições religiosas antes performadas separadamente em África. Nesse sentido, o autor argumenta ser a dança um ritual efetivamente religioso

porque o grupo é organizado dentro de um círculo, porque os personagens, com seus figurinos e coreografias, desempenham papéis caracterizados, porque o pó de pomba [utilizado pela figura retratada com saia vermelha e braços voltados ao céu] era e continua sendo um „caracterizador ritual“ destinado a „atrair a graça divina“ [...] porque a orquestra representada, enfim, corresponde a algo bem preciso na etnografia congo-angolana (SILVEIRA, 2006, p. 201).

Afirmado, por fim, ser o cocar representado na pintura um símbolo de poder muito mais parecido com os símbolos ameríndios, do que com aqueles africanos já identificados. O que sob sua perspectiva, evidencia certo sincretismo afro-indígena que, para além do ritual representado por Wagener, também está aparente em diversos

¹⁶Consultar a obra *Recriar a África*, de James H.Sweet. 2007.

documentos da Inquisição, desde o século XVI.

Posteriormente, Silveira descreve o “calundu da angolana Branca”, identificado pelo tribunal da Santa Inquisição em 1701, na Vila de Rio Real, localizada ao norte da Bahia. A testemunha, um dito João da Cunha, que houvera presenciado o rito, descreve uma pequena multidão de escravos, uma paciente cega, toques de atabaques, “canzás”, cantos em “língua angola”, e um transe vivido por uma mulher negra com o “torso borrifado de pó de pomba”. Esta que, amparada por outras duas negras auxiliares, foi vestida “com um tecido imitando pele de gato, amarrado à altura da cintura e um pano branco cobrindo-lhe o peito; [e] passou também empunhar uma adaga e uma argola metálica em cada mão, figurinos e apetrechos que identificam o espírito pcessor” (SILVEIRA, 2006, p. 202).

Na análise de nosso autor, tendo em vista principalmente o uso das argolas de metal - que somadas ao símbolo da espada indicam o culto de uma divindade, e não de um ancestral - as roupas vestidas em Branca remeteriam a *Kaiongo* “a divindade das águas turbulentas e das mulheres guerreiras”. Sendo que esta conclusão o leva a tecer algumas críticas à interpretação de Sweet, quem primeiro analisou os documentos relativos a este calundu, relacionando-o com um culto aos ancestrais; bem como o leva a lembrar que em quase toda a África Central os guerreiros usavam peles de animais selvagens, sendo que no Reino do Kongo, tais peles compunham as vestimentas da nobreza (SILVEIRA, 2006, p. 204). E assim, Silveira conjectura que Branca provavelmente seria uma “sacerdotisa curandeira de *Kaiongo Kapanzo*”, visto que na Bahia colonial as divindades angolanas – assim como as indígenas - realizavam terapias de saúde¹⁷ (SILVEIRA, 2006, p. 204).

O quarto Calundu cronologicamente identificado em documentações brasileiras diz respeito à Luzia Pinta, que liderou o culto estabelecido nas proximidades da Vila de Sabará, entre os anos de 1720 e 1740. A africana nascida em São Paulo de Luanda, em Angola, fora escravizada ainda criança, tendo sido levada para Bahia já batizada. Posteriormente, se mudara pra Minas Gerais, onde após cerca de trinta anos de cativo

¹⁷ Deixamos a parte um importante aspecto deste calundu, relacionado ao fato de o proprietário da escrava Branca ter organizado uma “clínica” e adquirido mais escravos “curandeiros” para que pudesse cobrar no tratamento de enfermidades. Como no âmbito de nossa discussão consideramos pouco elucidativo abordar a discussão, tendo em vista sua relevância, sugerimos que seja feita a leitura completa sobre o Calundu de Branca, nos textos de James H. Sweet, *Recrutar África*, 2007 e de Renato da Silveira, *O candomblé da barroquinha*, 2006

conseguiu comprar sua alforria, se estabelecendo em uma casa “às margens do córrego Cordeiro, na freguesia de Sabará. Luzia teria sido iniciada na “tradição religiosa angolana” em Minas, por um escravo africano chamado Miguel, tendo organizado em seguida um calundu em sua casa. A liberta tornara-se muito famosa por suas habilidades de cura e adivinhação e assim, acabou presa pela Inquisição entre 1741 e 1742, sendo torturada – frente ao que não se intimidou, não negando sua crença – e desterrada para a cidade de Castro Marfim na região portuguesa dos Algarves.

Segundo observa Silveira (2007, p. 207) fundamentando-se nas análises de Mott, as festas de Luzia Pinta eram grandes reuniões com atabaques e cantos, feitas na sala de sua casa, lugar em que “operavam percussionistas (tocando “timbales” ou “tabaques” pequenos, não sabemos quantos), duas mulheres angolanas e um africano de etnia ignorada”. O público presente nas cerimônias – estas que, portanto, eram abertas - era composto de negros e brancos, os quais eram esperados para que se realizasse a “purificação da comunidade”. Havia na sala de Luzia uma cadeira “de alto espaldar” de onde ela “pontificava” e, ao lado, um altar sobre um dossel, que na interpretação de Silveira provavelmente não possuía nenhum ídolo, já que a presença deste não passaria despercebida pelo observador. Quando a música era iniciada se iniciava também o transe de Luzia, de quem era tirada uma cinta amarrada na barriga, acrescentando-lhe roupas variadas, cocares de plumas, guizos nos tornozelos, e uma alfange ou machadinha. “Luzia falava uma língua incompreensível para os brancos, dava saltos impressionantes e produzia sons muito estranhos „zurradas de burro“, „algazarras e bramidos horrorosos” e nas sessões de adivinhação “usava ervas de determinados pós, „certa bebida de vinhos” e manipulava símbolos, como uma pequena canoa que fazia planar em torno dos visitantes” (SILVEIRA, 2007, p. 207).

O ritual conduzido por Luzia Pinta foi associado por Mott às tradições *xinguilas*, descritas pelo padre Giovanni Cavazzi Montecuccolo, nos quais os “feiticeiros” realizavam saltos acrobáticos, lançavam “povilhos” em assistência e ofereciam “vomitórios curativos”. Este autor acredita ser o culto de Luzia um “autêntico calundu angola”, o qual nos permite conhecer a organização dos rituais banto antes de sua “cooptação pelo complexo religioso Orixá”, sugerindo ainda que tenham sido estes calundus a “matriz primordial” da religião Umbanda (MOTT apud SILVEIRA, 2007, p. 208). Assim, partindo das conclusões de Mott, Silveira (2007, p. 214-215) inicia uma grande digressão à área cultural angolana e congoleza afim de melhor analisar o ritual

de Luzia Pinta e sua correlação com as tradições banto. De maneira que, ao desenvolver uma crítica à desvalorização acadêmica da cultura religiosa banto, nosso o autor argumenta estarem organizados cultos “de divindades da natureza e a corporações profissionais” na referida área cultural, “muito tempo antes de certos antropólogos afirmarem que [lá] só existia o culto aos antepassados”. Afirmando ainda que as corporações profissionais da região, tais como as de caçadores e ferreiros, constituíam castas suprafamiliares cujo desenvolvimento sócio-histórico “superou a base cosanguínea para instituir uma sociedade mais ampla, corporativa e política, com sua ritualística particular e o culto de suas divindades específicas”. O que por fim, sob a análise de Silveira (2007), refuta a teoria de inferioridade cultural e religiosa das etnias agrupadas sobre denominação banto, frente aquelas chamadas sudanesas.

Consideramos ainda que, em relação ao calundu de Luzia Pinta, Silveira tira conclusões acerca de quatro aspectos. O primeiro se relaciona ao fato de a africana liberta incorporar diferentes divindades e utilizar para tanto diversos figurinos. Os quais na interpretação do pesquisador são percebidos como “parte de preceitos específicos”. Em relação ao referido “figurino”, Silveira destaca ainda o fato de Luzia ter sido batizada e catequizada na Igreja Nossa Senhora da Conceição, ainda em Luanda, tendo sido seus pais prováveis membros da Irmandade do Rosário. E nesse sentido aponta que Luzia, como as demais crianças, provavelmente participou das festas vestida de anjo. O que aparentemente explica a semelhança de sua indumentária com a representação angelical cristã. Um segundo aspecto se refere ao fato de Santo Antônio e São Gonçalo fazerem parte da liturgia de cura da sacerdotiza em questão. Como estes santos eram muito populares no Brasil colonial, sendo inclusive realizada festa bastante popular em homenagem a São Gonçalo na Bahia, para Silveira (2007, p. 222), a atuação de Luzia Pinta indicaria a “gênese de movimentos sincretistas” decorrentes da emergência de “personalidades carismáticas em contato com as missões cristãs no contexto colonial”.

O terceiro aspecto conclusivo sobre o calundu de Luzia Pinta aborda o cocar usado por ela, que na interpretação do autor poderia representar a incorporação de um “caboco americano” ou de um ancestral africano, se referindo ainda ao turbante utilizado quando a calundeira se vestia “à moda turquesca”. Segundo Silveira, tal turbante poderia se relacionar à influência árabe em Portugal - mantida viva no Brasil pelas dramatizações de combates entre cristãos e mouros - ou à influência árabe sobre

os povos bantos ainda em África¹⁸ (SILVEIRA, 2007, p. 223). Sendo que, tanto o uso do cocar quanto o uso do turbante seriam relativos à performatização “de um rito em que intervinham os ancestrais divinizados ou „espíritos desencarnados“”. Por fim, o quarto e último aspecto conclusivo trata do uso do espadim ou machadinha durante os rituais. Este que para Silveira (2007, p. 226) indica que Luzia, “além do anjo, tinha a capacidade de incorporar entidades de diferentes ordens, tanto ancestrais quanto divindades”. O que reforça então a idéia que a personagem fosse uma sacerdotisa angolana que associasse a realização de curas, ao culto a divindades, ancestrais e santos católicos.

A quinta descrição de calundus coloniais feita por Silveira (2007, p. 228) já diferenciada pelo autor como parte dos cultos provenientes da África Ocidental, se refere à “dança de Tundá”, identificada no ano de 1747 no arraial de Paracatu em Minas Gerais. No âmbito desta “dança” se realizavam festas que, organizadas aos sábados em uma casa localizada a três quilômetros do arraial, eram freqüentadas por “espectadores [...] crioulos e africanos, forros e cativos vindos de toda a região” - tendo sido encontrados ainda, dois mineradores portugueses surpreendidos no local durante a repressão. Segundo aponta o inquérito, o culto se dirigia a um “„boneco“ suspenso em uma haste de ferro, com uma capa branca cobrindo-lhe a cabeça, mas deixando aparecer os olhos e a ponta do nariz cobertos de sangue”. Durante a festa o ídolo era colocado no centro da sala e cercado por panelas cheias de ervas e terra, sendo este ídolo identificado pelos africanos como “santo de sua terra” ou “santo de Courá”. Josefa Maria era a líder do calundu, sendo caracterizada num depoimento apresentado por Silveira (2007, p. 229) como “padre daquela igreja”, “quem ensinava as mais e todos lhe obedeciam”. Os atabaques tocavam e algumas danças eram realizadas até que Josefa entrasse em transe e fosse recolhida à “camarinha”, de onde saía enrolada em xitas e proferindo palavras de saudação aos santos católicos e outras não compreendidas pelas testemunhas, por serem ditas em língua africana.

Josefa Maria realizava culto em que os santos católicos, portanto, estavam integrados, “seguindo o costume africano de saudar deuses ou aliados poderosos em suas próprias línguas”. Segundo palavras da própria sacerdotisa, proferidas no âmbito

¹⁸ Isso porque o contato africano com o Oceano Índico, o Oriente Próximo e até mesmo a China criara, segundo Renato da Silveira, uma grande “área intermediária de raça e cultura mestiça banto-árabe-persa-indiana”.

de seu inquérito, “o deus da terra Courá já tinha vindo batizado por Santo Antônio e pela Senhora do Rosário, que ela própria já tinha passado sete anos diante da Senhora do Rosário e que trouxera uma carta de Roma autorizando a construção de uma Igreja”. O que para Silveira (2007, p. 229) demonstra “a lógica pagã da aliança de deuses e acumulação de poderes” existente tanto em África quanto na Europa antiga, e que impulsionava Josefa a conciliar o cristianismo a sua crença original. Na “dança” por ela coordenada havia ainda o momento das adivinhações no qual, possivelmente, se realizavam sessões de cura nas “casinhas que por ali estavam”. Sendo a sacerdotisa a líder de todo um conjunto de pessoas, entre eles um “mestre de dança”, uma africana que vinha “explicar o que lá dentro se consultava”, um “mestre das folhas” – dono da casa em sociedade com Josefa - e aquele “que fazia instrumentos” (SILVEIRA, 2007, p. 230). Mediante ao que o autor conclui serem os africanos do calundu de Josefa, quinze mulheres e cinco homens sendo oito couras e apenas uma crioula, componentes de um culto que “estava estabilizando um processo de recrutamento e iniciação”, consolidação que fora “interrompida pela violência repressiva da Santa Madre Igreja”.

Outro dos calundus de procedência ocidental sobre os quais trata Silveira (2006, p. 231) é o da cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano, onde em 1785 um juiz de fora ordenou uma ““devassa” sobre as atividades de um grupo de africanos acusados de praticar batuques e feitiçarias”. A diligência noturna feita por ordem do dito juiz prendeu seis africanos, três homens e três mulheres, todos jejes. Sendo que, durante o inquérito, o dono da casa, liberto de nação mina chamado José Pereira, informou serem seus companheiros um “dagomé”, outros dois “marris”, um “tapá” e outras duas “jejes”. Sebastião, “de nação dagomé”, era o líder do calundu, tendo alugado a casa em Cachoeira e ido buscar em Jacuípe – cidade ao norte – outros prováveis membros do culto “que o assistiam nos trabalhos privados e nas cerimônias públicas moendo ervas, sacrificando, tocando cantando, dançando” (REIS, 1988 *apud* SILVEIRA, 2006, p. 232). O sacerdote havia fugido da repressão na cidade de Jacuípe, onde fora identificado por um missionário, em decorrência de seu notório sucesso, como um feiticeiro que - como afirma um dos depoentes do inquérito - “arrancava muito dinheiro em curas de feitiços”. Dessa forma, tendo se estabelecido em Cachoeira, o calundeiro realizava dança descrita pela grande presença de negros e negras, pelo canto em língua jeje e pelos batuques, feitos por um “instrumento de ferrinho” e um “pote” em substituição ao “tabaque”.

Quando da invasão da casa de Sebastião foram encontrados uma flechinha, com uma agulha em cima e duas pontas para baixo com penachinhos, que mantinha-se de pé misteriosamente. No pé da flecha, havia “meia pataca de prata, e uns cobres e duas moedas de quatro vinténs de prata [...] e também tinha no chão umas cabacinhas com umas pedrinhas, umas folhas muito fedorentas e um pouco de unguento” (REIS, 1988 *apud* SILVEIRA, 2007, p. 233). Outros elementos encontrados e apontados na documentação foram

Cuias, tigelas com molhos e ervas, sementes, uma garrafa de aguardente, finas barras de ferro, bolos salpicados de feijão e arroz, raízes, búzios espalhados pelo chão, alguns ingredientes enterrados, um saco cheio de folhas e uma “bolceta cheia de unguento branco e muito fedorento” (SILVEIRA, 2007, p. 233).

Os quais demonstram, portanto, que os invasores encontraram na casa alugada pelo liberto um local de cerimônias religiosas africanas com nenhum indício de sincretismo com o católico. Para Reis – autor da primeira análise destes documentos – este calundu era dedicado ao culto das divindades voduns da terra, tais como Gu, Nanã e Xapanã. Tendo sido esta interpretação reforçada por Silveira (2007, p. 234), segundo quem “não há dúvidas de que se tratava de um culto aos voduns”. Sendo ainda a presença se assentamentos, evidenciada pelos objetos enterrados, um importante indício de que o culto era “mais estruturado do que um mero culto doméstico”.

Por fim, o último exemplo trazido por Silveira é o culto jeje do bairro do Accu, localizado na freguesia de Nossa Senhora das Brotas e invadido por ordem do juiz de paz local em 1829. O calundu descrito pelo próprio juiz em carta destinada ao Presidente da Província da Bahia, Visconde de Camamu, se tratava de um “culto do Deus Vodum” que, na ocasião da escrita da carta, “se fazia com estrondo” a três dias. Ainda segundo o juiz Antônio Gomes de Abreu Guimarães, havia neste calundu, em cima de uma mesa “preparada”, um “boneco” decorado com fitas e búzios, “uma cuia grande da Costa cheia de búzios, bem como algum dinheiro de cobre misturado das esmolos” (SILVEIRA, 2007, p. 235). Durante o culto um grupo tocava “tambaque”, enquanto algumas mulheres dançavam e mais outras se encontravam recolhidas. De maneira que, tendo sido o grupo calundeiro acusado por Guimarães de apostasia, “mostrando por uma face catolicismo, e por outra adorando publicamente seus deuses”, Silveira conclui ser este um importante indicativo de algum sincretismo afro-católico, provavelmente constatado pela existência de imagens de santos católicos.

O culto do Accu era composto por africanos e crioulos. Todavia, as mulheres recolhidas eram todas africanas. Apenas três pessoas, e entre elas o dono da casa, liberto Joaquim Baptista, foram presas. Embora a despeito disso, os oficiais tenham quebrado o “boneco” chamado de Deus Vodum e lançado fora tudo mais o que puderam encontrar, exercendo enorme violência. A respeito deste culto, Silveira (2007) conclui que tinha “numerosos adeptos e era bem organizado, com hierarquias já estabelecidas, uma sistemática de iniciação implantada e um protetor de peso”. Já que a notoriedade do calundu o tornava alvo fácil de devassas, estas que possivelmente não ocorreram por proteção de alguém. Por fim - o que aqui nos é mais importante – o autor caracteriza o culto afro do Accu como um intermediário “entre o suburbano e o rural, entre o calundu e o candomblé, uma vez que funcionava em um momento no qual um termo ia sendo substituído pelo outro” (SILVEIRA, 2007, p. 234).

A exemplificação cronológica de Silveira foi retomada, portanto, para que pudéssemos compreender, e então discutir, os motivos pelos quais o pesquisador argumenta terem sido os calundus os predecessores das primeiras religiões afro-brasileiras. Sendo os calundus de procedência Ocidental, considerados cultos ancestrais do Candomblé, e os calundus de origem banto, antecedentes da Umbanda e do Candomblé-de-caboclo. Na perspectiva do autor, embora a hipótese “de que as classes subalternas tenham tomado iniciativas e feito política, articulações para melhorar a própria condição no tabuleiro histórico”, não seja considerada plausível pelos historiadores (SILVEIRA, 2007, p. 185), a cooperação, as trocas de experiência e alianças entre negros e índios, são cada vez mais evidentes nas pesquisas atuais. Haja vista a participação de índios em quilombos africanos - como acontecia no próprio quilombo Palmares - e a participação de negros nas Santidades indígenas. Segundo Silveira (2007, p. 187-188) a própria tradição oral dos angoleiros baianos se refere a essa solidariedade entre os escravos vindos de Angola e os indígenas brasileiros, com quem aprenderam “segredos dos minerais e da flora” locais. Entretanto, o autor destaca que a partir do século XVII, quando os africanos passaram a ser predominantes - tendo o tráfico de escravos enviado ao Brasil importantes sacerdotes angolanos - a tradição religiosa africana passou também a ser predominante na região cultural da Bahia. Sem eliminar, contudo, a influência cultural indígena advinda das trocas de experiência que há muito já aconteciam.

A esse respeito nosso autor ressalta que os africanistas De Craemer, Vansina e

Fox, no âmbito da obra “Religious Movements in Central Africa: a theoretical study”, analisam ser a flexibilidade e a capacidade de adaptação uma das principais características das religiões centro-africanas. As quais possuem a habilidade de incorporar símbolos, atos rituais, objetos estrangeiros, e ressignificá-los a ponto de não poderem mais ser interpretados como derivados de símbolos primários. E nesse sentido, Silveira alerta para o fato de a referida adaptabilidade da cultura religiosa centro-africana ser tratada nos estudos nacionais apenas em relação ao cristianismo. Nas palavras do autor

É preciso ter em mente que sincretizar, no nosso caso, não é uma operação mental ou simbólica abstrata, na prática é uma mistura de ingredientes e receitas. As religiões africanas e ameríndias tradicionais não são religiões de texto, não contam com um corpo doutrinal teoricamente sistematizado, são religiões de preceito, regras de procedimento com o uso preciso e específico de determinados ingredientes materiais aquém dos cânticos, imagens e símbolos: o transe, elemento central da prática religiosa tanto dos africanos quanto dos ameríndios, jamais pode ser provocado sem as condições adequadas. Muitos elementos dos preceitos africanos, por motivos óbvios devem ter sido substituídos por seus similares brasileiros, as necessidades espirituais tinham aspectos muito práticos, tecnológicos, e as visões de mundo inseridas nos rituais eram análogas. A transferência dos segredos das plantas e dos minerais da terra viabilizou a concretização de muitos “fundamentos” indispensáveis aos africanos, de outro modo irrealizáveis. O sincretismo afro-ameríndio foi muito mais profundo do que tem sido normalmente avaliado, e muito mais antigo (SILVEIRA, 2007, p. 188-189).

Assim sendo, Silveira concebe os calundus como cultos religiosos resultantes da hibridização entre crenças indígenas, africanas e cristãs, nos quais a influência africana foi predominante. O que acreditamos evidenciar como o hibridismo inter-étnico - sobre o qual falávamos anteriormente - transcrito comumente em África e então intensificado pelas imposições do tráfico de escravos, adquiriu novos contornos na diáspora. Desenvolvendo neste espaço, por meio da fusão entre etnias africanas, e entre estas, povos indígenas e sujeitos europeus - para além da mestiçagem racial - um hibridismo cultural que, especialmente no âmbito das religiões afro-brasileiras, herda a hierarquização de saberes de que advém, guardando consigo ao mesmo tempo, a autonomia das apropriações e ressignificações culturais que o tornam elemento original e de potencial transformador. Neste mesmo sentido, Silveira alerta que embora entre os calundus tenha havido predominância cultural africana, estes cultos também deram origem a religiões como o Catimbó¹⁹, nas quais a influência indígena foi predominante. Para ele os calundus de origem banto, tais como o de Luzia Pinta, caracterizados pela

¹⁹ Segundo breve definição de Reginaldo Prandi (1999, p. 245) o Catimbó é um “culto de predominância basicamente indígena com traços e elementos de origem banto. Suas principais entidades são os denominados mestres que correspondem aos encantados do Candomblé”.

apropriação de cultos estrangeiros - como aqueles dedicados a anjos e a sultões - e, portanto, pela fusão de diversos “preceitos” em um só ritual, “tornaram-se” posteriormente a religião Umbanda. Enquanto os calundus bantos que reuniram divindades ameríndias às africanas em um mesmo terreiro, embora em cultos distintos, realizados em datas diferentes, deram origem ao Candomblé-de-caboclo (SILVEIRA, 2007, p. 227).

Sob a interpretação de Silveira (2007, p. 239-240), no calundu de Domingos Umbata e naquele representado pela aquarela de Wagener, a quantidade de pessoas iniciadas e de preceitos reunidos em um mesmo espaço nos permite entrever uma organização de “tipo eclesial”. Ocorrendo o mesmo no que se refere aos calundus de Banca e Luzia Pinta, nos quais o transe vivido exclusivamente por elas, era assessorado por vários outros “iniciados funcionais preparados para performar um ritual público”. De maneira que, o conjunto destas evidências, somado a estudos que “desmentem a idéia largamente disseminada segundo a qual na área banto não existiam organizações religiosas de tipo eclesial, com sacerdócio especializado, danças e trances coletivos”²⁰, demonstrariam a possibilidade de a “evolução dos calundus bantos ter sido mais diversificada do que se pensa”. E nesta perspectiva, Silveira lança hipótese em que argumenta terem existido vários modelos de calundus bantos - ainda não identificados – alguns mais “individuais e familiares, visando prioritariamente a cura; outros, embora visando também a cura, mais comunitários e „eclesiais“”; e aqueles os de origem congoleza e angolana que, desde sua origem, teriam contado com o auxílio da “ciência ameríndia”. O que então, fundamenta a plausibilidade de os calundus bantos de caráter comunitário / eclesial terem originado a religião de Umbanda.

No que se refere aos calundus provenientes da África Ocidental, Silveira (2007, p. 240-241) argumenta que os povos da Costa da Mina eram mais urbanizados, e que por este motivo “tinham uma capacidade de organização provavelmente superior à dos angolanos e congolezes”, os quais viviam em campos e aldeias sob formas mais rurais. Além disso, assinala serem estes calundus diferenciados em relação aos de origem banto, por constituírem cultos de iniciação coletiva cujos médiuns incorporavam Entidades específicas ou eram iniciados para tal, e por serem ainda “rituais em que os altares e assentamentos se encontravam no mesmo lugar em que se realizava as festas

²⁰ Estudo de Habi Buganza Mulinda sobre os rituais coletivos dos woyos do Reino do Ngoyo, publicado na obra *Objects signs of Africa*, organizada por Luc Heusch, 1996.

públicas” (SILVEIRA, 2007, p. 236-237). Outro aspecto característico dos calundus de “procedência” Ocidental seria o fato de entre os mesmos não haver indícios de sincretismo com as religiões ameríndias. Embora, por outro lado, o sincretismo afro-católico não tenha sido uma prerrogativa exclusiva dos calundus bantos, existindo também entre os calundus ocidentais, tal como visto no culto courá de Josefa e entre os jejes do Accu.

Por fim, entre os calundus em questão a tendência de organização de “cultos étnicos” que também os diferenciava dos calundus bantos era, segundo o autor, caracterizada pela mistura de várias etnias em um mesmo culto, “aglomeração de vários sub-grupos étnicos vizinhos em torno de um deles, o mais numeroso, ou que tivesse líderes mais perigosos”. Tal como teria acontecido nos casos da dança de Tundá e do calundu de Cachoeira. Sendo que, como último elemento de diferenciação, Silveira (2007, p. 237-238) aponta que o calundu de Cachoeira e o culto ou candomblé do Accu se distinguiam dos demais calundus registrados pela historiografia por serem os primeiros a se estabelecerem em endereços de ruas. Pois embora o primeiro tenha sido uma instituição “tipicamente urbana”, enquanto o segundo fora criado em freguesia urbana, mas cercado de chácaras, ambos se constituíram meios-termos “entre o rural e o suburbano, indicando uma tendência muito forte” de urbanização destes cultos. De forma que, na concepção de nosso autor, “o próximo passo ousado para o sucesso do processo de constituição da religião afro-brasileira seria precisamente organizar o calundu na cidade ou nos seus subúrbios transformando-o em candomblé”.

Após o estudo das argumentações de Silveira acerca dos calundus coloniais, passamos às interpretações – em certa medida opostas - de Parés, pesquisador que se empenha em verificar a influência da tradição religiosa jeje na constituição do que considera a primeira religião afro-brasileira: o Candomblé organizado no espaço urbano, sob forma institucional. A discussão realizada por Parés (2007, p. 114) elucida que embora os calundus mantivessem semelhanças com os candomblés, diferenciavam-se dos mesmos por constituírem experiências mediúnicas, na maior parte das vezes, individuais, “restritas ao oficiante do ritual” e tendo como “finalidade principal a adivinhação e a cura”. Características essas que, sob sua perspectiva – em convergência à opinião de Renato da Silveira - parecem aproximar os calundus surgidos até o século XVIII das tradições da África Central. Enquanto os candomblés mais tardios seriam, segundo o pesquisador, inspirados nas tradições da Costa da Mina. Sendo caracterizados

por transe coletivos “oficiados por indivíduos ritualmente iniciados para este fim, envolvendo uma dimensão essencialmente de celebração e adoração de divindades”²¹.

Todavia, o autor destaca que os *calundus*, por outro lado, podiam em alguns casos também “designar grupos organizados com práticas rituais coletivas” que envolviam outros participantes para além do “curador-adivinho” e seus consulentes. E a esse respeito, assinala existirem documentos datados de 1738 contendo menções do prior beneditino da Bahia acerca de escravos que “reúnem-se em *sociedades* para fazer seus *calundus*” (PARÉS, 2007, p. 115, grifos do autor). Ocorrendo ainda, relatos de certas “danças supersticiosas” que, relacionadas às festas de irmandades negras do Recife, foram descritas como realizadas às escondidas por “pretos da Costa da Mina”, em “casas ou roças” por uma “Preta Mestre com altar de ídolos adorando bodes vivos e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando de comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas” (SOARES, 2000, *apud*, PARÉS, 2007, p. 115). Nesse mesmo sentido, o *calundu* do Acotundá, praticado pelos courá da Costa da Mina na cidade de Paracatu, por volta de 1747 – e explicado no âmbito da descrição dos *calundus* retomados por Silveira - possuía semelhante complexidade ritual que envolvia ídolos e oferendas. De maneira que, para Parés (2007, p. 116) a articulação do sistema *altar-oferenda* (ou *complexo assento-ebó*) - em que os altares ou assentos passaram a ser “relativamente fixos (enterrados, muitas vezes) e de propriedade familiar ou coletiva; concebidos como habitat ou residência de divindades nomeadas e bem definidas que comportam normalmente a iniciação de devotos” – verificada nos exemplos citados, nos mostra ter havido entre os *calundus* um progressivo salto qualitativo ao longo da história colonial. Salto que, na perspectiva do autor, evidencia uma modificação do caráter inicial dos *calundus* como cultos individuais de adivinhação e cura, que permitiria que a posterior evolução dos mesmos originasse os *candomblés* do século XIX.

Nesse sentido, Parés (2007, p. 116) apresenta a hipótese de que teria sido a partir das “tradições da Costa da Mina que, no século XVIII, começaram a se organizar alguns *calundus* que iam além da mera funcionalidade de cura e adivinhação, sem, no entanto, prescindir delas”. E no âmbito deste raciocínio, ele nos chama a atenção para o fato de terem sido os *jeje* o grupo procedente da África Ocidental demograficamente

²¹ Influência que, como alerta Parés, não significa que não existissem na África Ocidental importantes tradições de “curandeiros adivinhos” e “feiticeiros” (2007, p. 114).

predominante na Bahia durante o referido contexto²². Pois em sua concepção, a tradição religiosa da região ocidental africana, “em oposição às tradições congo-angola”, teria influenciado determinadamente a formação dos primeiros “cultos domésticos em „casas e roças“, com uma estrutura social e ritual mais complexa”, de “tipo eclesial”. Tendo sido, entretanto, dentre estas tradições dos povos da África Ocidental, especificamente “a tradição jeje [aquela que] desenvolve, no Brasil, a prática do estabelecimento de pejis (altares) ou complexos materiais consagrados às divindades, em que a dinâmica cerimonial das oferendas é complementar e característica” (PARÉS, 2007, p. 118).

A exemplo de tal constatação, Parés (2007) retoma o caso da repressão ao calundu da cidade de Cachoeira, transcorrida durante o ano de 1785, e estudada por João José Reis²³. Tal como explicado anteriormente, o calundu liderado pelo africano liberto Sebastião de Guerra, era “público e notório”, sendo seu líder conhecido como “um poderoso curador de feitiços”. O que para nosso autor, caracterizava o culto como uma “incipiente congregação”, uma “comunidade religiosa em formação”, já dotada de certa regularidade de culto. Segundo as descrições documentais, no âmbito desta “dança de calundu”, “se ajuntavam bastante negros e negras [...] que todos cantavam em língua jeje”. Tendo sido encontrados, na ocasião da intervenção policial, uma misteriosa flechinha “sustentada em si mesma por efeito aparentemente mágico” e, em volta dela, enterrados na terra, diversos outros objetos rituais dos quais já tomamos conhecimento por meio da descrição anterior. (PARÉS, 2007, p. 117). A partir destas informações - presentes no inquérito da repressão ao calundu de Cachoeira - o autor conclui que, embora o culto provavelmente estivesse organizado em reverência a uma única divindade, as evidências de assentamento e adoração de Entidades espirituais por meio de sua representação material demonstram, além do desenvolvimento da prática dos *pejis* pelos jejes, a capacidade destes povos, ainda no último quartel do século XVIII, de se organizar, no âmbito de espaços domésticos, sob forma de incipientes congregações religiosas.

Assim sendo, Parés interpreta que os candomblés do século XIX teriam herdado especificamente das tradições jeje sua forma de organização institucional.

²²Conforme pesquisa desenvolvida por Parés, entre 1730 e 1780 os jeje constituíam o grupo africano numericamente mais expressivo na região do Reconcâvo e provevemente na Bahia como um todo. Sendo que, até 1820, embora tenha havido um crescimento dos angola, os jeje permaneceram o maior grupo africano, tendo sido superados apenas a partir desta data pela chegada maciça dos nagô (2007, p. 69).

²³ Consultar o artigo: Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu do pasto de Cachoeira, 1785 de João José Reis. Pulicado na *Revista Brasileira de História*, v. 8, nº 16, mar.-ago., 1998, p. 57-81.

Argumentando que, em termos do processo de reinstitucionalização de religiões africanas no país, e a conseqüente constituição de uma religião afro-brasileira

A minha tese de base para entender o problema sustenta que esse processo se deu através de um *progressivo nível de complexidade social e ritual*. De um estágio inicial, em que “fragmentos de cultura religiosa” foram retomados e postos em prática por pessoas carismáticas que atuavam de uma forma relativamente individual e independente (em interações pessoais, visando principalmente a fins de cura e adivinhação), passou-se pela formação das primeiras congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico, geralmente dedicadas ao culto de uma só divindade, até chegar à formação de congregações extra-familiares, socialmente ainda mais complexas nas suas estruturas hierárquicas e práticas rituais, que com o tempo chegaram a funcionar com certa estabilidade em espaços próprios, com calendário litúrgico recorrente e dedicadas ao culto de uma pluralidade de divindades, “assentadas” em altares ou espaços sagrados individualizados (PARÉS, 2007, p. 118, grifos nossos).

Ainda nesse sentido, o autor argumenta que a caracterização por ele feita de uma “natureza evolutiva e linear” não deve “minimizar a complexidade do problema”, não excluindo a simultaneidade existente entre o processo de institucionalização e consolidação de cultos mais complexos, e a perpetuação de “práticas individuais” e de “congregações de porte menor”, tais como os calundus. E nesse sentido, Parés recorre a Bastide, segundo quem seria preciso

substituir a idéia de centros de culto (que persistiram ao longo dos séculos até nossos dias, o que a escravidão não poderia permitir) pela idéia de uma proliferação caótica de cultos, ou fragmentos de culto, que nasciam apenas para se extinguirem, os quais eram substituídos por outros à medida de novas chegadas de africanos (BASTIDE, 1989, p. 69, 70).

Pois sob esta perspectiva, a idéia de uma progressiva e constante reelaboração de tradições religiosas africanas, parece mais plausível do que a possibilidade de “existência de cultos primordiais que sobreviveram sem mudança ao longo do tempo” (PARÉS, 2007, p. 119).

Todavia, no âmbito de um contexto de nascimento de cultos que se extinguíam e eram por outros substituídos, poderia ter havido a formação de uma religião institucional afro-brasileira independente dos cultos a ela antecedentes. Em relação ao que, Parés argumenta terem sido as estruturas “eclesiais” das congregações religiosas - características do Candomblé - estabelecidas ainda no século XVIII; enquanto a efetiva consolidação de uma “rede social de congregações extradomésticas” ocorrera durante fins do século XIX. De tal forma que, por ser o surgimento do Candomblé propriamente dito e a articulação de uma comunidade religiosa afro-brasileira posteriores a esta última data - ambos relacionados às interações de “cooperação, complementaridade e conflito”,

advindas da pluralização das congregações religiosas – o autor conclui ter havido um gradativo processo de constituição de uma religião afro-brasileira institucionalizada, que findou por originar o Candomblé.

Além disso, Parés (2007, p. 119) nos chama a atenção para o fato de as “bases” da organização de tipo “eclesial” na Bahia do século XVIII, em detrimento das tradições centro-africanas, mais relacionadas às práticas de cura e adivinhação, serem originárias das tradições religiosas da África Ocidental. E nesse sentido, levando-se em consideração os “claros precedentes institucionais” herdados pelos jeje dos reinos de Uidá e Daomé - visto que entre os povos desta região do continente africano “as diversas formas de atividades religiosas [havam sido] progressivamente institucionalizadas”, se convertendo em “religiões centrais”, instituições que contribuíam “para reforçar as estruturas de poder e desenvolvimento de mecanismos de controle e integração social” (PARES, 2007, p. 104) – bem como se observando o fato de terem sido os jeje o grupo africano ocidental demograficamente majoritário neste período, seriam justamente as tradições religiosas jeje os antecedentes culturais que permitiram a constituição das congregações extradomésticas, imediatamente anteriores ao Candomblé.

Portanto, embora a “reinstitutionalização dos valores e das práticas religiosas dos africanos no Brasil” tenha envolvido a necessária dinâmica de “reconfiguração e ressignificação de elementos africanos de uma multiplicidade de origens” – perpassando ainda processos de “criação” de parte destes elementos – Parés ressalta ser importante notar que a “bricolagem” quase sempre é “resultado da combinação ou transformação de elementos preexistentes”. Sendo então preponderante

Não negligenciar a importância das influências lineares e [por isso] precisamos avaliar que grupos africanos, pelos antecedentes das suas sociedades de origem, teriam maior probabilidade de ter atuado como agentes da transferência, sem esquecer que qualquer elemento, uma vez implantado no novo contexto, estava sujeito à adaptações, transformações, ressignificações e apropriações por parte de outros grupos (PARÉS, 2007, p.120).

Assim, embora Parés e Silveira desenvolvam idéias semelhantes no que se refere aos calundus como cultos cuja “transformação” ou “evolução” teria originado o Candomblé, algumas divergências entre conclusões e objetivos destes autores devem ser destacadas. A discussão realizada por Parés se preocupa em argumentar a procedência jeje das tradições religiosas institucionais e eclesiais que teriam permitido a

consolidação do Candomblé como primeira religião afro-brasileira. E nesse sentido, o autor afirma ter sido a “estrutura social e ritual mais complexa”, de “tipo eclesial”, característica do Candomblé, advinda da tradição jeje em detrimento das tradições religiosas centro-africanas. Ao que nos parece, o autor objetiva evidenciar que a constituição da religião afro-brasileira institucional se deu de maneira progressiva, recusando assim a possibilidade de o Candomblé ter sido implantado ou recriado no Brasil por meio de uma ação definitiva, exclusivamente desenvolvida por alguma etnia africana em específico. Ressaltando então a provável contribuição jeje no sentido de institucionalização desta religião e, ao mesmo tempo, destacando o processo histórico de “adaptações, transformações, ressignificações e apropriações por parte de outros grupos” que necessariamente teria acontecido para que o Candomblé finalmente se delineasse tal como existe hoje.

Por outro lado, embora Silveira comungue da idéia de que os calundus teriam sido cultos ancestrais que viriam a se transformar no Candomblé, o autor divide os calundus coloniais entre aqueles de origem banto e aqueles de procedência Ocidental. Isso porque sob sua interpretação, entre os calundus de predominância cultural banto teria se desenvolvido um sincretismo religioso afro-católico-ameríndio que os diferenciava dos demais calundus de predominância cultural de africanos ocidentais, nos quais embora se realizasse sincretismo, o mesmo esteve restrito a uma hibridização afro-católica. Nesse sentido, Silveira se esforça não só em evidenciar o referido hibridismo afro-católico-ameríndio transcorrido entre os calundus de origem banto, como também se empenha em provar que, como os povos banto em África possuíam religiões de caráter tão comunitário e “eclesial” quanto os povos da região ocidental do continente, os calundus de origem banto teriam evoluído de forma mais diversificada do que se pensa, obedecendo não somente modelos individualizados com rituais de cura e adivinhação, como também modelos comunitários e eclesiais, sincréticos ou não. E justamente neste aspecto Silveira (2006, p. 239, 240) estabelece sua oposição fundamental a Parés, visto que, em sua opinião, este autor desconsidera as evidências de que calundus bantos, tais como os de Luzia Pinta e Domingos Umbata, também constituíssem “congregações religiosas extradomésticas” de “tipo eclesial”, dotadas de altares e por este motivo, possivelmente incluídas no que denomina “complexo assento-ebó”. Por fim, para além do que discute e conclui Parés, Silveira argumenta que os calundus de origem banto, de característica mais individualizada e sincrética, teriam se

transformado na religião Umbanda; enquanto os calundus bantos mais comunitários e menos sincréticos teriam constituído o Candomblé-de-caboclo, permitindo no âmbito desta religião maiores permanências em termos da tradição religiosa banto.

Como acreditamos não ser o objetivo do presente trabalho argumentar favoravelmente ou criticamente em termos de uma ou outra perspectiva, gostaríamos de ressaltar que no âmbito desta comparação entre autores nos é muito importante constatar que, sob a perspectiva de ambos, os calundus coloniais constituíam manifestações religiosas híbridas, em cujas transformações as influências culturais não ocasionaram predominantemente permanências, desenvolvendo, por outro lado, um constante processo de apropriações e ressignificações que resultou na constituição do Candomblé como primeira religião afro-brasileira institucionalmente organizada. E assim sendo, podemos concluir em relação a este gradativo processo de transformações empreendidas no âmbito dos calundus, que a agência dos sujeitos africanos e de seus descendentes recriou no espaço da diáspora, diversas vezes e sob diversas formas, tradições religiosas originalmente africanas que, transpostas ao Brasil por meio de fragmentos culturais, apenas puderam se consolidar quando se reinstitucionalizaram. Adquirindo então novos contornos híbridos que, se inicialmente decorrentes do processo de negociação por sobrevivência empreendido pelo sujeito negro subalternizado pela escravidão, posteriormente se transformaram em verdadeiras crenças, vivenciadas entre todas as diferentes religiões cuja consolidação durante o século XX deu origem ao que conhecemos hoje como campo religioso afro-brasileiro.

Este hibridismo, contudo, perpassando a apropriação do catolicismo no âmbito das práticas de calundu, intensificou a repressão às manifestações religiosas de indígenas, africanos e seus descendentes. Repressão que se constituiu, ainda nos primeiros séculos de colonização portuguesa, como um processo de “demonização” realizado por meio da negatização dos aspectos cosmogônicos e ritualísticos da religiosidade africana. Pois, como analisa Silva:

As religiões africanas caracterizavam-se, como ainda hoje, pela crença em deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas na magia. O sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas e invocações secretas, acredita poder entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas. Por esses princípios a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesiásticas, *como já havia ocorrido em relação aos indígenas*. Principalmente porque, sendo o catolicismo colonial também uma religião fortemente magicizada,

era preciso distinguir a fé católica nos santos, almas benditas e milagres, das crenças consideradas “primitivas” em seres que incorporam, em espíritos que recebem como alimento sacrifícios de sangue e adivinhos que operam curas. Da mesma forma que foi preciso distinguir a ingestão da hóstia, representando o corpo de Cristo, da antropofagia ritual dos índios (SILVA, 1994, p.35, grifos nossos).

A Igreja, portanto, não estabelecia diferenciação entre práticas religiosas de finalidade terapêutica e preventiva, como era o caso das bolsas de mandinga e outros amuletos, e outras práticas de “manipulação de complexos materiais [que] tinham a *intencionalidade* de caráter maléfico ou anti-social, e que podiam ser caracterizadas como „feitiçaria“”. O medo da feitiçaria, real ou imaginada, exerceu importante papel nas relações entre escravos e senhores e entre diferentes grupos africanos no âmbito de suas disputas por poder. Este medo e o desejo de vingança frente às supostas agressões, alimentavam as atividades de feitiçaria, as quais eram facilmente manipuladas pelos especialistas religiosos africanos. E nesse sentido “como eles tinham conhecimentos de farmacopéia e uma longa tradição na produção de venenos, os medos não eram sempre infundados”. Sendo especialmente temida a magia dos jejes, cuja manipulação de ervas tinha eficácia tanto na realização de curas, quanto nas adivinhações e “feitiços”. Os “pretos feitiçeiros” eram, portanto, considerados especialistas em “artes diabólicas”, como aparece em registros do século XVIII, estando frequentemente presente nos autos da inquisição datados dos séculos XVII e XVIII o termo *calundus* para designar práticas de adivinhação e feitiçaria entendidas como diabólicas. Pois ainda que práticas como o exorcismo fossem comuns tanto entre a tradição católica, quanto entre as tradições africanas e ameríndias, os casos que envolviam “demônios africanos” ou simplesmente praticantes africanos, eram denominados como *calundus* e demonizados pela ação da Igreja (PARÉS, 2007, p. 112-113).

Os africanos escravizados trazidos ao Brasil teriam mantido na diáspora, em detrimento da desestruturação de suas sociedades e religiões, valores e comportamentos relacionados aos ritos de morte, à necessária separação entre vivos e mortos, e à idéia de que as almas se reúnem à família espiritual dos ancestrais. Assim, houve no período colonial a reinvenção de diversos cultos fúnebres africanos, bem como houve ainda uma perpetuação dos saberes mágicos tipicamente africanos. Visto que a pequena quantidade de médicos, “cirurgiões”, e boticários durante o referido período, levava a população “mesmo nas grandes cidades e nos portos comerciantes do litoral” a recorrer às infusões de ervas, emplastos, e à consulta de curandeiros. Sendo os africanos “versados na arte

da magia curativa, eles a “impuseram” a seus senhores brancos e assim, mantiveram alguns de seus processos nativos. Misturando-os, aliás, aos processos dos feiticeiros brancos”. A este respeito, Bastide (1989, p.185-189) considera que o colonizador português era tão supersticioso quanto o escravo africano ou índio, tendo sido influenciado por sua angústia de viver “numa terra estrangeira, cheia de ciladas e de perigos imprevistos” a buscar formas de segurança e tranquilização na magia africana. Entretanto, superstições à parte, a medicina oficial era altamente ineficiente, sendo as Santas Casas brasileiras consideradas pelos analistas “verdadeiras pocilgas” e pela opinião pública do contexto “ante-salas do cemitério, mais temidas que as próprias prisões”. As autoridades portuguesas não chegaram a organizar na colônia um sistema de saúde pública eficaz provavelmente temendo “que a difusão da ciência pudesse” estimular entre os nativos as reivindicações políticas. O que se por um lado estimulou a popularização das formas de medicina africanas e indígenas, vistas como eficientes entre a sociedade colonial, por outro, desencadeou severo combate oficial à prática de curandeirismo (SILVEIRA, 2006, p. 246-248).

Ainda segundo Bastide, documentos iconográficos ou líricos, documentos da polícia e da administração, bem como narrativas de viajantes, demonstram que

na época colonial o culto dos negros foi simplesmente confundido com feitiçaria, e como esta era proibida em Portugal, as ordenações reais que contra ela eram dirigidas foram aplicadas no Brasil contra as reuniões de negros que tinham, aos olhos dos cristãos, por suas músicas e danças extenuantes, e principalmente suas crises de possessão, algo de demoníaco (BASTIDE, 1989, p. 194).

Nesse sentido, Silveira (2006, p. 158, 159) explica que a intensa luta entre administração colonial e o Quilombo dos Palmares evidenciou à população branca que, a despeito do tratamento excessivamente violento dispensado aos escravos pelos senhores, o negro africano era perfeitamente capaz de organizar “poderosas sublevações”. Esta constatação levou os conservadores à opinião de que seria necessário “reforçar o aparato repressivo, aumentando o contingente, o rigor e a vigilância”, influenciando, por outro lado, a corrente moderada a retomar a antiga interpretação de que “a política tirânica era a maior causa das revoltas”. Assim, a partir de 1688 a Coroa Portuguesa passou a adotar a política moderada, buscando melhorar o tratamento aos escravos por meio de “maior clemência e flexibilidade” e desta forma evitar novas revoltas. Para a classe governante o desafio se tornava “estruturar um aparato policial mais eficiente, enquanto para os moderados, políticas públicas mais atraentes deveriam

ser criadas no sentido de evitar o engajamento negro em organizações clandestinas, solidificando o regime por meio do apoio da “plebe”.

Neste contexto em que a Coroa adotou a conduta política dos moderados é que foi permitida, nos primeiros anos do século XVIII, a construção da primeira capela de uma irmandade de pretos: a capela da irmandade do Rosário dos pretos da cidade da Bahia. A administração colonial conferia assim aos negros africanos e seus descendentes certa autonomia que, controlada pela política institucional oficial, poderia contribuir na contenção de revoltas elaboradas clandestinamente. Contudo, a solidariedade da corrente moderada, inspirada na “complacência, na piedade para com um inferior”, embora tenha possibilitado o crescimento das irmandades negras, bem como diversificado a participação de africanos e descendentes no cotidiano das cidades, foi interrompida pela reação conservadora que se organizou também durante o início do século XVIII, estabelecendo um período “política cultural repressiva” (SILVEIRA, 2006, p. 158-160). Neste período, mais precisamente em 1707, foram regulamentadas *As Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, as quais embora não recriminassem as danças sagradas africanas em especial, condenavam à excomunhão, julgamento e castigos físicos os realizadores de “artes mágicas”; aqueles que consultassem feiticeiros ou usassem de feitiçarias “para mal, ou para bem”; os “charlatães” que cobrassem por atividades mágicas; os adivinhadores “de cousas secretas e casos do futuro”; e os usuários de “medicamentos que tiram o juízo”. Condenando por fim, ao julgamento nos tribunais do santo Ofício, os apóstatas que evoluíssem “manifestadamente” as “superstições, sortilégios e feitiçarias” à “Fé da Religião” (SILVEIRA, 2006, p. 172-173). Em seguida, principalmente entre os anos de 1735 a 1745, a política inquisitorial portuguesa passou por um período de endurecimento, no qual ocorreram os dois únicos casos até agora identificados – um deles aqui descrito anteriormente - de “animadores de cultos africanos” levados ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa, “torturados e condenados a penas de extradição nos Algarves” (SILVEIRA, 2006, p. 161-162).

Em fins da década de 1760 o Marquês de Pombal empreendeu reformas político-econômicas que trouxeram certa prosperidade a Portugal. Esta prosperidade se fez sentir na Bahia, a partir de 1787, durante cerca de três décadas com o aumento da produção açucareira até a Guerra de Independência. Nesta nova conjuntura pombalina, o Santo Ofício passou a ter maior tolerância no julgamento dos praticantes de “idolatrias” e

outras “ofensas a Deus”, os quais, segundo Silveira (2006, p. 162) “passaram iluministicamente a ser desculpados pela sua suposta rusticidade e falta de discernimento”. A exemplo desta nova perspectiva o Ministro de Estado, Marinho de Melo Castro, e o Conde de Polvolide, implementavam na colônia em fins do século XVIII as diretrizes do Conselho Ultramarino que, datadas de 1780, recomendavam tolerância com as danças profanas de africanos “divididos em nações e com instrumentos próprios de cada uma”, devendo ser reprimidas apenas aquelas “feitas às escondidas com altar de ídolos e uma preta mestra”. Para Silveira, (2006, p. 174) a inquisição demonstrava “maior rigor e intolerância com cristãos-novos, sodomitas e bígamos do que com os praticantes de rituais pagãos”. O que, todavia, não se aplicava à feiticeiros que tivessem indício de “pacto com o demônio” e arrebanhassem “grande número de seguidores. Segundo relata - com fundamento nos trabalhos de Mott²⁴ - mais de 90% das acusações contra calundus no Brasil foram arquivadas, tendo sido apenas uma “feiticeira” africana desta colônia, Luzia Pinta, condenada pela Inquisição de Lisboa. Isso porque os folguedos e batuques eram mais da alçada do Bispo do que da Inquisição, a quem cabiam os casos que ameaçavam a ordem social, como os de líderes religiosos que passassem a ter prestígio público, arrecadando grande somas de dinheiro e “arrastando atrás de si” muitos seguidores (SILVEIRA, 2006, p. 175).

Entretanto, ainda que a tolerância inquisitorial, eclesiástica e governamental tenha superado as ocorrências de efetiva repressão às manifestações culturais e religiosas de negros africanos e seus descendentes, a demonização em relação a estas práticas foi amplamente instituída no âmbito do imaginário e das representações sociais. Perpetuando durante séculos a fio a perspectiva de negatividade e inferioridade atribuída ao legado cultural africano e afro-ameríndio. Em relação a esta demonização Bastide (1989, p. 199) argumenta, de forma mais veemente, que o branco julgou demoníaca as religiões africanas, apenas por não serem cristãs, o que lhe permitiu recuperar a “boa consciência” diante da escravidão que impunha, por meio da oposição maniqueísta entre “as forças do Bem, que iam de Deus ao senhor de engenho, e as forças do Mal, que iam de Satã até os seus sequazes das senzalas e dos mucambos”. Esta oposição, por sua vez, justificava a distância social mantida entre senhores e escravos, brancos e negros, de maneira que “a definição das civilizações africanas como

²⁴ Consultar o artigo de Luiz Mott. Feiticeiros de Angola denunciados na inquisição portuguesa, publicado na Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais. v.5 n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008.

diabólicas foi uma racionalização da brutalidade e da falta de humanidade da escravidão”. Apesar das proclamações liberais em favor das manifestações religiosas negras durante o século XVIII, por fim, grande parte do arbítrio em relação às mesmas era feito pelas autoridades locais, as quais como sabemos, nem sempre respeitavam as disposições da lei. Portanto, tal como conclui Silveira (2006, p. 252), embora os ornamentos jurídicos tivessem adquirido caráter mais “tolerante”, as religiões de africanos e descendentes continuaram submetidas à tirania ou moderação das autoridades locais.

1.2. A África recriada: hibridismos, irmandades e identidades meta-étnicas

Seja como for, a despeito da necessidade de se distinguir a magia católica da africana e indígena - a que se referia o excerto de Silva anteriormente citado - e que transformou a demonização destas culturas religiosas em instrumento de diferenciação e inferiorização operado pela Igreja católica, o catolicismo colonial implementado no Brasil fazia uso do sincretismo popular enquanto estratégia de consolidação da religião. Silva (1994, p.32) argumenta, nesse sentido, que o “verniz católico” aplicado pela Igreja sobre a população escrava criava um catolicismo em que a simples realização de sacramentos, tais como o casamento e o batismo entre os mesmos, era percebida como legítima conversão. De maneira que, no âmbito deste catolicismo, os elementos ritualísticos africanos como o toque de tambor, as danças e os cânticos entoados em línguas africanas em ocasiões de festividades religiosas, eram tolerados sob o argumento de constituírem “inofensivo folclore” (SILVA, 1994 p.34). Evidenciando certa tolerância que justamente caracterizava o complexo processo de ressignificação a que, em certa medida, se submetia a religião católica a fim de conquistar maior alcance. Sendo importante considerarmos ainda, que a convivência católica tinha nos senhores de engenho outro forte motivo para ser posta em prática, já que menores punições religiosas aos escravos garantiriam menores prejuízos aos ditos senhores, ao evitar privar-lhes sua mão de obra fundamental.

Apesar da importância atribuída pela Coroa à propagação da fé católica, como argumenta Russel-Wood (2005, p. 193), as autoridades locais eram “negligentes no cumprimento dos éditos reais”, sendo que a mera realização de cerimônias de conversão coletiva fazia com que o clero se desse por satisfeito. E dessa maneira, a Igreja

“raramente dava a instrução básica a seu rebanho, ou uma maior condução espiritual aos novos acréscimos do rebanho”. Todavia, em detrimento de uma perspectiva de simples negligência, Russel-Wood (2005, p. 193) também chama atenção para o fato de que o “clero no Brasil enfrentava uma tarefa insuperável, [pois] os senhores ignoravam as leis que os obrigavam a conceder aos escravos um dia por semana para o cultivo de suas próprias roças”, extinguindo assim todo tempo hábil para que o “clero reunisse os escravos e os instrísse”. O que obviamente resultou nos mais diversos processos de apropriação e ressignificação da religião imposta pelo colonizador.

Os africanos escravizados trazidos ao Brasil tiveram completamente desestruturada sua organização familiar, fundamentada, em grande parte, em relações de parentesco muito mais amplas do que aquelas aqui concebidas, estando relacionadas à linhagens e à ascendência de um ancestral comum. Além disso, na colônia ibérica, em detrimento do que ocorrera nos Estados Unidos, o senhorio não se mostrava interessado em casar seus escravos, considerando a reprodução dos mesmos um mal negócio em função dos gastos com a manutenção dos novos escravos durante a infância. Segundo Mattoso (2001, p. 126), o primeiro recenseamento da população brasileira, realizado em 1872, apontava que apenas 10% da população escrava brasileira era casada. A autora explica que, além disso, até 1850 havia três homens escravos para cada duas mulheres, sendo que esta diferença proporcional apenas se reduz com a paralisação do tráfico negreiro, quando os homens passam a ser 56% da população escrava. Assim sendo, “no campo poucos escravos se casavam, mas no meio urbano, segundo parece, o casamento de escravos é tão freqüente quanto na população livre: o concubinato é praticado [...] em todas as camadas sociais médias e baixas”. O que nos leva a entender que, no contexto de crescimento das cidades, os escravos e negros forros passaram a estabelecer relações mais “familiares”, de caráter menos temporário.

Nesse sentido, tendo em vista mesmo a falta de autonomia dos escravos na escolha de suas parceiras estáveis, as quais via de regra eram determinadas pelo senhor, a vida social do grupo tornava-se mais importante que a vida “familiar”, sendo as solidariedades a que o escravo desejava encontradas no âmbito das festas e da convivência comunitária (MATTOSO, 2001, p. 128). Para Mattoso (2001, p. 131-143) as solidariedades de trabalho e compadrio são as primeiras a se constituírem entre escravos. Elas estariam relacionadas à “dupla fidelidade” do negro: frente a seu grupo e à necessidade de contestação da opressão vivida; e por outro lado, frente ao senhor, com

quem a relação de obediência e compadrio permitia maior segurança e relativa inserção na estrutura da família patriarcal. Contudo, negros e mulatos estavam ainda alijados de qualquer forma efetiva de coletividade. Sendo que esta realidade apenas se alteraria no âmbito das cidades, onde a figura do senhor passa a ser menos opressiva por não reunir sob o mesmo teto família senhorial e escravos, e onde o escravo urbano, possuindo então maior liberdade, se encontra “facilmente entre os membros de sua mesma etnia” desenvolvendo atividades de ganho nas ruas do centro urbano. Assim, como “resposta associativa a uma necessidade coletiva e individual sentida por negros e mulatos na colônia”, se constituem as irmandades de pessoas de cor no Brasil. As quais permitiam, além do simples associativismo, legitimidade e certa “autonomia” perante a sociedade colonial, oferecendo ao negro escravo ou liberto e ao mulato, expostos a doenças, privações físicas e negligenciados pela Igreja, possibilidade de “educação religiosa ou socorro espiritual; assistência médica” e uma nova forma de identidade (RUSSELWOOD, 2005, p. 193-198).

Segundo descreve Reis (1999, p. 49-50) as confrarias, eram divididas, “principalmente em irmandades e ordens terceiras, [e] existiam em Portugal desde o século XIII pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou a pessoas carentes não associadas”. Estas confrarias eram compostas predominantemente por leigos, sendo as *ordens terceiras* associadas a ordens religiosas convencionais e por isso, dotadas de maior prestígio. O modelo de tais confrarias foi levado da metrópole para suas diversas colônias, existindo no Brasil um sem número de irmandades durante o período colonial. As quais para poder funcionar necessitavam de uma igreja – que lhes acolhesse ou que fosse por elas construída – e da aprovação de seu estatuto ou compromisso pelas autoridades eclesiásticas. Estes compromissos, por sua vez, regulavam a administração das irmandades, a condição social e racial exigida dos que se pretendessem sócios, bem como direitos e deveres dos irmãos. Entre os deveres estavam “o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Sendo que mediante o cumprimento dos mesmos, os irmãos recebiam em troca direito à assistência “médica e jurídica, ao socorro em momentos de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si mesmo e para membros de sua família”. Estando garantido nestas ocasiões o acompanhamento dos irmãos e a sepultura localizada na capela da confraria.

As irmandades se distinguíam entre aquelas a que pertenciam os brancos “fidalgos” da colônia, tais como as Santas Casas de Misericórdia, que prestavam caridade à população destituída, por meio de orfanatos, hospitais e cemitérios. E as ordens terceiras como as de São Francisco do Carmo, de Salvador, que também congregavam a elite ao exigir do candidato a irmão “que possuísse bens”, ou que fosse “abastado de fazenda”, excluindo assim aqueles que desenvolvessem “profissões manuais”. (REIS, 1999, p. 51, 52). Havia ainda as confrarias que reuniam pessoas de mesma profissão, tais como a confraria de São Jorge, que reunia em Salvador os ferreiros, serralheiros e afins; a confraria de São Crispim, que reunia sapateiros; ou mesmo a de Santo Antônio da Barra, cujos devotos eram comerciantes de escravos. Todavia, o critério “que mais frequentemente regulamentava a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial”. Isso porque, como explica Reis, na ausência de associações “propriamente de classes”, as irmandades tinham “a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia”.

Entre as confrarias de bancos existiam aquelas voltadas apenas a portugueses, como a Irmandade de Nossa Senhora das Angústias, e outras em que predominavam brasileiros. Sendo que, no âmbito das mais prestigiosas, muitas vezes se exigia que o irmão fosse “limpo de sangue”, não mantendo nenhum grau de parentesco mouro ou judeu, bem como não tivesse exercido “nenhum ofício vil”. E assim, “os brancos barravam os negros e mulatos de suas irmandades, em especial em suas ordens terceiras, mas eram aceitos pelas irmandades de cor” (REIS, 1999, p. 53) das quais participavam por desejar ainda maior prestígio, e nas quais eram aceitos tendo em vista, principalmente, a importância de seu apoio financeiro, este que ia desde o “apadrinhamento de festas públicas em homenagem ao santo, à quitação de dívidas feitas por negros e mulatos desprovidos de recursos para manter a contribuição às confrarias” (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 212). As irmandades dos homens de cor, por sua vez, se dividiam muitas vezes entre as de “crioulos (pretos nascidos no Brasil), mulatos e africanos”, exercendo entre os mesmos grande importância, haja vista terem existido 36 irmandades de pretos em Salvador durante o século XIX. Entre as irmandades de brancos o cargo máximo de presidente ou juiz era exercido exclusivamente por pessoas brancas, como nas irmandades de mulatos o era exercido por mulatos, e nas irmandades de negros por negros. Contudo, entre estas últimas

irmandades, era vetado aos escravos assumirem tais cargos, já que seriam incapazes de atender aos requisitos de “habilidades de oratória” e “posses liberais” que e eram exigidos para tal (REIS, 1999, p. 54).

Ainda no ano de 1589, com o intuito de melhorar a instrução espiritual entre os negros da colônia, dois missionários jesuítas formaram irmandades entre escravos que trabalhavam em fazendas açucareiras do Pernambuco. Embora muito provavelmente outras irmandades tivessem sido formadas por iniciativa dos próprios escravos durante o século XVI, aquelas reunidas pelos ditos jesuítas constituem os primeiros registros de confrarias de negros na colônia. Durante os séculos XVII e XVIII, mediante o desenvolvimento das cidades coloniais, as irmandades de negro passariam a marcar presença na vida urbana do Brasil. De maneira que, no oitocentos, como observa Russell-Wood (2005, p. 199-200) “seria verdadeiro dizer que para cada pessoa, negra ou mulata, homem ou mulher, escrava ou livre, e para cada origem tribal (*sic*) e local de nascimento [...] existia uma irmandade na qual poderia encontrar seus iguais”. Estas irmandades de cor estavam divididas entre as diferentes “etnias” (angolas, jejes, nagôs); procedências (africanos e brasileiros); e além disso, eram divididas ainda entre confrarias dedicadas apenas escravos ou apenas a libertos. Obviamente, existiam confrarias de cor de caráter mais aberto, entretanto, mesmo nestas, as qualificações básicas para se ocupar um cargo de diretoria envolviam a alfabetização, muitas vezes entendida como a simples capacidade de escrever o próprio nome e, principalmente, o status jurídico de liberto. Sendo considerados os libertos - devido em grande parte a sua disponibilidade - como os mais aptos a exercer liderança e a “atender às responsabilidades financeiras de servir ao público” (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 206).

As irmandades de africanos, em específico, eram divididas entre as diferentes etnias de origem, existindo, por exemplo, irmandades de angolanos, irmandades de jejes, e de nagôs. Sob a interpretação de Reis (1999, p. 55) embora a administração colonial as entendesse como “veículo de acomodação e domesticação do espírito africano”, elas aturam como formas de “afirmação cultural”. Pois se do ponto de vista metropolitano foi interessante manter vivas as rivalidades étnicas como prevenção a insurreições contra a ordem colonial, do ponto de vista dos sujeitos negros as irmandades impediram a “uniformização ideológica”, ou seja, a destituição das especificidades culturais étnicas, impedindo “um controle social mais rígido”. Nas palavras do autor

A dificuldade que tinham os africanos escravos, e mesmo os libertos, de formar famílias, pode explicar porque na Bahia eles redefiniram a abrangência semântica da palavra *parente* para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia “parente” de outro nagô, jeje de jeje etc. O africano inventou aqui o conceito de “parente de nação”. Aliás, a intensidade com que os escravos produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. Já na travessia do Atlântico, a bordo de navios fétidos, morria a família africana e nasciam os primeiros laços da fictícia família escrava, na relação profunda entre os companheiros de viagem, que dali em diante tornavam-se *malungos* uns dos outros. Da mesma forma “a família-de-santo” dos candomblés substituiria importantes funções e significações da família consanguínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstituída na diáspora. Foi na mesma brecha institucional que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual. Cabia à “família” de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para a conquista da alforria, meios de protesto contra os abusos senhoriais e sobretudo rituais fúnebres dignos (REIS, 1999, p. 55, grifos do autor).

Sob a perspectiva de Parés (2007, p. 29) os idiomas falados na colônia – tais como a “língua geral da Mina” composta basicamente pelo idioma *gun*, e a ele incluindo itens léxicais de outros idiomas do grupo *gbe*, como o *fon* e o *nagô* - teriam sido o principal elemento de convergência entre africanos e descendentes. Os quais absorvendo as *denominações externas* como auto-identidade constituíram novas comunidades e novas formas de pertencimento. As diferenciações étnicas entre as nações então forjadas estiveram sempre manifestas nos ajuntamentos festivos e religiosos de africanos. Evidenciando suas especificidades, tanto nas comemorações e homenagens das irmandades de pretos, quanto nos candomblés, por meio de elementos rituais como “a língua, [os] cantos, [as] danças e instrumentos, especialmente os tambores”. O que, como conclui Parés (2007, p. 101), demonstra que os rituais sempre foram formas privilegiadas de diferenciação entre as nações, estas que se delimitaram progressivamente justo no âmbito das “práticas religiosas e das congregações organizadas em torno delas”, se delineando a partir dos calundus, depois nas irmandades e enfim, nos candomblés. E nesse sentido o autor reitera que mesmo quando houve o fim do tráfico de escravos, na segunda metade do século XIX, ocasionando a diminuição do número de africanos no Brasil e o desuso das *denominações externas* para os senhores, a diferenciação entre “nações”, todavia, persistiu entre os africanos e descendentes nos âmbitos familiar e religioso.

A investigação das alianças entre irmandades de diferentes “nações étnicas” revela “interessantes estratégias de alianças, ao lado de fortes hostilidades étnicas”. Os

jeje ainda em 1752 já tinham sua própria irmandade, dedicada ao Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, enquanto os nagôs de nação ketu se reuniam na irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Os angolas se agrupavam em diversas confrarias, frequentemente se associando aos crioulos, como no caso da irmandade de Santo Antônio de Categeró. Em todos estes casos as etnias predominantes garantiam a si os cargos diretivos, preferindo determinadas alianças em detrimento de outras (REIS, 1999, p. 55). Segundo Russell-Wood (2005, p. 213-215) “as irmandades de cor, fossem de africanos ou de crioulos, dedicavam muito tempo e despesa às atividades religiosas, sendo sua prioridade conseguir uma sede para seus serviços e cerimônias”. Nesse sentido, muitas destas irmandades compartilhavam, em seus primeiros anos, o altar de uma igreja que lhes era cedida em dias alternados. E este convívio frequentemente resultava em briga entre irmandades, que as impulsionava ao difícil trabalho de angariar fundos e construir sua própria capela.

De qualquer forma, a despeito das iminentes dificuldades financeiras vividas pela grande maioria das confrarias de cor, alguns “frenesis” aconteciam tanto na realização da missa anual em homenagem ao santo padroeiro – festa mais importante no calendário das irmandades - quanto na construção de Igrejas. Como foi o caso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Salvador que depois de anos de entaves na construção da sua igreja, ao ceder uso temporário à paróquia local, viu a Igreja ser tomada pelo pároco, impressionado e decidido a transformá-la em catedral (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 215). Estes “frenesis” se configuram, portanto, como bons indicativos da intensa disputa que se estabelecia entre as confrarias de cor, mas principalmente, entre estas e aquelas de brancos. Visto que, como explica Reis (1999, p. 56), o “particularismo negro” evidenciado pelas irmandades divididas entre “nações étnicas” e entre escravos e libertos, foi declinando progressivamente, dando lugar a uma divisão racial entre brancos e pretos que muito mais fortemente se perpetuou.

Na interpretação de Russell-Wood (2005, p. 226-227) “os migrantes recém-chegados tendem a gravitar em torno dos que têm a mesma língua e lugar de origem e que os precederam”. Tendo sido este mesmo fenômeno, resguardadas as limitações de uma sociedade escravocrata, aquele ocorrido entre escravos e libertos no âmbito das irmandades do Brasil colonial. Pois aqui, as confrarias se constituíram enquanto única forma de vida comunitária legalmente permitida, podendo ser úteis aos escravos em termos de garantia de sua liberdade – já que muitas confrarias, principalmente no

período imperial, se dedicavam a disponibilizar fundos para que escravos comprassem sua alforria – e úteis aos libertos por conferir “certo grau de proteção contra a exploração numa sociedade extremamente competitiva”. Nesse sentido, o autor argumenta que as irmandades de cor desempenharam diferentes papéis de identidade. “Aquelas limitadas a membros jeje ou queto buscavam conscientemente preservar, no Novo Mundo, cultura e tradições que, de outro modo, podiam ter sido perdidas, erradicadas ou contaminadas”. Sendo que para crioulos ou africanos, escravos ou libertos, o parentesco étnico entre os membros das referidas irmandades parece ter sido reelaborado a partir da “invocação de um santo negróide como padroeiro”. Já nas irmandades de crioulos livres, seria reafirmada a “circunstância de nascimento nas Américas” buscando assim, ao invés de voltar à origem africana, criar “uma ordem social americana” que lhes favorecesse. Enquanto as irmandades mais abertas, não ligadas às identidades étnicas, serviam como “ponto de encontro” e cooperação entre “indivíduos de ascendência africana”.

O autor considera pertinente a especulação de que algumas irmandades negras tenham sido “sólidas guardiãs de línguas e religiões africanas”, desafiando para tanto as proibições relativas ao uso de dança e música africanas. Em sua opinião, tendo em vista o sincretismo brasileiro, “é possível que, apesar de externamente praticarem o catolicismo, as irmandades mais exclusivas de fala iorubá tenham preservado suas tradições”. Mediante o que ressalta, entretanto, que nenhuma irmandade negra ou mulata do período colonial - mesmo quando as calúnias, acusações e burburinhos eram a regra - jamais foi acusada de relações ou práticas ilícitas (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 228). Para além desta possível preservação, Russell-Wood considera que a importância das confrarias reside no fato de que

Presentes em todas as paróquias de uma cidade, as irmandades constituíam centros comunitários onde os negros que só falassem idiomas africanos, com conhecimento apenas fragmentário do português, poderiam congregarem-se. Além disso, essas irmandades encorajavam ativamente a “filiação familiar” e estimulavam o sentimento associativo numa comunidade, fora isso, muito suscetível à divisão. Fosse qual fosse o grau de exclusividade ou não de cada irmandade, em todos os casos elas defendiam uma unidade e o compartilhamento de experiências e problemas (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 227).

Assim sendo, percebemos que na perspectiva de diferentes autores as irmandades de cor coloniais estabeleceram as primeiras formas de reelaboração dos vínculos de parentesco entre africanos escravizados e seus descendentes, escravos,

libertos ou crioulos, bem como constituíram alternativa legítima de reagrupamento negro sob a jurisdição colonial. Para Reis (1999, p. 55), exatamente como as irmandades, “a família-de-santo dos candomblés substituiria importantes funções e significações da família consangüínea desbaratada pela escravidão”, sendo provavelmente, herdeira da nova concepção de “parentesco de nação” desenvolvido entre as irmandades. No entanto, a questão do sincretismo entre o catolicismo praticado pelas irmandades e as crenças religiosas africanas permanece, por outro lado, ainda não esclarecida. Acerca deste assunto, podemos perceber que de acordo com Russell-Wood, as irmandades africanas buscavam conscientemente resguardar suas tradições étnicas específicas evitando sua “erradicação ou contaminação”. De maneira que a prática católica no âmbito das mesmas pudesse ser apenas “exterior”, remetendo a um sincretismo em que duas crenças distintas poderiam ser apenas justapostas, sendo exercitadas por um mesmo sujeito em circunstâncias e espaços diferentes.

No âmbito da clássica análise de Bastide (1989, p. 103), o africano escravizado teria vivido simultaneamente em duas sociedades, uma de “classe racial, com suas confrarias, suas „nações“, seus grupos de jogos, seus batuques”, e outra familiar “da qual dependia para não morrer de fome, [e] para não se sentir abandonado numa terra estrangeira” – já que teria constituído formas solidariedade com seu senhor e a família patriarcal, brigando por eles em “lutas de clãs familiares”, “assassinando adversários políticos”, e mais tarde formando “guarda pessoal nas disputas eleitorais”. De forma que, teria sido justamente este “homem de dupla fidelidade” quem “determinou, como conseqüência, senão a subordinação da civilização africana à européia, ao menos sua coexistência pacífica, penhor de sua futura união”. Entretanto, a despeito da referida coexistência pacífica da qual seria advindo o “nefasto” sincretismo religioso, em grande medida causador da “degeneração” das “religiões africanas”, Bastide (1989, p. 179-181) acredita que o catolicismo negro teria sido um “relicário precioso” possibilitado pela Igreja, no qual os negros puderam conservar como “realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas”. O autor se pergunta por que os negros não ofereceram resistência aberta à cristianização imposta, em relação ao que, conclui ter sido a aceitação da catequização apenas superficial. Pois se por um lado o batismo era necessário para que o negro africano melhorasse seu *status* social frente à crioulos e brancos, por outro, “o catolicismo [apenas] se sobrepôs à religião africana, durante o período colonial, mas não à substituiu”. Isso porque, na perspectiva de Bastide, o sujeito

negro “resistiu” a esta sobreposição por meio de uma clivagem do *si-mesmo*, a que denomina “princípio de corte”. Em algumas das palavras do próprio autor

Se a abolição desagregou a comunidade da classe negra, aumentou também os contatos, se bem que informais e mais culturais que sociais, com o mundo dos brancos. O negro viu-se preso nas lutas dos partidos políticos, na concorrência econômica no mercado de trabalho, e como a Igreja, seguindo o movimento de integração de todos os brasileiros numa só sociedade mudava de atitude e se dirigia agora contra o dualismo de uma igreja negra distinta da igreja branca, viu-se também envolvido nas grandes festas, nas procissões, nos congressos católicos, reunindo as massas populares sem distinção de origem ou cor. Este aumento de contato com o mundo luso-brasileiro, verificando-se no momento exato em que diminuam os contatos com a África, ocasionou um esfalecimento dos valores, das normas e das crenças ancestrais. *O negro respondeu a isso pelo que propusemos chamar de “princípio de corte”. Escapou à lei do “marginalismo” edificando em seu interior uma barreira quase intransponível entre os dois mundos que nele habitavam, o que lhe permitiu uma dupla fidelidade a valores frequentemente contraditórios* (BASTIDE, 1989, p. 237,238, grifos nossos).

E assim sendo, para o autor em questão, o negro fiel à África seria capaz de viver duas culturas simultaneamente sem que ambas se chocassem, “se interferissem ou se misturassem”.

A “contaminação” a que as confrarias buscavam evitar segundo Russel-Wood seria, portanto, advinda de influências externas sobre a religião “originalmente africana”. Tendo sido o catolicismo negro destas irmandades apenas uma dissimulação, assimilação relativa, necessária como estratégia de preservação dos valores e formas religiosas africanas. Entretanto, para efeito da presente discussão, nos perguntamos como, no âmbito de uma instituição católica organizada e vivenciada como tal, a influência desta religião não viria a se desenvolver, ainda que em diferentes graus, entre as confrarias de pessoas de cor. Nesse sentido, Souza (2006, p. 63-66) elucida que o catolicismo africano desenvolvido no Reino do Congo, durante os séculos XIV e XV por meio da atuação de missionários portugueses, foi não apenas aceito, como foi desejado pelos líderes religiosos congolezes como “novas maneiras de lidar com velhos conceitos”. Na cosmologia congoleza o “mundo do além [era visto como] habitado por ancestrais e espíritos diversos” que poderiam afetar a vida das pessoas do mundo real por intermédio de um especialista religioso, detentor do conhecimento mágico necessário para tal. Sob a compreensão da cosmologia em questão, estes dois mundos seriam separados pelo oceano, sendo este último uma via de trânsito na qual residiriam os mortos, indivíduos de pele branca quase albina. Por este motivo, a chegada dos alvos portugueses pelo oceano, trazendo “coisas nunca vistas” e oferecendo insistentemente a

“iniciação” no catolicismo, foi entendida pelos congoleses como um fenômeno sagrado. Os brancos haviam levado consigo novos objetos ritualísticos e o batismo como forma de iniciação que, envolvendo requisitos de reclusão e proibições de participação de pessoas não envolvidas, em muito se assemelhava aos processos iniciáticos locais. O que por fim, somado à “superioridade tecnológica dos portugueses, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, de construção, de processamento de alimentos, [e] de comunicação pela escrita”, levou o rei congolês a requerer os ensinamentos religiosos e técnicos portugueses acreditando que assim estaria adquirindo maior poder.

Para Souza (2006, p. 66-71) as opções catequéticas dos missionários portugueses alimentaram a releitura dos ritos católicos a partir do referencial cultural baongo. Ao buscarem equivalências entre os objetos rituais *minkisi* e aqueles católicos, bem como entre as funções exercidas de um lado pelos *nganga* e por outro pelos padres, os referidos missionários teriam estimulado a “institucionalização do mal entendido” que levou à constituição do cristianismo africano²⁵. Os nobres congoleses passaram a se converter acreditando serem os portugueses “emissários do mundo dos mortos”, o que lhes agregava poder mediante a população e findou por transformar o Reino do Congo em um reino efetivamente cristão – e isso sem eliminar a visão de manifestação diabólica construída pelos clérigos portugueses em relação, principalmente ao transe, praticado pela religião baongo. A incorporação do cristianismo, todavia, se dera de início como todos os outros movimentos religiosos da área cultural banto, nos quais a recombinação de rituais, símbolos, mitos e crenças já existentes passava a ser transmitida para a coletividade, por meio da ação de um líder carismático, como uma nova forma religiosa. Sendo este movimento visto como “portador de harmonia e paz”. No caso do catolicismo, o firme empenho do rei congolês Dom Afonso I em aprofundar seu conhecimento acerca da doutrina – o que foi inclusive reconhecido pelo rei português Dom Manuel I - e em cristianizar a população, associado à prosperidade conquistada sob sua administração, possivelmente levava os congoleses a serem este um novo e mais poderoso movimento religioso. E assim, podemos inferir que a crença católica de muitos daqueles que foram posteriormente escravizados na região do Reino do Congo e então trazidos ao Brasil, era real. Podendo ter sido apenas retomado o seu exercício religioso no âmbito das irmandades coloniais organizadas por africanos na

²⁵ A autora constrói esta argumentação a partir das conclusões de Wyatt MacGaffey. Nesse sentido, para aprofundamentos em relação ao tema ver MACGAFFEY, Wyatt. African objects and the idea of fetish. *Res* 25, Anthropology and aesthetics, spring, p. 123-131, 1994.

colônia americana.

Para Parés (2007, p. 110-111), no âmbito das referidas irmandades, teria existido um segmento de membros a elas atraídos por sua própria convicção religiosa trazida de África, onde a cristianização já acontecia. Em sua opinião, a efetiva semelhança entre a devoção católica aos santos e as dinâmicas estabelecidas entre devotos e divindades africanas, ambas baseadas no “complexo da promessa” e na relação com o intermediário espiritual capaz de resolver os problemas do cotidiano, facilitaram muito a conversão religiosa. Não havendo “motivos para duvidar da existência de negros católicos convictos”. Contudo, existiria ainda um outro segmento de membros das confrarias de pessoas de cor, formado por africanos que não sofriam uma “conversão tão radical”. Estas pessoas teriam adicionado de forma apenas superficial “certas crenças e hábitos àqueles com os quais foram educados na África, estabelecendo paralelismos ou relações conceituais, por vezes até identificações entre os dois sistemas referenciais”. Visto que a “acumulação de recursos espirituais diferenciados”, característica de muitas religiões africanas, não era entendida como contradição, mas como estratégia para lidar com o infortúnio e trazer “boa fortuna”. Porém, o pesquisador não considera que entre este último grupo de pessoas a participação em irmandades fosse mera fachada ou uma “estratégia para ocultar suas „verdadeiras“ crenças”, sendo a devoção aos santos “parte também integral” de sua religiosidade.

Nesse mesmo sentido, evocamos as diversas descrições de calundus coloniais anteriormente realizadas e a constatação de que, via de regra, tais práticas religiosas, até fins do século XVIII, foram bastante híbridas. Advindas de um sincretismo afro-católico-ameríndio em que os sujeitos africanos e crioulos, livres e escravos, depositavam real crença. Tanto no âmbito dos calundus de “origem banto” - nos quais o catolicismo teria sido apropriado e ressignificado como consequência da prática cultural banto de assimilação de aspectos da religião dos oponentes - quanto nos calundus de “procedência ocidental”, traços do catolicismo, e principalmente a fé nos santos como intermediários entre a suprema vontade de Deus e a realidade imediata, teriam verdadeiramente se tornado parte da crença religiosa de africanos e seus descendentes.

Pois como indica o caso de Josefa Maria, sacerdotisa do culto Courá reprimido em 1747 - quem afirmava aos inquisidores que o “Deus da terra Courá já tinha vindo batizado por Santo Antônio e pela Senhora do Rosário, que ela própria já tinha passado

sete anos diante da Senhora do Rosário” - acreditamos ser bastante plausível a possibilidade de que, para além de uma estratégia de preservação cultural, a crença nos santos católicos e em Jesus Cristo tenha se tornado, progressivamente, real. Misturando assim as influências ameríndias e cristãs no âmbito do panteão afro-brasileiro. Haja vista o fato de que o culto a caboclos – entidade ameríndia - ser atualmente mantido em religiões como o Candomblé-de-caboclo e o Candomblé de angola, enquanto a crença aos santos católicos e a trindade cristã ainda se faça presente em altares de Candomblé de Ketu (religião de tradição nagô) e Tambor de Mina (religião de tradição jeje).

Embora acreditemos que, como destaca Bastide, a renovação do contato com a África feito durante o século XIX, a partir da chegada maciça dos nagôs, tenha estimulado a manutenção de valores religiosos africanos, bem como a elaboração de religiões forjadas, predominantemente, como uma recriação do modelo nagô, acreditamos, por outro lado, que ainda que a Igreja Católica tentasse impedir o sincretismo - tal como discutido anteriormente - ele se estabeleceu como estratégia de negociação por sobrevivência utilizada tanto por indígenas e africanos escravizados, os quais adaptaram suas crenças religiosas às novas concepções que lhes eram impostas, quanto pela referida instituição, procurando garantir a implementação do catolicismo na colônia. E assim, entendemos no âmbito do presente estudo, que o sincretismo do colonizado transgrediu as fronteiras da negociação por sobrevivência para tornar-se real conversão, originando, num primeiro momento, o que entendemos como catolicismo popular, para então formar novas religiões híbridas, denominadas afro-brasileiras. Pois como nos diz Silva

Se a fê dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. (SILVA, 1994, p.42)

Segundo Parés (2007, p. 111), tal como aqui percebemos, o catolicismo de fachada provavelmente fora praticado por africanos cujo objetivo era encobrir, frente aos senhores, suas reais crenças. Entretanto, em ambos os segmentos de irmãos de confraria, crentes e não crentes, os “bastidores das irmandades” eram espaços em que se tonava possível a “perpetuação de valores, [compartilhar] disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas e que se imbricavam indissociavelmente à sua

religiosidade”. E por assim ser, na interpretação deste pesquisador, “com muita frequência as irmandades encobriam práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus”. Já que a mesma rede de pessoas formada nas irmandades era provavelmente também responsável pela organização dos batuques e calundus, os quais eram vistos como tão eficazes quanto à devoção aos santos. A dupla participação de negros em desfiles de irmandades e festas de calundus é percebida por Parés como uma “justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com a adversidade do cotidiano”. Sendo o sincretismo afro-católico do Candomblé contemporâneo compreendido como uma crença cujas raízes vêm da referida “duplicidade de práticas [tais como os calundus] surgidas ainda no século XVII e que se desenvolveram principalmente no século XVIII”.

Seja como for, sob a interpretação de Bastide (1989, p.79), a política católica de estabelecimento de confrarias negras aos moldes daquelas de brancos tinha como objetivo a imposição de um “sincretismo planejado”, no qual se substituía *Tupã* e *Jurupari* da mitologia tupi por Deus e Diabo, respectivamente, e se reinterpretavam costumes africanos “que podiam adaptar-se ao catolicismo” agregando-lhes novos significados. De maneira que, em sua atuação ambígua, ao fazer vistas grossas ao catolicismo *sui generis* dos escravos brasileiros, a Igreja Católica havia, portanto, também se disposto a controlá-lo, instituindo para este fim os próprios tribunais do Santo Ofício. Com a expansão das cidades e o surgimento de associações de ofício e lazer, as quais permitiam aos libertos “entregar-se efusivamente às suas danças e rodas de capoeira e de batuque” (SILVA, 1994 p. 37), a aproximação entre brancos e negros no espaço urbano teria feito com que a Igreja providenciasse a manutenção do afastamento, tanto dentro da instituição quanto fora dela, permitindo as Irmandades de Pretos e Pardos e combatendo, em certa medida, os sincretismos do chamado catolicismo popular.

Entretanto, o referido sincretismo desenvolvido pelas irmandades de cor, embora tenha “adulterado as religiões africanas”, tal como argumenta Bastide, contribuiu decisivamente na conservação de “valores puramente africanos”. Pois no âmbito destas irmandades, se por um lado tradições africanas como a de sucessão hereditária dos reis foram substituídas, neste caso por um sistema eletivo, por outro se permitiu, entre outras coisas, a coroação dos reis do Congo e de Angola e a comunicação em língua africana. Aspectos que, por sua vez, tornaram os grupos em questão formas de “refúgio” a

crenças sincréticas muito “menos ortodoxas” do que aquelas que se objetivava instituir. Bastide destaca que em todos os países em que existiram confrarias de negros – Uruguai, Argentina, Peru, Venezuela – a “religião africana subsistiu”, enquanto naqueles países em que a dança de confrarias negras realizadas após a missa foi proibida, esta religião desapareceu. Pois, embora confrarias não fossem candomblés, ambos os grupos eram compostos pelas “mesmíssimas pessoas”. E assim sendo, a despeito de sua intenção inicial, a Igreja acabou por ajudar na sobrevivência das formas religiosas africanas, já que as confrarias se constituíram enquanto “núcleos de solidariedade racial” nos quais se superariam as fronteiras étnicas para que se instituíssem, menos rigidamente, as fronteiras entre “nações”²⁶.

Segundo Reis (2005), a estruturação de uma primeira religião afro-brasileira não fez com que deixassem de existir no Brasil aqueles “adivinhos e curandeiros”, que “atendiam em casa sem participar da hierarquia dos terreiros de Candomblé” (REIS, 2005, p.25). Nesse mesmo sentido, Pares (2007, p. 109) interpreta que a efetiva constituição de uma comunidade religiosa afro-brasileira fora resultante da “reconstrução” de instituições religiosas africanas que, por meio da pluralidade de fragmentos culturais sobreviventes na diáspora, deu origem ao Candomblé. Tendo sido este processo de institucionalização, todavia, caracterizado pela existência simultânea de batuques de divertimento, folias e cantos de irmandades católicas, calundus e candomblés.

Como explica Silva (1994, p.48), apenas no século XIX, com o crescimento das cidades e o aumento da presença de negros libertos nos espaços urbanos em decorrência da abolição, as religiões afro-brasileiras puderam se desenvolver. Isso ocorreu principalmente nos locais em que habitava a referida população, isto é, as moradias coletivas caracterizadas como cortiços, onde tais pessoas, nas palavras do autor, encontravam-se “relativamente resguardadas da repressão policial”. E assim, o uso do espaço de moradia como espaço também de culto foi marcadamente característico das primeiras religiões afro-brasileiras, constituindo alternativa ritual originária das senzalas, e que em grande medida foi mantida pelas referidas religiões até o presente

²⁶O que de toda forma, não conteve a ação repressora da Igreja, que posteriormente substituiu – mais significativamente após a abolição - por influência da Revolução Francesa, “a repressão pelo sentimento de superioridade que separou a fê católica das elites brancas das práticas consideradas rudes e ignorantes do povo” (SOUZA *apud* SILVA, 1994, p.49).

momento.

A maioria dos candomblés que se formaram nos centros urbanos durante o século XIX eram congregações domésticas situadas em pequenos espaços tais como os de “casas, lojas, armazéns ou cafurnas”, desprovidos de quaisquer áreas verdes. No âmbito destes cultos as práticas correntes eram de cura ou exorcismo “para „tirar diabo” ou „feitiço” do corpo das pessoas”, às quais eram intercalados os batuques normalmente realizados aos fins de semana (PARÉS, 2007, p. 140). De maneira que, tal como descreve Parés

Com a decrescente importância das irmandades católicas na segunda metade do século XIX (que no passado tinham marcado a presença negra no centro urbano), os candomblés passam a constituir um dos meios mais importantes de agregação social, identidade e resistência cultural da população negro-mestiça. Nesse panorama, a ocupação dos espaços físicos da cidade, especialmente a proliferação de candomblés no centro urbano é um fenômeno significativo (PARÉS, 2007, p. 138).

E por assim ser, os candomblés urbanos contavam com a colaboração e/ou participação até mesmo de membros da polícia e do exército, fato que como exemplifica o autor, era de conhecimento público, chegando o jornal soteropolitano *O Alabama* a afirmar: “Nunca vi polícia mais candomblezeira do que esta! [...] Pedem licença pra tocar e cantar e a polícia concede”; denunciando ainda “Se a polícia não quer candomblés, como consente-os em suas barbas? Manda os soldados caçá-los pelos matos e permite-os aqui dentro da cidade” (PARÉS, 2007, p. 139, 140). Durante o ano de 1857, a postura n° 59, de 27 de fevereiro, instituía que “os batuques danças e reuniões de escravos, estão proibidas em qualquer lugar e a qualquer hora, sob pena de oito dias de prisão para cada um dos contraventores” (VERGER, 1987, *apud* PARÉS, 2007, p. 139). Todavia, a proibição se dirigia apenas aos escravos, de maneira que os libertos poderiam, “mediante solicitação e pagamento de uma licença à polícia”, garantir relativa liberdade de organização de seus cultos.

Entretanto, ainda segundo Parés (2007, p. 141) os candomblés propriamente ditos, naquele contexto, estavam em sua maioria situados nas periferias urbanas, espaço por ele denominado de freguesias semi-urbanas, onde sob sua perspectiva “as congregações religiosas conseguiram desenvolver maior complexidade organizacional”. Tendo em vista a necessidade ritual que tinham de acesso à terra, para que se “plantassem” os assentamentos em lugares fixos, árvores, rios ou fontes, evitando assim a adaptação às restrições espaciais impostas pelos centros urbanos. A oscilação entre

tolerância e práticas repressivas às manifestações religiosas africanas era a regra no contexto. Pois se por um lado – como no caso da cidade de Salvador - os grupos conservadores tais como jornalistas de *O Alabama* exigissem punição às referidas práticas, por outro, parte dos grandes latifundiários membros da elite branca capitalista e moradores das freguesias urbanas eram complacentes e, até mesmo, exploradores das práticas de candomblé em suas propriedades.

Isso porque os grandes engenhos e fazendas eram muitas vezes ocupados pela população negra de livres e libertos por meio de arranjos de arrendamento (concessões de terra a “título de foro”), que lhes permitiam lavrar a terra para sobrevivência e dispor de maior autonomia. E nestas propriedades, umas “vezes fora dos olhos dos proprietários e das forças públicas” e outras sob o consentimento dos latifundiários, muitos candomblés foram consolidados, havendo inclusive casos documentados em que os donos da terra aumentavam o valor da “renda” cobrada tendo em vista o dinheiro que ganhavam os negros em seus candomblés (PARÉS, 2007, p. 141-142). Contudo, a repressão nas freguesias semi-urbanas era mais intensa do que propriamente nas cidades. Visto que os candomblés localizados nestas freguesias não contavam tão significativamente com a possibilidade de alianças políticas como faziam os candomblés urbanos. Os quais, como percebe Parés (2007, p. 140), parecem ter sido identificados pelos interesses políticos da elite como uma abastada fonte de votos, tendo sido muitas vezes protegidos pela “tolerância seletiva dos poderes públicos”.

Durante o período de sua administração no âmbito do governo colonial da Bahia, entre os anos de 1810 a 1818, o Conde dos Arcos estabeleceu uma política governamental relativa aos batuques de africanos, em que os mesmos eram considerados como atos nos quais eram renovadas “as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum”. Afinal, como questionava o Conde “quem duvidará que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados?”. Assim, partindo desta perspectiva e buscando evitar o desenvolvimento de uma eventual fraternidade entre “nações” africanas, o governo português percebeu os referidos batuques como alternativa de manutenção das divergências étnicas e, portanto, da desagregação que garantia a segurança pública. Todavia, o Conde dos Arcos acreditava ser possível, no âmbito desta política, distinguir as simples reuniões festivas das celebrações religiosas, as quais deviam ser coibidas. O que de todo modo não se realizou como o esperado, visto que o

administrador não pôde compreender que ao se reunirem em “nações” específicas para realizar suas danças profanas, os africanos se ajuntavam por identificação étnico-religiosa. Sendo a dita classificação de “nações” estabelecida entre os africanos “sob o signo das religiões africanas” (BASTIDE, 1989, p. 81).

Assim, a contribuição das irmandades como primeiras alternativas de agregação étnico-racial legítima, sob a interpretação de Bastide (1989, p. 82), reside justamente no fato de as mesmas terem estimulado a formação de “novos quadros sociais” nos quais os valores africanos preservados pudessem sobreviver resguardados por novos modelos institucionais. Pois como explica o autor

As estruturas sociais africanas foram destruídas, os valores conservados; mas esses valores não poderiam subsistir se não formassem novos quadros sociais, *se não se criassem instituições originais* que os encarnassem e os permitissem sobreviver, perpetuar-se e passar de uma geração para outra. [...] O movimento não é mais um movimento de baixo para cima, que sobre progressivamente da base morfológica para o mundo dos símbolos e das representações coletivas, mas um movimento inverso, de cima para baixo, desses valores e dessas representações coletivas para as instituições e os grupos. Os modelos africanos puderam influenciar esta reestruturação, mas também exerceram influência os modelos europeus impostos, como as confrarias ou associações de danças dos negros em “nações” (BASTIDE, 1989, p. 83).

A reinsitucionalização das religiões africanas, da qual decorre a formação do Candomblé e cuja importância fora anteriormente discutida sob a ótica de Nicolau Parés, obedeceu, portanto, a uma lógica institucional híbrida. Resultado inesperado do sincretismo afro-católico promovido pelas confrarias católicas, em detrimento da “catolização do negro” a que desejavam, e que fez com que “as religiões africanas” em suas formas mais “fiéis, puras e ricas” – ou simplesmente organizadas de forma mais complexa, como aqui entendemos - se mantivessem vivas mais nas grandes cidades do que no espaço rural.

Nesse sentido, o mais antigo registro do uso do termo “candomblé” já identificado, data do ano de 1807, quando na fazenda Boa Vista, situada no distrito Madre de Deus na Bahia, um escravo angola chamado Antônio foi preso por ser “presidente do terreiro dos candombleis”. Para Parés (2007, p. 126) a palavra *candombleis* aparece na documentação com o mesmo sentido de batuque, se referindo possivelmente a práticas de cura e/ou adivinhação. Contudo, o título de “presidente” parece evidenciar a existência de uma coletividade religiosa organizada hierarquicamente, o que aproxima a congregação identificada no contexto com os atuais

candomblés. E o que, sob nossa perspectiva, pode ser interpretado ainda como uma influência da estrutura institucional das irmandades católicas, nas quais o cargo mais alto a ser assumido era também o de presidente.

Seguindo o raciocínio de existência de uma linha evolutiva entre calundus e candomblés, Parés retoma as análises de Harding²⁷ a fim de argumentar a plausibilidade da referida idéia de evolução da complexidade organizacional dos cultos afro-brasileiros, pois segundo afirma a autora, o termo “candomblé” aparece justamente quando o termo “calundu” deixa de ser utilizado. Entretanto, nosso autor chama a atenção, por outro lado, para as conclusões de Harding acerca da formação do Candomblé como uma resposta de resistência à desumanização imposta pela escravidão. Em suas palavras: “essa autora enfatiza os conceitos de „comunhão/comunidade, refúgio/resistência e cura/reparação“ como meios para a criação de um sentido de identidade negra alternativa sob a escravidão”. Sugerindo assim a existência de uma solidariedade inter-étnica “pan-africanista” no âmbito da religião. Frente ao que, Parés (2007, p. 127) argumenta que a divisão étnica entre nações já existia desde o início do século XIX, sendo incentivada pelo governo e se perpetuando no âmbito do Candomblé - ainda que em detrimento da “crescente heterogeneidade étnica e racial de seus participantes”. Segundo ele, a idéia de uma identidade “africana” apenas seria colocada em prática após a abolição, sendo esta identidade assumida especialmente pelas comunidades iorubá, o que associou daí por diante “africanidade” mais especificamente à cultura iorubana.

Em consonância à interpretação de Parés, consideramos que a perspectiva de Bastide – mencionada anteriormente - de que a cultura africana teria se tornado uma cultura relativa a um único grupo da sociedade brasileira, “explorado economicamente e subordinado socialmente”, não deve ser interpretada como se sugerisse um ecumenismo negro, mas sim como uma indicação da superação de fronteiras étnicas que, convertidas em fronteiras de “nação”, convergiram especificidades étnico-culturais africanas antes distintas, sob uma nova forma de identidade de classe, por sua vez mais abrangente. O que Mattoso (2001, p. 148) considera ser uma armadilha à “espreita do escravo urbano em busca de uma comunidade negra”, já que ao se tornar exclusiva de uma “classe social mal definida que compreende forros e escravos”, a cultura africana progressivamente se perderia. Pois, como questiona a autora “quantas gerações são

²⁷ Ver Candomblé and alternative spaces of Blackness, Rachel Elizabeth Harding, 2003.

necessárias para que um escravo alforriado se torne socialmente um branco e perca todos os seus laços com a cultura de seus ancestrais?”. De qualquer modo, a perspectiva de Bastide e Mattoso, fundamentada na idéia da formação de uma classe de explorados cujas especificidades culturais se perdem, não se constitui como consenso entre os pesquisadores do tema, visto que, diferentemente destes autores, Nicolau Parés interpreta que

a gênese do Candomblé não pode ser reduzida a uma oposição de „classe“ ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, e deve ser *também* encarada como resultado do efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria *dinâmica interna*. A reatualização das práticas religiosas africanas podia corresponder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer às necessidades de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerentes à micropolítica africana (PARÉS, 2007, p. 127, grifos do autor)

Isso porque, na concepção do autor, o modelo teórico “fortuna-infortúnio” - a princípio proposto para a compreensão da atividade religiosa no âmbito da África Central - nos permite entender como tanto as religiões da África Ocidental quanto as religiões afro-brasileiras e o catolicismo popular, relacionam-se com um modelo de religiosidade “que se preocupa com a sustentabilidade da vida neste mundo, ante a ênfase das religiões de revelação (Cristianismo, Islã, Judaísmo), mais interessadas na salvação eterna da alma no além”. O referido modelo de religiosidade que se preocupa com a “sustentabilidade da vida” no presente, caracteriza-se pela busca por “prevenir o infortúnio”, maximizar a boa sorte e “propiciar saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza” em tempos de conflito e dificuldade. E por assim ser, ao ser trasladado do continente africano ao Brasil como um “fragmento cultural”, o mesmo permitiu aos africanos escravizados e seus descendentes reelaborarem formas de religião que, relacionadas ao provimento de uma boa vida terrena, contribuiriam no processo de sobrevivência negociada no espaço da diáspora (PARÉS, 2007, p. 103-104).

Nesta perspectiva, em que a interpretação da cultura negra como uma cultura de classe perde lugar, o próprio processo de institucionalização das religiões afro-brasileiras remete a uma reinvenção – híbrida - das formas de organização sócio-religiosas originárias da África Ocidental. Pois, a *reatualização* a que se referia o autor no excerto acima apresentado, se relaciona à reinvenção das formas de organização africanas que, possibilitando a constituição de territórios diaspóricos de pertencimento cultural, ocasionou o processo de institucionalização que deu origem ao Candomblé

(PARES, 2007, p.109). Assim sendo, a elaboração de religiões afro-brasileiras institucionais possuía sentido de reestruturação de formas de organização sócio-religiosas africanas que, embora influenciadas pelo modelo organizacional das confrarias católicas, em certa medida se perpetuariam. Garantindo então a existência das religiões diaspóricas, como alternativas de sobrevivência aos africanos e seus descendentes, mediante o infortúnio da escravidão. Portanto, tal como conclui Parés, acreditamos ter sido a institucionalização da religiosidade afro-brasileira uma estratégia de negociação por sobrevivência menos relacionada a uma lógica de solidariedade pan-africana ou de resistência cultural, e mais articulada ao exercício do “complexo fortuna-infortúnio” mediante a condição de escravidão vivida na diáspora.

De todo modo, ainda que a gênese do Candomblé no âmbito do espaço urbano esteja relacionada a uma reatualização de micropolíticas africanas ligadas ao complexo fortuna-infortúnio, Parés (2007, p. 127) destaca que outro fator a ser levado em consideração é a grande presença de livres e libertos integrando e liderando a formação das congregações religiosas. Segundo o autor “de um total de 81 referências documentais à líderes religiosos levantados por Reis²⁸ para o período de 1800-1888, só dois eram escravos”. Demonstrando que, embora os candomblés efetivamente contassem com a participação de escravos, servindo mesmo de refúgio aos fugitivos, a instituição não foi desenvolvida exclusivamente pelos mesmos, sendo imprescindível notar o papel de livres e libertos, “com maior mobilidade e disponibilidade de recursos, no desenvolvimento e manutenção do Candomblé”. Haja vista que mesmo os longos períodos de reclusão necessários para a iniciação dificultavam o envolvimento contínuo dos escravos com a religião. O que desenvolveu, por fim, um predomínio de libertos ocupando as funções sacerdotais nos candomblés do século XIX.

Na perspectiva de Bastide (1989, p. 75) o surgimento das cidades permitiu uma maior concentração de negros em um espaço menor, o que por sua vez, ocasionou o desenvolvimento de novas formas de solidariedade que, elaboradas a partir da recriação de etnias, eram antes impedidas pela escravidão rural. Para o pesquisador, as atividades dos negros de ganho e dos libertos carregadores, exercidas livremente nas ruas e nos portos das cidades, contribuíram para as primeiras reuniões de africanos em

²⁸Consultar João José. “Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients”, in: Kristin Mann e Edna Bay (orgs.), *Rethinking the African diaspora: the making of Black Atlantic world in the bight of Benin and Brazil*. Londres: Frank Cass, 2001

“associações” ou “cantos”, que se articulavam a partir de uma identificação étnica semelhante. E assim, teriam sido justamente os negros livres os principais “mantenedores das religiões africanas”, visto que recrutavam em suas casas, africanos de procedência semelhante, de mesma “nação” e junto a eles organizavam cultos pertinentes as suas tradições religiosas específicas. De forma que, na opinião do autor, à medida que a partir da segunda metade do século XIX, o número de libertos foi aumentando, foram também se solidificando “as crenças africanas em seu novo *habitat*”.

Nesse sentido, assim como os libertos iam cada vez mais ocupando as funções sacerdotais dos candomblés urbanos, a “heterogeneidade étnica e racial” verificada entre os participantes das primeiras congregações religiosas se tornava uma “tendência crescente” durante a segunda metade do século XIX. Pois como demonstram os levantamentos de Harding apresentados por Parés (2007, p. 134), entre 1800 e 1850, 69% dos candomblés identificados eram exclusivamente de africanos, e outros 31% eram candomblés mistos “(africanos-croulos, africanos-crioulos e pardos, africanos-crioulos-pardos-brancos)”. Enquanto entre os anos de 1851 e 1888, o quadro se inverte, pois 63% dos candomblés passam a ser mistos, sendo outros 37% ainda compostos apenas por africanos. Contudo, estes dados indicam também, que a maioria dos líderes sacerdotais destes candomblés continuava a ser constituída de africanos. O que se por um lado evidencia a predominância da influência africana nos candomblés - obviamente necessária pra o estabelecimento das diferenciações rituais entre “nações” - por outro, atesta ainda a existência de sacerdotes mestiços e brancos já durante o século XIX. Haja vista que, dentre os 81 líderes religiosos identificados por João José Reis no levantamento a que nos referimos anteriormente, “33 eram africanos, 6, crioulos, 5 mulatos e 2 brancos”, sendo outros 31 dos 35 restantes apenas relacionados na documentação como negros (PARÉS, 2007, p 132-136).

Assim, a respeito da contribuição de libertos e mestiços na consolidação do Candomblé, Parés (2007, p. 137-138) conclui, finalmente, que o fato de os africanos terem conseguido estabelecer redes de parentesco com sua descendência crioula “determinou” a possibilidade de formação bem sucedida de congregações religiosas “primeiro domésticas ou familiares e depois extradomésticas”. Tendo sido a incorporação ritual de não africanos, tal como define Reis, um “imperativo de Sobrevivência” para a religião. Constituindo ainda, uma marca do processo de

crioulização e mestiçagem que prevalece na história do Candomblé durante o século XIX. No entanto, Parés destaca ser importante, por outro lado, não deixar de lado o fato de terem coexistido congregações menos e mais permeáveis a não africanos. O que sob sua interpretação, parece revelar uma importante estratégia de sobrevivência desenvolvida ainda pelas primeiras congregações religiosas. As quais tendo em vista as oscilações entre políticas senhoriais de tolerância e repressão, podem ter respondido à esta instabilidade combinando “ora estratégias de resistência e isolamento (mais freqüentes no início do século), ora estratégias de abertura e inclusão social (progressivamente mais comuns)”.

Bastide (1989, p. 95-96), por sua vez, considera que a nova estrutura social surgida como efeito da urbanização e da decadência da economia mineradora no século XIX intensificou a separação das classes *exploradora* e *explorada* no Brasil, tornando “caduco o efeito integrador do abrandamento dos costumes” entendido por ele como característico da civilização rural luso-brasileira e sua família patriarcal. Em sua interpretação a “rua” teria tido sob os brancos o mesmo efeito de solidariedade étnica que se estabelecera entre os negros, reunindo-os em nações. Entretanto, esta solidariedade era racializada, sendo estabelecida apenas entre brancos e brancos, e entre negros e negros de mesma nação, consistindo por isso num fator de desagregação social ou separação definitiva da referidas classes. Haja vista que, como evidencia o autor, a despeito da política de relativa tolerância do Conde dos Arcos, em todo lugar na colônia existiam “regulamentos contra as reuniões de negros de caráter religioso” bem como documentos sobre “perseguições intentadas contra „casas de sorte“, calundus e outras associações de jurema seguidas da prisão de fiéis e de seus sacerdotes” (BASTIDE, 1989, p. 82).

Contudo, diferentemente do que percebe Bastide, Silveira (2006, p. 242) descreve um cotidiano urbano de tolerância e envolvimento de pessoas brancas em candomblés e calundus. Segundo ele durante toda nossa historia colonial, junto à população negra “indivíduos da plebe branco-mestiça, das camadas médias, artesãos, funcionários, militares, procuradores e comerciantes, a massa urbana freqüentava os calundus, era tratada por curandeiros, confortada por mães e pais de santo dedicados”. Existindo ainda os juizes que concediam licenças para as festas e cerimônias; senhores protegiam feitores negros de sua confiança que também eram sacerdotes de cultos; e mesmo “damas da alta sociedade” que eram também clientes de curandeiras e

adivinhadeiras. Houvera inclusive o curioso caso de um certo feiticeiro negro Antônio Rodrigues que fora “agraciado” pelo Rei Dom João VI por suas “palavras poderosas” de cura. O que demonstra que, como argumenta Silveira (2006, p. 250), desde o início do século XVIII pessoas brancas estavam diretamente envolvidas com calundus, sendo até mesmo parte do grupo de iniciados e possuindo “um nível elevado de comprometimento, bem acima da gratidão ou da frequência”. De maneira que, no âmbito específico dos candomblés a estratégia seria igualmente aquela de “inclusão social”, principalmente em relação à clientes e participantes. O que não nos permitiria interpretar a religião como “espaço de refúgio dos negros”, tal como propusera Bastide (PARÉS, 2007, p. 128).

A este respeito, de qualquer forma, podemos constatar que, como dito anteriormente, tolerância e repressão se alternavam no âmbito das práticas governamentais e sociais frente às manifestações religiosas de africanos e seus descendentes. O que ocorreu durante todo período de vigência do regime escravocrata, e mesmo posteriormente à proclamação da República - tal como discutiremos nos próximos capítulos. Todavia, nos interessa perceber ainda, que no âmbito deste instável cenário urbano, o intenso contato entre negros e crioulos, escravos, livres e libertos, findou por estimular um processo de reafricanização desencadeado pela atuação de confrarias e nações como alternativas de preservação de valores e aspectos culturais africanos. Como argumenta Silveira (2006, p. 227), a desestruturação dos clãs e linhagens africanas originais pela escravidão, fez com que o culto aos ancestrais fosse perdendo importância. Embora “em compensação, os ritos terapêuticos, bem como os comunitários, com seus santuários e sacerdócios especializados, [ao] ganharem preeminência”, tenham permitido a reaglutinação de grupos étnicos dispersos pelo tráfico, por meio de novas formas de identificação e expressão política, organizadas, sobretudo, no âmbito das nações.

A partir da segunda metade do século XIX, quando houve o fim do tráfico de escravos e a diminuição do número de africanos no Brasil as nações foram perdendo sua funcionalidade para os senhores, tendo o uso destas denominações persistido apenas entre os africanos e descendentes, especialmente no âmbito religioso. Neste processo, tal como percebe Lima (1976, p. 77), as nações foram deixando seu caráter ideológico – que na compreensão deste autor parece estar intimamente relacionado à idéia de uma política de resistência africana - para se tornarem estritamente teológicas, passando a

designar, em detrimento de uma origem ou ascendência africana comum, uma modalidade de rito específica. Isso porque que o vínculo às nações transformou-se numa delimitação apenas religiosa. De tal forma que os iniciados em Candomblé passaram a adquirir o status de membro da nação étnica reivindicada por seu terreiro, da qual supostamente seriam originários os elementos rituais e místicos transmitidos ao longo da história daquela comunidade.

Em relação ao papel das nações, Bastide (1989, p. 82-83) considera que as representações coletivas ou valores africanos apenas puderam manter-se vivos no Brasil por meio da criação de novas instituições, nas quais houve influência tanto de modelos africanos, quanto de modelos europeus “impostos”. Como resultado desta mistura, se por um lado as confrarias e nações “deturparam” os modelos religiosos tradicionalmente presentes nas sociedades africanas, por outro, permitiram relativa preservação das especificidades culturais existentes entre as etnias trazidas ao país pelo tráfico. E nesse sentido, como as confrarias e nações se desenvolveram no âmbito do espaço urbano, por meio da nova configuração da atividade escrava na cidade e através do contato entre libertos e escravos, crioulos e africanos, e entre africanos de diferentes etnias, para Bastide, as religiões africanas se tornaram mais “puras e ricas nas grandes cidades que nas regiões rurais”.

Sendo ainda necessário, sob a perspectiva do autor, diferenciar as tradições religiosas de africanos, para além da distinção entre nações e entre caráter urbano ou rural, a partir da ancestralidade étnica banto ou sudanesa (iorubanas e jejes). Pois embora, de uma maneira geral, ambos os macro-grupos tivessem religiões em África estreitamente ligadas à idéia de família, linhagens ou clãs, os bantos teriam encontrado soluções mais sincréticas para a adaptação de suas religiões à diáspora. Especialmente no que se refere ao culto aos ancestrais, primordial entre eles e de inviável realização no Brasil por sua relação com a terra e a família de origem. Este culto, segundo Bastide (1989, p. 85-89), teria sido adaptado por meio da elaboração da idéia de que “a alma depois da morte retorna ao país dos antepassados”. De forma que a ressignificação de aspectos rituais de outras religiões – cristãs, indígenas e africanas de etnias ocidentais – e, principalmente, a apropriação dos elementos da pajelança ameríndia, teriam permitido a realização do referido culto aos mortos no espaço da colônia americana. Nesta perspectiva, o autor afirma ainda terem sido os bantos mais “permeáveis” que os sudaneses na aceitação às confrarias. Pois como no caso de iorubanos e daomeanos a

adaptação religiosa teria sido supostamente mais difícil – em função principalmente do estrito culto a divindades e não a ancestrais – em detrimento do que acontecera entre os bantos, o aspecto da religião “iorubo-daomeana” de “culto aos deuses em benefício da comunidade, [realizado] por sacerdotes urbanos rodeados por uma confraria de iniciados” teria se preservado no âmbito das nações. O que então, teria levado as etnias banto, ou ocidentais “nações congo ou angola” a, posteriormente, “copiarem amiúde, mudando apenas os nomes das divindades, os candomblés dos negros”.

Isso porque sob a compreensão do autor, a desestruturação do sistema de produção rural e do submetimento ao poder centralizado do patriarca, teriam oposto definitivamente as civilizações branca e negra no âmbito do espaço urbano. Desencadeando por influência da “rua”, tanto entre bantos, quanto entre sudaneses, uma solidariedade racializada. Bastide (1989, p. 96) explica, nesse sentido, que a escravidão da plantação “desafricanizava o negro, [e] a escravidão urbana o reafricanizou, pondo-o em contato incessante com seus próprios centros de resistência cultural, confrarias ou nações”. De tal maneira, que a efeito da luta de classes travada no âmbito de uma sociedade escravista - para além da “simples oposição” entre raças e entre civilizações – teriam sido impulsionadas formas de defesa não material direcionadas à manutenção de “valores místicos”, os quais a escravidão não podia arrebatá-los.

As “armas” então escolhidas pelos africanos – e mais especificamente os ocidentais - para a luta contra a exploração teriam sido a magia dos feiticeiros e poder das divindades guerreiras. O que naturalmente alterou o significado das representações coletivas africanas, operando uma “primeira seleção dos deuses” na diáspora, em que as “divindades protetoras da agricultura foram sendo postas à parte, até serem completamente esquecidas no século XX”. Enquanto divindades como Ogum, deus da guerra; Xangô, deus da justiça; e Exu, deus da vingança, foram tomando “lugar cada vez mais considerável na cogitação dos escravos”, passando por transformações referentes à necessidade diaspórica de luta contra a primeira forma de exploração: a racial. A partir disto, segundo Bastide (1989, p. 97, 98), a cultura africana no Brasil deixou de ser uma “cultura comunitária de uma sociedade global, passando a ser uma cultura exclusiva de uma classe social, de um único grupo da sociedade brasileira, a de um grupo explorado economicamente e subordinado socialmente”. O que teria se dado mesmo antes da consolidação dos candomblés, quando o catolicismo imposto ao negro no espaço urbano como forma de controle à integração social, teria sido por ele

transformado em alternativa de protesto racial. Constituindo uma religião que, por meio das confrarias fundamentadas no modelo europeu – de irmandades segmentadas e hierarquizadas - teria dissimulado a oposição étnica e de classes pelo “aspecto de uma luta de sociedades religiosas”.

Em certa altura de sua análise em “Religiões Africanas no Brasil”, Bastide (1989, p. 232-237) se pergunta quais fatores sociais teriam permitido o profundo caráter de “resistência e de conservação” característico destas religiões. Sendo que, sobre o questionamento relativo à conservação, o autor conclui ter sido a manutenção do contato com a África – estabelecido principalmente em viagens de sacerdotes de Candomblé à África em busca de aperfeiçoamento – mesmo após o fim do tráfico de escravos, responsável pela “pureza” dos mitos e ritos de Candomblé, especialmente de nação Ketu. Enquanto no que se refere à resistência, Bastide concebe que a abolição teria concluído o processo de distanciamento social entre brancos e negros iniciado pela urbanização. E esta separação, por sua vez, teria permitido a formação do Candomblé, ao mesmo tempo em que lançara a população negra à condição de *lumpen-proletariado*. Já que, como argumenta o autor, o trabalhador negro era preterido em relação ao mulato e este em relação ao imigrante europeu, criando assim o estereótipo do negro “preguiçoso, alcoólatra ou ladrão, do vagabundo vivendo às custas das moças” que se adaptaram melhor à vida urbana exercendo ofícios domésticos. Dessa forma, a “atomização social” e a “desumanização das relações humanas” em consequência do desenvolvimento capitalista, teriam transformado o Candomblé no “único centro de integração negra possível”. Visto que, havendo em certa medida “uma reconstituição do povoado africano com suas regras de confraternização religiosa e seus modelos de assistência mútua, como também esta afetividade que ligava a seus membros”, o Candomblé se tornara “para esta população, subitamente abandonada a si mesma, o refúgio e o apoio”.

Por fim, o papel do líder religioso neste contexto de proletarianização se torna preponderante sob a análise do autor, visto que sua posição social proporcionava certa estabilidade no relacionamento com a polícia, enquanto sua condição financeira permitia a ajuda ao irmão-de-santo que se encontrasse em situação de grave “infortúnio”. E justamente em função da liderança exercida por este sacerdote é que se constituía o interesse dos políticos pela amizade, ou nas palavras de Bastide (1989, p. 237), pela relação “tutelar”, com o babalorixá. Pois com a proclamação do sufrágio

universal, as comunidades negras de candomblés se tornaram importantes fontes de votos. O que na opinião do autor, tornou a relação clientelista em questão “a razão principal que permitiu às seitas religiosas africanas resistir vitoriosamente e mesmo se consolidar sociologicamente na grande crise que marca o início da era republicana”.

Sendo assim, a soma dos fatores acima apresentados - e a ela incluído o aspecto da clivagem do sujeito candomblecista, sobre o qual discutimos anteriormente – teria permitido a manutenção da “religião africana” em termos de pureza mítica e ritual. Ocasionalmente, em decorrência do “perigo” das influências do mundo dos brancos, uma estrutura social coesa, que para “resistir” se encontra hoje “fortificada numa lealdade, tanto mais tenaz e resoluto, aos valores herdados de seus fundadores”. O que por fim, se configurou como um movimento de “purificação dos candomblés” em que as “seitas tradicionais” reunidas em federação própria, realizam a “excomunhão de seitas sincretizadas” (BASTIDE, 1989, p. 238-239).

No âmbito do presente trabalho, contudo, se estabelecem algumas divergências em relação às concepções de Roger Bastide relativas à história do Candomblé e sua ação em termos de preservação da tradição “africana”. Acreditamos que, diferentemente do que propõe o autor, não ocorrera entre as irmandades negras uma “deturpação” dos modelos religiosos africanos. Visto que, no âmbito da diáspora, os africanos escravizados, necessária e volutariamente, promoveram a adaptação de seus cultos e crenças fundamentais à nova realidade sócio-espacial, determinada pelo regime colonial. Compreendemos ainda, que as confrarias em questão não “impuseram” uma organização religiosa, esta que, por outro lado, nos parece ter sido apropriada e ressignificada²⁹ pelos sujeitos negros, africanos e crioulos, do Brasil colonial - haja vista a constituição de algumas das primeiras irmandades, ainda no século XVI, ter sido feita por iniciativa destes mesmos. E nesse sentido, a “dissimulação” da luta racial não teria sido o principal estímulo à participação de negros nas irmandades católicas. Estando a intensa participação de negros e crioulos nas confrarias coloniais possivelmente mais relacionada à necessidade de constituição de novas comunidades, novas formas de identidade e solidariedade, e ao desejo de reencontro com a cultura de origem. Todavia, concebemos que, tal como sugere Bastide, as confrarias de negros foram, posteriormente, entendidas por seus membros como legítimo instrumento de

²⁹Os processos de apropriação e ressignificação cultural serão melhor discutidos no âmbito dos próximos capítulos.

reivindicação. Alternativa de superação relativa das desigualdades de classe e raça, e de conservação de aspectos culturais e religiosos distintivos de cada “nação”.

No que se refere ao culto de diferentes deuses, “organizado por um sacerdote e sua confraria de iniciados em benefício de uma comunidade”, acreditamos que, assim como argumenta Silveira (2006, p. 240) tendo como principal referência o trabalho Habi Buganza Mulinda, os bantos possuíam organizações religiosas de caráter tão eclesial quanto tinham as organizações sudanesas, “com sacerdócio especializado, danças e transes coletivos”. O que nos permite refutar a idéia reforçada por Bastide de que o aspecto eclesial do Candomblé seria exclusivamente advindo da influência cultural “iorubo-daomeana”. Nesse mesmo sentido, rejeitamos também a hipótese de que as nações congo e angola, no âmbito dos candomblés de Caboclo e candomblés de angola, teriam “copiado” o modelo dos candomblés ocidentais. Consideramos a esse respeito, que o intenso contato inter-étnico característico de nossa sociedade colonial, teve como consequência a hibridização entre diferentes tradições religiosas africanas – bem como entre as mesmas e as tradições ameríndias e católicas. De maneira que, no caso banto, o processo de incorporação de tradições exteriores, possivelmente tenha se dado de maneira mais específica. Pois como explica Marina de Mello e Souza

O pensamento banto sempre teve uma admirável capacidade de resistir a transformações radicais, distinguindo-se por incorporar as contribuições continuamente dadas pelo contato entre os povos, lendo-as a partir do seu próprio instrumental cognitivo e em parte aceitando-as como próprias (SOUZA, 2006, p. 68).

A autora argumenta, fundamentando-se nas pesquisas de Mary Karash e Robert Slanes³⁰, que em detrimento da grande diversidade de povos bantos, existiria entre os mesmos, ainda em África, relativa convergência em termos de “religiões e tradições comuns” partilhadas em suas numerosas formas culturais. Por este motivo, determinadas “noções básicas, partilhadas pelo macro-grupo cultural banto, teriam unido as diferentes etnias em novas relações sociais expressas numa série de manifestações”, tais como danças, palavras, crenças e mesmo revoltas, as quais foram “instauradoras de uma identidade banto no Brasil”. O que por fim, nos permite compreender a *incorporação de tradições exteriores*, mencionada no excerto de Souza, como uma característica cultural semelhante entre as etnias banto. E que, sendo trazida

³⁰Consultar Robert W. Slanes “Malungu Ngoma vem!” A África coberta e descoberta do [no] Brasil. *Revista USP*, nº 12, dez-fev., 1991-1992, p. 48-67. Mary C. Karasch. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 (1987).

pelos sujeitos escravizados à diáspora, foi naturalmente exercitada no âmbito do que Bastide percebeu como “cópia”.

Ainda no que se refere aos povos bantos, a autora afirma que a região do Congo Norte³¹ e Angola foi uma das mais importantes fornecedoras de escravos do século XIX, havendo por isso enorme quantidade de angolas, congos, anjicos e cabindas no Rio de Janeiro neste contexto. Como a partir de 1840 Benguela passou a ser a principal região fornecedora do tráfico de escravos ao Rio de Janeiro, durante todo o século XIX o Rio recebeu, em maior parte, africanos centro-ocidentais escravizados. O que denota, para além da relevância da contribuição cultural banto na formação da sociedade carioca, a importância desta contribuição em todo o território nacional, já que o Rio era o “maior centro distribuidor de escravos para o Brasil”. Segundo Souza (2006, p. 145-147) “mesmo outros portos comercializaram preferencialmente com a costa do Congo/Angola, do final do século XVIII até o fim completo do tráfico”. De maneira que “a influência banto na cultura afro-brasileira pode ser estendida para todas as regiões que receberam escravos africanos até o final do tráfico”.

Assim sendo, nos perguntamos por que a manutenção do contato com a África, tal como entende Bastide, teria sido uma prerrogativa exclusiva de africanos ocidentais. Sabemos do grande contingente de iorubanos desembarcados, principalmente na Bahia, no que se denomina como último ciclo do tráfico de escravos no Brasil. Entretanto, conhecemos também a contínua chegada de bantos, embarcados na região Congo/Angola, ao longo de todo o século XIX. Fato que nos permite cogitar que, assim como a “pureza” de mitos e ritos do Candomblé (de nação Ketu) baiano pôde ser mantida pela renovação deste contato, as manifestações religiosas banto, muito provavelmente, também receberam em várias regiões do país um reforço às tradições “originalmente” centro-africanas. Embora possivelmente, devido ao hibridismo característico das tradições banto, os líderes e comunidades religiosas não tenham dedicado especial atenção à preservação de ritos “puros” e “originais”, resultando em um sincretismo; mesmo em relação a isto não podemos nos certificar. Pois como nos mostra Karash (1987 *apud* SOUZA, 2006, p. 145-46) os africanos congos eram descritos no Rio de Janeiro “como um povo orgulhoso, que preservava as suas tradições, celebrava o antigo Reino do Congo em suas músicas e coroava seus próprios reis e rainhas”. O que por fim, nos leva a concluir que, possivelmente, o próprio

desenvolvimento de religiões híbridas em regiões brasileiras com predominância étnica banto - como foi o caso do Rio de Janeiro - integra um processo de perpetuação da referida tradição de incorporar influências religiosas externas, e as ressignificar como se lhes fossem próprias.

Ainda em relação às conclusões de Bastide, interpretamos que mesmo tendo a colonização brasileira desenvolvido formas peculiares de solidariedade real entre senhores e escravos, no âmbito do espaço rural e da família patriarcal – como pretende Freyre (2007) – a dominação em seu caráter de inferiorização racial e subalternização ontológica do sujeito colonizado também se fez presente, como o fez em quaisquer outras sociedades coloniais americanas do contexto. E nesse sentido, concordamos com a perspectiva de Bastide segundo qual o desenvolvimento urbano aprofundou a antiga luta entre raças e civilizações, em termos de uma nova luta de classes. Mediante ao que, se teria realizado uma “primeira seleção dos deuses” na diáspora, que findou por delinear os contornos atuais do rito e das divindades cultuadas nas nações de Candomblé.

Concordamos ainda que esta religião, tendo sido organizada como tentativa de reconstituição de um território africano, com regras, valores, afetividades e modelos específicos de “assistência mútua”, funcionou como espécie de refúgio. Este que, todavia, não nos parece ter sido forjado por africanos e crioulos como estratégia de resistência – entendida pelo autor como forma de protesto negro contra o trabalho servil e contra o estado de subordinação, que se relaciona diretamente à formação do Candomblé (BASTIDE, 1989, p. 113) - mas sim como alternativa viável de negociação por sobrevivência. Em que a consciente necessidade de reestruturação da vida comunitária e, para tanto, das relações identitárias de pertencimento, leva o sujeito negro a estabelecer vínculos de “nação” que, em seguida, o despertam para a possibilidade de reivindicação e de recusa à condição subalterna imposta, por meio da articulação política das novas coletividades forjadas no âmbito confrarias religiosas.

A relação clientelista identificada por nosso autor, certamente, ainda hoje possui marcante presença na dinâmica dos Candomblés, constituindo importante estratégia de sobrevivência e de conquista de relativa inserção social, agenciada por pais e mais de santo em todo país. Entretanto, dentre as conclusões de Bastide a que apresentamos anteriormente, aquela que nos parece mais significativa no âmbito da discussão a ser

desenvolvida pelo presente trabalho, e que em grande medida coincide às concepções de Lima (1976, p. 75), se refere ao fato de o Candomblé ser uma religião “mais etnocêntrica do que ecumênica”. Que “a rigor não admite „misturas“ nos ritos que proclama serem „os mais puros“ ou „os únicos verdadeiros“ de suas respectivas casas de culto”. Ao retomarmos as conclusões de Roger Bastide e contrapô-las às perspectivas de outros pesquisadores, objetivou-se principalmente problematizar a questão do “ideal de ortodoxia” (LIMA, 1976, p. 74) existente entre os candomblés e percebido por Bastide como característica distintiva das nações ocidentais, e mais especificamente dos nagôs de Candomblé nação Ketu. Não pretendemos com isso explicar ou contestar a predominância dos nagôs de ketu nos candomblés baianos, que nos parece estar devidamente comprovada. No entanto, nos perguntamos por que e de que maneira se estabeleceu no Candomblé um “modelo ideal” cujo *empowerment*³² se relaciona à capacidade de “cristalização” da tradição.

Atualmente, como descreve Parés (2007, p. 102-103), devido ao trânsito de sacerdotes e de práticas rituais de uma casa para outra, e em decorrência ainda da “possibilidade de um indivíduo ser parcial ou sucessivamente iniciado em terreiros de diversas ascendências, é difícil acreditar na idéia das nações de Candomblé como unidades estanques, homogêneas, mutuamente exclusivas”. Em termos desta fluidez e interpenetração entre nações, o autor destaca que Carneiro³³, ainda em 1937, notava que dificilmente os candomblés se dedicavam a uma só nação. De maneira que, seja porque o chefe atual e seu antecessor tenham nações diferentes, seja pelas visitas a outras casas e suas decorrentes homenagens entre sacerdotes, segundo afirmava Carneiro (1937 *apud* PARÉS, p. 102), “já não é raro tocar-se pra qualquer nação em qualquer candomblé”. Na interpretação de Parés, esta flexibilidade fez com que muitos terreiros passassem a se identificar com mais de uma nação, ainda que as mesmas sejam “hipoteticamente exclusivas”. Contudo, o autor percebe ser comum, por outro lado, que terreiros busquem identificar-se “com a nação das casas „tradicionais“ socialmente mais visíveis e prestigiadas (Ketu), independentemente de qualquer vínculo ritual de iniciação”. E isso porque

Cada vez mais, a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como estratégia que responde a interesses de legitimação social e através da qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou

³² A que conceituaremos adequadamente no terceiro capítulo deste trabalho.

dinâmicas de contraste com congregações concorrentes. Nesse sentido, a categoria de nação de Candomblé, embora associada a uma “modalidade de rito”, funciona como um *importante fator de identidade coletiva*, tanto nas casas “tradicionais” como naquelas de fundação mais recente. Implica, portanto, ainda numa *conotação de caráter político* (no sentido mais amplo do termo), ao mesmo tempo em que reproduz mecanismos de competitividade e alinhamento solidário paralelos aos que operam dinâmicas de identificação étnica (PARÉS, 2007, p. 103, grifos nossos).

Sob esta perspectiva, Parés descreve a fluida micro-política dos candomblés tal como aqui a entendemos, evidenciando que o alinhamento e solidariedade entre terreiros apenas depende da evocação de uma mesma nação, não estando mais relacionado a uma real ancestralidade comum. A nação torna-se então identidade coletiva que articula alianças políticas entre os candomblés “tradicionais” e os demais. Pois permitindo a criação de vínculos entre as novas casas e aquelas mais antigas, de maior prestígio por sua “africanidade preservada”, possibilita a legitimação dos terreiros mais recentemente formados. E dessa forma, as visitas e homenagens a que se referia Carneiro passam a constituir celebrações de alianças entre terreiros, nas quais a publicização do pertencimento à nova nação, atua como espécie de certificação de “autenticidade e pureza” rituais.

Assim, se levarmos em consideração a africanidade “autêntica” necessária para que um terreiro obtenha prestígio entre os candomblés, podemos concluir que em detrimento do hibridismo advindo da interpenetração entre nações – considerada prática corrente tanto por Parés quanto por Carneiro - a “pureza” continua a ser o mais importante elemento de poder no âmbito do candomblé. A esse respeito, Silva interpreta que

O desenvolvimento do Candomblé [...] foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí, a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a “reinvenção” da África (SILVA, 2005, p. 15).

E nesse sentido, podemos considerar que ao reconhecer a comunidade religiosa como alternativa de protesto contra a condição de subalternidade, atribuída ao negro pelo regime colonial e perpetuada mesmo após a abolição, os candomblés, tal como interpretou Bastide (1989, p. 238), tenham “fortificado” suas comunidades por meio de uma “lealdade, tanto mais tenaz e resolvida, aos valores herdados de seus fundadores”.

Em nossa interpretação, o Candomblé estruturou-se como nova forma de

solidariedade *meta-étnica*, alternativa de sobrevivência forjada a partir do desejo de superação da condição de infortúnio advinda da escravidão. Sua organização, tal como hoje conhecemos, seria consequência da hibridização entre formas religiosas institucionais e micro-políticas africanas, e modelos de congregações religiosas europeus. Os quais sendo reunidos e ressignificados pelo sujeito negro, sob as condições da diáspora e do regime colonial, resultaram na constituição de territórios e respectivas comunidades religiosas, nos quais se recriaram possibilidades de parentesco e identificação a despeito da diversidade de origens étnicas. A identidade nacional permitira, portanto, a formação de uma comunidade coesa cuja vida comunitária e atividades religiosas foram transformadas, pelo sentimento de solidariedade, em espaço e tempo de “interstícios da subjugação colonial”³⁴.

³⁴ Expressão originalmente desenvolvida por Marissa Moorman (2004).

2. Ressignificações e usos políticos da africanidade no Brasil

Como visto no capítulo anterior, o Candomblé estruturou-se como uma religião híbrida, alternativa de solidariedade meta-étnica resultante da negociação por sobrevivência empreendida pelos sujeitos negros escravizados e seus descendentes. Todavia, o modelo de identidades nacionais adotado pela religião a tornaria menos ecumênica do que etnocêntrica, sustentando princípios de imutabilidade cuja existência possibilitava a manutenção do vínculo entre as diferentes nações e sua formação étnica “original”. Este sentido de preservação da tradição africana, contudo, esteve durante a maior parte da história desta religião, restrito à micropolítica do campo religioso afro-brasileiro, já que a africanidade no Brasil era vista como primitivismo, sintoma de degenerescência cultural e racial. E nesse sentido, nos interessa compreender ao longo das próximas discussões, de que maneira o Candomblé pôde se transformar de uma religião que, demonizada e perseguida em decorrência do “barbarismo” das heranças culturais africanas que preservava, em uma religião que, ao afirmar sua identidade de religião africana “pura” e “autêntica”, conquistou maior legitimidade e inserção social. Assim sendo, procuraremos estudar, a seguir, como o Estado, os intelectuais, os artistas e o movimento negro brasileiros percebiam a africanidade no país, e como influenciaram a consolidação de uma nova representação positiva que resultaria na celebração do Candomblé e, especialmente, da nação Ketu durante os anos 1960 e 1970.

A consolidação das primeiras religiões afro-brasileiras no espaço urbano brasileiro instituiu os terreiros como locais de reivindicação de soberania cultural e religiosa. Territórios em que as relações “familiares” eram reconstituídas sob novas formas de identificação orientadas pelas nações, e em que africanos e descendentes crioulos “refizeram suas formas de sociabilidade, de organização, de relacionamento com o mundo invisível, dando origem a novas manifestações e tipos de organização a que chamamos afro-brasileiras” (SOUZA, 2011). Isso porque além da constituição do Candomblé, houve ainda durante o século XIX a expansão do conjunto de práticas mágicas de ascendência africana que ficou conhecido pelo termo genérico *Macumba*. Essa denominação que, segundo estudo de Ramos (2001, p. 143) designava “não só os cultos religiosos do negro, mas as várias práticas mágicas – despachos [e] rituais diversos - que às vezes só remotamente guarda[vam] pontos de contato com as primitivas formas religiosas transplantadas da África”.

O processo de crescimento e organização das primeiras religiões afro-brasileiras, porém, enfrentou forte repressão entre fins do século XIX e o início do século XX. Visto que mesmo anteriormente à proclamação da República, a legislação que vigorava no âmbito da Constituição de 1824 e do Código Criminal de 1831, definira que “a religião católica apostólica romana continuar[ia] a ser a religião do Império”. E nesse sentido, se por um lado, influenciada pela ética iluminista, a referida Constituição concedera “liberdade de culto para todas as comunidades cristãs”, por outro, permitira às “demais” comunidades religiosas apenas o “culto doméstico ou particular, em casas especiais, sem aspecto exterior de templo”. Perpetuando assim a marginalização das religiões não oficiais.

Obviamente, a dita permissão concedida pelo artigo 5º da Constituição de 1824 não se referia às religiões de escravos ou negros forros. Em relação ao que o artigo 179 do referido Código Criminal veio legislar, determinando: “ninguém pode ser perseguido por razão religiosa, uma vez que respeite o Estado e não ofenda a moral pública”. A princípio esta legislação poderia contribuir para promoção de maior tolerância às religiões de africanos e seus descendentes. Contudo, como argumenta Bastide (1989, p. 194-195) era fácil ser perturbado pelas danças e batuques de negros, e mais fácil ainda era encontrar um atentado à “moral pública” em seus sacrifícios de animais e transe místicos. De maneira que a referida legislação serviu, por fim, de embasamento jurídico para a perseguição policial e administrativa empreendida contra candomblés e “casas de sorte” – termo que substituíra a expressão calundu – durante todo o período imperial.

Ainda no Código de 1831, o artigo 276 reiterava a proibição à forma exterior de templo, bem como proibia “publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não fosse a do Estado”. Também considerava crime zombar de quaisquer cultos oficiais, ou “defender doutrinas que diretamente destru[issem] as verdades fundamentais da existência de Deus e da imortalidade da alma”. Assim sendo, já neste contexto foram instituídas penas como a demolição da fachada de templos proibidos, e a dispersão de reuniões religiosas ilícitas. (SILVEIRA, 2006, p. 250-251). Desde o contexto da independência setores da elite brasileira vinham dispensando grande atenção à temática da “civilização”, cuja conquista era vislumbrada por meio da “luta contra a tradição, a superstição e o instinto irracional”. Neste processo o “paganismo africano” foi compreendido como principal prática a ser reprimida, visto que, além de ser representado como barbárie, empecilho ao processo civilizatório nacional, tal

paganismo era entendido ainda – principalmente após a Revolta dos Malês em 1835 - como manifestação relacionada à rebelião escrava. Desse modo, a jurisprudência proibitiva acima mencionada permaneceu em vigor até o ano de 1889 (SANTOS, 2009, p. 46-47).

Após a abolição da escravidão, em 1888, a população negra não havia encontrado possibilidades de inserção no mercado de trabalho, pois a então República brasileira preocupava-se em implementar medidas sanitárias e projetos urbanísticos que, ao contrário de proporcionar tal inserção, ao “importar o modelo europeu de vida” circunscrito a um plano de urgente modernização, “combatia a herança africana em nossa cultura vista como exemplo de primitivismo e atraso” (SILVA, 1994, p.54).

Tratava-se de constituir uma nova nação, inspirada no modelo dos países europeus e dos Estados Unidos da América do Norte, tidos como civilizados e cultos. A República simbolizava os anseios de modernização da sociedade brasileira e não mais poderia ser tolerada qualquer evidência do que, em sua ótica, representasse ignorância e atraso (NEGRÃO, 1996, p. 62).

Desse modo, o projeto modernizante levado a cabo pelas elites brasileiras importou além dos trabalhadores europeus, trazidos ainda no século XIX nas primeiras levadas de imigrantes vindas ao país, a tecnologia industrial, o “gosto e estilo de vida europeus”. Estes últimos que se fizeram presentes na “moda das luvas, do fraque e cartola - com os quais a elite desfilava publicamente sob o sol dos trópicos - ou dos símbolos de „boa educação“ como falar francês e tocar piano”, adotados pelas classes dominantes fundamentalmente no que se refere à educação das “moças de família”. Aí então foi operada a exclusão da população negra e mulata brasileira de tal projeto de modernização nacional. Não obstante ter sido igualada juridicamente aos brancos pelas leis republicanas, a referida população era considerada “inapta” às adequações modernizadoras impostas, em decorrência de sua condição econômica e, principalmente, em função de sua condição racial, associada no contexto ao status de inferioridade evolutiva e civilizacional (SILVA, 2005, p. 52-53).

Com efeito, a perseguição às manifestações religiosas afro-brasileiras era intensificada em fins do século XIX, deflagrando um processo de sua criminalização que se perpetuaria durante o século seguinte. O ano de 1890, marcado pela instituição do Código Penal do período republicano, daria início à “repressão institucionalizada” (NEGRÃO, 1996, p. 44). Conforme Negrão (1996, p. 156-158) “três artigos encadeados

deste código proibiram respectivamente o exercício ilegal da medicina, a „prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios“³⁵, os quais somados ao “curandeirismo” eram compreendidos pela lei como “formas de exploração da credulidade pública”. Na opinião do autor

certamente houve prisões no período monárquico-escravagista, mas os presos eram invariavelmente liberados após comprometerem-se a abandonar suas atividades (as declarações de bem viver). Com o Código Penal Republicano, surgiu a possibilidade do enquadramento penal, com a consequente emergência dos inquéritos, das denúncias, dos julgamentos, das condenações (NEGRÃO, 1996, p. 59).

Estavam então criados os aparatos jurídicos que permitiriam o enquadramento de práticas religiosas originárias da influência cultural indígena e africana, e de outras práticas mágicas advindas da Europa, tais como a cartomancia e o Espiritismo (Kardecista e popular)³⁵, que durante a República passaram a ser vistas como entraves ao projeto de Modernização da nação brasileira.

Sob a perspectiva de Santos (2009, p. 30) a República brasileira havia adaptado “mecanismos disciplinares” forjados durante os períodos colonial e imperial, que alternavam intransigência e tolerância em relação a candomblés, sambas e batuques. De modo que a retórica de controle destas manifestações recebera no contexto republicano, a feição de reivindicação por uma “civilização moldada em padrões europeus”. A república teria realizado assim um deslocamento discursivo que, por meio da utilização da representação negativa de sujeitos e culturas africanas mediante os padrões civilizacionais europeus, justificou a perseguição à cultura e religião negras na Bahia – espaço de análise do autor – e em todo país. Tal como percebera Bastide (1989) ao afirmar que as religiões negras podiam ser facilmente entendidas como perturbação à ordem pública, as pesquisas de Santos destacam a indignação da imprensa da cidade de Cachoeira frente às práticas lúdicas e religiosas afro-baianas. Essas práticas sendo consideradas “libidinosas”, de sonoridade “infernai”, eram então atacadas por “perturbarem o sono e a tranquilidade das „famílias honestas“e trabalhadoras”.

Segundo Santos (2009, p. 30-31), a imprensa baiana descrevia os candomblés do século XIX por meio da desqualificação de suas práticas e de seus membros. Sendo ambos identificados pelos jornais do período como “cancro social”; portadores de

³⁵ Maiores detalhes sobre os Espiritismos de origem ocidental, ver Negrão (1996, p. 55) e Giumbelli (1997).

“crendices insuportáveis”; “malandros e vadios”; “povo bárbaro ligado a „bruxarias“, „sotilégios“ e „orgias“; portadores de „costumes antigos, atrasados“”; “herdeiros de um africanismo „barato, desabusado, desprezível“”; “representantes do „atraso espiritual“” advindo das “heranças do africanismo”. De maneira que, em função da sistemática repetição de todas estas imagens estereotipadas, candomblés e candomblecistas passaram a ser assim representados no âmbito do imaginário social. Pois como nos explica Foucault (2009, p. 9-11) “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar”. E nesse sentido, em todas as sociedades a produção do discurso, tendo a função de “conjurar poderes e perigos”, institui procedimentos de interdição por meio dos quais se define *o que* pode ser dito e *por quem* pode ser dito. No caso do candomblé baiano impõe-se a desqualificação de seu discurso, ao mesmo tempo em que autoriza a reprodução de estereótipos promovida pela imprensa local.

A liberdade religiosa havia sido “assegurada” no Brasil, em um primeiro momento, pelo Decreto 119-A promulgado pelo Governo Provisório em 7 de janeiro de 1890. Este Decreto, em seu artigo 3º determinava:

A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados, cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público (ALVES, 2008, p. 55).

Em seguida, a primeira Constituição republicana do país - a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de março de 1891 - tornava laico o Estado, colocando fim ao regime do Padroado. Esta Carta, ao proibir a “„subvenção oficial“ a qualquer culto ou a existência de „relação de dependência ou aliança“ de qualquer confissão religiosa com a União Federal ou com os Estados Federados”, reforçava a separação entre o Estado e a Igreja Católica anteriormente instituída pelo Decreto mencionado. Essa legislação consolidou a laicidade do Estado principalmente por meio do uso dos termos “„*Jeigo*“”, quando da definição do caráter de qualquer ensino ministrado nas escolas públicas, e “„*sæular*“” quando da caracterização de todos os cemitérios” (ALVES, 2008, p. 58).

Todavia, para Santos (2009, p. 30-31), em detrimento da “liberdade religiosa” supostamente assegurada pela Constituição de 1891, os setores letrados da sociedade

baiana “faziam recair sobre os candomblés uma singular retórica do fetiche, que tentava impedir sua identificação como religião e os relacionava com crimes e feitiçarias”. Neste mesmo sentido, a imprensa chegou inclusive a se apropriar do discurso médico-higienista, com a finalidade de criminalizar as práticas terapêuticas de pais e mães de santo. Criminalização que se realizou por meio da caracterização das referidas práticas como “curandeirismos” e “feitiçarias” e que, por sua vez, levou ao seu conseqüente enquadramento como “exercício ilegal da medicina”.

Assim sendo, a despeito das disposições jurídicas da Carta de 1891 e em afirmação às possibilidades de enquadramento previstas pelo Código Penal de 1890, a Primeira República adotara uma atitude hostil e “disposição repressiva frente às crenças e práticas mágico-religiosas populares” (NEGRÃO, 1996, p. 64). Após a criação do referido Código, a repressão passava a estar legitimada, e as religiões afro-brasileiras bem como o catolicismo popular e as práticas de espiritismo de origem européia tornaram-se caso de polícia. Tudo isso porque o ímpeto modernizador das forças políticas republicanas lutava contra as expressões religiosas que, consideradas retrógradas e supersticiosas, afastavam o país da imagem de nação culta, racional e civilizada a que se buscava construir (NEGRÃO, 1996, p. 63). Nesse sentido, durante o contexto de fins do século XIX, surgiam entre os “cientistas” brasileiros aqueles dedicados ao estudo das influências africanas na formação da sociedade nacional. Isso porque, diante do conflituoso desejo de apresentar externamente uma imagem da nação brasileira que na realidade era quase inverossímil, políticos e intelectuais se debruçaram sobre o estudo das possibilidades “de transformar o Brasil em uma nação moderna, “civilizada” [mesmo] tendo como herança o sangue africano, [e] vivendo o país preso a hábitos e crenças primitivas, como o candomblé”, que em detrimento de toda a perseguição, se “proliferava pelas cidades” (SILVA, 2005, p. 55).

Segundo Ortiz (1994, p. 13-15), as teorias explicativas do Brasil elaboradas em fins do século XIX e início do século XX, precursoras das Ciências Sociais no país, abordaram a problemática da identidade nacional e sua questão racial sob “um contorno claramente racista”. Nesse sentido, sendo principalmente influenciada pelo positivismo de Comte, o *darwinismo social*, e o *evolucionismo* de Spencer, a produção teórica brasileira de fins do século XIX se dedicava ao mesmo tema desenvolvido na Europa em meados daquele século: a evolução histórica dos povos. Tema que, para Ortiz, em um contexto de expansão mundial do capitalismo e de conscientização da elite européia

acerca de seu poderio, permitia a esta elite “legitimar ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental”. Já que no *evolucionismo*, a suposta “superioridade” européia tornava-se “decorrente das leis naturais que orientam a história dos povos”. Assim, como o estágio civilizatório brasileiro foi de imediato definido como “inferior” ao estágio alcançado pelos países europeus, coube aos primeiros cientistas sociais locais “explicar o „atraso“ brasileiro e apontar para um futuro próximo, ou remoto, a possibilidade de o Brasil se constituir enquanto povo, isto é, como nação”. Para tanto, esses teóricos a recorreram justamente às noções de *raça* e *meio*, como fundamentadoras do debate acerca da especificidade de nosso caráter nacional.

Neste processo, a história brasileira foi apreendida sob termos deterministas: “clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações túbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desenfreada do mulato”. Todavia, entre as questões de *meio* e *raça* a problemática racial passou a ser considerada pelos pesquisadores brasileiros como mais abrangente e relevante. De maneira que, em detrimento do silêncio sobre as etnias negras que caracterizou o período escravocrata³⁶ e a própria identidade nacional delineada pelo romantismo, a abolição foi então entendida como marco político de uma nova ordem, em que o negro, se transformando em trabalhador livre, deveria ser necessariamente levado em conta como “fator dinâmico da vida social e econômica brasileira”. Ainda que considerado um “cidadão de segunda categoria”, uma vez que, para teóricos como Nina Rodrigues e Silvio Romero, o sujeito negro passava a ter maior importância que o índio, que consideravam estar “fadado a desaparecer” (ORTIZ, 1994, p. 16-19).

A valorização do aspecto racial como perspectiva interpretativa do país originou então a idéia de “Brasil cadinho”, que ao se desenvolver torna corrente no contexto a afirmação de que o país se constituiu pela fusão das três raças. Como aponta (1994, p.

³⁶Embora seja necessário ressaltar que ainda em 1840, Carl Frederich von Martius já tratasse da questão racial brasileira, tendo vencido o concurso lançado pelo recém criado Instituto Histórico e Geográfico, de melhor projeto historiográfico dedicado ao Brasil, com a hipótese de que “a missão do Brasil era realizar a mistura de raças sob a tutela do Estado”. O debate sobre a mestiçagem brasileira já naquele contexto levava à conclusão de que seria necessário misturar raças de diferentes níveis evolutivos para que se evitasse a degenerescência do mestiço nacional. E justamente nesse sentido fora iniciada pelo Império a política de imigração européia com a finalidade de branqueamento da população brasileira. Todavia, ainda que a questão étnica tenha sido então considerada, o negro apenas passaria a ser entendido como componente ativo – cuja anulação não seria viável – na sociedade local a partir da abolição, quando o debate racial torna-se central para a elaboração de uma identidade nacional (CAPONE, 2004, p. 219).

19-21) “o quadro de interpretação social atribuía, porém, à raça branca uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira”. A questão racial passava a estar associada à escala mais abrangente de desenvolvimento da humanidade, e dentro desta perspectiva o negro e o índio, embora considerados importantes, eram compreendidos como “entraves ao processo civilizatório”. Deste modo surge o problema teórico que na interpretação de nosso autor se torna central para os “cientistas” do período: “como tratar a identidade nacional diante da disparidade racial”.

Segundo Ortiz³⁷ “na medida em que a civilização europeia não pode[ria] ser transplantada integralmente para o solo brasileiro [...], na medida em que no Brasil outras duas raças inferiores contribu[iam] para a evolução da história” nacional, tornava-se necessário encontrar um “ponto de equilíbrio”, um nexos que definisse nossa especificidade se constituindo como identidade nacional. E exatamente nesse sentido seria eleito *o mestiço*, percebido pelos pensadores brasileiros do século XIX como uma “realidade concreta” que representava em si a necessidade social de elaboração de uma identidade nacional e a possibilidade de “aclimatação da civilização europeia nos trópicos”. O tema da mestiçagem seria então compreendido tanto em termos da irrefutável história da “amalgama étnica” brasileira – vista negativamente, como empecilho civilizacional, pelas teorias raciais vigentes – quanto em termos de uma perspectiva positiva de “miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro”. De maneira que a concepção da possibilidade de civilizar-se o mestiço permitiria a conciliação entre a utopia civilizacional brasileira a ser alcançada por meio do branqueamento social, e a evocação do sujeito mestiço como símbolo da identidade nacional. Por fim, adotava-se a eliminação dos estigmas das “raças inferiores” como meta para a construção de um Estado nacional.

Silvio Romero fora o primeiro intelectual brasileiro a assinalar a importância do estudo do negro e de suas contribuições para as especificidades nacionais. Em seguida, Nina Rodrigues despontara como primeiro africanista brasileiro, sublinhando questões como o perigo representado pela inferioridade negra na composição da cultura nacional; a incapacidade psíquica das raças inferiores para a absorção de religiões mais complexas, monoteístas; a superioridade iorubana entre a raça negra; e a hierarquia

³⁷ ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del tabaco y del azúcar*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

racial em que indígenas eram considerados inferiores em relação aos negros e os negros inferiores em relação a brancos, (CAPONE, 2004, p. 220–224). Portanto, havia entre os trabalhos de ambos os pioneiros “cientistas sociais” brasileiros o reforço a “algumas das representações mais recorrentes acerca dos africanos no período” e a argumentação acerca da “inferioridade cultural e civilizacional [africana] perante os europeus” (OLIVA, 2009).

O médico legista Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), influenciado pelas teorias raciais e evolucionistas européias do final do XIX, se interessou mais especificamente pela pesquisa do comportamento psicológico dos negros no âmbito das religiões de origem africana existentes em Salvador. Nina Rodrigues foi o primeiro autor a tratar sobre “fusões de crenças, associação, equivalência de divindades” no campo religioso afro-brasileiro (FERRETTI, 2001, p. 15). Ele concluiu, todavia, que tal sincretismo se operava por uma “absorção incompleta de elementos católicos pelos cultos afro-brasileiros” que, por sua vez, demonstrava a “incapacidade de assimilação da população negra de elementos vitais da civilização européia” atestando, portanto, sua inferioridade (ORTIZ, 1994, p. 20).

Sob a interpretação de Nina Rodrigues, as práticas religiosas negras eram animistas e fetichistas³⁸, pois sendo o sujeito negro entendido como “incapaz de manipular as elevadas abstrações exigidas pela religião monoteísta”, suas expressões religiosas seriam “patológicas e atrasadas” (SILVA, 1995, p. 35). Todavia, Rodrigues (1988, p. 215) considerava existir entre a população negra religiões mais “complexas”, e outras mais “simples”, sendo aquelas entendidas como superiores a estas. E nesse sentido, a comparação estabelecida pelo autor entre as diferentes tradições de Candomblé existentes no país compreendia o Candomblé *jeje-nagô*³⁹ como religião advinda de povos africanos mais “evoluídos”: os sudaneses de etnia iorubá. Contudo, isso não modificava o fato de esta religião ser classificada entre os mais baixos níveis evolutivos da hierarquia por ele concebida, cujo topo se encontrava o “monoteísmo católico”. Mesmo sendo reconhecida a complexidade da tradição religiosa iorubana, esta característica não se sobrepunha ao fato de o Candomblé *jeje-nagô* ser, ainda assim, uma religião negra.

³⁸Cf. Raimundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896).

³⁹Denominação criada por Raimundo Nina Rodrigues.

Em oposição aos negros advindos da África Ocidental, Nina Rodrigues classificava os negros bantos como “atrasados”, dotados de um “fetichismo rudimentar” se comparados à tradição religiosa jeje-nagô. A este respeito Nina Rodrigues argumentava serem superiores os candomblés fundados/frequentados por africanos (as tradições atualmente denominadas ketu-nagô e jeje-nagô), e inferiores os “candomblés nacionais”, frequentados pelos “negros da terra” (religiões de influência banto, denominadas candomblé-angola e candomblé-de-caboclo). Isso porque concebia haver entre os primeiros uma “justaposição” entre as idéias católicas e fetichistas que garantia “a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas”. Enquanto entre os segundos, a existência de uma “fusão” das referidas crenças resultava no “abastardamento” de ambas (SILVA, 1995, p. 36).

Rodrigues tinha como obstinação normatizar as relações raciais. E por assim ser, se preocupou em sugerir que a legislação brasileira estivesse especificamente direcionada às diferentes raças presentes no país, para que fossem respeitadas as características cognitivas de cada uma delas. O médico ergueu-se contra os abusos das autoridades na repressão dos cultos afro-brasileiros, denunciando ainda a construção do estereótipo de feitiçaria que lhes fora atribuído pelas elites, em uma atitude de “desprezo aparente” associada a um real “temor”. Contudo, além de condenar a repressão em seus “atos violentos, arbitrários e ilegais”, Rodrigues destacava a parca evolução do conjunto da sociedade brasileira evidenciada por sua crença no malefício supostamente empreendido pela feitiçaria negra (CAPONE, 2004, p. 220–224). O autor descrevia os terreiros de Salvador do século XIX com o intuito de comprovar suas opiniões acerca do “atraso” mental dos grupos negros no Brasil. Atraso este que, para ele, explicava “o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparada com a européia, onde o elemento negro não exerceu influência” (SILVA, 1995, p. 35).

De qualquer forma, Nina Rodrigues dedicou-se especialmente à denúncia da repressão policial contra o que denominou de culto jeje-nagô, considerado pelo autor como “verdadeira religião” africana. E nesse sentido, tendo como objetivo a proteção da referida religião, traçou em seus estudos “uma nítida fronteira entre o Candomblé jeje-nagô e as práticas de feitiçaria, relegadas à categoria de cultos menos puros” (CAPONE, 2004, p. 220–224). Isso porque, além de hierarquizar as tradições religiosas sudanesas e bantas, respectivamente, como mais e menos evoluídas, tendo em vista o dito objetivo, o autor passou a interpretar Exu como a própria encarnação do mal. Ao definir em seus

estudos a ligação desta divindade com o feitiço “exclusivamente” realizado no âmbito dos cultos afro-brasileiros mais sincréticos (os cultos bantos), “Rodrigues deixou de considerá-la simples um Orixá dotado de uma confraria de adoradores específica, para tratá-la como senhor da magia negra, buscando assim distinção definitiva entre as práticas de feitiçaria e a religião jeje-nagô” (CAPONE, 2004, p. 224-225). Portanto, por meio da supervalorização do fetichismo advindo da África Ocidental, Nina Rodrigues forjou a idéia de “pureza nagô”. Esta idéia de pureza nagô que, posteriormente melhor desenvolvida, operaria em âmbito acadêmico a sistemática desvalorização das religiões consideradas sincréticas, as quais passariam a ser compreendidas como inferiores àquelas supostamente mantenedoras da “pureza” mitológica e ritual da matriz africana.

Com efeito, tal como considera Ortiz (1994, p. 19-20), tanto Nina Rodrigues, quanto seus contemporâneos Silvio Romero e Euclides da Cunha, ainda que percebessem a importância da fusão entre as raças branca, negra e índia na compreensão da realidade nacional, consideravam a mestiçagem extremada um retrocesso, “atribu[indo] à raça branca uma posição de superioridade na construção da civilização brasileira”. De maneira que, sob a perspectiva de todos esses autores, o negro e o índio se apresentavam igualmente como dificultadores do processo civilizatório. O negro e o índio eram componentes de raças inferiores que, por fim, sucumbiriam ao contato inter-racial e ao natural processo histórico de “aperfeiçoamento lento e gradual da atividade psíquica, moral e intelectual” em que prevaleceria a raça superior.

No imaginário brasileiro do século XIX a fusão entre o sujeito africano e a condição escrava criara a “figura híbrida do africano/escravo”, imagem que, por sua vez, fora insistentemente utilizada como justificativa à escravidão negra (OLIVA, 2009). Como explica Schwarcz (2000, p. 186-187), apenas com a proximidade do fim da escravidão e da própria monarquia é que se passou a tratar da questão racial no Brasil. Antes disso, a influência das ciências positivista e determinista no âmbito das teorias raciais chegadas ao país, havia incentivado a naturalização da desigualdade racial. A “raça” foi introduzida no contexto “como base de dados da biologia”, e a partir daí se “comprovou cientificamente” as diferenças evolutivas entre os grupos raciais. Negando assim a possibilidade de que os indivíduos negros fossem pensados além de seus fenótipos, em termos de seu direito à cidadania. No entanto, há que se considerar ainda que

As teorias raciais não foram apenas introduzidas e traduzidas no país; aqui ocorreu uma releitura particular: ao mesmo tempo que se absorveu a idéia de que as raças significavam realidades essenciais, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração. Fazendo-se um casamento entre modelos evolucionistas (que acreditavam que a humanidade passava por etapas diferentes de desenvolvimento) e darwinismo social (que negava qualquer futuro na miscigenação racial) – arranjo esse que, em outros contextos acabaria em separação litigiosa -, *no Brasil as teorias ajudaram a explicar a desigualdade como inferioridade, mas também apostaram em uma miscigenação positiva, contando que o resultado fosse cada vez mais branco* (SCHWARCZ, 2000, p. 186-187, grifos nossos).

Assim sendo, em fins do século XIX, “as apropriações das teorias raciais européias no país; do debate acerca da construção de uma identidade nacional; e das teorias de „embranquecimento” tanto originaram as imagens mais intensamente reproduzidas em relação à questão racial no Brasil – quais sejam, as de inferioridade e incapacidade da “raça negra” - quanto permitiram a elaboração de uma identidade nacional *mestiça* que, fundamentada na suposta tendência ao embranquecimento “característica” da miscigenação brasileira, conferiu ao Estado argumento “científico” quanto à possibilidade de superação da inferioridade civilizacional da nação. Nesse sentido, o Império já iniciara em seus últimos anos “uma política agressiva de incentivo à imigração” com o notório objetivo de “tornar o país mais claro” (SCHWARCZ, 2000, p. 186-187). Ao transferir as representações negativas antes atribuídas à condição de África e africanos ao papel do negro na sociedade brasileira, criou-se, por fim, em detrimento das semelhanças histórico-culturais existentes entre o Brasil e o continente africano, um intencional afastamento – ou ignorância recíproca – entre ambos (OLIVA, 2009). Este afastamento, contudo, não impediu o investimento na construção de uma representação do país como “paraíso racial” por parte do Estado Nacional. Mesmo a despeito das evidentes contradições deste discurso, o Estado forjou uma história oficial “em que a miscigenação aparecia associada a uma herança portuguesa particular e à sua suposta tolerância racial, revelada em um modelo escravocrata mais brando e ao mesmo tempo mais promíscuo” (SCHWARCZ, 2000, p. 188).

Se por um lado o final do século XIX tenha se caracterizado pela disseminação do racismo científico e pelo aprofundamento da repressão institucional, por outro também foi marcado pela expansão das religiões afro-brasileiras no espaço urbano e pelo surgimento, ainda nas cidades, de manifestações culturais negras, organizadas como estratégia de sobrevivência e manutenção da identidade africana (SILVA, 2005, p.

48-49). Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 226-228), nas últimas três décadas do século XIX “sempre que o mês de fevereiro se aproximava, a expectativa pelo carnaval dividia espaço com as críticas ao Entrudo”. A brincadeira com água, farinha e máscaras, chamada de Entrudo, era praticada pelos negros no Brasil desde o período colonial, sendo vista pela imprensa do século XIX como jogo perigoso, cuja prática poderia estimular a “ralé” a se julgar em “pé de igualdade com senhores, damas e senhoritas brancas”. A elite branca brasileira desejava substituir o Entrudo pelo carnaval à moda vienense ou parisiense, e nesse sentido, a partir de 1880 a imprensa iniciara sistemática campanha de combate à brincadeira. Esse discurso, somado à intensa ação repressiva empreendida pela polícia, construía a impressão de o carnaval brasileiro se tornaria enfim civilizado. A idéia era civilizar a população negra “ensinando” novas formas de diversão. Entretanto, o surgimento dos primeiros ranchos carnavalescos cariocas – que a princípio seriam releituras do costume português de realizar apresentações festivas durante o Natal e festa de Reis – estaria diretamente ligado às maltas de capoeira, candomblés e cortiços negros constituídos na Pequena África, tendo sido Hilário Jovino, ogã do importante terreiro de João Alabá, fundador, em 1894, do primeiro rancho carnavalesco do Rio de Janeiro, o Rei do Ouro, e de muitos outros grupos após este.

Para Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 228-229) teria sido a sacerdotisa baiana Tia Ciata, instalada no Rio de Janeiro em 1876, a responsável pela popularização do traje de baiana entre os grupos carnavalescos. Tia Ciata era “doceira e trabalhava vendendo nas ruas vestida de “baiana”, ou seja, usando saia rodada, pano da costa, turbante, pulseira e os fios de contas próprios dos seus Orixás no candomblé”. As roupas costuradas e decoradas em sua casa também eram desfiladas no rancho carnavalesco que coordenava: o Rosa Branca, conquistando tão grande sucesso que passaram a ser alugadas “para fora da comunidade” e apropriadas por outros ranchos em seus desfiles de momos. Nas palavras dos autores, “curiosamente, o mesmo Carnaval que tentava excluir as expressões da cultura negra, agora não só as incluía como proporcionava alguma renda àquela população com poucas oportunidades no mercado de trabalho”.

Embora o carnaval de formato europeu alcançasse grande sucesso nas diferentes regiões do país, adotando instrumentos da música ocidental e decretando o fim do Entrudo nas novas sociedades carnavalescas, o “jogo de molhadelas” ainda esteve

presente no carnaval de Porto Alegre até as duas primeiras décadas do século XX. Igualmente, os maracatus tradicionais de Recife (Cabinda Velha, Leão Coroado, Elefante, entre outros) – versões da coroação do Rei Congo promovida pelas irmandades de Nossa Senhora do Rosário, apesar das críticas das autoridades administrativas e religiosas, não deixaram de existir. Em Salvador, as maiores atrações do carnaval de fins do século XIX eram a Embaixada Africana (fundada pelo *axogun* – responsável pelo sacrifício ritual no Candomblé - Marcos Carpinteiro) e o Pândegos da África, os quais embora desfilassem segundo o modelo europeu, de carros alegóricos e adereços, “promoviam na rua um verdadeiro candomblé”, composto de foliões vestidos de “reis, ministros e feiticeiros africanos”, cantando músicas em língua iorubana e ritmando os desfiles com os mesmos tambores utilizados nos rituais religiosos afro-brasileiros. “Essa criatividade da população negra irritava as autoridades que, exaustivamente, proibiam as „africanizações“, as apresentações de „usos e costumes da Costa da África“”. Contudo, ano após ano, o carnaval era recriado “a partir de referências ao continente negro”, tornando-se comum ver durante a festa “foliões usando paletós às avessas e perucas cacheadas, enquanto riam dos hábitos e trejeitos das elites” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 230-234). Como explica Sansone (2007, P. 96)

Por ironia, no entanto, foi precisamente depois que a população nascida na África reduziu-se a uma pequena porcentagem da população total, na década seguinte à abolição, em 1888, que os brasileiros negros começaram a celebrar suas raízes africanas de maneira franca e organizada [...]. A partir da década de 1880 a coroação de reis e rainhas africanos, que era tradicionalmente um ritual para celebrar um passado suntuoso e a “civilização” africana, realizado em meio à opressão durante a escravidão, tornou-se o cerne dos desfiles de carnaval. Banidos das comemorações oficiais do carnaval por sua conduta “desordeira” – isto é, por tocarem alto os tambores – no Rio e em Salvador, os cidadãos negros se associaram. Essas organizações lobistas foram utilizadas para negociar um lugar digno junto aos “donos” brancos do carnaval. Em Salvador, as duas principais associações carnavalescas que enfatizavam a grandeza da África eram a Embaixada Africana e a Pândegos da África. Para os membros negros destas organizações, a “África” no carnaval não era desordem, mas a exibição móvel e ordeira da magia e da grandeza dos reinos míticos (SANSONE, 2007, p. 96).

As estratégias de negociação cultural adotadas pelos grupos carnavalescos, em que a relativa ocidentalização da festa garantia a perpetuação e popularização de aspectos da cultura africana, permitindo ainda a crítica ao padrão social dominante, não evitavam, todavia, a vigilância e a perseguição policial. Já que as autoridades

suspeitavam da associação entre as referidas agremiações, grupos de capoeira, candomblés e estivadores, exigindo em decorrência disto o registro e a licença policial para os desfiles dos blocos de carnaval. Mesmo assim o imaginário social preconceituoso e distante do continente africano não havia impedido as reinvenções de África no Brasil. E a exemplo disso, realizava-se ainda em fins do século XIX entre clubes carnavalescos de Salvador a retomada das temáticas de uma África real que, fundida a outra fictícia, “era parte de seus imaginários e de seus esforços de auto-definição identitária”. A celebração da identidade africana e da memória de uma África imaginada “inatingível” nestes clubes não se restringiria ao simples desfile de carnaval, se associando às reivindicações políticas realizadas pela população negra. E nesse sentido, o clube carnavalesco Embaixada Africana divulgara em 1897 um manifesto exigindo do governo brasileiro “uma quantidade significativa de „jardas de algodão riscado” como forma de indenização ou „ressarcimento dos prejuízos para o reino da Zululândia” devido à Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador” em 1835 (OLIVA, 2009). A Embaixada Africana adotou uma atitude política ousada que nos parece remeter à recusa da marginalizadora ordem social do período pós-abolição.

Entre os anos de 1890 e 1910 tiveram início ainda os primeiros contatos entre líderes de candomblé brasileiros e o continente africano. O acesso ao lado oposto do Atlântico havia sido facilitado aos referidos líderes pela manutenção do trânsito de pessoas entre a Bahia e a África Ocidental, mesmo após o fim do tráfico negreiro. Pois a atuação de grupos de ex-escravos brasileiros, estabelecidos nos portos do antigo Daomé e Nigéria como comerciantes, garantia a troca de tabaco e rum nacionais por noz-de-cola, imagens sagradas e demais artefatos africanos. Este contato com a África durante a transição do século XIX para o século XX possibilitou o enriquecimento do culto aos Orixás que, por sua vez, “desenvolveu-se num sistema religioso mais completo e sofisticado”. A cultura iorubana havia sido neste contexto a principal contribuinte dos sacerdotes brasileiros, determinando desde então sua predominante influência sobre as tradições religiosas afro-baianas. E justamente na passagem do século, esta mesma cultura começava a ser celebrada internacionalmente pela “grandeza do povo ioruba [...] como um povo orgulhoso e instruído”, “que suportou a pressão do colonialismo e preservou uma sofisticada religião própria”. Iniciou-se então um processo de defesa da “pureza africana nas culturas negras do Novo Mundo” (SANSONE, 2007, p. 97) que, como veremos em seguida, teria como bandeira justamente a celebração da cultura

iorubana na América Latina.

Por outro lado, durante o início do século XX, no período denominado *belle époque*, o processo de “europeização” das cidades brasileiras promoveria, deliberadamente, o isolamento socioespacial dos “núcleos negros” urbanos, “considerados pela polícia como local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados e embusteiros em geral”. A idéia era moralizar e higienizar os referidos núcleos, os quais “tidos [também] como focos de doenças e epidemias que colocavam em risco a população da cidade”, haviam sido “estigmatizados pela classe média”. Por este motivo, os planos sanitaristas republicanos desenvolveram o papel higienizador dos espaços de ocupação negra, fiscalizando-os frequentemente, com objetivo de “isolá-los e prevenir o alastramento de possíveis doenças contagiosas tais como varíola, tuberculose, febre amarela e muitas outras „doenças da pobreza”. E desse modo, em consonância ao projeto sanitarista “o projeto arquitetônico do desenvolvimentismo urbano tratou de controlar e, quando possível, expulsar os negros dos espaços mais centrais da cidade” (SILVA, 2005, p. 53).

A remodelação das cidades brasileiras no período de transição do século XIX para o século XX tinha o objetivo de tornar a paisagem urbana mais “limpa” e funcional aos interesses mercantilistas e industriais. No emblemático caso do Rio de Janeiro, então capital republicana, as ruas foram alargadas à custa da destruição de centenas cortiços e da expulsão da população negra, que foi a partir daí “obrigada a ocupar os morros, os subúrbios, ou as linhas de trem” (SILVA, 2005, p. 54). Entretanto, mesmo nestes espaços urbanos “remodelados” houve significativa expansão de religiões negras tais como o Candomblé e a Macumba, evidenciando, por fim, o conflito entre o referido ímpeto civilizatório das elites brasileiras, e a forte presença da herança étnico-cultural africana na composição da sociedade nacional. Na concepção de Silva (2005), instalava-se então o “conflito entre o modelo de país que as elites desejavam adotar publicamente e a realidade que o negava”. Pois como argumenta o autor

Os valores da ordem, da higiene, da moda, dos hábitos comedidos se chocavam com os da africanidade expressos em suas danças, em sua moda de cores vivas, em sua comida apimentada enchendo de fumaça as ruas, e, principalmente, em sua religião, onde os deuses eram recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas agitadas e numa alegria estapafúrdia que envolvia o consumo de comidas exóticas e também de bebidas alcoólicas (SILVA, 2005, p. 54).

A *belle époque* brasileira trouxera, portanto, as reformas urbanísticas do Rio de Janeiro; a construção da primeira cidade planejada: Belo Horizonte; e a “contradição” entre a repressão policial ao toque dos pandeiros, e a crescente popularização das manifestações culturais de influência africana no país. Visto que, como explica Silva (2005, p. 54), vale ressaltar que mesmo a sociedade branca de fins do século XIX era na verdade incompatível ao modelo europeu de vida. Ainda que versada em francês e capaz de tocar o piano “,a gente de bem” da época não deixava de misturar as polcas e modinhas européias com o ritmo quente e malicioso dos africanos, dos lundus e maxixes” que eram tocados às escondidas nos “salões das famílias [brasileiras] mais respeitadas”. A referida popularização, porém, não evitou que a herança cultural africana continuasse a ser considerada um “exemplo de primitivismo e atraso”. De maneira que o processo de modernização urbana e imitação⁴⁰ do modelo civilizacional europeu, característico deste período, estimulou por outro lado, um combate ainda mais eficaz às manifestações religiosas afro-brasileiras.

Certamente a partir da abolição, a maior circulação de pessoas negras entre diferentes espaços e grupos sociais pode ter incentivado a popularização de aspectos da cultura afro-brasileira. Mediante esta realidade, a ação repressiva do Estado muito provavelmente teria como objetivo definir o lugar social inferior do negro e de sua cultura vista como incivilizada, contribuindo para modernização, ainda que apenas aparente, da sociedade brasileira. A influência ocidental, portanto, deveria ser predominante, estando obliteradas as heranças culturais africanas e indígenas. A tentativa de imitação do modelo civilizacional europeu que, por sua vez, impelia a compreensão das referidas heranças culturais como primitivismo, em nossa interpretação, evidenciava a atuação dos mecanismos de *colonialidade do poder*. Mesmo com o fim da política de dominação colonial, os mecanismos da colonialidade do poder atuavam por meio do processo de modernização social em que o Brasil buscava superar a condição de inferioridade que lhe fora atribuída junto às demais nações colonizadas, determinando a desvalorização das formas culturais *outras*.

Entretanto, a modernização social, ou o processo de vir a ser como o Ocidente, não conseguiria efetivamente banir as heranças culturais inferiorizadas no Brasil, cujas negociações, perpassando relativas ocidentalizações e certa periferização espacial, lograriam sobreviver. E nesse sentido, o concomitante desenrolar de dois processos

⁴⁰O termo “imitação” é utilizado originalmente por Renato Ortiz (1988).

opostos, de popularização dos ritmos musicais de ascendência africana e de aumento da repressão às manifestações culturais afro-brasileiras, se deveria tanto à ação da *colonialidade do poder* no combate aos elementos culturais não modernos, quanto à presença de um *pensamento liminar* em que a interpenetração entre as matrizes de pensamento ocidentais, indígenas e africanas, originaria a possibilidade de “conciliação” entre a modernidade eurocêntrica e a identidade nacional singular, em grande medida fundamentada nas heranças culturais subjugadas. Sob a perspectiva de Fantini (2004, p. 168) a articulação conflitiva entre os *outros* saberes indígenas e africanos e a racionalidade ocidental - que para nós caracteriza o *pensamento liminar* - permite a constante emergência de processos de recuperação dos ditos saberes subalternizados no âmbito de sistemas de pensamentos constituídos por meio do processo colonizador. E nesse sentido, a repressão governamental às manifestações da cultura afro-brasileira não representaria contradição à popularização dos gêneros musicais de influência africana, já que a grande identificação entre o brasileiro e a cultura afro não ignorava a necessidade de modernização social do país e os possíveis benefícios políticos a serem alcançados neste processo. A dominação colonial continuaria a existir no âmbito de uma mentalidade em que a busca pela superação da condição de inferioridade determinada pela *diferença colonial*, empreenderia a constante modernização do *outro*. Os saberes não ocidentais (ou não racionais) seriam subalternizados, embora se mantivessem vivos no âmbito do que podemos chamar de cultura popular.

De todo modo, tendo em vista todo o processo repressivo às religiões afro-brasileiras e às manifestações culturais de influência africana até aqui retratado, tal como fizera Ortiz (1994, p. 37), nos perguntamos qual seria a razão da mudança tão radical, que ainda no começo do século XX, transsubstanciaria o elemento mestiço de “produto do cruzamento com uma raça considerada inferior”, à “categoria que apreende a própria identidade nacional”. Como veremos a seguir, entre as décadas de 1930 e 1940 o mito das três raças - ou mito da democracia racial - e a ideologia da mestiçagem seriam transformados em senso comum, contribuindo para a consolidação da *identidade nacional mestiça* especialmente promovida por Getúlio Vargas durante o Estado Novo. E no âmbito desta discussão nos interessa perceber como a reinterpretação da figura do mestiço, transformado em elemento definidor das singularidades do povo brasileiro, teria influenciado a relativa ressignificação positiva das religiões afro-brasileiras

transcorrida no dito contexto. Afinal, em fins dos anos 1940, a conjuntura de intensa repressão e demonização das religiões afro-brasileiras seria transposta pela deflagração de um gradativo processo de celebração da “africanidade” nacional.

2.1. O Brasil mestiço e a identidade nacional

No início do século XX vozes dissonantes haviam começado a surgir no país, criticando a perspectiva de que a inferioridade civilizacional brasileira seria advinda da influência negra e indígena, e recusando a idéia de que o “problema” da inferioridade poderia ser resolvido com políticas de ostensiva imigração européia. Alberto Torres, Manoel Bonfim e mesmo Euclides da Cunha e Silvio Romero figuram entre os autores que durante o referido contexto criticaram o uso do conceito de *raça* para desenvolver explicações sobre a sociedade brasileira. Embora recorressem a analogias biológicas e à própria *raça* em suas interpretações, emergia entre eles a “tese de que o problema brasileiro não estava no determinismo biológico ou climático, mas na escravidão”. Em 1910, equipes do Instituto Oswaldo Cruz realizaram levantamento das condições epidemiológicas das regiões Centro-Oeste e Nordeste, concluindo que “por sofrerem de doenças plenamente evitáveis [...] os brasileiros do interior ganhavam, injustamente, a pecha de „racialmente inferiores“ e „indolentes“”. A partir disso a tese de isolamento do sertanejo lançada por Euclides da Cunha ganhava nova conotação de abandono deste homem do interior pelo poder público. De forma que o grave quadro de doenças endêmicas no país se tornava a principal razão do atraso nacional, permitindo a reavaliação das idéias sobre a inferioridade racial no Brasil. O médico, antropólogo e educador Roquette-Pinto aparece como importante voz antideterminista deste contexto, revendo e negando as teses científicas que “asseguravam” os intransponíveis males do cruzamento racial, bem como sustentando a idéia de que “os maiores problemas do país eram a doença, a fome, a miséria, a desordem política, o desprezo das autoridades públicas por seu próprio povo e, sobretudo, a deficiência no ensino”. Assim, a partir da década de 1920 a mestiçagem vista até então como “mais grave problema nacional passou a ser reavaliada”. Visto que as questões econômicas, sociais e políticas do país, ao chamarem a atenção dos pesquisadores do período, foram interpretadas como “verdadeiros obstáculos à construção de uma nação civilizada nos trópicos” (LIMA; SÁ, 2007, p. 77-79).

Durante os anos 1920 o desenvolvimento da economia cafeeira destituiu a elite agrária nordestina, fazendo com que a elite paulista fosse representada como alavanca da modernidade. Nessa época também houve o movimento tenentista, “o início do processo de urbanização e industrialização, e da comercialização da arte popular, com a difusão do disco e do rádio, que fizeram do samba, produto da cultura negra, um dos símbolos da cultura brasileira” (CAPONE, 2004, p. 228). Durante esta mesma década a problemática do mestiço brasileiro viria a fazer parte da ordem do dia quando em 1922, Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Menotti Del Picchia realizaram em São Paulo, no Teatro Municipal, a Semana de Arte Moderna. Nas palavras de Stefania Capone

Embora, em um primeiro momento, o pensamento modernista brasileiro tenha partilhado a visão passadista da cultura negro-ameríndia, logo passou a sofrer influência das vanguardas européias que acabavam de descobrir a arte e a cultura dos “primitivos” [...]. A descoberta do selvagem leva à escrita de textos tão importantes como *Macunaima*, de Mário de Andrade, e *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade. Para este, o bom selvagem mítico se metamorfoseia em um selvagem devorador de brancos, tornando o Brasil a encarnação de uma civilização antropofágica, produto da ingestão de elementos de proveniências diversas. Os modernistas se transformaram em “turistas eruditos”, em um verdadeiro esforço antropológico para se aproximarem das demais realidades brasileiras (CAPONE, 2004, p. 228, 229).

O evento havia se convertido em um movimento por meio do qual se defendia a apropriação crítica das modernas formas de expressão artística difundidas fora do país, como alternativa de “defesa” da representação da cultura brasileira nas artes nacionais. Nesse sentido obras como as de Di Cavalcanti, Heitor Villa-Lobos, Mário e Oswald de Andrade buscaram descrever a produção artística das diferentes regiões do Brasil, popularizando aspectos da cultura regional até então quase desconhecidos pelo conjunto da nação. Conforme ressalta Soares (2003, p. 4) “é bem verdade que, antes do Modernismo, o Realismo-Naturalismo apresentara uma visão mais objetiva do mundo, buscando retratar fielmente o cotidiano”, tornando-se importante destacar a anterior contribuição da literatura de Aluísio de Azevedo, Machado de Assis e mesmo Lima Barreto e Monteiro Lobato para o desvelar de “elementos recônditos no cotidiano do homem brasileiro”. Contudo, são os modernistas do início do século XX os primeiros responsáveis por um “movimento de formação e divulgação da identidade nacional com implicações na organização da política cultural do Estado”. O Modernismo aparecia como o movimento artístico e intelectual que, pela primeira vez na história do país, instituiu como ideal a “superação da histórica dependência cultural”.

Tal como expressaria o *Manifesto Antropofágico* lançado por Oswald de Andrade em 1928, a superação da referida dependência não se tratava da recusa de técnicas artísticas e estilos estrangeiros, mas era relativa à valorização do “elemento nacional” com o objetivo de estabelecer “uma moderna vertente de interpretação do Brasil”. Nesse sentido, nas artes plásticas modernistas – tal como exemplifica o trabalho de Tarsila do Amaral - mesmo quando a “técnica e a estética faziam com que a obra se aproximasse do cubismo de Pablo Picasso”, por exemplo, “emergia uma temática brasileira, com cores e formas que expressavam os gestos e os gostos cultivados nos trópicos” (SOARES, 2003, p. 4-5). Na literatura a liberdade das formas marcava o novo estilo literário inaugurado pela *Paulicéia desvairada* de Mário de Andrade, que fazia uso de expressões populares e se caracterizava pela apresentação do Brasil como “espaço de uma cultura plural”. No cinema, eram lançados filmes como *Nhô Anastácio chegou de viagem* e *O guarani*, cujas temáticas se relacionavam à busca pela compreensão da cultura nacional a partir da afirmação das influências indígenas e africanas. A música erudita de Heitor Villa-Lobos desenvolvia releituras de cantigas tradicionais, “colhidas em pesquisas nas regiões Norte e Nordeste”, e as transformava em “peças musicais de renome internacional”. Por sua vez, o processo de instalação da indústria fonográfica no país contribuiu para apreciação da música popular brasileira pelas elites nacionais e estrangeiras, tornando prestigiosos artistas negros e ritmos de forte influência africana (SOARES, 2003, p. 4-5).

Na opinião de Soares (2003, p. 5) a Semana de Arte Moderna “anunciou a vanguarda da intelectualidade brasileira, sua capacidade criadora, e buscou, ao mesmo tempo, explorar os alicerces da nacionalidade”, estabelecendo assim a “definição de modernidade cultural” a ser adotada pelo país. No presente estudo, entendemos que a definição de uma *outra* modernidade estabelecida pelos artistas modernistas se relacionava tanto ao desejo de se consolidar uma identidade nacional singular, quanto à necessidade de se provar a adequação de nossa cultura aos parâmetros de modernidade ocidentais. O Brasil precisava conhecer a si próprio, valorizar suas especificidades e, ao mesmo tempo, provar-se moderno. E dessa forma, tal como percebera Vianna (2002, p. 96), o modernismo brasileiro abandona[ria] o “puro vanguardismo internacionalizante, passa[ndo] a tentar inventar uma imagem de Brasil que atendesse a seus interesses modernos”. Negava-se, portanto, a representação de um país incivilizado e inferior, e ao mesmo tempo, reinventava-se a miscigenação e a cultura híbrida dela resultante como

símbolos de nacionalidade.

A busca por uma efetiva “descoberta do Brasil”, de toda forma, antecedia a Semana de Arte Moderna, visto que a elite econômica e política paulista, antes mesmo de 1922, demonstrava em seu cotidiano estar influenciada pelo gosto das “coisas nacionais”. Para Vianna (2002, p. 97-99), se desenvolvia em São Paulo na década de 1920 um orgulho por habitar o país que foi catalizado pela ação de importantes artistas estrangeiros como Darius Milhaud e Blaise Cendrars⁴¹. Ambos os artistas, fortemente interessados pelas “coisas negras”, durante o período em que estiveram no Brasil, influenciaram definitivamente a “descoberta” feita pelos modernistas locais do “contingente de brasilidade” existente nas manifestações culturais afro-brasileiras. Conforme vimos anteriormente, intelectuais brasileiros do início do século XX já haviam iniciado um processo de valorização do mestiço e da cultura popular urbana, sendo responsáveis pelo início da valorização da cultura mestiça como alternativa de “homogeneização” e manutenção da “unidade da pátria”. Contudo, neste contexto os pesquisadores preocupavam-se também com a transformação dos imigrantes em “brasileiros de fato”, fazendo com que a miscigenação fosse por eles compreendida como forma ideal de assimilação. E nesse sentido, a despeito das perspectivas lançadas principalmente pelo Instituto Oswaldo Cruz e por Roquette Pinto – que percebiam a miséria, a doença e a parco sistema de ensino como verdadeiros entraves à modernização do país - a imigração européia continuava a ser entendida como necessária para a concretização do processo de branqueamento e civilização do mestiço nacional (VIANNA, 2002, p. 70-72).

A instauração do Estado Novo com a Revolução de 1930 combateu veementemente o separatismo étnico e tornou “semi-oficial a política de miscigenação”. Esta que, também chamada no âmbito da imigração de “política de integração-étnica”,

⁴¹ Segundo interpretam os pesquisadores dedicados à temática, ao elaborar o anteprojeto da lei de preservação do patrimônio histórico e artístico nacional, em 1937, Mário de Andrade teria sido especialmente influenciado pela minuta do Estatuto da Sociedade dos Amigos dos Monumentos Históricos do Brasil, formulada por Blaise Cendrars, em 1924. Este estatuto reivindicava a criação de uma lei para a classificação, inventário e promoção de medidas de conservação de bens. “Concebida ainda que o organismo defensor do patrimônio histórico deveria ter a incumbência de proteger não só os monumentos históricos, mas também a ecologia, a paisagem, a música, a culinária”, além de resguardar vestígios da arte indígena, as manifestações populares, e dentre estas, as manifestações da cultura negra (TELLES, 2010, p.39, 40). Influenciado ou não por Cendrars, Mário de Andrade interpretou a “cultura negra” como parte do contingente cultural brasileiro a ser preservado como patrimônio da nação e que mais tarde influenciaria tanto na formulação das leis referentes ao patrimônio imaterial no país, quanto no tombamento de manifestações da cultura afro-brasileira.

iniciou o processo de valorização pelo governo de Vargas de “símbolos nacionais mestiços”, tais como o samba. O regime ditatorial tinha como objetivo consolidar seu projeto de identidade nacional, e nesse sentido, chegou a celebrar durante o ano de 1938 o cinquentenário da abolição, ocasião em que as comemorações fundamentaram-se nas “contribuições folclóricas, raciais e musicais do negro para o país”. A adoção de uma retórica de valorização da cultura mestiça pelo Estado Novo, entretanto, não fez com que o governo de Vargas abandonasse as teorias e intenções de branqueamento da nação (VIANNA, 2002, p. 73). Embora o referido projeto de identidade nacional perpassasse a integração do negro como “raça constitutiva da nacionalidade brasileira” - cuja principal influência supostamente residia na instância cultural desta nacionalidade - na prática, ele continuava a ser visto como indivíduo sujeito a intervenções jurídicas, científicas e a processos de regulação moral, sendo entendido, portanto, como problema social.

Assim, em detrimento da iniciativa de celebração de aspectos da cultura mestiça como símbolos nacionais, os anos de 1930 foram marcados pelo fortalecimento de políticas públicas na área de segurança, e pela compreensão dos negros como depositários de uma herança racial a ser “controlada e melhorada” por políticas de higiene social. Isso porque a idéia de nação forjada por Vargas, sendo influenciada pelas teorias raciais ainda vigentes no contexto de seu governo, não tinha o intuito de propor um novo paradigma de homem brasileiro, que reconhecesse positivamente a diversidade étnico-cultural advinda do processo de miscigenação. “Tendo como objetivo fundamental apenas a disseminação da idéia de uma nação imaginada, cuja concretização se daria exclusivamente por meio do projeto político a ser desenvolvido pelo Estado Novo” (ZANELATTO, 2007)⁴². De toda forma, reiteramos que o regime ditatorial de Vargas estava fundamentalmente preocupado com a unificação da pátria por meio da consolidação de uma identidade nacional coesa, assimilada por todos. E nesse sentido, a partir da consagração nacional e internacional de “uma outra teoria da mestiçagem, advogada principalmente por Gilberto Freyre”, a postura oficial frente à cultura negar veio a se modificar (VIANNA, 2002, p. 73).

Durante a década de 1930 a produção intelectual brasileira reduziria as influências das teorias raciais de fins do século anterior, nas interpretações acerca da

⁴²Ver CUNHA, Olívia Maria Gomes. Sua alma em sua palma: identificando a “raça” e inventando a nação. In: PANDOLFI, Dulce (org.) *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed.Fundação Getulio Vargas, 1999.

contribuição africana na formação de nossa sociedade. O esforço de elaboração de um novo conjunto de idéias tinha como objetivo forjar uma nova identidade nacional “que fosse incorporada ou assumida por todos, não sendo apenas consumida por uma elite econômica e intelectual” (OLIVA, 2009). Neste contexto, a versão da identidade nacional proposta pelos cientistas sociais passava a conceber elementos afro-brasileiros como parte integrante do que denominavam “cultura nacional” (OLIVA, 2009). O sucesso de *Casa-grande e senzala*, que lançado em 1933, havia sido também responsável pela valorização de aspectos da cultura negra como singularidades características do mestiço brasileiro.

Gilberto Freyre fora responsável “pela mais revolucionária tese produzida pelo pensamento social brasileiro no século XX”: a de que seríamos uma civilização mestiça, “resultado da „mistura vitoriosa e quase livre“ entre o aborígine despreparado para resistir ao contato dissolvente com o europeu, o português mestiço e plástico antes mesmo da aventura atlântica, e o africano escravizado”. Freyre inaugurava uma interpretação da história do Brasil em que o negro e o índio não eram considerados biologicamente inferiores, elucidando a construção de representações inferiorizantes destes sujeitos a partir do binômio “mandonismo-servilismo” (FLORENTINO, 2007, p. 93-94). Embora a mestiçagem esboçada pelo autor deixasse em segundo plano a cultura de origem africana, para exaltar em detrimento desta a “cultura mestiça”, o processo de miscigenação por ele concebido *não* tinha como consequência o branqueamento da nação, e a afirmação da superioridade da raça branca. Ao mesmo tempo esse processo de miscigenação era descrito como irrefutável e intransponível característica do povo brasileiro, que deveria se tornar “fonte de orgulho nacional” (VIANNA, 2002, p. 73-76).

A obra de Gilberto Freyre empreendia nos anos 1930 uma ruptura nos modelos interpretativos da sociedade brasileira, estimulando uma “inversão valorativa” em que o papel do mestiço e da mestiçagem no Brasil perdia a conotação degenerativa de “causa dos grandes males nacionais” e agregava significado de “processo cultural positivo, em torno do qual os brasileiros poderiam inventar uma nova identidade” (VIANNA, 2002, p. 73-76). Esta ruptura apenas foi possível porque para Freyre, à medida que o *lusotropicalismo* preservava as especificidades dos povos miscigenados mantendo, ao mesmo tempo, convivência pacífica e certo equilíbrio entre seus antagonismos, o

reduto de “multiplicidade das formas” enquanto a mestiçagem seria a melhor alternativa para aceitação e adaptação a esta diversidade.

E por este motivo, a mais importante contribuição da colonização portuguesa ao Brasil teria sido justamente o incentivo à mestiçagem. A “tendência à morenidade” que fora transmitida aos trópicos pela “complexidade cultural e étnica portuguesa” e que teve como consequência a criatividade do mestiço para lidar com aquilo que não é homogêneo. Nesse sentido, segundo o pensamento de Gilberto Freyre, “nossa grande originalidade como experiência civilizatória” seria a “aptidão brasileira a se relacionar com o indefinido e o diverso”, estando tão abertos à diferença a ponto de sermos capazes de “incluir o indefinido em nossa definição de identidade” (VIANNA, 2002, p. 87-88). Assim, a análise da formação da sociedade brasileira que, realizada sob a perspectiva de um encontro supostamente “equilibrado” entre três raças, ao ser reinterpretada, originaria a idéia de *democracia racial* como mito fundador do Estado brasileiro moderno (CAPONE, 2004, p. 229).

Anteriormente à publicação de *Casa-Grande e Senzala*, ainda em 1926, Gilberto Freyre lançou no seu *Manifesto Regionalista* a idéia do “universalismo do regional”, a que aprimoraria ao longo de sua vida redefinindo-a como “atuação no sentido de unir-se o regional ao universal, o tradicional ao moderno”. Este manifesto exaltava a culinária pernambucana, ironizava a “estrangeirice” da elegância praticada no Rio e em São Paulo, e elegia como novos “mestres” figuras populares tais como “cozinheiras, cantadores, babalorixás, curandeiros, matutos, morenas e jangadeiros” (FREYRE, 1967 *apud* VIANNA, 2002, p. 82). Pois ainda que em um Brasil entendido como “combinação, fusão, mistura”, fosse contraditório conceber a existência de “raízes puras” da cultura popular, Freyre assinalava residirem entre o povo as “fontes de vida” da cultura nacional. Na interpretação de Vianna (2002, p. 81-82) a valorização e defesa da cultura popular por Freyre não significavam uma “condenação do cosmopolitismo e do modernismo”, apenas tinham certa conotação antropofágica, tendo em vista o esforço do autor em “abrasileirar” principalmente a influência do modernismo sobre os artistas brasileiros, “valorizando os que procurassem alguma identidade com o popular e a „situação brasileira””.

Todavia, tal como outros “folcloristas” do contexto, Freyre entendia que a cultura popular não incluía “manifestações industrializadas”, e principalmente, não

incluía a produção cultural estadunidense do início do século XX (VIANNA, 2002, p. 84-86). De maneira que, conforme analisa Dantas (1988, p. 160-161), embora o autor se esforçasse em negar esta perspectiva, estabelecia em suas concepções separação entre passado e presente, em que o passado era “idealizado através da tradição e presente [era] visto como uma forma de decadência e deturpação das formas puras e autênticas do passado”. E assim sendo, mesmo que a mistura racial fosse por ele entendida como elemento central na formação da cultura brasileira, tal mistura era igualmente percebida como elemento negativo no que se refere a sua capacidade “de corromper a autenticidade do produto cultural, [por ser] também o sinal da ruptura com o passado puro”. Pois “na medida em que a mistura é, por excelência, um mecanismo de quebra da pureza do passado, a mistura que no passado teve papel fundamental na formação cultural brasileira, no presente, se torna um elemento de influência deletéria”. E esta concepção, por fim, leva Freyre a ter grande apego a uma idéia de tradição que, no caso do Nordeste e do regionalismo defendido pelo autor, terminava remetendo à África.⁴³

Segundo Gilberto Freyre, citado por Vianna (2002, p. 92) a música seria a arte em que preferencialmente esteve expresso o ““espírito nacional” da gente luso-americana”. E possivelmente o mesmo potencial visto pelo pesquisador pernambucano na popularidade e nas singularidades musicais como símbolos nacionais, tenha impulsionado o governo autoritário de Vargas a fazer grande uso da música popular brasileira para a propagação de seu ideário entre a classe trabalhadora. De início, o canto orfeônico foi implantado nas escolas junto aos espetáculos cívicos artísticos como um importante mecanismo de “difusão do patriotismo e de desenvolvimento da consciência nacional”, familiarizando as camadas populares à idéia de brasilidade (ZANELATTO, 2007). Todavia, a música erudita incentivada por Heitor Villa-Lobos como forma de elevação artístico-musical do povo brasileiro não era das mais populares no país. Segundo José Ramos Tinhorão (1998, p. 290-295), pouco antes da Revolução de 1930 o “samba batucado, herdeiro das chulas e sambas corridos dos baianos migrados para a capital” havia se tornado o primeiro gênero de música urbana aceito nacionalmente. Isso porque “à estrutura dramática dos enredos, personagens, estandarte

⁴³ Nesse mesmo sentido, a oposição freyriana entre tradição e modernidade - sendo a primeira percebida como elemento característico da cultura regional nordestina, e a segunda relacionada à “cultura degenerada da burguesia urbana do sudeste” - que, por sua vez, refletia em grande medida a relação entre o pensamento do autor e a decadência da aristocracia rural da qual fazia parte, também contribuiria no reforço à representação do Nordeste como berço das “autênticas” manifestações culturais brasileiras.

e alas”, já definidas pelos ranchos sobre os quais falamos anteriormente, era “acrescida a novidade rítmica do samba, das coreografias e da exaltação à nação brasileira”, sua beleza e seu exotismo (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 238).

Nesse sentido, a partir do interesse de gravadoras internacionais em “explorar o mercado dos discos da música tipicamente brasileira” – “choros, maxixes, marchas canções, toadas, emboladas,” e o “novo estilo de samba do Estácio e dos morros” - artistas como Sinhô, Donga e Pixinguinha, saídos das “camadas baixas” cariocas, adentraram o cenário da criação popular no Rio de Janeiro, contribuindo definitivamente para o sucesso comercial do gênero. Esta conjuntura, por sua vez, fez com que a política nacionalista de incentivo ao comércio interno e ao aproveitamento das potencialidades brasileiras instituída pelo novo regime, vislumbrasse no samba o “papel político que o produto música popular poderia representar como símbolo da vitalidade e do otimismo da sociedade em expansão”. De maneira que, já na criação do informativo oficial *A Hora do Brasil* em 1935 se pôde verificar a intercalação, entre os informes, de números musicais realizados pelos “mais conhecidos cantores, instrumentistas e orquestras populares da época” (TINHORÃO, 1998, p. 299).

Conforme Vianna (2002, p. 109), “o rádio passara a ser utilizado pelo Estado Novo como meio de difusão de suas „pregações unificadoras””, pois mesmo tendo sido a primeira transmissão brasileira realizada em 1922, na ocasião das comemorações do centenário da independência, apenas a partir da Revolução de 1930 é que surgiram as primeiras atrações radiofônicas de grande audiência. Sendo que, já no *Programa Casé*, primeiro programa a ser colocado no ar pelo regime varguista em 1932 por meio da Rádio Nacional, eram transmitidos estilos de música popular brasileira. Vianna (2002, p. 110-111) explica que no início do século XX a música popular brasileira era “regida por uma extrema variedade de estilos e ritmos”, entre os quais – apesar das “modas passageiras” - nenhum “parecia ter fôlego suficiente para conquistar a hegemonia do gosto popular da época”. Já que nem mesmo o carnaval deste período era animado exclusivamente por músicas nacionais. Entretanto, a partir dos anos 30, ocorrera o que o autor denomina “colonização” do carnaval brasileiro pelo samba carioca. Nesse momento o samba carioca passou a ser considerado “o ritmo brasileiro por excelência” e os demais gêneros foram classificados como regionais.

Contudo, anteriormente à celebração do samba como símbolo da identidade

nacional, as primeiras agremiações sambistas reunidas na Barra Funda - região Oeste da cidade de São Paulo - entre as décadas de 1910 e 1920, sambavam “em porões e barracões fechados, longe dos olhos e ouvidos da polícia”. E mesmo assim, convergindo “imigrantes italianos, portugueses, espanhóis, brancos paulistanos e migrantes negros” vindos de outros estados para juntar-se ao grande contingente da população negra local envolvida no trabalho de transporte e estocagem do café, estas agremiações fundariam, ainda em 1914, a escola de samba *Camisa Verde e Branca*. No Rio de Janeiro, a perseguição ao samba não era diferente, e apenas em 1928 surgiriam as primeiras “organizações de sambistas no Estácio, nos morros da favela, no centro da cidade e na Mangueira” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 238), as quais se reuniam com fins festivos e assistenciais.

Do Estácio de Sá, bairro situado entre os rios Comprido e o Catumbi, as agremiações carnavalescas ganharam o morro de São Carlos, as encostas da Saúde, Salgueiro, Mangueira. Ao mesmo tempo, as escolas de samba foram oficializadas como principais atrações do carnaval carioca. A partir de 1932 coube a cada agremiação a escolha de tema e o enredo, para que pudessem concorrer às subvenções e prêmios pagos pela prefeitura. Àquela altura o Carnaval já era a grande festa nacional, a mais autêntica representação de brasilidade, *sem que isto significasse a inclusão da população negra na categoria de cidadãos* (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 238, grifos nossos).

Embora os sambas promovidos por comunidades negras tivessem ficado famosos no sudeste do Brasil, ironizando clandestinamente em suas brincadeiras a ordem social instituída⁴⁴, para Vianna (2002, p. 120-123) o samba da década de 1930 não era interpretado como proveniente de um grupo étnico ou classe social específicos, atuando como espécie de “denominador comum” entre diferentes grupos (o que em muito se relacionava ao fato de o gênero musical, tal como visto, ter se desenvolvido em bairros operários habitados por negros e também por imigrantes). E assim, não demoraria “muito tempo desde o nascimento do „samba de morro“” – logo consagrado

⁴⁴A esse respeito, Wlamyra de Albuquerque e Walter Fraga Filho (2006, p. 236) ressaltam a curiosa história do *bloco do sujeito*: “O exemplo mais explícito desse jogo de concessão e subversão era o „bloco do sujeito“, ou seja, as pessoas que saíam vestidas com fantasias velhas e máscaras como se estivessem prontas para brincar o velho Entrudo. Vários ranchos cariocas tinham os seus „sujeitos“, que se vestiam sem qualquer luxo, brilho ou alegorias. O „sujeito“ de Tia Ciata era conhecido como „o macaco é outro“. Esse era o refrão que os participantes gritavam depois de colocar a mão nas máscaras, gozando da própria cor, e dizer baixinho „nós somos gente“, para em seguida gritar bem alto: „o macaco é o outro“. Talvez a ironia da brincadeira não fosse notada pela polícia, mas para os foliões era claro que o Carnaval inspirado na Europa não excluía a bem humorada crítica social”. O próprio nome da primeira escola de samba a ser fundada no Rio de Janeiro, a “Deixa Falar”, aparentemente remetia ao preconceito atribuído ao Carnaval negro e à ironização por parte de seus adeptos de sua condição marginal.

por artistas como Cartola e Carlos Cachça – “para encontrá-lo utilizado por músicos brancos de classe média”, tais como Noel Rosa. O grupo de Noel participou do processo de definição do samba “autêntico”, gravou com Ismael Silva, provável fundador da primeira escola de samba - a Deixa Falar - e conviveu intensamente com os “sambistas de morro”, num período em que, embora já distintas, as classes médias e baixas se misturavam no espaço urbano do Rio de Janeiro. A fixação dos diferentes gêneros da música popular carioca se deu, portanto, em torno do samba das escolas de samba - também chamado samba de morro - este que havia sido seguidamente modificado pelos compositores do Estácio para elaborar um ritmo por meio do qual se pudesse “andar”. Feitas as diferenciações em relação ao originário estilo de samba baiano, surgiu o popular “samba de morro”. De maneira que, tal como pondera Vianna “o que era uma modificação no samba passou a ser o verdadeiro samba”.

Ainda assim, mesmo que não se pudesse dizer que as escolas de samba fossem “fenômenos puros”, “se criou em torno delas - já na década de 1930 - um aparato que defend[ia] essa pureza, condenado toda modificação introduzida no samba”. O autor em questão considera a esse respeito, que a idéia de preservação do samba foi e ainda é fortemente mantida entre os músicos do gênero. E nesse sentido, ao retomar a história das escolas de samba, constata que mesmo no âmbito do surgimento das primeiras escolas, a “luta por preservação do autêntico” conquistara o apoio oficial.

O primeiro desfile da Deixa Falar, em 1929, tem seu “caminho aberto por uma comissão de frente que montava cavalos cedidos pela polícia militar, e tocava claritins” (Tinhorão, s/d: 82). Quatro anos depois dessa estreia, o desfile das escolas de samba já ganhara ajuda financeira da Prefeitura do Rio de Janeiro e o patrocínio do jornal *O Globo*, que também “formulou um regulamento para o certame, no qual se estabelece a proibição dos instrumentos de sopro e a obrigatoriedade da ala das baianas” (Santos & Silva, 1980:63). Já em 1935 o desfile passara a constar no programa oficial do carnaval carioca elaborado pela Prefeitura. Seis anos não é um tempo longo para a oficialização de uma prática cultural tão nova. Em 1937 o Estado Novo determinou que os enredos das escolas de samba tivessem caráter histórico, didático e patriótico. Os sambistas do morro aceitaram a determinação. E o carnaval do Rio, exportado para o resto do Brasil (existem escolas de Samba em Manaus e Porto Alegre), serviu de padrão de homogeneização para o carnaval de todo país (VIANNA, 2002, p. 124).

Assim sendo, o apoio governamental ao samba e ao carnaval carioca durante o Estado Novo esteve explicitamente ligado à intenção de se definir os símbolos da nação, por meio da nacionalização e do controle relativo de expressões culturais populares. De modo que a iniciativa de valorização governamental dos referidos símbolos - ainda que

não tenha sido unicamente responsável por este processo - desencadeou o ímpeto de sua “cristalização” como forma de defesa à “verdadeira brasilidade” (VIANNA, 2002, p. 131).

Na interpretação de Schwarcz (2002, p. 193) a presença de vários dos intelectuais brasileiros em cargos públicos durante o governo de Vargas permitiu o desenvolvimento de “políticas culturais que viriam ao encontro [da busca por] uma „autêntica identidade brasileira“”. E nesse sentido, no referido governo foram criadas e reformadas instituições culturais que “visavam „resgatar“ (o que muitas vezes significou „inventar“, ou melhor, „selecionar e recriar“) costumes e festas, assim como um certo tipo de história”. O conjunto de esforços em “conhecer, compreender e recriar o Brasil” anteriormente empreendido pelos intelectuais modernistas incitara entre eles a idéia de necessidade de proteção do patrimônio cultural nacional. Desse modo, o projeto de consolidação de uma identidade nacional e de seus respectivos símbolos de brasilidade, desenvolvido por Vargas, retomaria a referida preocupação modernista para instituir mecanismos jurídicos de proteção à memória e à identidade que então se tentava “cristalizar” (RODRIGUES, 2002, p. 20).

De início, em março de 1932, o Ministério da Instrução Pública editou o Decreto nº 20.985, o qual tratando da “proteção, conservação, restauração e reintegração, bem como da guarda e classificação de monumentos”, determinava em seu artigo 24º “„a concessão do título de monumento nacional“, pelo seu valor artístico, histórico ou arqueológico”. E em seguida, após a constatação do estado deteriorativo em que se encontrava a cidade de Ouro Preto, em julho de 1933, por meio de novo decreto de nº 22.928, a referida cidade histórica era elevada à categoria de Monumento Nacional. A medida foi justificada pela nova lei por meio da argumentação de que a antiga capital de Minas gerais teria sido “teatro de acontecimentos de alto relevo histórico na formação de nossa nacionalidade” além de possuir monumentos e edifícios, que considerados verdadeiras obras de arte, deveriam ser preservados (TELLES, 2010, p. 40).

Como no processo de elevação de Ouro Preto à condição de “Monumento Nacional” houve também a verificação da ausência de recursos jurídicos visando à proteção do acervo histórico e artístico do país, fora criada pelo mesmo decreto - como departamento do Museu Histórico Nacional - a Inspetoria de Monumentos Nacionais. No entanto, esta inspetoria ainda não possuía atribuição jurídica de tombamento, o que

apenas aconteceria em 1937, ano em que - tendo sido dissolvido o Congresso para instauração do Estado Novo - foi promulgado o importante Decreto Lei nº25 criando o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan) primeiro órgão federal dedicado à preservação (TELLES, 2010, p. 40).

O artigo 1º do decreto de 1937 definia o patrimônio histórico e artístico nacional como “um conjunto de bens móveis e imóveis [...] cuja preservação seja de interesse público, seja por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”. De maneira que a inscrição do bem a ser preservado em um dos Livros do Tombo (arqueológico; etnológico e paisagístico; histórico; das belas-artes e das artes aplicadas) seria o instrumento jurídico impeditivo de sua destruição. O decreto promulgado durante o Estado Novo advinha do anteprojeto “encomendado” por Gustavo Capanema - então Ministro da Educação e da Saúde - a Mário de Andrade, poeta modernista que, partindo de anteriores discussões promovidas dentro e fora do país, se propôs a redigi-lo em apenas quinze dias (RODRIGUES, 2002, p. 21). Por meio de seu anteprojeto, Mário de Andrade instituiu em âmbito governamental a concepção de que deveriam ser preservadas, além das edificações e monumentos, as tradições culturais, as quais também fariam parte do patrimônio da nação. Essa concepção além de influenciar a relação mantida entre Vargas e as manifestações da cultura popular, décadas depois, contribuiria para a criação de leis visando o tombamento do patrimônio imaterial no país.

A consagração da imagem da cantora Carmem Miranda como um dos símbolos de brasilidade, esteve igualmente relacionada ao processo de celebração e patrimonialização de aspectos da cultura mestiça como componentes da identidade nacional, empreendido pela ditadura de Vargas. Isso porque os ritmos populares das marchinhas de carnaval e do samba carioca difundidos nacional e internacionalmente pela cantora, foram apropriados pelo Estado Novo, representados como “autêntica” música brasileira e então integrados à identidade nacional instituída (ZANELATTO, 2007). A cantora pode ser considerada “a estrela mais internacional que a música brasileira já produziu”, sendo que seu estrelato tornou conhecidos em todo o mundo símbolos de brasilidade tais como a tradição de vestimenta da mulher baiana e o ritmo do samba, que compunham sua figura artística (VIANNA, 2002, p. 130). Sua internacionalidade, todavia, fora alcançada por meio de uma imagem inventada do

Brasil, representado por balangandãs e bananas, cuja finalidade era exclusivamente a venda no exterior. Seu sucesso havia sido duplamente estimulado, pela celebração do “paradigma mestiço” lançado por Gilberto Freyre no mesmo período e, principalmente, pelos interesses políticos de Vargas na consolidação dos símbolos da identidade nacional instituídos pelo Estado Novo “haja vista ter o próprio presidente levado consigo Carmem Miranda e sua orquestra, o conjunto Bando da Lua, em visitas oficiais à Argentina e ao Uruguai” (TINHORÃO, 1998, p. 300).

As músicas gravadas por Carmem Miranda e pelos sambistas do contexto representavam, todavia, o início de um processo em que “a cultura popular, permeada de elementos afro-brasileiros, começa[va] a ser desestigmatizada, ainda que de forma contraditória”. De acordo com Amaral e Silva (2006, p. 199-203) a música popular do período tratava de expressões e valores como “a ginga do corpo, a malícia, a astúcia, a sedução, a beleza, a magia”, que eram próprios das experiências sociais das classes pobres. Sendo que os arquétipos da baiana e do mulato simbolizariam esses valores, dentro e fora do país, forjando uma imagem do Brasil e do próprio “*South American Way*”. Nas músicas interpretadas pela cantora, a Bahia e as baianas eram temas recorrentes, de maneira que, na imagem construída por Carmem para representar sua baiana, a sobreposição de múltiplos elementos das vestimentas das filhas-de-santo representavam “a força da religiosidade de origem africana na constituição de nossa identidade”. A cantora interpretara ainda, diversas músicas relacionadas à “magia”, à comida-de-santo, e às formas de devoção afro-brasileiras. Neste contexto ela e Dorival Caymmi foram responsáveis por grandes sucessos que tratavam de temas como o cotidiano dos pescadores, os mistérios do mar e religiosidade a eles associada, como a devoção a Iemanjá. Caymmi seria igualmente responsável pela futura introdução de diversos artistas de renome nacional no universo do Candomblé, do qual fazia parte “na honrosa condição de ministro (obá) de Xangô do terreiro baiano Axé Opô Afonjá”. Nesse sentido, o impulso dado à música popular brasileira pelo crescimento da indústria fonográfica e da radiodifusão impulsionaria também as referências às religiões afro-brasileiras. Assim, “quase todos os grandes intérpretes”, dos anos 1930 a 1950, “gravaram alguma canção aludindo ao tema”, entre eles Ari Barroso com a música “Despacho” (1940); Dircinha Batista, com “Salve Ogum” e “Macumba Gegê” (1950); e Luiz Gonzaga, com “Rei Bantu” (1950).

Para Zanelatto⁴⁵ (2007) “a representação do imaginário social e político dos anos 1930 constituiu-se a partir das interpretações de Carmem Miranda [...] na canção popular urbana”. Isso porque a imprensa do período e o próprio Estado elegeram a cantora como “representação do nacional”, “símbolo de brasilidade”, vislumbrando em sua figura e seu discurso a possibilidade de “pasteurização” das diferenças existentes no país. A ditadura do Estado Novo procurava “silenciar as práticas e os discursos que pudessem destoar das normas instituídas levando muitos a acreditar em um pretense „coro da unanimidade nacional“. Buscava-se assim alternativa de implementação de um perfil social disciplinar que pudesse substituir características como a “indolência” e a “preguiça” consideradas “inerentes à raça” por qualidades relacionadas à ideologia do trabalho. Como explica Ortiz (1994, p. 42-43) “o que se assiste nesse momento é na verdade uma transformação cultural profunda, pois se busca adequar as mentalidades às novas exigências de um Brasil „moderno“. Entretanto, a despeito da censura empreendida pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), os sambas produzidos no contexto, e as próprias músicas de Carmem Miranda, ao destacarem temas como o “morro em oposição à cidade; mulheres que sustentavam seus homens; o rádio; o ufanismo; a festa junina; a malandragem” e a “paródia ao comportamento aculturado da sociedade urbana” entremeavam críticas à ordem instituída. Esta oposição frente à identidade nacional adscrita colocava em questão a homogeneidade social idealizada pelo governo.

Sob a mesma perspectiva política em que se deu a apropriação do samba pelo Estado Novo, no âmbito de uma ação que o levou da repressão à exaltação e ao relativo controle estatal, a capoeira, antes reprimida pelo Código Penal de 1890, deixava a marginalidade, em 1937, se transformando em modalidade esportiva oficial (SCHWARCZ, 2000, p. 196). Durante o século XIX, os capoeiristas eram em grande parte “trabalhadores ocupados no transporte de mercadorias, operários, marinheiros” que constituíam os principais transeuntes do contexto. Sempre presentes no espaço das ruas e praças, em decorrência de sua “destreza no manuseio da navalha e habilidade no uso do próprio corpo nos golpes”, eles eram considerados pelas autoridades policiais “uma gente potencialmente perigosa” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 244-246). Entre 1866 e 1870, “durante a guerra do Paraguai, negros capoeiras foram

⁴⁵ Fundamentando-se no trabalho de GARCIA, Tânia Costa. A canção popular e as representações do nacional no Brasil dos anos 30: a trajetória artística de Carmem Miranda. In: *Revista Questões e Debates*, Curitiba, n.31, 1999, p. 67-94.

incorporados - muitos forçosamente - aos batalhões brasileiros. O recrutamento forçado para o Exército e Guarda Nacional era uma forma de puni-los”. Contudo, a adesão à prática da capoeira por integrantes brancos das fileiras militares tornou-se comum a partir daí, constituindo “possibilidade de prestígio e ascensão para os negros que a praticavam”. Embora os jornais do período imperial em grande medida combatessem a capoeiragem, em cidades como o Rio de Janeiro, a convivência entre sujeitos negros, imigrantes (portugueses, espanhóis, italianos) e migrantes (em sua maioria nordestinos), fazia com que a luta se popularizasse entre operários brancos e pobres, deixando de ser luta exclusivamente negra para se tornar prática de soldados e trabalhadores do porto.

Segundo explicam os autores, embora as disputas entre as maltas de capoeira estivessem frequentemente marcadas por divergências envolvendo filiações étnicas e questões territoriais relacionadas ao cotidiano da população negra, “não eram apenas os negros que podiam ser facilmente identificados como capoeiras pelo andar gingado, as calças de boca larga e a argolinha de ouro na orelha, sinais de valentia”. E nesse sentido, a capoeira tornou-se ainda mais preocupante aos olhos do Estado, de maneira que

Na década de 1880, quando a campanha republicana foi intensificada, o envolvimento de capoeiras em disputas partidárias agitou a vida política nacional. A crise que há algum tempo ameaçava a monarquia foi agravada com a abolição. Às vésperas da proclamação da República a situação se tornou mais grave no Rio de Janeiro. Naquela cidade, grupos de capoeiras, aliados a políticos monarquistas, tumultuaram atos públicos dos republicanos, ameaçando-os e mesmo invadindo e incendiando sedes de jornais que faziam oposição à família imperial. A cabeçada, a rasteira e a navalhada passaram a ser os principais instrumentos de convencimento a favor da continuidade do regime monárquico. Quando a República foi proclamada veio a revanche: a capoeira passou a ser contravenção prevista no Código Penal de 1890, com pena de dois a seis meses de prisão. Muitos praticantes acusados de outros crimes, como vagabundagem e roubo, tiveram como destino a colônia correcional da Paraíba, a ilha de Fernando de Noronha ou o Acre para que fossem corrigidos pelo trabalho. A ordem do presidente Deodoro da Fonseca era que a capoeiragem fosse extinta do território nacional para o bem dos cidadãos e da segurança do Estado (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 247).

A reação republicana, expressa em sua legislação penal esteve provavelmente relacionada “à participação política de capoeiras nos episódios que antecederam a proclamação da república em 1889” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 247). Entretanto, ainda assim grupos capoeiristas como a Guarda Negra, continuaram a organizar cordões de carnaval e a prestar serviços de proteção a políticos locais. Isso porque o apadrinhamento político na maior parte das vezes garantia a impunidade,

sustentando uma lógica de troca de favores que manteve a capoeira como prática comum “nas vias públicas, na zona do porto, nas feiras livres e durante as festas religiosas e o Carnaval”, ao longo das três primeiras décadas do século XX.

Durante os anos 1930, em iniciativa destoante da história de repressão que marcara o século XIX, a capoeira seria descriminalizada pelo governo de Vargas, cuja administração fez ainda grande esforço para popularizá-la. A tentativa de “domesticar a cultura brasileira” agregando-lhe “aspectos de civilidade, moralidade e disciplina” desenvolvida pelo Estado Novo perpassava a “transição do que fosse particular e popular para abrangente, coletivo e erudito”. E nesse sentido, a capoeira foi ressignificada e então instituída como outro dos símbolos da identidade nacional. A ação dos intelectuais ligados ao governo, somada à iniciativa de mestre Bimba de reorganizar as técnicas e ritos da luta para que ela fosse aceita pelos “extratos sociais superiores”, ajustariam a luta negra à ideologia estadonovista de disciplinar o corpo. A capoeira regional, então criada pelo referido mestre, refletia a difusão dos princípios militaristas que se realizava durante o governo de Vargas. “Esses princípios pressupunham habilidade e resistência física, cumprimento e manutenção dos deveres, obediência ao mestre (chefe nacional) e disciplina para obter a vitória”. De maneira que, ao adotar tais princípios, o “esporte” tornava-se interessante para o Estado Novo, que o difundiria como “autêntico” elemento cultural brasileiro, símbolo da nacionalidade que se buscava forjar (VIANNA, 2002, p.130).

A feijoada, a princípio conhecida como “comida de escravos”, foi igualmente convertida em representação simbólica da mestiçagem no contexto dos anos 1930, sendo transformada em “prato nacional” ou “típico da culinária brasileira”. Além dela, a escolha de Nossa Senhora da Conceição Aparecida – a santa negra - como padroeira do Brasil também se deu durante o Estado Novo (SCHWARCZ, 2000, p. 197). O futebol, por sua vez, esporte inglês que já era popular no Brasil antes da Revolução de 1930, por meio da influência do rádio e da intervenção estatal, deixou de ser uma prática das elites e se tornou um “meio de integração social da população brasileira”, sendo profissionalizado ainda em 1933. Mesmo que nos anos 1910 e 1920 existissem clubes negros de futebol, tais como o São Geraldo e a Seleção Pacaembu em São Paulo, “até a década de 1930, jogadores negros não eram admitidos nos times de primeira divisão do campeonato paulista”, sendo as disputas entre clubes negros realizadas separadamente nos campos de várzea do Bom Retiro. E assim, embora o futebol constituísse importante

fator de integração da comunidade negra – tendo inclusive originado na capital paulista o bloco carnavalesco Vai Vai – era praticado oficialmente apenas em times brancos de elite (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 237). Nesse sentido, por meio de seguidas admissões de jogadores negros, iniciadas pelo clube Vasco da Gama no ano de 1923, o esporte foi sendo progressivamente associado à população negra, tornando-se instrumento de constituição de “um amálgama nacionalista” utilizado pelo Estado Novo. Por fim, o fenômeno social futebolístico, criando “comunidades imaginadas sem fronteiras sociais ou raciais”, contribuiu para a consolidação da identidade nacional forjada por Vargas, consolidando-se como elemento de identificação entre a população comum e o discurso governamental de cidadania e democracia racial (ZANELATTO, 2007).

Assim, a instituição dos referidos símbolos nacionais escolhidos entre os elementos da cultura popular (que no Brasil dificilmente se distingue de uma cultura negra), difundia por meio dos veículos midiáticos de massa o paradigma da mestiçagem, ao mesmo tempo em que tornava plausível, por meio da institucionalização de rituais de celebração coletiva, a verificação da democracia racial no âmbito do cotidiano. Para Schwarcz (2000, p. 191-193) como “qualquer movimento nacionalista, também no Brasil a criação de símbolos nacionais nasce ambivalente: um domínio em que interesses privados assumem sentidos públicos”. Pois há que se considerar que, além dos interesses nacionalistas do regime varguista, a elite paulistana do contexto, atravessando um momento de “pujança econômica”, buscava destacar elementos que afirmassem a modernidade “característica” de sua cultura. E nesse sentido, o discurso de identidade forjado pelo Estado Novo pode ser entendido como resultante desta relação ambígua, em que a narrativa oficial (partindo dos interesses de governo) se “serve dos elementos disponíveis” (o povo, o passado, a tradição cultural, etc.) - os quais são indispensáveis para a “elaboração de uma nacionalidade imaginada” - e então “idealiza um „povo”” por meio da supressão de suas pluralidades.

O Estado Novo, portanto, selecionou entre os elementos de uma determinada cultura popular, dita mestiça, ícones tais como a feijoada, o samba, o carnaval e a capoeira, que seriam institucionalizados e então instituídos como símbolos nacionais. Entretanto, é necessário perceber ainda, que estes símbolos foram posteriormente associados à imagem de “país moderno” que se buscava difundir interna e externamente, por meio de um “processo de desafrikanização” em que os elementos da

“cultura mestiça” eleitos como componentes da identidade nacional, foram “simbolicamente clareados” (SCHWARCZ, 2002, p. 196). Além disso, ao se apropriar de manifestações da cultura popular como alternativa de identificação entre o cidadão e a nação, o governo de Vargas fez uso da grande mídia - em especial o rádio - e, ao mesmo tempo, de órgãos reguladores estatais (como o DIP) como instrumentos de disseminação das representações da brasilidade a qual procurava consolidar. E desse modo, “o estímulo ao orgulho patriótico foi produzido no âmbito de uma „cultura de massa“, que sendo característica da transformação capitalista das sociedades no início do século XX, foi igualmente difundida no Brasil como insígnia de modernidade” (OLIVEIRA, 2003).

Ao analisar aspectos do livro *Sobrados e Mucambos*, Araújo (1993 apud VIANNA, 2002, p. 90) enfatiza que, denunciando o “artificialismo” da “re-europeização” empreendida pelas elites brasileiras em fins do século XIX e início do século XX, Freyre percebe logo em seguida “sinais de uma volta do [antigo] equilíbrio de antagonismos” que considera característico da cultura brasileira. Entretanto, não consegue descrever *como* teria sido possível que as tradições dos Mucambos, “*de repente*”, pudessem transpor a barreira da civilidade e do preconceito e passassem a influenciar a vida dos Sobrados. Vianna (2002, p. 28-29), tratando mais especificamente do caso do samba, argumenta que esta manifestação cultural afro-brasileira parece ter vivido duas circunstâncias amplamente distintas: “num primeiro momento, o samba teria sido reprimido e enclausurado nos morros e nas camadas populares”, enquanto “num segundo momento, os sambistas, conquistando o carnaval e as rádios, passariam a simbolizar a cultura brasileira em sua totalidade, mantendo relações intensas com a maior parte dos segmentos sociais” e compondo uma imagem de Brasil “pra estrangeiro ver”. Embora os referidos autores tratem de períodos diferentes da história do país, a problemática que procuram abordar é a mesma. Visto que a passagem do samba “de ritmo maldito a musica nacional” (e quase oficial) se relaciona justamente à passagem aos Sobrados das tradições originárias dos Mucambos. E nesse sentido, Vianna argumenta e se questiona:

Como é possível perceber [...] o mistério do samba está ligado a outros mistérios brasileiros tão centrais como o do próprio samba para o debate sobre a definição da identidade nacional do Brasil. Antônio Cândido se refere “ao interesse pelas coisas brasileiras” que surgiu nos anos revolucionários de 1930. [Mas] o que eram essas coisas brasileiras? Quem definia o que era realmente brasileiro e, portanto, digno de interesse? Como uma elite que até

então ignorava o brasileiro passa a se interessar e, mais do que se interessar, a valorizar “coisas” como o samba, a feijoada (que pouco a pouco se transforma em prato nacional, apresentado com orgulho para estrangeiros que aqui aportam) e a mestiçagem (principalmente entre brancos e negros)? [...] Como pôde um fenômeno, a mestiçagem, até então considerado a causa principal de todos os males [...], “de repente” aparecer transformado, sobretudo a partir do sucesso incontestável e bombástico de *Casa-grande e senzala*, em 1933, na garantia de nossa originalidade cultural e mesmo de nossa “superioridade tropicalista”? (VIANNA, 2002, p. 30-31).

Não pretendemos, no presente trabalho, tentar responder às questões lançadas por Vianna ou Araújo, nem muito menos analisar a fundo as concepções de Gilberto Freyre. Todavia, consideramos ser de grande valia discutirmos os efeitos da celebração da obra Freyre no panorama intelectual e político brasileiro. Pois se a reviravolta conceitual desencadeada pelo autor permitiu aos criadores dos símbolos nacionais e aos produtores da cultura de massa a escolha de “itens culturais [que], originalmente produzidos por grupos dominados”, ao serem ressignificados, puderam tornar-se símbolos de brasilidade. Em outro sentido, tal como alerta Shewarcz (2000, p. 178-179), a celebração destes novos ícones da identidade nacional, na realidade, não fez com que a “redenção” do mestiço advogada por Gilberto Freyre alcançasse o cotidiano das populações miscigenadas. Estas que, em detrimento da retórica de “harmoniosa convivência” entre distintos grupos raciais, propagada pelo Estado por meio da idéia de democracia racial - forjada em apropriação das perspectivas de Freyre - continuaram a ser discriminadas.

E nesse sentido, podemos ponderar em relação às questões lançadas por Vianna que o interesse das elites paulistas e do governo de Vargas em transformar a mestiçagem de “causa de todos os males” em “garantia de nossa originalidade cultural”, esteve restrito à necessidade de se criar uma imagem de Brasil em que os elementos de barbárie fossem transformados em “cultura exótica”. Na medida em que esta imagem de exotismo fosse difundida externamente, atraindo ao país a atenção do turismo internacional, o reconhecimento público de suas próprias características “selvagens” disseminaria, ao mesmo tempo, a idéia de que o Brasil estava familiarizado aos padrões civilizacionais do Ocidente. Com efeito, se por um lado a escolha de elementos da cultura popular mestiça como símbolos da identidade nacional levasse à sua celebração em termos de sua brasilidade, por outro, desencadeava um processo de institucionalização e forte regulação governamental destas manifestações. Processo este

que, tendo como objetivo a garantia da civilidade e da adequação dos referidos símbolos nacionais advindos da cultura mestiça aos paradigmas de modernidade, era levado a cabo, principalmente, por meio de sua “desafricanização”.

A ação do DIP e do próprio Estado Novo em relação ao samba efetivamente inaugurava um novo período na história do gênero musical afro-brasileiro. Isso porque ao longo de toda a década de 1920 e início da década de 30 o samba foi tido como espúrio, música própria de malandros e vagabundos, sendo, por isso, intensamente perseguido pela polícia em sua atribuição de manutenção da ordem. A princípio, o gênero era desprezado pela burguesia; estava restrito ao espaço dos morros; e por ser “severamente reprimido” pela polícia era “forçado a se esconder no candomblé, então considerado ligeiramente mais aceitável” (FRY, 1985 *apud* VIANNA, 2002, p. 30). Contudo, se o samba em pouco tempo seria celebrado como a música brasileira por excelência, sendo consumido por toda a população, os candomblés seriam mais perseguidos – ou “governalmente regulamentados” - do que nunca. No que se refere à ação estatal frente às religiões afro-brasileiras, Negrão (1996, p. 69) considera que o regime autoritário instaurado pela Revolução de 30, além de simplesmente manter a postura combativa anteriormente adotada pela Primeira República, tornara a repressão ainda “mais intensa e [...] mais específica”. Para Negrão a década de 1930 parece ter sido o período mais genericamente repressivo da história recente do Brasil, sendo que “no campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância”.

Em 1931, foi realizada uma reforma na polícia, na qual se criara a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, que se dedicaria à “repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios (NEGRÃO, 1996, p. 70). E no âmbito das primeiras disposições da nova inspetoria, proibia-se em todo distrito federal as práticas de “macumbas, candomblés, feitiçarias, cartomancia, necromancia, quiromancia e congêneres, excetuando-se as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismo e equivalentes realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia” (NEGRÃO, 1996, p. 70). O “Espiritismo”, que havia sido genericamente criminalizado pelo Código Penal de 1890, não se incluía mais entre as proibições, enquanto a Macumba e o Candomblé passaram a estar especificamente mencionados entre as práticas a serem coibidas.

A repressão religiosa, portanto, não fora generalizada durante o referido período, visto que a Igreja Católica havia se tornado parceira do regime varguista⁴⁶, e o Espiritismo Kardecista – ainda que sob amplos protestos católicos – “em razão de sua alta qualificação social e acomodação política voltados à prática da caridade tradicional” havia conquistado relativa legitimação. O protestantismo era ainda inexpressivo no cenário nacional, enquanto “os cultos de raiz negra foram particularmente combatidos” (ibidem, p. 70) sendo, na maior parte das vezes, enquadrados por “exercício ilegal da medicina”, “curandeirismo”, e “charlatanismo”. Havia ainda acusações relativas à „exploração da credulidade pública”, bem como denúncias de “tentativas de assassinato em decorrência de crenças ou práticas religiosas ligadas à macumba”⁴⁷ (NEGRÃO, 1998, p. 72). Nesse sentido, entre os anos de 1936 e 1940 o governo de Vargas realizara a “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo”. Esta campanha que, coordenada pela Delegacia de Costumes - e caracterizada por Negrão (1996) como “especialmente severa” - procurava

combater o „baixo espiritismo”, sem confundi-lo com o „alto”, o qual teria direito a alvarás de funcionamento. O Espiritismo Kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial. [E dessa forma] [...] enquanto o „alto espiritismo” dava passos firmes e seguros no sentido de sua completa legitimação, sob os rótulos de „falso”, „suposto” ou „baixo” Espiritismo, estavam agrupados os cultos de raízes africanas – as macumbas, os canjerês, e os candomblés [...] – cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, objetos de intensa repressão (NEGRÃO, 1998, p. 73).⁴⁸

Contudo, entre os anos 1930 e 1940, além do governo autoritário de Vargas e a promulgação de uma Constituição de inspiração fascista, transcorreram no Brasil ainda uma nova onda de estudos afro-brasileiros. Sob grande influência das idéias de Nina Rodrigues, figuras como Arthur Ramos e Ulysses Pernambuco contribuíram para a

⁴⁶A relação entre a Igreja Católica e o governo de Getúlio Vargas será retomada ainda neste capítulo, sendo mais bem discutida no terceiro capítulo deste trabalho.

⁴⁷Embora a pesquisa de Negrão se limite ao estado de São Paulo, como o período a que aqui nos referimos é anterior ao processo de expansão da Umbanda e do candomblé em território nacional, acreditamos que a realidade das religiões afro-brasileiras paulistanas seja representativa de uma realidade nacional.

⁴⁸ Stefânia Capone (2004) explica ter havido durante os anos 1930 um reforço à aproximação entre candomblés e intelectuais, decorrente em grande medida da proximidade estabelecida entre os terreiros e os acadêmicos comunistas, os quais sendo perseguidos pelo regime do Estado Novo, procuraram refúgio nos candomblés. O vínculo entre comunistas e comunidades candomblecistas, para a autora, pode ter estimulado a violenta repressão empreendida contra a religião no período, quando tal como brinca Capone, o Candomblé parece ter tido uma política de aproximação “com gregos e troianos”, já que também se aproximava progressivamente do governo de Vargas.

criação do Serviço de Higiene Mental no Rio de Janeiro e no Recife, adotando abordagem médica e psicológica que “buscava demonstrar a possibilidade da superação da mentalidade pré-lógica dos negros, graças à educação e ao contato com uma forma religiosa mais evoluída” – o catolicismo. O trabalho psiquiátrico destas instituições compreendia os “cultos” afro-brasileiros como “formas de delírio religioso legadas à possessão ritual”, pesquisando a esse respeito os fatores biológicos e sociais motivadores do que entendiam como psicopatologia. E nesse sentido, os intelectuais dedicados ao estudo das religiões afro-brasileiras no contexto, se empenharam em libertar os ditos cultos do controle policial para submetê-los a um controle científico que, por sua vez, contribuiu para a proteção destas religiões frente à repressão do Estado Novo (CAPONE, 2004, p. 231).

Na perspectiva de Souza (2011), mesmo com toda a repressão empreendida contra as religiões afro-brasileiras, o processo de constituição de uma nova identidade nacional promovido pelo populismo varguista, abriria relativo espaço à valorização das origens culturais africanas no país.

O governo populista de Getúlio Vargas e a derrocada das antigas aristocracias enraizadas na terra, o movimento modernista nas artes e a busca de uma criação genuinamente brasileira, enriquecida pelas criações populares anônimas que expressariam a alma da nação porque emanadas do povo, forneceram novos contextos que abriram espaço para a incorporação de contribuições de matrizes africanas na delimitação de uma identidade nacional. *O negro passou a ser visto não apenas como inferior, mas exótico*, e a mestiçagem foi assumida como fator de diferenciação e não mais como degenerescência (SOUZA, 2011, grifos nossos).

De maneira que, segundo interpretam Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 238), a incorporação promovida por Vargas das “contribuições de matrizes africanas” à identidade nacional, em “muito contribui[ria] para a legitimação do caráter nacional da cultura de origem africana”. Visto que ao estimular – ainda que indiretamente - o interesse acadêmico pela cultura religiosa afro-brasileira durante os anos 1930, o incentivo de Vargas viabilizaria a organização de eventos como o primeiro Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em 1934 em Recife, por iniciativa de Ulysses Pernambuco e Gilberto Freyre. A enorme popularidade de Freyre, somada ao trabalho de Pernambuco com babalorixás e ialorixás do Recife no Serviço de Higiene Médica, possibilitaram a reunião de vários intelectuais durante o evento (entre os quais estavam Arthur Ramos, Roquette Pinto, Mário de Andrade, Édson Carneiro e Melville Herskovits). Todavia, a

intenção de se realizar um congresso de “documentação viva e estudo panorâmico de assuntos afro-brasileiros” por meio da reunião de sacerdotes “delegados das principais seitas africanas”, mostrou-se inviável em decorrência do que Freyre (1944 *apud* CAPONE, 2004, p. 235) identificou como “sentimento de ortodoxia da parte de alguns chefes de seita”.

Posteriormente, este mesmo objetivo de reunir intelectuais e chefes de culto incentivou Edson Carneiro a organizar, ainda no ano de 1937, na Bahia, o segundo Congresso Afro-Brasileiro. Nesta ocasião Carneiro obteve sucesso em seu intuito principalmente por ter conquistado o importante apoio de Mãe Aninha, ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonxá* – “mais famosa e respeitada sacerdotisa do período, cuja autoridade extrapolava a comunidade negra, alcançando a política institucional e o ambiente acadêmico” - e de Martiniano Eliseu do Bonfim, principal informante dos antropólogos interessados em Candomblé e uma das figuras mais respeitadas entre as religiões afro-brasileiras do contexto. Embora a organização do congresso tenha sido dificultada pela falta de uma figura com tanto prestígio quanto Gilberto Freyre, a presença de literatos como Jorge Amado, pesquisadores estrangeiros como Donald Pierson, e a grande participação de chefes de terreiro fizeram com que o evento fosse um sucesso, sendo considerado uma reunião de “alto grau de autenticidade” e “aceitação popular”. Martiniano do Bonfim apresentara à comunidade acadêmica, já naquele contexto, o primeiro exemplo de reafirmação dos cultos baianos: a introdução da instituição africana Ministros de Xangô no candomblé do *Opô Afonjá*. Mãe Aninha, proferira comunicação intitulada “Notas sobre comestíveis africanos”; Bernardino do Bate Folha faria “Ligeira explicação sobre a nação congo”; e Manuel Falefá falara sobre “O mundo religioso do negro da Bahia”. A programação do evento entremeava discussões acadêmicas, apresentações de capoeira e visitas aos candomblés, sendo que em mais de uma ocasião os congressistas visitaram o terreiro de “João da Pedra Preta, ou Joãozinho da Goméia, no bairro de São Caetano, foram a uma festa por ele organizada na cachoeira de São Bartolomeu, e a um samba de roda no Clube de Regatas Itapagipe”. Mesmo Mãe Aninha, com toda a ortodoxia com que conduzia o *Opô Afonxá*, não hesitou em realizar uma festa fora do calendário litúrgico em seu terreiro, demonstrando que além de ser assídua leitora dos trabalhos de antropologia brasileira, tinha forte interesse em consolidar a aliança entre o Candomblé e a academia (CAPONE, 2004, p. 235-236); (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 242-243).

Como resultado destas iniciativas, ainda no segundo Congresso Afro-Brasileiro, Martiniano do Bonfim se tornou presidente honorário da União das Seitas Afro-Brasileiras (antigo Conselho Africano da Bahia), que tinha como objetivo “substituir a polícia na direção das seitas africanas”. Edson Carneiro fora escolhido secretário geral da referida instituição, e juntamente a diversos outros intelectuais que dela passaram a fazer parte para garantir a proteção do candomblé jeje-nagô contra a repressão policial, se esforçou em provar a ausência de elementos que atentassem contra a moral ou a ordem pública no âmbito da religião nagô. Para tanto, o pesquisador utilizara o argumento de pureza ritual verificada “cientificamente”, como atestado da importância cultural desta religião na preservação das tradições brasileiras. E nesse sentido, os intelectuais membros da referida União contribuíram na transformação dos antropólogos em “garantes da africanidade dos cultos e, por conseguinte, de sua legitimidade”, bem como promoveram a “afirmação do modelo jeje-nagô como sinônimo de pureza e tradicionalidade, o único a ser considerado legítimo pelo conjunto da sociedade” (CAPONE, 2004, p. 236-237).

Os intelectuais que se dedicavam aos estudos afro-brasileiros entre os anos de 1930 e 1940, adotando como referencial o pensamento de Nina Rodrigues, concebiam existir entre os aspectos culturais de origem africana aqueles mais complexos, mais “puros”, e que “supostamente expressavam a contribuição mais sofisticada das culturas africanas nobres para a cultura e a nação brasileira”. Estes pesquisadores acreditavam que os escravos provenientes das regiões africanas supra-equatoriais – denominados sudaneses - eram justamente os portadores desta cultura mais “sofisticada”, tendo originado nos lugares em que se concentram, e especialmente na Bahia, formas mais “puras” de candomblé. De modo que, em oposição aos sudaneses, os bantos – considerados provenientes de regiões ao Sul do equador – eram entendidos como “rudes e inábeis”, sendo relacionados às localidades nas quais teria havido o abastardamento do sistema religioso africano (SANSONE, 2007, p. 109, 110).

O médico legista Arthur Ramos, primeiro dos sucessores de Nina Rodrigues, deslocou a discussão acerca das religiões afro-brasileiras, antes proposta em termos raciais, para o âmbito cultural. Ampliando a análise primeiramente centrada no candomblé aos Catimbós do Nordeste e às Macumbas do Sudeste. Por compartilhar com Rodrigues “a idéia da superioridade do sistema mítico jeje-nagô”, Arthur Ramos criou uma hierarquia cultural das tradições religiosas afro-brasileiras a partir de suas origens

étnicas, mantendo a idéia de pureza nagô e a ela acrescentando, como referencial e “modelo” a ser seguido, o terreiro soteropolitano do Gantois. Contrariamente ao que percebia no candomblé de origem iorubana, o pesquisador caracterizava a Macumba, predominante no Rio de Janeiro e em São Paulo, como culto marcado por sua “simplicidade ritual” e pela “mitologia paupérrima”. Característica que, em sua análise, desenvolvia entre os cultos de procedência banto uma maior predisposição a se sincretizarem com elementos de outras culturas que explicaria a grande influência por eles sofrida das religiões ameríndias, católica, espírita e da própria mitologia jeje-nagô (SILVA, 1995, p. 38-39).

Embora Ramos defendesse a idéia de que os cultos africanos não chegaram puros ao Brasil, seu trabalho contribuiu definitivamente para o estabelecimento de uma dicotomia norte/sul em que o termo *macumba* “tornou-se designativo (em geral de modo pejorativo) de uma forma de culto „degradada“ e invariavelmente associada à região sudeste”, enquanto o Candomblé passou a ser associado à idéia de tradição africana exclusivamente existente no nordeste do país. Isso porque mesmo conhecendo variantes de cultos baianos muito próximas das tradições bantos e ameríndias, Ramos optou por continuar classificando-as como candomblés; bem como tendo, provavelmente, entrado em contato com a tradição jeje-nagô no Rio - lá também existente desde o início do século XX - optou por não mencioná-la, adotando “os terreiros baianos como modelo etnográfico de interpretação do Candomblé, e os terreiros cariocas [como] modelo etnográfico para interpretar a Macumba” (SILVA, 1995, p. 40). Todavia, ainda que Ramos efetivamente acreditasse na inferioridade cultural banto, afirmava, por outro lado, que a superação dos “elementos místicos e pré-lógicos da mentalidade primitiva” negra poderia se realizar por meio da racionalização ou do progresso cultural da herança africana. Já que a condição de inferioridade para ele não se devia à raça, mas sim à cultura (SILVA, 1995, p. 44).

Na análise de Silva (1995, p. 41-42) as descrições da Macumba carioca feitas por Arthur Ramos não são conclusivas na diferenciação entre a referida religião, o candomblé banto, e o próprio candomblé jeje-nagô. Visto que ao assinalarem que o termo *macumba* designava em quase todo o Brasil “variadas formas de culto e práticas mágicas sincréticas, como os famosos despachos e trabalhos”, associando-o inclusive ao termo *Umbanda* como equivalentes, as etnografias de Ramos deixariam em aberto a referida distinção. Para Vagner Silva, apenas os relatos de João do Rio, em que o

jornalista menciona excertos da fala de seu acompanhante africano Antônio, seriam elucidativos da existência de uma efetiva diferenciação entre o rito nagô e o rito banto no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. O informante Antônio explicara ao jornalista que as *cambindas* (ou filhas-de-santo macumbas) eram inferiores às filhas-de-santo de Orixás, entre outros motivos, por manifestarem em suas cabeças vários santos; por “copiarem” os processos rituais dos outros mudando apenas os nomes dos Orixás; e por acrescentar às cantigas pedaços em português. “Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco... Cambinda é burro e sem vergonha”, dizia Antônio (RIO, 1951 *apud* SILVA, 1995, p. 42). E é a partir da fala do informante africano, que nosso autor conclui ser a distinção entre os cultos religiosos nagô e banto resultante de um “processo de construção de contrastes que se dá internamente no campo das religiões afro-brasileiras, no qual uma tradição tenta se impor às outras a partir de valores selecionados (como pureza original)”, legitimando assim “a dominação de um grupo sobre os outros” (SILVA, 1995, p. 42). Conclusão que, portanto, se refere a uma categorização nativa – própria do campo religioso afro-brasileiro – anterior aos estudos científicos de Nina Rodrigues ou Arthur Ramos, e sobre a qual discutiremos melhor mais a frente.

Outro importante pesquisador das religiões afro-brasileiras entre 1930 e 1940 foi Edson Carneiro, que se diferenciou dos demais intelectuais dedicados ao tema por se esforçar em “estudar com simpatia os bantos”, buscando reabilitar a Macumba e a Umbanda de sua posição de inferioridade. A simpatia de Carneiro, segundo Silva (1995, p. 62), entretanto, não lhe permitiu abandonar o receio de que os cultos bantos representassem certa ameaça à pureza africana por estarem abertos ao processo de nacionalização e adaptação das tradições religiosas. E nesse sentido, os estudos do pesquisador chegam à mesma conclusão de superioridade da religião nagô em relação às outras modalidades de culto. Apontando ainda – como antes fizeram Rodrigues e Ramos - a maior “permeabilidade da tradição cultural banto ao sincretismo” (CAPONE, 2004, p. 232). Deste modo, Edson Carneiro apenas acrescenta ao estudo dos cultos bantos, propriamente ditos, a observação mais detalhada da Umbanda e o apontamento de que a Macumba era freqüentada por pessoas “pobres”, enquanto a Umbanda tinha adeptos “ricos”.

Entre os aspectos de maior relevância do trabalho de Carneiro está sua discordância em relação à perspectiva de Nina Rodrigues de que o Candomblé,

entendido como um fenômeno urbano, encontrara nas cidades “espaço propício para o desenvolvimento pleno do culto”. Sob a interpretação de Carneiro, embora as áreas de grandes cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo fossem, de início, marcadas pela presença dos “traços africanos difundidos a partir do rito nagô”, o advento do progresso nestes espaços ocasionava o crescente afastamento entre as religiões menos tradicionais, como a Macumba e a Umbanda, e o modelo de culto nagô. De maneira que a cidade fora entendida pelo autor como “força desarticuladora das representações religiosas coletivas que sob o peso demolidor da sociedade nacional sobrevivem como „subcultura””. Por fim, as desigualdades entre o desenvolvimento econômico nas diferentes regiões do país foram associadas por Carneiro à distância mantida entre “os cultos de origem africana” e “seu modelo original” em cada uma destas áreas. Em sua opinião, tal como se verificava no sudeste, quanto mais a região alcançava o referido desenvolvimento, mais os cultos de “origem africana” se distanciavam do referencial jeje-nagô (SILVA, 1995, p. 64).

Para Capone (2004, p. 232-233), Edson Carneiro, bem como os demais pesquisadores dos anos 1930, se empenhou ainda em afirmar a ausência de magia – ou feitiçaria – na religião nagô. Na análise da autora, a despeito da verificação “científica” de que nestes terreiros “se praticasse outrora o feitiço”, esta prática seria associada pelos estudiosos do contexto exclusivamente aos candomblés de Caboclo. Os quais eram considerados pelo próprio Carneiro (1936 *apud* CAPONE, 2004, p. 232) “último degrau na escala dos candomblés, espécie de ponte para adesão completa do negro banto ao baixo espiritismo”. E nesse sentido, a autora destaca de maneira bastante pertinente o que aqui entendemos como articulação política da memória candomblecista, argumentando que

A referência a um tempo em que os africanos praticavam a feitiçaria na Bahia revela uma concepção do passado muito seletiva: se a tradicionalidade dos nagôs se legitima no passado, a negação desse mesmo passado, pelo escamoteamento estratégico das práticas mágicas como reação aos valores dominantes que as reprimem, é como uma outra marca da “pureza” de um segmento dos cultos perante a “degenerescência” dos demais (CAPONE, 2004, p. 232).

Ainda segundo Capone (2004, p. 233), Carneiro afirmara em seus estudos que a ação negativa de Exu estava restrita aos candomblés bantos, chegando inclusive a listar os “despachos ou ebós (trabalhos mágicos) em que Exu exerc[eria] sua influência

diabólica”. Segundo ele, os cultos nagôs mantenedores da tradição africana, em detrimento dos sincréticos cultos banto, apenas se limitavam a dedicar o devido respeito à divindade regente da vida dos homens, procurando afastar Exu por meio de despachos para que o Orixá não lhes pudesse causar o mal. Contudo, a antropóloga norte-americana Ruth Landes “introduzida ao universo dos candomblés” pelo próprio Edson Carneiro, e atuante na Bahia entre os anos 1938 e 1939 no terreiro do Engenho Velho, seria a primeira entre seus contemporâneos a questionar a efetiva ausência de magia e relações rituais com Exu no candomblé nagô. O trabalho da pesquisadora para a Columbia University esteve centrado na teoria da predominância do matriarcado no candomblé, sendo ainda importante fonte sobre o cotidiano da religião e “seus mecanismos políticos de legitimação” durante a década de 1930.

Landes descobrira em suas pesquisas – auxiliadas pela informante Zezé de Iansã, filha-de-santo de mãe Menininha do Gantois – que embora fosse responsável pelo que denominou “magia negra”, Exu era também indispensável à prática do culto candomblecista. Em uma publicação feita no ano de 1940, a autora explicava que a referida divindade estaria em seu posto, as encruzilhadas, sempre pronta a servir, e que por não ser vaidoso e nem punir os solicitantes com moléstias ou perda de dinheiro, era considerado pelos membros do candomblé jeje-nagô mais “útil” que os deuses. Landes (1940 *apud* CAPONE, 2004, p. 234) chega inclusive a destacar que cada um dos Orixás lhe parecia ser dotado de “um ou mais Exus Lacaio”, afirmando que Iansã – sobre quem obteve maiores detalhes por ser o Orixá de sua informante – possuía “uma quadrilha de pelo menos sete dos mais „brabos“, todos fêmeas”. Assim sendo, Landes constituiu a única antropóloga de seu contexto que analisou a negação do uso da feitiçaria – e, portanto, do culto a Exu – no âmbito do candomblé jeje-nagô como “estratégia de legitimação utilizada pelos terreiros tradicionais”. Em suas palavras

As mães dos renomados templos fetichistas negam que utilizem Exu, indicando que se consideram acima de interesses mesquinhos, mas conhecem as fórmulas a usar e sem dúvida recorrem a ele particularmente. Visto que a Igreja Católica estigmatiza Exu como diabólico, as sacerdotisas são compelidas a obsequiar os deuses, que são identificados com os grandes santos católicos (LANDES, 1940 *apud* CAPONE, 2004, p. 234).

Todavia, na perspectiva de Sansone (2007, p. 112-113) as “interpretações [acadêmicas] polarizadas da presença africana no Brasil” não teriam sido estimuladas apenas pela aproximação deliberada entre os antropólogos e o modelo ritual africano

melhor preservado, tendo se alimentado também “da polaridade interna que é típica” de várias configurações da cultura negra atualmente conhecidas. Sendo a dicotomia “pureza/resistência” e “manipulação/adaptação” tradicionalmente originária dos próprios grupos negros diaspóricos, que a teriam estabelecido como estratégia de sobrevivência. Como ressalta o próprio autor, isso não anula o fato de que no âmbito da produção intelectual dos primeiros pesquisadores das religiões afro-brasileiras, nos anos 1930

[...] O enaltecimento dos iorubas e a desvalorização dos bantos era parte integrante da ansiosa tentativa de dar ao resto do mundo uma imagem positiva do Brasil negro e, particularmente da afro-Bahia, amiúde como parte de um projeto mais geral que visava contrapor-se ao racismo dos Estados Unidos, celebrando o legado “africano” das culturas negras no novo mundo [...] Além disso, *os órgãos locais e federais de governo – como o Ministério da Cultura do Estado Novo em primeiro plano – contribuíram para esse processo de conferir primazia aos iorubas, depreciando ao máximo aquilo que consideravam elementos “impuros” dos brasileiros negros e promovendo os outros aspectos da cultura negra que julgavam “mais puros”, dignos e civilizados*” (SANSONE, 2007, p. 113, grifos nossos).

Assim, a colaboração de pais e mães de santo com os Serviços de Higiene Mental, com a realização dos Congressos Afro-Brasileiros e com as pesquisas antropológicas, de uma maneira geral, esteve relacionada à consciência que tinham esses líderes de que a aproximação entre os candomblés e os cientistas brasileiros constituía possibilidade de legitimação de seus terreiros, tanto em termos da garantia do simples funcionamento em tempos de repressão, quanto em termos de seu reconhecimento como lugares de prática da “autêntica” religião africana. Isso porque a oposição entre tradição e modernidade, percebida na obra de Gilberto Freyre, e a distinção entre sacerdotes e feiticeiros, estabelecida por Nina Rodrigues, deixavam o âmbito acadêmico para se tornarem parte do cotidiano das religiões afro-brasileiras. Visto que ao transformar a categorização nativa, de cultos puros ou degenerados, em categorização antropológica estruturante dos estudos afro-brasileiros, os pesquisadores estabeleciam, ao mesmo tempo, a fronteira entre práticas lícitas e ilícitas. “Os pais-de-santo tradicionais praticavam a religião, pois detinham o saber africano, ao passo que os pais-de-santo não ortodoxos, que não detinham esse saber, faziam o mal” e ainda “exploravam a credulidade pública”. E nesse sentido, a própria antropologia amparava a ação repressiva direcionada às religiões mais sincréticas, cujos sacerdotes, considerados

feiticeiros, eram vistos pela referida disciplina como ameaça à “pureza africana”, e entendidos pela lei como marginais a serem reprimidos (CAPONE, 2004, p. 232-235).

Para Sansone (2007, p. 303) é importante que se considere ainda, que muitos dos antropólogos de renome como Ramos e Carneiro tornaram-se ogãs de terreiros baianos, pois “se não podiam ser negros poderiam ao menos sentir-se africanos de quando em quando”. Tal fato certamente os influenciou na obtenção de conclusões simpáticas à comunidade estudada. E nesse sentido, a aproximação entre intelectuais e o Candomblé durante a década de 1930, levou mesmo à intervenção oficial de alguns pesquisadores em prol da libertação da religião jeje-nagô do jugo policial.

A esse respeito é elucidativo o curioso caso do Decreto Presidencial nº 1.202, cuja descrição permite compreender como a relação política mantida entre os líderes de Candomblé, intelectuais e homens públicos, pôde ser utilizada ao longo de toda a história desta religião como estratégia de sobrevivência negociada. Segundo descreve Jocélio Teles dos Santos (2002, p. 140) houvera na Bahia uma divergência entre o Interventor do estado e o Comandante da VI Região Militar, quando este último, desafiando a decisão do primeiro, autorizou o toque de tambores em uma festa de candomblé no terreiro do Gantois. Ao perceber a liberação do uso de atabaques naquele terreiro, o ogã Jorge Rocha a requereu também, junto à Delegacia de Jogos e Costumes, para o terreiro Opô Afonjá. Entretanto, teve negado seu pedido, o que o fez recorrer à ialorixá Aninha, sacerdotisa de seu terreiro. A ialorixá, por sua vez, recorreu a seu filho de santo: ninguém menos que Osvaldo Aranha, chefe de Gabinete da Casa Civil que, por fim, marcou a audiência entre o presidente Vargas e o Ogã Jorge, da qual resultou o Decreto Presidencial nº 1.202, de 1938, que permitia o uso dos atabaques nos terreiros de religiões afro-brasileiras.

A agência da população negra havia conquistado ainda durante os anos trinta (setembro de 1931) a despeito dos interesses do regime ditatorial, a formação da Frente Negra Brasileira (FNB), que figurou entre as pioneiras organizações negras cujas reivindicações tinham deliberado caráter político.

Na primeira metade do século XX, a FNB foi a mais importante entidade negra do país. Com “delegações” – espécie de filiais – e grupos homônimos em diversos estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia), arregimentou milhares de “pessoas de cor”, conseguindo converter o Movimento Negro Brasileiro em movimento de massa. Pelas estimativas de um de seus dirigentes, a FNB chegou a superar os 20 mil associados. A entidade desenvolveu um

considerável nível de organização, mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal, o *A Voz da Raça* (DOMINGUES, 2007, p. 105-106).

Embora a criação da Frente Negra representasse importante “salto qualitativo” na história do movimento negro, seu surgimento dava sequência às ações das primeiras associações formadas pela população negra desde o início do período republicano. Neste contexto, “libertos, ex-escravos e seus descendentes” tendo como objetivo a superação da marginalização social a que estavam submetidos, criariam “dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados da nação”. Estes grupos que, possuindo “cunho eminentemente assistencialista, recreativo e/ou cultural”, conseguiam agregar um número significativo de “homens de cor”, os quais se organizavam quase como sindicatos, em associações especificamente voltadas aos trabalhadores “portuários, ou ferroviários, ou ensacadores”. Já durante o século XX, como aponta a pesquisa de Petrônio Domingues (2007, p. 103-105), surgiram 123 associações negras em São Paulo entre os anos de 1907 e 1937; 72 em Porto Alegre, de 1889 a 1920; 53 em Pelotas/RS, entre 1888 e 1929. Sendo que, simultaneamente, se formaria no Brasil “o que se denomina *imprensa negra*: jornais publicados por negros e elaborados para tratar de suas questões”. Entre estes jornais estavam *O Baluarte* (1903) e *O Getulino* (1923) publicados em Campinas; a *Raça* (1935), publicado em Uberlândia/MG; o *União* (1918), de Curitiba/PR; *O Exemplo* (1892), de Porto Alegre/RS; o *Alvorada*, publicado em Pelotas/RS; além de outros 31 títulos tais como *O Combate* (1912); *O Menelick* (1915); *O Bandeirante* (1918); *O Alfinete*, (1918); *A Liberdade* (1918); *A Sentinela* (1920) e o *Clarim da Alvorada* (1924), que circulavam na cidade de São Paulo.

Os referidos jornais “enfocavam as mais diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde”, além de constituírem “veículos de denúncia” da segregação racial que imperava em diversas cidades do país, nas quais se impedia “o negro de ingressar ou frequentar determinados hotéis, clubes, cinemas, teatros, restaurantes, orfanatos, estabelecimentos comerciais e religiosos, além de algumas escolas, ruas e praças públicas” (DOMINGUES, 2007, p. 105-107). Contudo, durante as primeiras décadas do século XX, o movimento negro ainda não possuía atuação política evidente e um projeto ideológico bem delineado, e que apenas começaria a se modificar a partir da criação da Frente Negra na década de 1930. Junto a outras organizações da época – tais como o “Clube Negro de Cultura

Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932), em São Paulo; a Sociedade Flor do Abacate, no Rio de Janeiro; a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG, e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador” - a Frente Negra se dedicava a

Incentivar a ascensão social do negro, acreditando que a educação seria o caminho para tornar possível a mobilidade social, como também para promover o fim da discriminação racial contra o negro na sociedade brasileira. A entidade combatia a acomodação e a passividade dos negros e mestiços diante da exclusão e propunha a modificação do modelo de relações inter-raciais no qual a submissão, a dependência e a introjeção da inferioridade constituíam impedimento à ascensão social dos afro-descendentes (SOUZA, 2005, p. 77).

Portanto, principalmente por meio da afirmação pública da luta contra a discriminação racial, evidencia-se a construção de uma postura política mais veemente no âmbito desta organização. A Frente Negra Brasileira transformou-se, em 1936, em partido político de forte inspiração fascista, interpretando que assim como a nação alemã nazista valorizava a raça ariana em seu território, o Brasil deveria se orgulhar do negro e do mestiço como “verdadeiros” componentes da pátria. Sob a perspectiva defendida pelo partido, o negro “venceria à medida que conseguisse firmar-se nos diversos níveis da ciência, das artes e da literatura”, adequando-se aos padrões da sociedade branca ocidental, o que rendeu à instituição grande aceitação entre a população negra baiana e carioca. Todavia, durante o ano de 1937 o registro da Frente Negra – e de todos os demais partidos políticos - foi cassado pelo Estado Novo, interrompendo por algumas décadas a participação do movimento negro organizado nos pleitos políticos nacionais (SOUZA, 2005, p. 77-78).

De toda forma, a breve descrição da atuação da Frente Negra Brasileira, bem como a alusão aos jornais e outras organizações antecedentes a ela, nos permitem identificar as perspectivas políticas e ideológicas adotadas pelo movimento negro ao longo das três primeiras décadas do século XX. Na interpretação de Petrônio Domingues, (2005, p. 117-119) entre a proclamação da República e a instauração do Estado Novo, os movimentos de mobilização racial negra no Brasil mantiveram, em caráter geral, um discurso assimilacionista, que previa a inclusão do negro pelas vias de aperfeiçoamento educacional e moral. Apesar de chegarem a articular movimentos de massa – o que ocorreu mais especificamente no caso da FNB – as organizações negras atuavam predominantemente por meio da criação de agremiações, da realização de palestras e atos cívicos, e da publicação de periódicos, compreendendo a mestiçagem

como fenômeno positivo e adotando postura pouco crítica em relação à idéia de democracia racial. Além disso, ao mesmo tempo em que mantinham aproximação com as forças políticas de direita e a ideologia nazifacista, estes movimentos mantinham distanciamento em relação aos “símbolos associados à cultura negra”, tais como a capoeira, o samba, e as religiões afro-brasileiras. O que, por fim, nos permite compreender que durante o período em questão, com o objetivo alcançar melhores perspectivas de inserção social, o movimento negro procurou desvincular a imagem do sujeito negro da idéia de africanidade. Isso porque, sendo representada no contexto como primitiva e selvagem, a influência africana no que se denominava cultura negra brasileira, possivelmente, tornava menos crédulos os grupos dominantes da capacidade do negro em “civilizar-se” por meio da educação. Fato que em grande teria contribuído para a dessassociação entre a identidade racial negra e uma identidade cultural africana entre os primeiros movimentos de mobilização negra no país.

Assim, ao tomar conhecimento da produção antropológica sobre as religiões afro-brasileiras entre as décadas de 1930 e 1940, da ativa participação das comunidades-de-santo na conquista e uso político da relativa legitimação que tais estudos lhes ajudaram a alcançar, bem como da forte atuação do movimento negro neste mesmo contexto, podemos voltar à reunião entre o “nacional-popular” e a “mestiçagem” promovida pelo regime de Vargas, sem entendê-la como processo meramente manipulativo. Pois tal como tentamos esboçar, o próprio movimento intelectual dos anos trinta, ao negar o tradicional argumento racial que detratava a miscigenação sob a perspectiva de degeneração – chegando mesmo a organizar em 1935 o Movimento Brasileiro contra o Preconceito Racial, que com a participação de Roquette-Pinto, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, resultou no Manifesto dos Intelectuais Brasileiros contra o Preconceito Racial - inaugurava um novo momento propício para a proposição de explicações de ordem cultural sobre o país (FLORENTINO, 2006, p. 81; SCHWARCZ, 2002, p. 193).

Durante os anos 1940 a intensidade da repressão empreendida pelo regime ditatorial do Estado Novo diminuiria por causa do envolvimento do governo federal com a Segunda Guerra Mundial (NEGRÃO, 1998, p. 75-76). Em seguida, com a redemocratização transcorrida em 1945 e a instauração da política populista de Vargas, o combate sistemático às práticas religiosas afro-brasileiras viria a cessar. Embora as perseguições não deixassem de existir efetivamente, os interesses políticos da

conjuntura as haviam desestimulado. Contudo, é importante ressaltar que a Constituição de 1934 – ferindo as determinações da Carta Magna de 1891 que determinava ser “vedado à União, aos Estados, ao distrito Federal e aos Municípios: estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício dos cultos religiosos” ou mesmo “ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto” – havia instituído o princípio de “colaboração recíproca” entre o Estado e a Igreja Católica. E nesse, tornava-se a “mais católica das Constituições brasileiras”, possibilitado à Igreja sob o “governo de Getúlio Vargas, amigo do Cardeal Leme” conseguir “avançar de tal maneira na retomada de sua privilegiada relação com o Estado, que alcançou o status de „religião quase oficial”” (MARIANO, 2002, *apud* ORO, 2005 p. 441). Segundo Oro (2005, p. 441) a Constituição de 1946, tal como a anterior, assegurava juridicamente a liberdade religiosa embora reafirmasse, em seu Artigo 31, tanto a laicidade do Estado quanto sua relação de colaboração com a Igreja. Essa disposição teria contribuído em tornar as décadas de trinta e quarenta um período de intensa perseguição oficial às religiões afro-brasileiras no país.

A religião de Umbanda havia surgido no Rio de Janeiro anteriormente à década de 1930, passando a preocupar-se neste contexto em “purificar” seu culto das influências advindas da “tradição iniciática e sacrificial do Candomblé”. No âmbito da nova religião “a língua portuguesa tom[ava] o lugar da língua africana; a iniciação [era] simplificada e quase eliminada; os sacrifícios de animais condenados; o panteão do candomblé reduzido”; e as ““Entidades” que se encarnavam nos médiuns” deixavam de ser Orixás para se tornarem Caboclos e Pretos velhos, ou Exus e Pombas-Giras, que “baixavam” para aconselhar as pessoas. Esse esforço de afastamento em relação ao Candomblé se relacionava por sua vez - tal como antes discutido – ao fato de que embora a religião “africana” fosse utilizada pela política externa como produto cultural exótico, internamente sua imagem continuava a ser demonizada e seus cultos reprimidos pela ação policial. E deste modo, buscando a legitimação da Umbanda por meio da separação definitiva entre esta religião e os cultos “inferiores”, foi criada ainda em 1937 a primeira federação umbandista: a União Espírita de Umbanda do Brasil. De maneira que, a partir do Pós-Guerra, com a diminuição da repressão governamental, a Umbanda entraria em processo de expansão, chegando inclusive a criar, no ano de 1947, um programa de rádio chamado *Melodias de terreiros*, cujo objetivo era divulgar a religião. E, por fim, evidenciando a proximidade propositalmente estabelecida entre os líderes

desta religião e a proposta varguista de celebração e concomitante “modernização” da cultura mestiça (CAPONE, 2004, p. 133-134).

Na década de 1940 - talvez a efeito do movimento oposto ao da Umbanda, de desvalorização dos “cultos sincréticos” promovido pelos candomblés nagôs de Salvador com o objetivo de resguardar a africanidade da religião - a nação angola soteropolitana se consolidava no Rio de Janeiro, por meio da migração de sacerdotes que buscavam novos espaços para estabelecer seu culto. Ainda em 1938, pai João Lessengue se estabelecia no bairro do Catumbi, fundando em 1940 o terreiro Bate-Folha do Rio – filial do terreiro Bate-Folha de Salvador. Em seguida, Ciriáco (Manuel Ciriáco dos Santos) fundaria na Baixada Fluminense o terreiro Tumba Junçara, e por fim, no ano de 1946, chegaria ao Rio uma das mais célebres figuras da história do candomblé-de-angola: Joãozinho da Goméia, quem adquiriria prestígio por meio de sua ostensiva presença nos veículos midiáticos e de suas participações nos desfiles de escolas de samba durante o carnaval⁴⁹. Embora a tradição religiosa banto já se fizesse fortemente presente no Rio de Janeiro – aliás, organizada ritualmente de forma bastante semelhante ao candomblé-de-angola, como discutido anteriormente - a chegada deste modelo ritual ao Rio de Janeiro marcava o início da expansão e seguinte celebração do Candomblé baiano em grande parte território brasileiro (CAPONE, 2004, p. 127).

Ainda neste contexto surgiria o Teatro Experimental do Negro (TEN) que, criado por Abdias do Nascimento, em 1944, seria primeira entidade negra organizada a alcançar destaque no cenário cultural do país após a desestruturação da Frente Negra. Acreditando na necessidade de adequação do sujeito negro aos padrões instituídos pela sociedade branca, o TEN tinha como objetivo tornar a atividade teatral num “instrumento de reconfiguração da imagem do negro”. E nesse sentido, para proporcionar mecanismos de apoio psicológico à superação do complexo de inferioridade imposto aos referidos sujeitos pelos padrões sociais instituídos, o TEN publicava o jornal *O Quilombo*; patrocinava eventos tais como a Convenção Nacional do Negro (realizada em São Paulo no ano de 1945 e no Rio de Janeiro em 1946) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950); chegando inclusive a fundar o Instituto Nacional do Negro que, dirigido pelo sociólogo Guerreiro Ramos, apontava os “equivocos” da

⁴⁹Sobre a biografia de Joãozinho da Goméia, cf.r Raul Lody e Vagner Gonçalves da Silva na obra organizada por Vagner Gonçalves da Silva, *Caminhos da Alma*, volume 1 (2002).

sociologia brasileira ao estudar o “problema do negro” como questão dissociada das grandes problemáticas nacionais (SOUZA, 2005, p. 78-79).

A atuação de organizações como a Frente Negra e o TEN marcaria o surgimento de um novo discurso mais diretamente ligado à enunciação dos anseios da população negra brasileira. E para tanto, seria feito um esforço no sentido de identificar os precursores escritores negros que reivindicaram para si “uma especificidade retórica definida como negra ou afro-brasileira”: Luis Gama e Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, Lino Guedes, Solano Trindade e uma série de jornais e revistas como *O Menelick* (1915), *O Alfinete* (1918), *Getulino* (1919), *O Clarim da Alvorada* (1924) seriam selecionados como componentes da “tradição” da escrita negra brasileira. Neste processo, Florentina da Silva Souza (2005, p. 74, 75), partindo da conceituação de Raymond Williams, considera que se operava o caráter seletivo da tradição. Este que, responsável pela intencional elaboração de uma versão modeladora de passado, feita a partir de um presente pré-modelado, se torna importante instrumento de definição e identificação cultural. Segundo interpreta a autora, desde o período em questão, a condição de discriminados fez com que os negros brasileiros procurassem, por meio de Entidades e imprensa próprias, reconstruir sua imagem e auto-imagem alterando e expandindo os lugares sociais a eles destinados pela estrutura social. E nesse sentido, a escolha de escritores negros a serem celebrados como precursores se relacionavam à elaboração da correspondência “entre as idéias, os valores e os modelos comportamentais do presente e do passado”, necessária para a constituição de uma tradição pertinente aos objetivos propostos.

Em nossa perspectiva, a ação destas primeiras instituições negras marca o início de um longo esforço para consolidação tanto de uma tradição textual negra quanto de uma identidade afro-brasileira, orientadas pelo posicionamento crítico do sujeito negro quanto à condição de subalternidade herdada do escravismo colonial. Embora durante as décadas de 1930 e 1940 a Frente Negra e o TEN acreditassem na necessidade de adequação, leia-se ocidentalização, do negro para sua completa inserção e ascensão social, compreendemos que ambas as instituições atuaram em uma inicial invenção das tradições afro-brasileiras. Isso porque, como explica Hobsbawm (1997, p. 9) os processos de invenção da tradição “visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. E nesse sentido, a busca por coesão entre as necessidades do

movimento negro daquele contexto de reelaboração dos sistemas de valores e dos modelos comportamentais e um discurso negro do passado tinha como objetivo evocar uma continuidade histórica como elemento de legitimação. O que demonstra, por fim, a plasticidade das tradições, seu caráter político e sua direta relação com a emergência de comunidades imaginadas. Estas últimas que, para Bhabha (2005), não advém da simples relação com uma tradição cultural já autenticada, mas são decorrentes da atuação das diferenças sociais como mecanismo de

emergência da comunidade concebida como um projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si, para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente (BHABHA, 2005, p. 22).

Nesse mesmo sentido, Sansone (2007, p. 107-109) interpreta que a década de 1940 também foi um período em que ocorreram transformações no que se refere à representação social de aspectos da cultura afro-brasileira. Segundo ao autor, as *baianas do acarajé*, por exemplo, tidas como o que há de genuinamente africano na vida pública brasileira e famosas por sua ligação com o Candomblé, eram socialmente entendidas como “perigosas, intrigantes, maléficas, em virtude de seus poderes de feitiçaria”, sendo ainda motivo de preocupação com a higiene pública. Todavia, ao tornarem-se “personagens centrais nos romances do famoso escritor Jorge Amado e na etnografia hagiográfica de Pierre Verger”, sua representação passava a ser positivada. O mesmo teria acontecido com a culinária baiana, e mais especificamente, com o *azeite-de-dendê* que passava de comida vista pela classe média como “suja”, “nociva à saúde” e “própria apenas para negros”, à “contribuição africana para a culinária brasileira”. Outra inversão de valores teria ocorrido ainda em relação ao corpo negro, pois a “nacionalização” da capoeira pelo Estado Novo, e a popularização da “ginga” e do “rebolado” – antes vistos pela polícia como conduta imprópria, inadequada para moças decentes – pelas performances da estrela Carmem Miranda, haviam destituído a representação que atribuía tanto àquela luta quanto àquela forma caminhar a condição de “comportamento de negro” e “obstáculo à mobilidade social”.

A partir destas ressignificações a idéia de *cultura negra* no Rio de Janeiro passava a ser forjada como “equivalente a tocar samba (em particular percussão), compor sambas e sambas-enredo (executados no desfiles carnavalescos) e ser passista nos desfiles das escolas de samba durante o carnaval”, sendo esta cultura “reificada e

mercantilizada” especialmente no âmbito do carnaval. Já na Bahia, entre os anos 1920 e 1950, a *cultura negra* foi concebida como uma cultura religiosa, sendo desde então mercantilizados os símbolos e objetos “africanos” do sistema religioso afro-brasileiro. E, em consequência disto, principalmente “graças à presença do Candomblé e às interpretações da cultura negra [...] como girando em torno desse sistema religioso”, a Bahia conquistou sua primazia na “escala de africanidade”. Esta africanidade que, por sua vez, havia sido cientificamente concebida por Melville J. Herskovits que, ao analisar os processos de aculturação nas Américas, identificara a Bahia, juntamente ao interior do Suriname e do Haiti como as regiões em que, supostamente, os traços culturais africanos teriam sido mais bem preservados (CAPONE, 2004, p. 237; SANSONE, 2007, p. 105-107).

Os trabalhos de Herskovits nos anos 1940 compõem a gama de pioneiras pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras desenvolvidas na Bahia. Contudo, o pesquisador não tinha como foco exclusivamente as referidas religiões, propondo análises que levassem em conta “todos os elementos da vida dos [sujeitos] „afro-baianos“, a fim de fazer uma descrição mais completa possível, de sua „civilização“. Herskovits se empenhou em ressaltar a importância do registro das variações religiosas existentes no campo afro-brasileiro destacando, para tanto, a importância do estudo dos terreiros “menos importantes” - mais sincréticos e, portanto, menos tradicionais - os quais vinham sendo descartados pelos antropólogos. Em sua opinião, a omissão dos pesquisadores em relação às “contribuições bantas à cultura negra baiana” era outro dos problemas dos estudos antropológicos dedicados a estas religiões. Pois tendo como parâmetro a complexidade cultural da “área africana do Congo”, Herskovits não vislumbrava a existência de comprovações ou indícios de que organização social ou mitológica dos povos bantos fosse “mais fraca” ou “menos adiantada” do que aquela dos povos sudaneses. E nesse sentido, se diferenciou de seus contemporâneos por colocar em questão a predominância da cultura jeje-nagô na composição da cultura afro-baiana, acreditando não ser possível atribuir exclusivismos na “análise das proveniências” culturais (CAPONE, 2004, p. 237-238).

Todavia, embora o pesquisador procurasse problematizar a referida predominância jeje-nagô nas religiões negras da Bahia, suas conclusões acerca da preservação dos traços culturais africanos na cultura religiosa deste estado contribuíram para a definição da Bahia e, conseqüentemente, do Candomblé, como núcleos de

preservação da africanidade no Brasil, incentivando a hegemonia⁵⁰ do modelo religioso afro-baiano em relação às demais religiões de ascendência africana existentes no país. Por outro lado, a antropologia de Herskovits procurava atestar a normalidade do fenômeno da possessão, definido pelo pesquisador como reflexo condicionado. E esta concepção chegou a influenciar o grupo de Recife ligado a Ulysses Pernambuco a deixar de compreender o transe como fenômeno psicopatológico, o que, por sua vez, contribuiu para o fim da influência médica sobre as religiões afro-brasileiras no país (CAPONE, 2004, p. 133-134).

⁵⁰A idéia de hegemonia é utilizada no presente estudo sob a perspectiva de Gramsci, para quem os grupos hegemônicos são aqueles que definem quais discursos devem ser considerados significativos. Estes grupos são produtores de imagens que, sendo difundidas, constroem o conjunto de valores e o sistema de representações sociais, de maneira a reafirmar seu locus de enunciação e sua condição de poder. Entretanto, é necessário destacar que a hegemonia do modelo religioso afro-baiano (jeje-nagô) sobre a qual nos referimos no texto, apenas existe no âmbito do campo religioso afro-brasileiro. Visto que todas as diferentes religiões afro-brasileiras ocupam lugar subalterno em relação às religiões cristãs ocidentais praticadas no Brasil.

3. Celebrando a africanidade nagô

A mudança de perspectiva percebida no âmbito dos trabalhos de Herskovits já anunciava as transformações por que passariam os estudos afro-brasileiros durante a década de 1950, quando a África - ou o estudo da África brasileira - sairia de cena para dar lugar à história do negro no país, iniciando a “fase sociológica dos estudos do negro no Brasil”. O governo de Juscelino Kubitschek, sob a lógica desenvolvimentista, passava a empreender no contexto um esforço de modernização do país que, abrindo espaço à entrada do capital estrangeiro, impulsionaria tanto o desenvolvimento econômico quanto a dependência política. E em meio a este panorama surgiria o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Este que elaboraria durante o período em questão uma ideologia nacionalista centrada nas noções de cultura popular e cultura alienada, e na concepção de que a cultura nacional deveria ser percebida em termos de seu papel como “um elemento capaz de transformar o país do ponto de vista econômico” (CAPONE, 2007, p. 242).

O referido Instituto procurava se afastar do passado intelectual brasileiro para pensar a problemática da cultura nacional sob novos termos. Os intelectuais vinculados ao ISEB, partindo em grande medida da sociologia e filosofia alemãs, defendiam a idéia de que cultura significava um “vir a ser”, o que lhes permitiria privilegiar a ação social e a “história que estava por ser feita”, em detrimento do estudo histórico propriamente dito. E nesse sentido, esboçando projetos de transformação sócio-econômica para o Brasil, os intelectuais isebianos se aproximaram do que podemos entender como legitimação ideológica do governo de Kubitschek. Ainda que na maior parte do tempo, este governo e a ideologia isebiana caminhassem em direções opostas, já que o instituto procurava “fabricar um ideário nacionalista para se diagnosticar e agir sobre os problemas nacionais”, enquanto a administração federal se ocupava da internacionalização da economia.

Os isebianos inauguraram no país as discussões sobre *colonialismo* e *autenticidade cultural*. Este interesse conceitual, contudo, não lhes deslocou a atenção da categoria de *nação* como principal eixo de suas reflexões, levando-os inclusive a “encobrir as diferenças de classe” no âmbito de seus trabalhos sob o olhar de uma ideologia homogeneizante. De qualquer forma, influenciando a cultura popular, o teatro

e cinema brasileiros, o instituto “balizaria” as discussões sobre “a questão cultural no Brasil” durante as décadas seguintes. Sendo ainda no âmbito do ISEB que Guerreiro Ramos, pioneiro entre os intelectuais negros brasileiros, desenvolvendo críticas aos estudos de Arthur Ramos e às anteriores pesquisas acerca do negro brasileiro, bem como caracterizando a sociologia nacional como “alienada” e “inautêntica”, alcançaria reconhecimento. (ORTIZ, 1994, p. 45-50).

Neste contexto, a busca por uma identidade nacional “que pudesse distinguir o Brasil do resto do mundo” - em grande medida também desempenhada pelo próprio ISEB - retomava o conceito de democracia racial sob a perspectiva de exaltação da sociedade brasileira como “produto harmonioso das três raças, e exemplo para os demais países”. Embora a pesquisa realizada pela UNESCO com o objetivo de estudar o “harmonioso” modelo racial brasileiro - por meio de seu Departamento de Estudos Sociais, dirigido por Arthur Ramos - durante o ano de 1951, tenha chegado a resultados dúbios sobre tal modelo - já que os pesquisadores do Nordeste (entenda-se Bahia e Recife) tenderam a defender a idéia da democracia racial, enquanto os pesquisadores do Sudeste (da escola sociológica de São Paulo) a definiram como mecanismo de controle social (CAPONE, 2004, p. 242) - o governo de Juscelino Kubtischek parece ter feito vistas grossas à polêmica instaurada na academia brasileira, se apropriando do referido conceito como elemento distintivo da identidade nacional.

Isso porque durante a administração de Kubtischek, se desenvolveria uma política estatal “anti-racista”, cujo projeto internacional se pronunciava em termos da busca à eliminação das manifestações de discriminação, considerando a cultura como “forma de elevação do espírito nacional”. O presidente tinha como objetivo promover a aproximação entre o Brasil e países americanos e africanos por meio de uma política externa relacionada aos direitos humanos (SANTOS, 2005, p. 29-30). E nesse sentido, adotara uma posição refratária ao *apartheid* na África do Sul, retirando o representante diplomático brasileiro daquele país, e afirmando em despachos do governo que a perseguição racial na África do Sul contrariava os “sagrados princípios” da formação social brasileira, constituindo um “atentado menos contra os negros do que contra todo nosso sistema de valores” que repousa sobre o orgulho de uma democracia racial “em que todos convivem em harmonia em torno da grandeza nacional”.

Embora mediante a descolonização dos países africanos o Brasil mantivesse uma postura dúbia, já que tinha o interesse de preservar os produtos nacionais da concorrência africana e de manter certa “fidelidade” a Portugal – relacionada a uma “espécie de culto à herança lusitana”- o país conciliava estas divergências por meio da crítica ao colonialismo fundamentada na exaltação dos direitos humanos e da democracia racial como modelo social a ser seguido (SANTOS, 2005, p. 30-31). Para tanto, Kubtischek deu continuidade ao processo de construção e divulgação do discurso de democracia racial iniciado por Vargas, contribuindo para sua cristalização como especificidade do país. E nesse sentido, para aliar a utilização política da identidade de nação racialmente democrática à contraditória manutenção das estruturas sócio-econômicas fundamentadas em evidentes desigualdades raciais, o discurso institucional apregou insistentemente a inexistência de racismo ou discriminação no Brasil, a fim de que se preservasse o “mito” de democracia racial (SOUZA, 2005, p. 49).

Ainda na década de 1950, pouco antes do governo de Juscelino Kubtischek, a União dos Homens de Cor (UHC), criada em Porto Alegre em 1943, se expandia pelo país com a finalidade de “elevar o nível econômico, e intelectual das pessoas de cor em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem na vida social e administrativa do país, em todos os setores de suas atividades” (DOMINGUES, 2007, p. 110-111). No ano de 1948, a UHC já havia se estabelecido em dez estados da Federação, sendo que em 1951 conseguiu ser recebida por Getúlio Vargas em reunião para tratar das “reivindicações da população de cor”. Neste mesmo ano – após o escândalo causado pela recusa de um hotel paulistano em hospedar a bailarina negra norte-americana Katherine Dunham - seria aprovada a lei Afonso Arinos: primeira lei antidiscriminatória do país. Esta lei que somada à eleição de um dos dirigentes (José Bernardino da Silva) da UHC como deputado federal pelo Rio de Janeiro, em 1954, demonstrava o avanço conquistado pelo movimento negro no contexto da década de cinquenta (DOMINGUES, 2007, p. 110-111).

No ano de 1955, o Teatro Experimental do Negro publicaria durante a Semana de Estudos da Associação Brasileira de Imprensa, realizada no Rio de Janeiro, sua carta de princípios. Este documento alertava para a necessidade de revisão dos estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro no Brasil e denunciava por meio do discurso de Ramos, (*apud* SANTOS, 2005, p. 31) o fato de a ciência desenvolvida no

país focalizar “a gente de cor à luz do pitoresco ou do histórico puramente, como se se tratasse de elemento estático ou mumificado”. A referida Semana de Estudos era organizada como uma espécie de contraponto aos Congressos Afro-Brasileiros realizados no Recife e em Salvador nos anos 1930. Visto que, deixando de lado o enfoque nas tradições africanas preservadas pela cultura negra nacional, Ramos, Abdias do Nascimento, e o próprio TEN, enfocavam questões como a “autodeterminação e auto-afirmação” do negro, se dedicando ao estudo da condição do povo negro no presente. A carta de princípios divulgada pelo TEN “reconhecia a existência de uma democracia racial brasileira, porém com resquícios de discriminação”; considerava legítimo que a política externa brasileira reconhecesse a importância dos povos de cor (que então se tornavam politicamente independentes) no cenário internacional, desde que a conjuntura de “conflito entre sistemas econômicos” nestes países não fosse confundida como situação de “ódio racial”; ressaltando, por fim, ser desejável o apoio do governo a instituições nacionais que pudessem contribuir para a “preservação das sadias tradições da democracia racial no Brasil” estimulando o país a liderar as “forças internacionais interessadas na liquidação do colonialismo” (SANTOS, 2005, p. 32).

O movimento negro organizado encontrava-se, portanto, relativamente afastado do interesse antropológico pela preservação das tradições africanas, se dedicando ao estudo da condição marginal do negro na sociedade brasileira, bem como adotando a perspectiva da necessidade de “elevação” do povo negro para a conquista de sua devida inserção. Todavia, entre os anos 1945 e 1964, como analisa Domingues (2007, p.118), a relação mantida pelo referido movimento com “símbolos da cultura negra” tais como o candomblé, a capoeira e o samba, viria a se modificar. O antigo distanciamento e interpretação negativa destas manifestações – motivada pelo racismo científico de fins do século XIX – foi substituído por certa “ambiguidade valorativa” que, por sua vez, inauguraria durante a segunda metade dos anos 1960 um novo momento no que se refere à identidade negra reivindicada por este movimento social.

Por outro lado, a produção acadêmica do referido período continuava centrada nas discussões acerca dos cultos afro-brasileiros, seus mecanismos de manutenção da tradição e sua incompatibilidade com o avanço do sistema capitalista. A esse respeito, o antropólogo francês Roger Bastide - que publicava desde 1946 trabalhos sobre a macumba paulista e o sincretismo católico-fetichista, sendo influenciado pela tradição francesa “das classificações primitivas” de Durkheim e Mauss - compreendia que as

“religiões africanas” haviam sofrido o processo de transição do regime escravocrata para a economia capitalista de trabalho livre, se modificando de acordo com as especificidades de cada localidade. De maneira que, nas cidades litorâneas do nordeste, a perpetuação dos valores “pré-capitalistas” e “comunitários” semelhantes aos valores africanos teria favorecido a organização e manutenção das religiões africanas; enquanto no sudeste o “individualismo” e a “integração desfavorável” do negro nas grandes cidades teriam transformado a “religião africana” em “magia” (SILVA, 1995, p. 45-46).

Segundo Bastide, na região nordeste, mediante a separação das etnias e a desestruturação da ordem social africana como consequências do tráfico de escravos, os candomblés teriam surgido como tentativa de reconstituição da antiga ordem nativa. Todavia, o surgimento dos candomblés não ocorreria da mesma forma no sudeste do país, visto que as mudanças econômicas e sociais advindas do desenvolvimento do capitalismo teriam empurrado os negros desta região para a estrutura de classes sociais, os impedindo de criar redes de sociabilidade idênticas àquela forjada no Candomblé baiano. Na interpretação do autor a macumba urbana, característica do sudeste brasileiro, seria a primeira consequência do esfacelamento do espírito comunitário africano, constituindo um “mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em um mundo que não lhes traz senão insegurança”. “A macumba [seria, portanto] a expressão daquilo que se tornam as religiões africanas no período de perda de valores” (BASTIDE 1985 *apud* SILVA, 1995, p.46-47). Isso porque, como nos explica Silva (1995), sob a ótica de Bastide, o sincretismo existente nas macumbas seria advindo do processo de aculturação que orienta a “vida associativa na cidade”. E como no sudeste, o dito sincretismo teria adquirido “caráter de *fusão e síntese* de elementos das mais variadas fontes, com uma finalidade, sobretudo operacional, onde o que conta é a eficiência em atingir o objetivo da ação mágica”; o processo de aculturação transcorrido na região ocasionaria a predominância da *magia* em detrimento da *religião* (SILVA, 1995, p. 48).

Para Bastide (1985), em oposição à realidade do nordeste brasileiro, as operações sincréticas da macumba urbana seriam decorrentes da “pobreza mítica” da religiosidade banto e da degeneração das nações e identidades étnicas causada pelas grandes cidades. Tendo em vista a melhor preservação da religião africana na região nordeste, o pesquisador considerava que embora o sincretismo também tivesse se realizado nesta localidade, ele se constituía apenas como um sistema de

correspondências classificatórias. Em sua perspectiva, isso indicava a manutenção dos valores africanos no nordeste mesmo frente às pressões desagregadoras do sistema capitalista. E assim, o esforço desenvolvido pelo pesquisador para diferenciar o sincretismo religioso transcorrido nas regiões nordeste e sudeste reforçaria as idéias de superioridade do modelo religioso jeje-nagô e de “pureza” da nação Ketu baiana, já que a predominância da tradição religiosa nagô no nordeste passaria a ser compreendida como mais importante causa da preservação da religião africana no nordeste. Por fim, essa perspectiva contribuía para a hierarquização da tradição religiosa afro-brasileira sob o parâmetro de preservação da africanidade.

Roger Bastide e Florestan Fernandes haviam estudado as relações raciais entre negros e brancos em São Paulo, durante o fim dos anos quarenta e início dos anos cinquenta, no âmbito do projeto desenvolvido pela UNESCO, concluindo que a democracia racial no sudeste brasileiro não passava de um sistema discriminatório “semelhante ao paternalismo”. Todavia, o olhar crítico que diferenciava esta conclusão daquelas defensoras da vigência de uma suposta democracia racial no país - na opinião de Capone (2004) - esteve em grande parte direcionado ao estudo das relações raciais. Em relação às religiões afro-brasileiras, Bastide publicara, ainda em 1953, estudos nos quais analisava o “autêntico” candomblé nagô em oposição à “degradada” macumba e sua pobreza mitológica banto (CAPONE, 2004, p. 242-243). No conjunto de sua obra, - mais especificamente em *O Candomblé da Bahia: rito nagô* (1958) e *As Religiões Africanas no Brasil* (1960) – Bastide reafirmou a oposição entre magia branca e magia negra, lançada por Edison Carneiro, bem como atribuiu aos bantos a pecha de praticantes de magia negra, enquanto considerava os nagôs verdadeiros praticantes da religião africana. Com efeito, seria justamente para diferenciar a religião africana propriamente dita da feitiçaria de baixo escalão, que o Orixá Exu apareceria como importante elemento no âmbito das análises comparativas desenvolvidas por Bastide.

Para Bastide, se a magia branca se utilizava de “amuletos e talismãs”, a magia negra “tend[ia] a tomar forma do culto de Exu”. Contudo, a prática da dita magia negra não seria característica dos candomblés como um todo, mas estaria restrita à tradição banto, já que entre os candomblés nagôs, Exu – supostamente - apenas poderia ser visto no âmbito de sua “verdadeira fisionomia”, em que a possessão pela divindade seria limitada e interpretada como espécie de punição. Segundo a análise de Bastide, entre “os Ketu [teria se] conserva[do] fielmente a imagem africana do exu intermediário

falando pelos búzios em nome dos Orixás, divindade da orientação, garoto mais malicioso que mau e, demais protetor de seu povo”; enquanto nas nações banto “onde a mitologia de Exu não era conhecida e onde a magia sempre ocupou lugar de destaque [...] esse elemento demoníaco [teria] se firmando cada vez mais, acabando por triunfar na macumba carioca” (BASTIDE, 1960 *apud* CAPONE, 2004, p. 244). Essa argumentação, por sua vez, fundamentava a perspectiva de que a “religião” africana seria praticada exclusivamente pelos nagôs (nação Ketu), ao mesmo tempo em que a magia negra seria praticada apenas pelos bantos (CAPONE, 2004, p. 244-245).

Na interpretação de Capone (2005, p. 245) a obra de Bastide polarizou o caráter ambivalente, característico de toda divindade iorubá, “entre o Bem associado aos nagôs e o Mal [como] monopólio dos bantos”. Para tanto, o pesquisador teria se apropriado das expressões *religião* e *magia*, presentes no discurso nativo como “categorias de acusação” utilizadas dentro de um grupo de culto e na relação entre diferentes grupos, traçando em seus estudos uma nítida fronteira conceitual entre as mesmas. A oposição entre *candomblé* nagô e *macumba* banto, portanto, já estava anteriormente estabelecida no âmbito da “lógica interna” do (que aqui entendemos como) campo religioso afro-brasileiro, sendo utilizada entre os praticantes das diferentes religiões como um instrumento político de definição da identidade religiosa. Entretanto, a interpretação desta oposição sob o viés da antropologia, feita por Edison Carneiro e Roger Bastide, “ofereceria um quadro teórico às acusações de feitiçaria” comuns no referido campo religioso (CAPONE, 2004, p. 245-247). O que em nossa compreensão transporia a hierarquização antropológica de religião como prática superior à magia ao cotidiano das religiões afro-brasileiras. Essa religiões se apropriariam da “interpretação teórica” de suas antigas “categorias de acusação” como instrumento de diferenciação identitária e de definição de novas relações de poder que, por sua vez, se fundamentariam nos parâmetros de preservação da autêntica tradição africana – atribuída à religião nagô – e de degeneração da africanidade em decorrência do sincretismo – atribuído à magia dos cultos de tradição banto.

Segundo Bastide, a associação de Exu ao diabo cristão, que muito estimulou as perseguições às religiões afro-brasileiras, seria advinda do fato de os sujeitos negros terem se utilizado do caráter sinistro da divindade, como patrono da feitiçaria, em sua luta contra a dominação branca. Na interpretação do autor, após a abolição da escravidão o uso do potencial “diabólico” de Exu deveria diminuir. O que, contudo, não

aconteceu, devido à manutenção das perseguições policiais ter acentuado a antiga tendência colonial de uso dos *ebós* como instrumentos de defesa. Capone (2004, p. 244, 245) se pergunta, todavia, por que no raciocínio de Bastide a utilização da feitiçaria como reação à opressão branca teria constituído uma atitude limitada aos indivíduos banto, já que segundo a ótica do autor os nagôs não praticavam a “magia ofensiva”. Na opinião de Capone, por serem os bantos considerados “mais complacentes e mais fracos que os nagôs”, seria natural que lhes fosse atribuída estratégia de defesa menos nobre. E nesse sentido, restringindo a magia ao âmbito das práticas religiosas banto, “liberava-se Exu [nagô] de sua marca negativa”.

Assim, o dualismo preconizado por Nina Rodrigues entre o *Bem* associado a Oxalá e o *Mal* associado a Exu, se transformaria em dualismo efetivamente presente entre as religiões afro-brasileiras, as quais passariam a distinguir-se umas das outras por meio da existência de diferentes Exus: um “social” e outro “anti-social”, isto é, se distinguiriam por meio da realização de culto público ou privado de Exu. Como o culto a este Orixá, em consequência da demonização católica, era frequentemente associado à feitiçaria e sua possessão interpretada como diabólica, a religião nagô passaria a escamotear a presença de Exu, restringindo o contato com este Orixá ao âmbito do culto privado. Nas palavras de Capone (2004)

Essa negação da possessão por Exu obedecia à mesma lógica que determinara a negação do culto de Exu, desde o fim do século XIX, nos terreiros “tradicionais”: não entrar em oposição com os valores dominantes da sociedade brasileira (CAPONE, 2004, p. 244).

Em nossa interpretação, o escamoteamento em questão evidencia que ao “garantir cientificamente” a idoneidade do candomblé de Ketu por meio da argumentação da ausência de *feitiçaria* nesta nação, a antropologia bastidiana negou o *feitiço* (entendido como manipulação dos poderes de Exu para interesses particulares) como parte integrante da tradição religiosa nagô com a intenção de reafirmar a africanidade desta tradição, e assim protegê-la das perseguições motivadas pela demonização das práticas interpretadas como feitiçaria. O discurso acadêmico ratificaria a negação do feitiço, anteriormente adotada pela tradição nagô como estratégia de sobrevivência – ainda que em detrimento da real existência desta prática – e em consequência disso, a apropriação do referido discurso pelos candomblés nagôs operaria

a efetiva obliteração de Exu nas festas e cultos públicos como alternativa de legitimação social.

A transposição do culto a Exu ao espaço privado, bem como a negação do uso de seu potencial para interesses particulares, teria ocorrido no âmbito do Candomblé de nação Ketu, portanto, como negociação cultural que garantiu a esta nação tanto melhor perspectiva de sobrevivência em face à hegemonia cristã na sociedade nacional, quanto maior poder mediante o campo religioso afro-brasileiro, no âmbito do qual a *feiticeira* ou manipulação da magia de Exu – feita em público - tornara-se indício de sincretismo e degenerescência da tradição africana. E nesse sentido, entendemos que embora anteriores categorias nativas já tratassem de distinguir cultos afro-brasileiros mais ou menos “puros”, a apropriação pela nação Ketu do discurso acadêmico de “pureza” e “autenticidade” nagô, fora igualmente realizada como estratégia de poder por meio da qual se alcançava, além de legitimidade social (obtida pelo status de reduto da tradição africana preservada no país), certo *empowerment*⁵¹ também no campo religioso afro-brasileiro (já que a africanidade atestada “cientificamente” pela academia atribuía à religião importância reconhecida pelo Estado, conferindo à nação Ketu poder de barganha e reivindicação junto à esfera governamental).

Dessa forma, tal como nos explica Prandi (1999)

⁵¹ “*Empowerment*” é um conceito que toma emprestado noções de diferentes campos do conhecimento, se constituindo como uma idéia que se origina a partir das lutas pelos direitos civis, do movimento feminista e da ideologia da “ação social” transcorridas nas sociedades ocidentais durante a segunda metade do século XX. “Nos anos 70, este conceito foi influenciado pelos movimentos de auto-ajuda, e, nos 80, pela psicologia comunitária. Na década de 90 recebe o influxo de movimentos que buscam afirmar o direito da cidadania sobre distintas esferas da vida social, entre as quais a prática médica, a educação em saúde e o ambiente físico”(CARVALHO, 2004, p. 1190). Nesse sentido, a dimensão política e a intensionalidade emancipatória que perpassam este conceito no que se refere a seu potencial em termos comunitários e educacionais, nos permite que o utilizemos para compreender as modificações na auto-estima e o estímulo à ação transformadora da sociedade a que percebemos no âmbito do Candomblé. Pois segundo Saito (2001, p. 127), sob a perspectiva da educação, “pode-se entender por *empowerment* o fortalecimento político-organizacional de uma coletividade, que se auto-referencia nos interesses comuns e pratica uma ação solidária e colaborativa para transformar a realidade local e desenvolvê-la social e economicamente”. Do ponto de vista dos teóricos do *empowerment* comunitário, como nos diz Carvalho (2004, p. 1091) “a sociedade é constituída de diferentes grupos de interesses que possuem níveis diferenciados de poder e de controle sobre os recursos, fazendo com que processos de *empowerment* impliquem, muitas vezes, a redistribuição de poder e a resistência daqueles que o perdem. Este entendimento tem conseqüências práticas [...] uma postura ativa de enfrentamento das determinações macro e microsociais da iniquidade social, colocando em questão diferenciais de poder por ventura existentes na relação entre especialistas e não-especialistas, entre populações de países ricos e desenvolvidos e de paí-és pobres, entre homens e mulheres, e entre heterossexuais e homossexuais”. Sendo que a postura de auto-confiança e enfrentamento na luta pelo poder, compreende exatamente o processo de emergência da comunidade candomblecista a que queremos nos referir neste texto.

Até o final dos anos 1950, a história das religiões afro-brasileiras é uma história de apagamento de características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância européia, que é branca. Mas no processo de branqueamento, muitas práticas rituais e concepções religiosas negras impuseram-se na sociedade branca (PRANDI, 1999, p. 100).

Isso porque tanto o “branqueamento” empreendido pela Umbanda quanto a negociação cultural realizada em menor intensidade pelo candomblé, ao desenvolver relativa ocidentalização destas religiões (processo por nós entendido justamente como “ajustamento à cultura nacional de preponderância européia”), possibilitaram maior inserção social e relativa positividade ao campo religioso afro-brasileiro. Se por um lado isso alterou aspectos da tradição africana, por outro, permitiu que ela conquistasse melhores condições de sobrevivência e perpetuação. Nesse sentido, uma nova condição de certa inserção e legitimidade marcaria a história das religiões afro-brasileiras durante os anos 1960, quando em detrimento do anterior processo de ocidentalização, estas religiões seriam africanizadas.

A religião de Umbanda por meio da atuação de suas Federações havia desenvolvido grande esforço entre os anos 1930 e 1950 no sentido “de se apresentar à sociedade branca como uma religião branca” conquistando, principalmente em decorrência das iniciativas de branqueamento, maior aceitação no período se comparada ao Candomblé. Entretanto, embora o umbandismo tivesse se tornado “aberto a todos, não importando distinções de raça, origem social, étnica e geográfica”, a religião não havia deixado de ser vista com forte preconceito, não conseguindo arregimentar “para suas fileiras, intelectuais, artistas e jornalistas de expressão”. Tanto o candomblé quanto a Umbanda eram considerados no contexto religiões de negros, sendo ainda controladas pela polícia e pela saúde pública. Contudo, o candomblé “fizera-se cercar desde seus primórdios de pessoas influentes na sociedade: profissionais intelectuais” cuja simpatia e admiração pela religião incentivavam relações de afetividade e solidariedade com os terreiros e seus dirigentes. Como foi o caso de diversos pesquisadores que tal como Roger Bastide e Pierre Verger - adeptos do culto de Xangô no *Ilê Axé Opô Afonjá*, liderado por mãe Senhora - idealizavam o modelo ritual nagô (ou nação Ketu) como um candomblé “puro e autêntico”. Mesmo o cargo hierárquico de ogã – tradicional entre terreiros de diferentes nações - segundo Prandi (1999, p. 101), teria sido criado pelos candomblés exatamente para estas pessoas, as quais assumindo o referido posto adquiriam a função de “estabelecer uma espécie de ponte entre o terreiro e o mundo

branco, protegendo o grupo de culto da perseguição policial, resolvendo problemas burocráticos e políticos, e ajudando financeiramente no provimento dos ritos” (CAPONE, 2004, p. 135; PRANDI, 1999, p. 100-101).

O umbandismo surgiu entre 1920 e 1930 - quando Kardecistas de “classe média no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa „mistura“ com o objetivo de torná-la igualmente aceita” como uma nova religião – se disseminado rapidamente por todo o país⁵² (SILVA, 2005, p.106). Até os anos cinquenta, a Umbanda valorizava elementos nacionais como o Caboclo e o Preto-Velho (espíritos de índios e escravos), ao mesmo tempo em que diluía seu “estamento negro” na conjunção entre adeptos pobres brancos e pretos, que formavam a nova classe proletária numa capital federal culturalmente “européia”. A religião primava pela organização burocrática; adotava o conhecimento escolar em detrimento da tradição oral; e buscava aderir ao modelo Kardecista eliminando de sua ritualística a tradição iniciática secreta e sacrificial. De maneira que, desde a formação das primeiras federações e, principalmente a partir o I Congresso Umbandista, realizado em 1941, sob influência da ideologia do Estado Novo de construção da “alva nação brasileira, destituída de seus traços inferiorizantes”, os líderes da Umbanda procuraram combater a herança negro-africana na religião como estratégia de sobrevivência e inserção social (NOGUEIRA, 2009, p. 62-64; PRANDI, 1999, p. 99).

Contudo, se as tentativas de aproximação com o Estado e as alternativas de defesa adotadas pela religião mediante os ataques católicos foram unânimes na Umbanda, a ruptura com o princípio africano de que “a realização do homem se expressa por meio da conquista da felicidade terrena” – ou complexo fortuna-infortúnio” como conceitua Nicolau Parés (2007) – não o foi. Visto que, a despeito de todo o processo de branqueamento (aqui entendido como transformação da religião de negros em uma religião universal, desprovida de uma identidade racial definida) e ocidentalização promovido pelas Federações, a Umbanda continuava a ser uma religião centrada no trabalho de *guias* Caboclos e Pretos-Velhos, caracterizada pelo contato com

⁵²As origens da Umbanda, como destaca Vagner Silva (2005, p. 107), remetem ao universo religioso de fins do século XIX. Todavia, a codificação da nova religião somente se deu entre as décadas de 1920 e 1930, a partir da reunião entre “o culto às entidades africanas, aos Caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo”.

os “„maléficos” e interesseiros exus masculinos e Pombas-Giras, já cultuados em antigos candomblés baianos e fluminenses” feito no âmbito de um rito cantado e dançado. E nesse sentido, bem antes da efetiva transformação que ocorreria nos anos 1960, ainda no início da década de 1950, a Umbanda prenunciava um desejo de reafricanização expresso, por exemplo, pela formação de três Federações de “Umbanda Africana” cuja atuação alcançou grande popularidade no Rio de Janeiro (CAPONE, 2004, p. 134; PRANDI, 1999, p. 98-99).

Os anos 1950 haviam sido marcados pela definitiva instauração do pluralismo religioso no Brasil, de maneira que, sentindo a concorrência como ameaça a sua hegemonia no campo religioso nacional, a Igreja católica havia lançado “uma ofensiva apologética acusando e contestando as „falsas religiões”, especialmente o espiritismo a Umbanda e pentecostalismo”. Entretanto, na década seguinte, este quadro seria radicalmente alterado, pois como explica Oro (2005)

Na década de 1960, em função dos novos ares ecumênicos resultantes do Concílio Vaticano II, a Igreja católica torna-se menos proselitista e belicosa em relação às “religiões rivais”. Também na década de 60, sobretudo a partir da Conferência do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968) e mais tarde com a Conferência de Puebla (1979), a igreja católica – até então aliada do governo militar brasileiro – dele se distancia, tornando-se um espaço de oposição e denúncias contra a tortura política. O governo militar, por seu turno, diante da oposição da igreja católica, volta-se pra outros parceiros religiosos, que a partir de então passaram a ser cortejados e beneficiados, primeiro, pelos ditadores, depois, com a abertura política, por candidatos em busca de votos dos currais-eleitorais religiosos e por governantes civis em busca de apoio político (ORO, 2005, p. 441-442).

E foi exatamente no período em questão que a Umbanda pôde aproveitar suas alianças políticas para “ampliar sua organização e legitimação perante a sociedade”. Embora não se posicionasse politicamente, a religião utilizou a seu favor o clientelismo eleitoral e, a partir de 1964, o antagonismo entre o regime militar e a Igreja católica. Durante a ditadura militar, a Umbanda foi reconhecida como religião pelo censo oficial; o registro dos centros deixou de ser atribuição policial e tornou-se jurisdição civil, de responsabilidade dos cartórios; e por fim, muitas das festas umbandistas passaram a fazer parte do calendário público oficial; contribuindo para o intenso crescimento da religião em diferentes partes do país durante os anos 1960 e 1970.

Desse modo, durante os anos 1960 a Umbanda passaria por seu período de maior crescimento, constituindo 91% dos registros paulistanos de novas instituições religiosas,

sendo que ao longo da década posterior, se daria ainda o intenso crescimento dos candomblés, cuja quantidade de terreiros registrados no estado de São Paulo passaria de um, em 1950, para 856 em 1970 (NEGRÃO, 1996, p. 101). Os quase oito mil terreiros de Umbanda registrados naquele estado eram percebidos pela imprensa local negativamente, o que, todavia, não ofuscava a simples constatação da expansão das religiões afro-brasileiras no sudeste. O “boom do Umbandomblé”, como denominavam os jornais paulistanos, desagradava a vertente federativa defensora da “Umbanda branca e cristianizada”, bem como assustava e preocupava os jornalistas conservadores. Entretanto, ainda que representadas pelas matérias jornalísticas como perigo ao processo civilizador no país - sendo muitas vezes acusadas de charlatanismo, de crimes supostamente atribuídos a sacrifícios rituais, e relacionadas ao alcoolismo e a esbórnia - a Umbanda e o candomblé marcaram presença nos editoriais dos anos 1970, os quais registraram – com indignação - tanto o avanço da Umbanda entre setores da classe alta, quanto o crescimento da vertente africana nesta religião. Os jornalistas constatavam com pesar a existência de “inúmeros jornais e revistas especializados vendidos nas bancas, programas de rádio e „até mesmo televisão”” relacionados à Umbanda. Eles abordavam a “adesão de pessoas de todas as extrações sociais” e o estabelecimento de terreiros em bairros elegantes como um fenômeno da moda e denunciavam a “intromissão do candomblé” na “Umbanda honesta” como um agravamento da popularização do jogo de búzios e do hábito de recorrer a “trabalhinhos” feitos pelos pais de santo (NEGRÃO, 1996, p. 120-121).

Nas palavras de Prandi (1999, p. 99), “durante os anos 1960, algo surpreendente começou a acontecer”. A intensa migração da população nordestina em direção às cidades industrializadas do Sudeste fez com que o candomblé nagô passasse a se instalar no tradicional território da Umbanda. Neste processo, parte do contingente de antigos umbandistas começou a se iniciar em candomblé, tornando-se “pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto aos Orixás”. Visto que a Umbanda passava a ser remetida ao candomblé como “sua velha e verdadeira raiz „original”, considerada pelos novos seguidores como mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente”⁵³. E então, embora a quantidade de

⁵³ Isso porque a Umbanda é uma religião que abarca elementos do catolicismo, do espiritismo kardecista, das religiões chamadas de *nova era*, além das tradições religiosas indígenas e africanas, possuindo pouco rigor litúrgico ou doutrinário quando comparada ao candomblé.

terreiros de Umbanda crescesse intensamente no país durante o referido período, o Candomblé crescia em prestígio, iniciando o processo de expansão da religião que consolidaria o modelo nagô como referencial entre o campo religioso afro-brasileiro.

3.1. Ditadura militar, contracultura e a herança cultural africana como patrimônio nacional

Tal como analisa Oro (2005, p. 441-442), o fato de o governo militar brasileiro ter se afastado da Igreja católica se voltando para “outros parceiros religiosos, que passaram a ser cortejados e beneficiados”, parece ter contribuído decisivamente para o crescimento da Umbanda e do candomblé durante a ditadura. Entretanto, a conjuntura política que viabilizara uma aproximação entre o Estado e as religiões afro-brasileiras advinha de governos anteriores, e que posteriormente a Vargas, haviam se preocupado em consolidar relações diplomáticas e comerciais com países africanos. Durante o início da década de 1960, Jânio Quadros havia se valido da “cultura brasileira de origem africana como elemento prioritário na implementação de uma política externa voltada para a África”, de maneira que a cultura afro-brasileira passaria no contexto “a se constituir num bem simbólico tratado como assunto de Estado”. A idéia de uma política de “solidariedade do desenvolvimento”, concebida antes por Kubitschek, procurava afirmar o potencial brasileiro como mediador internacional e como uma possível liderança no âmbito das relações com o mundo afro-asiático. Nesse sentido, segundo Santos (2005, p. 34-37) o Itamaraty seria reestruturado, recebendo secretarias e divisões voltadas para África e Ásia, e a política econômica nacional estaria voltada para o continente africano como possibilidade de grande ampliação do mercado externo.

O processo de aproximação entre Brasil e África desenvolvido pelo governo brasileiro seria fundamentado no “maior trunfo” da nova política externa: a formação racial brasileira. De maneira que, para assegurar a receptividade dos países africanos Jânio Quadros utilizaria a interpretação da democracia racial como “chave mestra” da formação sócio-cultural nacional. A nova política internacional voltada para o continente africano era denominada “Nova Política Externa Independente”, e centrava-se em uma posição de não alinhamento no cenário da bipolarização ocasionada pela Guerra Fria. Por meio da referida política, Quadros apresentava seu país à África como “uma nova força no cenário mundial”, argumentando que o exercício de uma liderança

latino-americana e o modelo social de coexistência e integração racial, “reconhecidamente característicos do Brasil”, tornavam o país um possível elo entre a África e o Ocidente. União que, como afirmava o presidente brasileiro, seria necessária para o fortalecimento da luta contra o “subdesenvolvimento e todas as formas de opressão” (SANTOS, 2005, p. 29-41).

Nesse sentido, houve tanto a reiteração da idéia de democracia racial como principal característica da cultura nacional, feita pelos intelectuais ligados ao Estado, quanto houve um aumento da produção jornalística dedicada às notícias sobre África. A idéia era superar a condição de “recíproco desconhecimento” entre o Brasil e os países africanos e, principalmente, instituir a sólida representação da “sociedade brasileira como um *corpus* imune a conflitos raciais”. O esforço diplomático empreendido durante toda a década de sessenta, portanto, não poderia dar margem a qualquer sintoma de ambiguidade que fragilizasse a maior representação simbólica nacional. De maneira que, tal como percebe Santos (2005, p. 53-54), a desejada consolidação ideológica do sistema de relações raciais brasileiro passava a implicar em “cristalizar as manifestações culturais afro-brasileiras através do discurso de que elas estavam imersas na cultura nacional”. O que em certa medida acontecia desde fins do século XIX – e especialmente desde a década de 1930 – no âmbito das políticas oficiais, a partir dos anos sessenta, se transformaria em paulatina incorporação de manifestações culturais negras a que seriam atribuídos os “sentidos de autenticidade da nossa brasilidade”.

A cidade de Salvador passava a ser interpretada neste contexto como uma “cidade-síntese”, supostamente capaz de traduzir as características de todas as grandes cidades brasileiras, enquanto o candomblé tornava-se signo “por excelência” de baianidade, sendo então percebido como manifestação a ser elevada à condição de patrimônio nacional. Neste processo, a religião deixava de ser simples prática de negros e se tornava “assunto de Estado”, visto que tanto a manutenção de uma boa relação com os sacerdotes mais iminentes, quanto a regulação do conjunto de representações relativas ao candomblé, passavam a integrar o projeto de implementação da nova política externa nacional. No entanto, instaurava-se nesta circunstância o “paradoxo” – se é que assim podemos denominar – entre as representações das religiões afro-brasileiras difundidas internamente e externamente. Se por um lado a utilização do candomblé como especial elemento de convergência cultural entre o Brasil e os países africanos contribuísse na legitimação do campo afro-brasileiro em nosso país, por outro,

a aproximação entre figuras do governo e lideranças religiosas⁵⁴ “não impediu que as religiões afro-brasileiras continuassem a estar submetidas às intervenções policiais” (SANTOS, 2005, p. 55-57).

Embora o Candomblé – como todo o conjunto das religiões afro-brasileiras – continuasse a ser perseguido no país mesmo após a implantação da referida política externa independente, segundo pesquisa de Santos (2005, p. 63-65), ao longo dos anos sessenta os jornais baianos duplicariam a quantidade de reportagens cuja temática se relacionava à religião. Para o autor, criava-se assim maior visibilidade ao candomblé como consequência da importância desta religião como *trademark* da Bahia. Na interpretação de Santos, a mudança na abordagem da imprensa baiana em relação ao candomblé – cujas reportagens, em sua maioria, deixavam de associar a religião a “crimes, agressões e confusões”, passando a tratar de assuntos como o “intercâmbio turístico com a Alemanha envolvendo o candomblé e a capoeira”, a divulgação do calendário ritual dos terreiros e outros eventos como “Homenagem da Federação do Culto Afro a Yemanjá” ou a “Condecoração a Mãe Senhora do Axé Opô Afonjá” – constitui mais do que simples indício do que “ocorria em espaços oficiais e públicos e no pensamento das camadas médias e elites baianas”. As reportagens seriam provas de que, embora o Candomblé fosse “considerado por alguns uma seita composta por pessoas semi-analfabetas e com costumes primitivos”, ao se tornar símbolo da baianidade, “junto com a capoeira e a culinária, ele foi incorporado pela mídia, órgãos públicos, empresas privadas como uma das marcas registradas da Bahia”.

A ditadura militar, tal como antes fizera o governo autoritário de Vargas, se por um lado incentivava a produção cultural “apropriando-se de símbolos nacionais, por outro, mostrava-se promotora de censura e repressão, visto que a cultura era [por ela] encarada como um reduto de subversão”. Como havia sido durante os anos trinta, a política de preservação dos bens de valor cultural se preocupava em estudar e divulgar os “bens culturais isolados” para que eles não desaparecessem. Todavia, a partir de meados da década de 1960 o fluxo turístico passou a ser visto como “melhor forma econômica para a conservação e valorização do patrimônio cultural e natural”. E por este motivo, a idéia adotada pelo governo militar era a de vincular cultura e turismo às

⁵⁴Se na década de 1930, artistas e intelectuais de renome nacional, bem como membros do governo federal tornaram-se filhos de santo dos tradicionais candomblés baianos, na década de 1950 o governo de Juscelino Kubitschek enviaria representantes da presidência da República a eventos como o cinquentenário de Mãe Senhora, ialorixá do *Ilê Axé Opô Afonjá* (SANTOS, 2005, p. 57).

políticas nacionais de promoção do “turismo cultural”. Isso se consolidaria com a criação do IPHAN, que somaria às atribuições do antigo órgão de preservação patrimonial (o SPHAN) a “participação da elaboração de planos-diretores aplicados aos conjuntos urbanísticos tombados; das deliberações do Conselho Nacional de Turismo (Cntur) e na Embratur”; assim como a “coordenação [...] do Programa Integrado de Recuperação das Cidades Históricas do Nordeste” (SANTOS, 2005, p. 77-80).

O governo militar adotara três objetivos fundamentais em sua política de elaboração de planos culturais: “a preservação do patrimônio; o incentivo à criatividade; e a difusão das manifestações culturais”. Para tanto, partia-se do princípio de que tais políticas implicavam em: “defesa da cultura; promoção da sua acumulação; valorização internacional; intensificação das atividades culturais; e garantia e integração do processo cultural no desenvolvimento nacional global”. Nesse sentido, a perspectiva de se criar uma política pública que convergisse turismo cultural e natural ao desenvolvimento regional, teve como consequência o discurso de imbricação entre natureza e cultura “como representação máxima de nossa civilização”. Além disso, como a valorização dos bens culturais regionais havia sido necessariamente associada ao “reconhecimento de sua importância para a memória nacional”, o turismo cultural no país passava a remeter a uma idéia essencialista de cultura, transformando-a na “chave” para “desvendar a identidade de nação brasileira” (SANTOS, 2005, p. 80-84).

Com efeito, a publicidade do novo projeto de turismo cultural do governo militar brasileiro tinha como foco atrair turistas negros norte-americanos de “alto poder aquisitivo” e com interesse “em descobrir o que seus antepassados africanos trouxeram para a Bahia, berço da cultura afro-brasileira” (SANTOS, 2005, p. 115). O Estado da Bahia foi especialmente reproduzido em seu cotidiano, pois se objetivava que, a partir desse cotidiano, fossem construídas as imagens das “origens africanas” da cultura brasileira a serem veiculadas. E nesse sentido, a Bahiatursa (órgão de turismo do Estado da Bahia) dedicava especial atenção ao candomblé, utilizando-o como fundamento à idéia de uma singularidade do povo “baiano” – entendido muitas vezes como uma nação propriamente dita. De maneira que os signos do candomblé “basicamente os Orixás e suas insígnias passaram a ser veículos de informação sobre a *autêntica* representação de origem africana no Brasil”. Embora tudo isso contribuísse para a popularização e relativa inserção da religião, dessacralizava o candomblé por representá-lo menos como

religião e mais como manifestação cultural atrativa por seu “exotismo e encanto” (SANTOS, 2005, p.79).

O período dos anos 1960 e 1970 foi de redescoberta “africana” pela sociedade nacional, no qual se procurava conhecer a África e assim reconhecer a “África no Brasil”. Como nos explica Prandi (1999, p.102), “os anos da contracultura” formaram um contexto de “recuperação do exótico, do diferente, do original”, sendo que, no Brasil, ao “valorizar-se a cultura do outro”, a antropologia voltou seu olhar para a cultura indígena e para a “cultura do negro”, pois a “sociedade saía em busca de suas raízes”. Àquela altura, letras de músicas de artistas como Dorival Caymmi e Ary Barroso, bem como a literatura de Jorge Amado, já haviam popularizado referências e mesmo glorificações ao universo religioso candomblecista e sua africanidade (SANTOS, 2005, p. 66). O que associado à atuação da mais importante camada da intelectualidade brasileira⁵⁵, em um “projeto de recuperação das origens que remeter[ia] muito diretamente à Bahia, abria caminho ao processo de redescoberta africana transcorrido intensamente entre meados dos anos 1960 e primeiros anos da década de 1970.

Em 1964, através da antiga TV Excelsior, Elis Regina canta[va] *Arrastão*, de Ruy Guerra e Edu Lobo: “eh, meu irmão me traz Iemanjá pra mim. Nunca se viu tanto peixe assim...” Da modernidade da Bossa Nova partia-se para a recuperação do conteúdo de uma brasilidade “legítima”. Iemanjá, diga-se de passagem, já é então muito conhecida no Sul-Sudeste através da Umbanda. Mas na medida em que a referência passa a ser a Bahia, o Orixá passa a ser referido como o da Bahia, isto é, o do Candomblé. São anos de produção de uma nova forma de cantar, em que elementos da cultura do Candomblé vão se firmando com legitimidade nas classes médias consumidoras do que se produz de mais avançado no país. Da Bossa Nova à Tropicália, os baianos estão na ponta da renovação da música popular brasileira. *O Canto de Ossanha* de Vinícius e Baden, ainda com Elis, mas já pela TV Record, é um novo marco. Virão Caetano, Gilberto Gil, Gal Costa, Maria Bethania, entre os mais importantes. Com o pagador de promessas, filme de Anselmo Duarte, da peça de Dias Gomes, o Brasil se reconhece e se faz reconhecer nas telas do mundo inteiro. Iansã, Santa Bárbara da promessa: está no centro do enredo: o padre contra, o povo a favor. Eparrei Oiá! O paladar do país experimenta o sabor do azeite de dendê. Aprende a gostar de acarajé, vatapá, caruru...

⁵⁵ Isso porque ao longo dos anos sessenta diversas instituições acadêmicas dedicadas ao estudo da África, da cultura afro-brasileira, que futuramente conquistariam grande renome, seriam criadas: em 1959 o Centro de Estudos Afro-Orientais (Ceao) na Universidade Federal da Bahia; em 1961 o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA) - ligado à presidência da República e fechado com o golpe militar; em 1963, o Centro de Estudos e Cultura Africana, na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo; e em 1973, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) do Rio de Janeiro. Além da criação destas instituições, houve durante o período um estímulo aos estudos relacionados à temática que impulsionou fortemente a produção de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras.

Essa enorme publicidade e popularidade que a Bahia e a cultura negro-baiana vão alcançando, através também da literatura de Jorge Amado, de peças de teatro como Zumbi [...] nos apresenta as veneráveis mães-de-santo dos candomblés de Salvador: primeiro Olga de Alaketu, depois, e definitivamente, Menininha do Gantois. Nas vozes de Gal e Bethania e tantos outros, o Brasil aprende a cantar, de Caymmi, “A Oxum mais bonita está no Gantois... Ai minha mãe, minha mãe Menininha...” Pela música popular aprendemos os nomes dos santos, que também são os da Umbanda, mas agora é necessário ir até a Bahia para pedir, para jogar os búzios e ler a sorte, para experimentar o sabor do feitiço, o verdadeiro (PRANDI, 1991, p. 72).

Neste período de efervescência cultural a mídia de massa se consolidava no Brasil, substituindo o popular rádio pela televisão. Os festivais musicais televisivos, lançados pelas grandes emissoras na década de sessenta, seriam então “decisivos para forjar uma nova categoria socioestética de música popular, agrupada sob a rubrica de Música Popular Brasileira, ou simplesmente MPB”. Esse estilo musical se definiria por não ser rock nem música popular tradicional, constituindo uma nova “categoria híbrida” em que estavam presentes os valores estéticos da bossa nova, somados às “preocupações sociais ligadas ao imaginário nacional-popular”. Sendo sua operação “mais básica” a fusão entre tradição e modernidade, que evitasse a simples reprodução do modelo pop internacional (DUNN, 2011).

Ao longo dos anos 1960 a música popular brasileira viveria um privilegiado momento de desenvolvimento, em que a influência de gêneros estrangeiros como o “rock, pop, *black music*, baladas italianas” ocasionaria o surgimento de movimentos musicais diversos, entre eles a “Jovem Guarda, a Bossa Nova, o Tropicalismo e a „música de protesto“ e de vanguarda dos festivais”. Curiosamente, no meio de todos estes movimentos, aparecem elementos relativos às religiões afro-brasileiras, mesmo na Jovem Guarda que fora mais influenciada pela música norte-americana, surgiram sucessos como “Feitiço de Broto”, em que a cantora Rosemary cantava os seguintes versos: “sexta feira enluardada/ bem na sua encruzilhada/ um feitiço novo eu vou brotar/ meu feitiço vai ser forte/ vai mudar minha sorte [...] vou pedir ao pai-de-santo/ muita reza em seu quebranto/ e fazer você pra mim voltar/ Oxalá vai me ajudar [...] (AMARAL; SILVA, 2006, p. 205).

O golpe militar de 1964 instituiria um longo período de repressão ditatorial e de resistência dos movimentos de estudantes e trabalhadores: os chamados movimentos da juventude de esquerda. Estes movimentos atuavam também por meio do teatro e da música, desenvolvendo uma concepção de sociedade que “implicava a valorização do

pobre, do negro, do explorado e do marginalizado, em que se incluía a favela e o morro cariocas”, os quais passavam “a ser cantados pelos compositores e intérpretes da música popular de elite como pólos da luta contra a injustiça social” (PRANDI, 1999, p. 103). O discurso revolucionário brasileiro da década de 1960 deixava de lado as questões antiimperialistas à medida que passava a questionar a idéia de existência de uma “cultura nacional” unificada. E dessa maneira, no discurso de uma resistência à cultura institucionalizada e à racionalidade, a contracultura nacional do início dos anos setenta procurava conferir inserção “àqueles valores que [havam sido] marginalizados durante o processo de construção da cultura brasileira” (SANTIAGO, 1978 *apud* DUNN, 2009, p. 202). De tal forma que parecia se identificar menos com o proletariado revolucionário e mais com as minorias raciais e sexuais. Já que estas “minorias” poderiam agregar os sujeitos que se sentiam desvinculados do discurso nacionalista e patriótico do milagre econômico, oferecendo-lhes um refúgio simbólico.

A contracultura brasileira nascera, portanto, da sublevação política ocorrida no Brasil mediante o endurecimento do governo autoritário. Segundo analisa Dunn (2009, 198), tendo como influência ações de movimentos jovens no Ocidente, “setores da oposição de esquerda optaram pela luta armada, enquanto outros adota[ram] uma política de não-conformidade pacifista, conhecida como *desbunde*”. Esta política seria decorrente do desestímulo ao otimismo causado pela repressão empreendida pela ditadura militar. Podendo ser caracterizada como uma reação ““dionisíaca e nietzschiana” contra a repressão e a censura”, em que “a alegria desabrochou tanto no deboche quanto na gargalhada, tanto na paródia e no circo quanto no corpo humano que buscava a plenitude de prazer e gozo na própria dor” (SANTIAGO, 1988 *apud* DUNN, 2011). Assim, parte do contingente dos não representados pelo discurso nacionalista partiria para Salvador em busca de uma conduta de “desbunde” que, por meio do carnaval libertário, cotidiano praiano, arquitetura colonial e religiões afro-brasileiras, negasse a lógica do desenvolvimento econômico enfatizada pelo regime militar (DUNN, 2009, p. 202). Também o meio artístico nacional mais engajado politicamente usaria temas da religiosidade afro-brasileira como elemento de aproximação com as classes populares, tanto com o objetivo de se valer do “potencial agregador dessas religiões”, quanto com a intenção de utilizá-las como “referência para a ação transformadora mais efetiva” (AMARAL; SILVA, 2006, p. 205).

Nessa época, os militantes de esquerda Geraldo Vandré e Moacyr dos Santos comporiam “Dia de Festa” em louvor à Iemanjá e como esperança de dias melhores; Edu Lobo e Gianfrancesco Guarnieri lançariam “Upa, Neguinho”, para a peça “Arena Conta Zumbi”, relembrando a capoeira e magia como formas de luta negras; Sérgio Ricardo e Ruy Guerra consagrariam nas vozes de Elis Regina e Jair Rodrigues a canção “Esse Mundo é Meu”, em que o Orixá Ogum, patrono da guerra, era saudado e invocado para o combate contra todos os sentidos de escravidão e para a construção de um “mundo para todos”; bem como Vinícius de Moraes e Carlos Lyra, em “Maria Moita”, pediriam a interferência de Xangô, Orixá da justiça, na luta contra as desigualdades sociais (AMARAL; SILVA, 2006, p. 204-206). Mas seria *Os Afro-Sambas*, disco de Baden Powell e Vinícius de Moraes⁵⁶, o verdadeiro marco da presença das religiões afro-brasileiras na MPB dos anos sessenta,

Reunindo um conjunto de músicas de inspiração religiosa, [no álbum] constam entre outros, cantos aos Orixás (Exu, Ossanha, Xangô e Iemanjá), ao Caboclo Pedra Preta e à pombagira Labareda. Esse disco surgiu a partir do contato dos autores com os toques de berimbau e a musicalidade dos terreiros. Baden interpretou para violão os ritmos aprendidos e Vinícius de Moraes acrescentou letras [...]. A aproximação destes já conceituados artistas do universo religioso afro-brasileiro ampliou sua visibilidade e legitimidade a partir da década de 1960, momento em que estas religiões conquistavam novos espaços, sobretudo entre a classe média dos centros urbanos (AMARAL; SILVA, 2006, p. 207).

Vinícius de Moraes em “Samba da Bênção” se dizia o “branco mais preto do Brasil”, de maneira que ao pedir a bênção “exemplificava a possibilidade de conversão da classe alta, escolarizada e branca a uma religião até então tida como de negros e pobres”. A cosmologia dos Orixás era usada de forma emblemática nos Afro-Sambas, sendo associada a categorias como a guerra, a justiça e a valentia, que permitiam a relação entre as músicas do disco e a realidade de conflitos e resistência política vivida pela juventude brasileira. Além disso, o “deslumbramento do poeta com o mundo do Candomblé” exaltava a Bahia e suas mães-de-santo: Menininha do Gantois; Olga do Alaketu; e Senhora, do terreiro Opô Afonjá, as quais eram saudadas em “A Bênção,

⁵⁶ Queremos dizer aqui que o disco “afro-sambas” exaltava em suas letras a tradição Nagô. Embora músicas como “Labareda” e “Caboclo Pedra Preta” fizessem referência a entidades espirituais características da tradição Angola, sendo a última uma homenagem ao importante sacerdote de nação Angola Joãozinho da Goméia, a intensa utilização da linguagem iorubana e da própria cosmologia nagô ao longo do disco pode ser interpretada como aporte simbólico que fundamenta a africanidade religiosa a que os músicos desejam expressar. Além disso, a presença de menções à Pombagira Labareda e ao Caboclo Pedra Preta podem evidenciar em si, a despeito o discurso político de “pureza”, a inserção que essas entidades espirituais tinham no cotidiano religioso dos candomblés nagôs. Discutiremos sobre essa inserção no decorrer do próximo capítulo.

Bahia”, e assim iam conquistando notoriedade entre os artistas e o público de música popular do período (AMARAL; SILVA, 2006, p. 206-208).

Com efeito, é importante nos lembrarmos que em relação à apropriação da temática da cultura popular baiana e das religiões afro-brasileiras, mesmo as iniciativas governamentais relacionadas à Nova Política Externa Independente e ao desenvolvimento do turismo cultural - sobre as quais mencionamos anteriormente - tendo sido elaboradas num contexto sócio-político e cultural de “construções discursivas sobre a redescoberta do continente africano no Brasil”, haviam contribuído para a reinterpretação da Bahia a partir de uma imagem mística. O que ocasionaria, tal como argumentava Prandi (1991, p. 72), a legitimação de símbolos e outros elementos do candomblé, em decorrência de eles estarem diretamente relacionados à idéia de “autêntica” cultura baiana que passava a ser utilizada pelo discurso nacionalista do Estado, e a ser consumida pela classe média nacional.

Na opinião de Silva e Amaral (2006, p. 209-210), o considerável aumento da quantidade de canções utilizando termos e temas relacionados ao campo religioso afro-brasileiro, constituiu um repertório que, no fim dos anos sessenta, poderia ser considerado como espécie de “pedagogia” das religiões afro-brasileiras”, na qual “signos, símbolos, valores, códigos, preceitos, enfim, termos da linguagem religiosa proveniente dos terreiros”, eram estendidos para a sociedade como “palavras-chaves” para a compreensão das referidas religiões. Para os autores, durante a década de 1970, Clara Nunes e Martinho da Vila seriam os dois grandes expoentes da “pedagogia” afro, consagrando diversos sucessos com este tema. Como exemplo disso, Clara Nunes retomava em suas canções versões de mitos iorubá, tais como aquele envolvendo o triângulo amoroso entre Iansã, Ogum Xangô, presente em “Rainha dos Orixás”; ensinava em “Afoxé para Logun” quem era o Orixá Logun-Edé, porquê habitava ora as matas e ora as águas doces, bem como tratava da necessidade de lhe oferecer seus pratos preferidos: o onjé e o omolocum, para a obtenção de beleza e riqueza; e explicava tal como na canção “Banho de Manjerição” uma síntese dos métodos mágicos afro-brasileiros para “se livrar do mal e obter proteção”. E nesse sentido, a figura de Clara Nunes se tornaria algo como uma “reedição da baiana de Carmem Miranda, imprimindo-lhe um conteúdo religioso mais evidente”.

Como destacam Silva e Amaral (2006, p. 212-219), as marcas da obra de Clara Nunes foram: “o elogio à mestiçagem, à natureza brasileira e a exaltação do misticismo de origem africana”. Sendo que, com estas características, a cantora havia se tornado “a primeira brasileira a ultrapassar a cifra de cem mil discos vendidos, quebrando um velho tabu reverenciado pelas gravadoras”. Martinho da Vila, contemporâneo de Clara, afirmava desde os seus primeiros sucessos “os valores da ascendência africana no Brasil”, procurando assumir, orgulhosamente, “a macumba com galinha preta e dendê, a devoção aos santos católicos, e a solidariedade nos bons e maus momentos” praticados pelas comunidades de terreiro. Gravava pontos (cantigas rituais) de Umbanda em que eram louvadas Entidades, e homenageava famosas figuras negras como o capoeirista Camafeu de Oxossi e o pai-de-santo Jubiabá, antes retratado por Jorge Amado. Além de Martinho da Vila, João Bosco e Aldir Blanc, em meados dos anos setenta, compuseram um vasto repertório em que o cotidiano popular do Rio de Janeiro era retratado, abordando a magia afro-brasileira. As “intrigas amorosas, paixões por times de futebol, jogo do bicho e escolas de samba” apareciam em diversas canções, sendo que o feitiço amoroso fora seguidamente retomado em canções como “Incompatibilidade de Gênios”; “Coisa Feita” e “Boca de Sapo”.

Na interpretação de Silva e Amaral (2006, p. 220-221) o repertório de todos estes artistas mencionados, “na lírica e na melodia, abr[ia-se] para as influências das várias religiões afro-brasileiras”. Porém, haveria entre suas músicas uma predominância do *ethos* carioca (relacionado à mestiçagem, à jocosidade, ao jogo do bicho, ao samba, à malandragem), bem como uma “inegável presença dominante de elementos ligados à Umbanda”, religião mais bem estabelecida no Sudeste, e que por sua quantidade e diversidade de referências religiosas (banto, católicas, indígenas, orientais) e relação com o ritmo de samba, teria sido mais intensamente representada. Para os autores, “como contraponto a esta visão das religiões afro, alguns cantores baianos cantariam sob outras perspectivas, o mundo das heranças africanas na cultura brasileira”. E nesse sentido, o tropicalismo iniciaria um outro movimento de “valorização da fusão de elementos culturais” – que podemos entender como valorização da mestiçagem – no qual o “Candomblé baiano de tradição nagô surgi[ria] como referência privilegiada por sua antiguidade e disseminação enquanto uma tradição que se pensa como „pura“ e „autêntica“”. De maneira que o candomblé acentuaria nesta circunstância, o “lento processo de legitimação iniciado nos anos 1930” por Dorival Caymmi e Carmem

Miranda ao apresentarem pela primeira vez o Orixá “ao grande público, como um elemento da identidade brasileira”.

Entre os mais importantes artistas contraculturais do país, figuraram nomes como Torquato Neto, compositor e crítico do Cinema Novo; Gal Costa, que se tornara a mais importante intérprete do contexto; Pepeu Gomes, Morais Moreira, Luiz Galvão, Paulinho Boca e Baby Consuelo, com o grupo Novos Baianos e seu som “descrito como um encontro entre o carnaval baiano e o Woodstock”; Raul Seixas, que conciliava o rock de Elvis Presley ao baião e à capoeira; e Ney Matogrosso com suas poucas roupas e muitos enfeites, “desafiando as distinções entre os sexos”. Todavia, “juntamente com expressões contraculturais internacionais que circulavam na forma de revistas, discos, livros, filmes e discos”, a Tropicália teria sido “o principal ponto de referência para a contracultura brasileira, no início dos anos 70” (DUNN, 2009, p. 198). Constituindo o primeiro movimento musical a fazer experiências com guitarras amplificadas e distorcidas e a lançar um álbum conceitual no país, composto a partir da conciliação entre as influências do rock, os sons de berimbaus e tambores, e os símbolos e estética da cultura negra nacional (DUNN, 2011).

Neste contexto, como explica Dunn (2009, p. 203), ao passar a integrar o quase desaparecido bloco “Filhos de Gandhi”, Gilberto Gil se tornava personalidade do carnaval baiano. Demonstrando, desde já, a troca cultural entre práticas e estilos da contracultura - “em grande parte formada pela classe média” – “e a juventude negra de classe baixa da Bahia”, que lhes serviria de inspiração. Nas palavras do autor, durante esta época “houve o ressurgimento das músicas pop celebrando a cultura afro-brasileira, [e] em especial o candomblé”. E posteriormente, a principal ênfase da confluência existente entre os pontos de vista contraculturais e afro-diaspóricos, seria realizada por meio da reunião de Gil, Caetano, Gal Costa e Maria Betânia para a turnê nacional do álbum *Doces Bárbaros*, (1976) e que “sintetizava a cosmologia do Candomblé” e, evocando as divindades Iorubá, propunha “uma insurgência com a ajuda da „espada de Ogum“, da „bênção de Olorum“ e do „raio de Yansã“” (DUNN, 2009, p. 204).

Os baianos Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal Costa e Maria Betânia “cantavam o Candomblé do ponto de vista de quem vive num ambiente marcado por valores desta religião”. E nesse sentido, cantavam, sobretudo, o rito Ketu, predominante na Bahia e consagrado por Jorge Amado, Carybé, Roger Bastide, Pierre Verger que, entre outros

artistas e intelectuais, “enalteceram esta tradição em termos de suas supostas fidelidade e pureza em relação às suas origens africanas”. Nas canções compostas por Caetano e Gil o público tomava conhecimento das características e mitos dos Orixás, podendo refletir sobre o papel e a importância da “cultura negra na formação da cultura brasileira”. Em “Milagres do Povo”, por exemplo, Caetano falava sobre o “valor da religiosidade na resistência cultural dos grupos negros submetidos à escravidão”. Nesta canção, a força positiva que produz esperança para além do sofrimento e que é herdada daqueles grupos e sua religiosidade, sendo reconhecida mesmo por um ateu, é tratada como característica do brasileiro (AMARAL; SILVA, 2006, p. 221-225)

Quem é ateu e viu milagres como eu,/ Sabe que os deuses sem Deus/ Não cessam de brotar,/ nem cansam de esperar/ E o coração que é soberano e é senhor/ Não cabe na escravidão,/ não cabe no seu não/ Não cabe em si de tanto sim/ É pura dança, sexo e glória,/ e paira para além da história/ Ojubá ia lá e via/ Ojubahia/ Xangô, manda chamar;/ Obatalá guia/ Mamãe Oxum chora/ lagrimalegria/ Pétalas de Iemanjá/ Iansã-Oiá ia/ Ojubá ia lá e via/ Ojubahia/ Oba/ É no xaréu/ que brilha a prata, a luz do céu/ E o povo negro entendeu/ que o grande vencedor/ Se ergue além da dor/ Quando chegou/ sobrevivente num navio/ Quem descobriu o Brasil/ Foi o negro que viu/ a crueldade bem de frente/ E ainda produziu milagres no extremo ocidente/ Ojubá ia lá e via/ Ojubahia (VELOSO, Caetano, 1985 *apud* AMARAL; SILVA, 2006, p. 225).

Gilberto Gil, por sua vez, além de se referir aos Orixás no título de seu álbum “Gil Jorge Ogum Xangô” (1975), utilizava na capa deste mesmo disco dois grandes búzios, elementos sagrados do jogo divinatório do candomblé. O artista gravara diversas músicas relacionadas à tradição ketu-nagô - cantigas rituais ou reinterpretações delas - bem como músicas abordando inclusive temas tabu para o candomblé, como o culto dos espíritos ancestrais retratado em “Babá Alapalá”. Quanto à Maria Bathânia e Gal Costa, seria em suas vozes que o país ouviria músicas como “As Ayabás”, em louvor aos Orixás femininos, e aprenderia a cantar a canção composta por Caymmi em reverência ao cinquentenário da mais popular mãe-de-santo baiana: Menininha do Gantois. Sendo que o sucesso desta regravação contribuiria fundamentalmente para o estabelecimento do Gantois como uma referência de candomblé no campo religioso afro-brasileiro e na sociedade em geral (SILVA, 2006, p. 225-226).

Ao entoar canções de enorme repercussão cujas harmonias e letras continham instrumentos, ritmos e temas afro-brasileiros, os referidos artistas utilizavam o candomblé - no âmbito de sua estética, linguagem e simbologia - como ícone de uma “africanidade” que era “desvelada” como importante raiz da brasilidade. A

contracultura nacional, perpassada pelo discurso e atitude política de luta contra a ditadura militar, apropriara-se da idéia de uma matriz cultural africana que, tendo sobrevivido ao processo colonizador e à posterior subalternização dele advinda, foi percebida como símbolo de “resistência”. E nesse sentido, os arquétipos de Orixás guerreiros (que não ocasionalmente compõem significativa parte do panteão afro-brasileiro) foram amplamente evocados pela música de artistas contraculturais. Estes artistas apropriando-se da performatividade afro-brasileira, bem como sua oralidade e seu “fetichismo”, toda sua antimodernidade, tal como concebe Gilroy (2001), como componentes de uma postura de insubordinação, forjavam um discurso político de resistência e insurreição, ao mesmo tempo em que retomavam a busca pelas autênticas referências culturais brasileiras, iniciada pelo modernismo nacional quarenta anos antes.

Portanto, ao eleger o Candomblé como símbolo da autêntica tradição religiosa africana no país, o governo ditatorial estimularia um processo de valorização da cultura afro-brasileira no âmbito da mídia de massa, como importante componente da identidade nacional. Todavia, esta iniciativa contribuiria para a inesperada apropriação das religiões afro-brasileiras, principalmente o Candomblé e a Umbanda, pelos artistas nacionais. Esses artistas utilizariam as insígnias destas religiões e a luta do africano escravizado - ainda viva nas divindades guerreiras que integram o panteão Orixá conservado no Brasil – como inspiração para a elaboração de discursos contraculturais, e de caráter de resistência antiditatorial. E nesse sentido, a popularização destas religiões em todo território nacional por meio do uso dos símbolos rituais e de aspectos cosmológicos, tanto pela política nacionalista governamental, quanto pelos intelectuais e artistas do período, promoveria sua grande posituação, contribuindo para uma relativa inserção social, obtida particularmente no caso do candomblé, que marcaria a história desta e das demais religiões afro-brasileiras.

Contudo, o referido processo de apropriação de insígnias religiosas afro-brasileiras pelo meio artístico e acadêmico nacional, se por um lado gerava legitimação e inserção social, por outro, contribuía para o projeto militar de consolidação e difusão de uma identidade nacional que, embora valorizasse a cultura de influência africana no país, invisibilizava a discriminação racial e a intolerância religiosa existentes no Brasil. Além disso, a popularização de símbolos religiosos afro-brasileiros pela mídia de massa empreenderia a dessacralização destes elementos rituais, estimulando uma compreensão do candomblé menos como religião e mais como manifestação cultural folclórica.

Deflagrava-se, pois, um processo ambíguo que ocasionaria popularização e certa legitimação, ao mesmo tempo em que estimularia a folclorização; a “deturpação” da religião como consequência do turismo cultural; e a celebração da nação Ketu como referencial em termos de tradição africana no campo religioso afro-brasileiro.

O período de governo militar no Brasil correspondeu a um momento de grande avanço do capitalismo, visto que desde a administração de Juscelino Kubitschek se progredia no sentido de inserção da economia nacional no processo de internacionalização do capital. A “modernização” do país, portanto, adquiria dimensões sem precedentes, e dentro deste quadro, as já tradicionais relações entre cultura e Estado no Brasil seriam significativamente alteradas. A preocupação relativa ao planejamento das políticas governamentais na área de cultura crescia na medida em que se expandia a dimensão do mercado cultural e de bens simbólicos. E nesse sentido, como o referido mercado ganhava dimensões nacionais com o desenvolvimento e consolidação da mídia de massa, a necessidade de integração do espaço nacional concebida pela ideologia do governo autoritário, “serviria de premissa a toda uma política que procurava coordenar as diferenças [regionais] submetendo-as aos chamados Objetivos Nacionais”. O Estado estimularia a cultura no país, porém considerando-a instrumento de integração nacional que deveria ser mantido sob rígido controle governamental. De maneira que entre os anos 1964 e 1980 “a censura não se definiria tanto pelo veto a todo e qualquer produto cultural, mas agiria primeiro como repressão seletiva que impossibilitava a emergência de determinados tipos de pensamento ou de obras artísticas” (ORTIZ, 1985, p. 79-89).

Segundo Ortiz (1994, p.91), para desenvolver um projeto cultural para o país o Estado autoritário instituía em 1966 o Conselho Federal de Cultura (CFC) que, ao traçar as diretrizes do governo militar no âmbito cultural, retomava a idéia de “Brasil mestiço” – forjada, como visto, durante os anos 1930 - para definir a nação menos sob o ponto de vista do inter cruzamento racial, e mais para concebê-la como culturalmente “plural e variada”, sublinhando seus aspectos de diversidade. Para Ortiz (1994, p. 95) a interpretação do país por meio da “ideologia do sincretismo”, “exprimiam um universo isento de contradições”, uma vez que a síntese oriunda do contato cultural era concebida como se transcendesse as divergências reais que porventura pudessem existir. E nesse sentido, a idéia de que teria havido uma convergência harmônica entre diferentes universos simbólicos na formação do país, permitia ao referido Conselho interpretar as especificidades das culturas regionais brasileiras como a “diversidade que define a

unidade nacional”. Sendo a cultura brasileira definida, por fim, como resultante do “sincretismo de diferentes manifestações que – tal como dizia o governo militar no período - hoje podemos identificar como caracteristicamente brasileiras, traduzindo-se num sentido que, embora nacional, tem peculiaridades regionais” (POLÍTICA NACIONAL DE CULTURA, MEC, 1975, p. 16 *apud* ORTIZ, 1994, p. 93).

A atuação do governo militar, portanto, tinha como objetivo planejar políticas governamentais na área de cultura que contribuíssem para a integração do país e para a consolidação de uma identidade nacional que servisse aos interesses da ideologia autoritária. Como explica Ortiz (1994, p. 71), “todo „progresso“ implica um processo de sacralização da cultura popular”. Por este motivo, o desenvolvimento econômico alcançado pelo governo ditatorial, teria levado os militares a valorizar a “pretensa autenticidade das manifestações populares” como forma de preservação da tradição cultural brasileira. A categoria de folclore surgiria exatamente para diferenciar “as manifestações culturais de cunho tradicional” – pensadas de início como formas de saber que se associavam, sobretudo, às camadas tradicionais de origem agrária – e a cultura popular, definida em termos de uma constante transformação. Seguindo essa mesma perspectiva, o CFC adotava com principal objetivo “conservar o acervo constituído e manter viva a memória nacional assegurando a perenidade da cultura brasileira”. De forma que o “argumento da tradição” ganhava importância fundamental no âmbito do planejamento cultural militar, já que, na interpretação governamental, a cultura brasileira era compreendida sob a perspectiva do acúmulo: “como um conjunto de valores espirituais e materiais acumulados através do tempo” e que constituindo patrimônio nacional, deveria ser preservado (ORTIZ, 1985, p. 96-97).

Assim, com o golpe militar, o Estado autoritário passava a ter a necessidade de “reinterpretar as categorias nacional e popular”, desenvolvendo pouco a pouco “uma política de cultura que busca[va] concretizar a realização de uma identidade „autenticamente“ brasileira”⁵⁷ (ORTIZ, 1985, p. 130). E nesse sentido, o governo militar se voltou para os intelectuais conservadores que haviam se colocado a favor do golpe,

⁵⁷Segundo Ortiz (1985, p.131-139) “a identidade nacional é uma entidade abstrata e como tal não pode ser apreendida em sua essência. Ela não se situa junto à concretude do presente, mas se desvenda enquanto virtualidade, isto é, como projeto que se vincula às formas sociais que a sustentam”. E no presente trabalho adotamos a perspectiva de Ortiz, para quem a memória e a identidade nacional “são construções de segunda ordem que dissolvem a heterogeneidade da cultura popular na univocidade do discurso ideológico [utilizado pelo Estado]”. Enquanto a memória coletiva possui existência concreta, sendo manifestada como vivência que alimenta a cultura popular.

para que eles pudessem operar a mediação entre o discurso nacional e os valores populares, da qual resultaria a construção da identidade nacional. Recrutados principalmente nos Institutos Históricos e Geográficos e nas Academias de Letras, os intelectuais reunidos pelo Estado operaram a apropriação e ressignificação “das práticas populares para apresentá-las como expressões da cultura nacional”. Cabia a eles descolar as manifestações culturais de sua esfera particular e as articular a uma totalidade mais ampla, relacionada à identidade nacional a ser forjada pelo Estado. “O candomblé, o carnaval, os reisados”, o samba - dentre outras manifestações culturais em sua maioria relacionadas à influência cultural africana no Brasil – foram desta maneira “apropriados pelo discurso do Estado, que passou a considerá-los como manifestações de brasilidade”. Tudo isso permitiu à indústria do turismo, por sua vez, “vender a brasileiros e estrangeiros a identidade nacional manifestada nas produções populares” (ORTIZ, 1985, p. 139-141).

A União Nacional dos Estudantes (UNE), principal núcleo da resistência estudantil frente à ditadura militar, também tinha como importante aspecto de sua ideologia a questão do nacionalismo. Orientados pela concepção marxista de compreensão da sociedade, a UNE e seu Centro Popular de Cultura (CPC) interpretavam a “cultura popular” não como saber advindo das classes subalternas, mentalidades ou produtos artísticos elaborados pelas camadas populares, mas como “um projeto político que utiliza a cultura como elemento de sua realização”. Sob esta perspectiva a “cultura popular” era revestida de uma função política – de conscientização, mobilização, etc. – e direcionada ao povo, sendo assim distinguida de folclore ou manifestações populares de cunho tradicional. A cultura popular produzida e estimulada pelo CPC tinha entre seus principais objetivos “a tomada de consciência da dependência dos países subdesenvolvidos em relação aos centros de decisões econômicas e culturais”. Isto é, se dedicava fundamentalmente à luta antiimperialista, que transposta à linguagem artística era exposta “pedagogicamente” para a grande massa. E nesse sentido, a preocupação com a independência da cultura nacional mediante o imperialismo colocava as tradições das culturas regionais no centro dos interesses das referidas organizações estudantis, já que as estas últimas compreendiam que a “autenticidade” nacional estaria “naturalmente manifesta na memória popular regional”. Assim, apesar de opostas, tanto a ideologia estudantil quanto a ideologia autoritária do governo militar valorizavam a “autenticidade” das tradições regionais, e

vislumbravam a necessidade de sua preservação como patrimônio histórico e cerne da identidade nacional (ORTIZ, 1985, p. 74-76). O que também não seria diferente no âmbito da contracultura – que taxada pelo movimento estudantil como cultura alienada por sua aproximação com o rock e outros estilos musicais estrangeiros – em sua busca pelas raízes culturais brasileiras, celebraria as tradições populares, e em especial a tradição afro-brasileira ketu-nagô, como autênticas representações da brasilidade.

Durante os anos 1970 o Candomblé aprofundaria sua relação com o poder público, recebendo grande estímulo por ser tratado como atração turística, e conseguindo extinguir na Bahia a necessidade de licença policial como permissão para o funcionamento dos terreiros. Ao longo da primeira metade desta década, a utilização da religião – a que os adeptos e os intelectuais se referiam como seita – pelo Estado como manifestação folclórica era vista positivamente. A Bahiatursa, órgão criado pelo governo da Bahia em 1972 com o objetivo “publicizar a singular herança folclórica africana na Bahia”, se dedicaria especialmente aos cultos afro-brasileiros, instituindo uma política de incremento turístico “em que o candomblé passava a ser uma „imagem-força“, sintetizando „todo o ser baiano, as raízes profundas da cultura e do povo da Bahia“. E como resultado, “uma série de formulações elaboradas por empresas de turismo e órgãos governamentais criaria imagens que imbricavam o Candomblé ao turismo, as quais, por sua vez, estavam diretamente vinculadas à idéia de baianidade que se procurava propagar” (SANTOS, 2005, p. 131-134).

A apropriação do Candomblé por parte do Estado e de empresas privadas de turismo como temática folclórica ocasionaria “como reação imediata, um discurso manifesto” de intelectuais e lideranças candomblecistas. O estímulo turístico havia feito com que muitos terreiros passassem a “realizar rituais e tocar atabaques em datas que não correspondiam ao calendário ritual” tradicional, o que era entendido pelos referidos intelectuais como alteração da ordem simbólica da religião. Neste contexto, os pesquisadores acadêmicos ligados ao povo-de-santo procuraram “defender” o Candomblé da associação à categoria de folclore, se articulando na imprensa e em seus espaços institucionais para conseguir o atendimento das reivindicações dos sacerdotes de terreiros “tradicionais”. Nesse sentido, Edson Carneiro, durante o 1º Festival Baiano de Folclore dizia que o Candomblé “era uma instituição de culto permanente e restrito a um determinado grupo, não sendo um folclore institucionalizado”. Do mesmo modo, Antônio Monteiro (presidente do Centro Etnográfico da Bahia) na ocasião da reunião

feita no terreiro da Casa Branca, em 1976 - e que originaria a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros - afirmava que o “Candomblé não pode ser transposto para os tablados das festas de carnaval, transformado em folclore ou industrializado indiscriminadamente em nome do progresso”. Sendo as críticas destes intelectuais especialmente direcionadas ao Departamento de Folclore da Prefeitura Municipal de Salvador, acusado de transformar as manifestações culturais afro-baianas em atração turística, (SANTOS, 2005, p. 131).

A referida alteração da ordem simbólica do Candomblé correspondia ao que pesquisadores e sacerdotes dos terreiros mais “tradicionais” consideravam um “desvirtuamento” da religião. Pois tal como advertiam, muitos terreiros estavam “batendo fora de época pra turista ver”. Entretanto, como explica Santos, a preocupação com a transgressão ritual estava relacionada, além da descaracterização da religião, com a necessidade de legitimação dos terreiros diante da sociedade baiana.

Aos olhos das lideranças intelectuais e religiosas, a transgressão ritual coadunava-se com o interesse turístico. No intuito de se diferenciarem dos adeptos do candomblé que se utilizavam dessas “novas” práticas, eles vão chamar a atenção para os terreiros de candomblé considerados “sérios”: justamente os mais antigos e ortodoxos da nação *queto*, como a Casa Branca, o Gantois, o axé Opô Afonjá, o [terreiro] de Olga do Alaketu e o terreiro de Eduardo de Ijexá, tido como o mais velho pai-de-santo da cultura dos ijexás. Note-se, portanto, que as acusações aos candomblés pra “turista ver” tinham implicações geracionais e, em certo sentido, políticas. Os mais permeáveis às influências heterodoxas, vindas do atrativo turístico, eram justamente, aqueles das novas gerações e [que se mantinham] longe da influência dos tradicionais (SANTOS, 2005, p. 135).

A diferenciação entre os terreiros “sérios” e aqueles “pra turista ver” correspondia, portanto, a uma disputa intrínseca a uma micropolítica dos candomblés em que as casas ditas mantenedoras da tradição buscam se afirmar legítimas em detrimento daquelas consideradas mais sincréticas. De maneira que, num contexto de valorização por intelectuais, artistas e pelo próprio Estado, da “autêntica” tradição africana no Brasil, a afirmação de preservação da africanidade seria utilizada como principal instrumento de legitimação pelos terreiros considerados mais tradicionais.

Nesse sentido, a criação da Confederação Baiana do Culto Afro-Brasileiro tinha como objetivo “garantir a preservação das tradições culturais e religiosas do fetichismo”, empreendendo um “programa disciplinar” cujo intuito era impedir o “funcionamento de casas clandestinas; combater tanto os exploradores da seita que a

comercializavam quanto aqueles que faziam exposições para turistas; bem como [combater] os que mesclavam [o Candomblé] com a Umbanda”. A religião de Umbanda crescia significativamente na Bahia durante a década de setenta e, por este motivo, a recém-criada Confederação fazia apelos aos líderes de terreiro locais que defendessem o Candomblé baiano da Umbanda carioca. Obviamente, essa conduta correspondia a tensões características do processo de diferenciação estabelecido entre as denominações do campo religioso afro-brasileiro, bem como se tratava de uma iniciativa que visava “manter o Candomblé baiano como referência” no referido campo. No entanto, é importante que se perceba que este discurso, que em certa medida reivindicava a defesa da baianidade que se procurava consolidar politicamente, encontrava ecos na política estadual e mesmo federal. E a exemplo disso, o deputado do estado da Guanabara, Sebastião Menezes, ainda no ano de 1971, argumentando em termos da historicidade das práticas iorubanas na Bahia dizia: “as raízes que foram plantadas na Bahia disso que hoje é tradicional e de importância turística vital para a economia baiana que é a religião Candomblé”. De maneira que o projeto federal de preservação da originalidade cultural brasileira, com vistas a sua importância para a consolidação da identidade nacional, privilegiaria o Candomblé como patrimônio cultural capaz de articular autenticidade e nacionalidade (SANTOS, 2005, p. 140-142).

Embora as religiões afro-brasileiras tivessem sido libertadas da fiscalização policial na Bahia apenas em 1976, mesmo antes disso, importantes acontecimentos marcariam o processo de aproximação entre o Candomblé e o poder público. Em 1972, a comemoração ao cinquentenário da liderança de Mãe Menininha, organizada por Carybé, Jorge Amado e Pierre Verger, receberia grande presença de autoridades oficiais, entre elas “o governador Antônio Carlos Magalhães, o senador Heitor Dias, o prefeito de Salvador Clériston Andrade, o ex-governador Luiz Viana Filho, o diretor geral da Polícia Federal na Bahia, [e] o Cônsul dos Estados Unidos Alex Watson”. Em seguida, no ano de 1975, cerca de oitenta filhas e mães-de-santo fariam uma visita oficial do terreiro do Gantois ao Palácio de Ondina, em agradecimento ao “governador do Estado, Antônio Carlos Magalhães, pelo apoio à preservação das religiões de origem africana na Bahia”, sendo nesta ocasião acompanhadas pelo prefeito de Salvador e pelo cantor Dorival Caymmi (SANTOS, 2005, p. 144-145).

Na opinião de Santos (2005, p. 146) a incorporação do Candomblé como um “assunto de Estado” seria também expressa pela revista *Viver Bahia*, publicada pela

Bahiatursa (órgão estadual de turismo) e por outras revistas de circulação nacional, como a *Veja* e o *Guia Quatro Rodas*. Como analisa o autor, nas edições da *Viver Bahia* de 1975 e 1976 o Candomblé seria colocado no mesmo patamar que as religiões cristãs, sendo indicados para visitação, na se o “Templos”, os terreiros de na o Ketu mais tradicionais, e o terreiro Bate Folha de tradi o Angola. A revista *Veja* de 1971 tinha na capa o título “O Brasil Baiano”, sendo que a reportagem “Redescoberta do Brasil” continha nove páginas. Esta revista discutia o fascínio exercido pela Bahia sobre os turistas, discorrendo sobre a magia e o encanto do estado. E a respeito desta “magia” argumentava que a “a cuidadosa preserva o dos mistérios da religião africana, com seus Orixás, crenças e adivinha es” seria sua grande responsável. Por fim, a reportagem afirma que “parece ser exatamente nessas tradi es [...] que o brasileiro acaba reconhecendo suas origens e redescobrimdo sua fisionomia nacional”. Já no *Guia Quatro Rodas* de 1973, embora o Candomblé fosse entendido como religião e o turista fosse alertado a evitar atitudes desrespeitosas, a distin o entre os candomblés considerados “sérios” e aqueles turísticos seria mais bem delineada. Visto que os candomblés de “tradi o africana” seriam distinguidos na revista como aqueles nos quais seria conveniente ao turista se lembrar de encará-los com “a mesma seriedade e respeito que outras religiões”.

Outrossim, Santos (2005, p.157, 158) afirma que o Candomblé havia conquistado legitimidade perante a sociedade brasileira durante a década de 1970, o que pôde ser depreendido “tanto na inser o e incorpora o de terreiros de candomblé no mundo oficial, quanto na imagem-força que a imprensa também projetava”. Entretanto, o autor destaca que se por um lado – a partir da media o de artistas e intelectuais – a religião havia conseguido se livrar do jugo da Delegacia de Jogos e Costumes na Bahia, por outro, o próprio campo religioso afro-brasileiro instituiria outra instância para realizar o controle antes realizado pela a o policial. O fim de uma regula o exterior, estatal, abriria caminho para uma “completa autonomia dos terreiros para a realiza o de suas práticas”. E essa liberdade tornou-se alvo das preocupa es da Federa o Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Febacab), “entidade reconhecida [pelo governo estadual] desde o início dos anos sessenta como de utilidade pública, e cujos objetivos eram a manuten o, orienta o e divulga o das religiões afro-baianas”. O que fez com que a dita Federa o se tornasse a responsável pela regula o do campo religioso afro, com o argumento de que objetivava com isso “anular qualquer interferência estatal”.

A Febacab empreenderia uma ação fiscalizadora que tinha o intuito de identificar os terreiros “ilegais” e averiguar a prática de “irregularidades”. Seu discurso de controle religioso encontrava ressonância na imprensa e apoio do poder público, embora fosse criticado por lideranças religiosas e importantes personalidades ligadas especialmente ao Candomblé, como foi o caso de Jorge Amado (SANTOS, 2005, p. 159-160). As divergências entre a Federação e os terreiros ditos mais tradicionais seriam intensas, visto que os últimos consideravam arbitrárias as “regras” que a instituição tentava impor, defendendo o direito à autonomia dos terreiros. Contudo, estas indisposições se referiam mais ao desejo de liberdade advindo daquela circunstância política de fim da fiscalização estatal, e às relações de poder intrínsecas ao campo religioso afro-brasileiro, do que a uma oposição aos princípios defendidos pela Federação. Visto que a instituição se preocupava principalmente em assegurar a “autenticidade” das casas, e verificar se a relação entre os terreiros, o comércio e o turismo não descaracterizava ou corrompia as religiões. Para o que utilizava como referência o modelo ritual e a conduta dos terreiros mais tradicionais – isto é, de nação Ketu – com os quais os demais deveriam se assemelhar.

Como pondera Santos (2005, p. 155), o poder público baiano – e além dele, o próprio governo federal – ao extinguirem as ingerências policiais, autonomizaram o campo religioso afro-brasileiro conferindo-lhe status de independência. De maneira que, ao se “afastar” do cotidiano religioso, o Estado elaboraria ao mesmo tempo um discurso patrimonialista em que seria mediado seu interesse tanto pelo estímulo ao turismo, quanto pela preservação da tradição, procurando instituir assim formas subjetivas de regulação que, por meio da difusão de um determinado contingente simbólico, garantiriam que fossem favorecidos os seus interesses. Porém, podemos perceber ainda, que o referido discurso mediador divulgado pela mídia de massa seria apropriado tanto pela população, em nível de legitimação social, quanto pelo próprio campo religioso afro-brasileiro. Este último em suas relações de poder internas reproduziria o contingente ideológico de defesa da pureza religiosa, criando novas formas de regulação também internas – como foi o caso da Febacab – fundamentadas na idéia de preservação da tradição. Isso porque tanto nos discursos dos órgãos oficiais, quanto nos discursos dos críticos destas instituições – frequentemente artistas e intelectuais – estava presente “uma defesa veemente da manutenção da tradição como algo intrínseco à existência dos Candomblés, [em que], os terreiros [eram] vistos como uma espécie de matriz simbólica

congelada”. E nesse sentido, embora o dinheiro que adentrava os candomblés por meio da atividade turística aparecesse como principal agente de “profanação” da religião – frente ao poder público que se desresponsabilizava, considerando uma decorrência externa aos propósitos oficiais – a questão central era, na verdade, as implicações políticas da iniciativa governamental de valorização da cultura de origem africana. Pois como conclui Santos (2005, p. 154), “na medida em que as instâncias oficiais, ao defenderem a pureza dos candomblés, simbolicamente, criam um lugar de reconhecimento daqueles que, aos seus olhos, também são imbuídos de poder” – conferindo em nível oficial “um lugar para aqueles que detêm poder cultural”- tais instâncias forjam uma relação direta entre tradição e poder. E esta relação, por sua vez, se reverberaria tanto entre a sociedade como forma de legitimação, quanto entre o campo religioso afro-brasileiro como forma de *empowerment* da nação Ketu celebrada por sua tradição supostamente mais africana.

Conforme vimos anteriormente, durante os anos 60 e o início dos anos 70 em decorrência da intensa migração da população nordestina em direção ao Sudeste, houve a instalação dos primeiros Candomblés em São Paulo e no Rio de Janeiro. Iniciou-se então um processo de expansão da religião que se difundiu por diversos espaços do território nacional. A recuperação do “exótico” e do “original” promovida pela contracultura brasileira tinha feito com que o Candomblé encontrasse “condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis” para a sua multiplicação ao Sul e Sudeste do país. De maneira que o alto custo financeiro dos ritos deixava de ser um constrangimento que o pudesse conter. Como neste contexto a classe média saía em busca do “que poderia ser tomado como as raízes originais da cultura brasileira”, muitos “intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas de renome foram bater à porta das velhas casas de Candomblé da Bahia”, passando a integrar o contingente candomblecista tanto no Nordeste quanto no Sudeste. E nesse sentido, nos novos terreiros de Candomblé nagô do Rio de Janeiro ou de São Paulo poderiam ser encontrados adeptos e clientes de todas as classes sociais e origens étnico-raciais, o que segundo Prandi (1999, p. 101-102) transformaria o Candomblé em uma “religião para todos”.

Bastide (1985) considerava que a “degradação cultural” das religiões afro-brasileiras nas grandes cidades industriais do Sudeste era decorrente da mestiçagem – advinda da intensa imigração européia – e do submetimento dos negros destas

localidades às regras de uma sociedade de classes. Os negros bantos do Sudeste seriam muito mais permeáveis ao “mulatismo cultural” que os negros nagôs do Nordeste, o que teria ocasionado o surgimento da macumba sincrética naquela região, e dos Candomblés africanos, “puros”, nesta última (CAPONE, 2004, p. 138). Entretanto, seria a classe média branca e intelectualizada do Rio de Janeiro e São Paulo que conquistaria, entre os anos 1960 e 1970, significativa “parcela da legitimidade social de elementos dessa cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia”. Queremos dizer com isso, que a inserção de indivíduos brancos nos terreiros nagôs soteropolitanos – considerados por Bastide menos permeáveis – significava uma abertura do Candomblé no referido contexto à sociedade branca. E esta abertura, embora tivesse alterado definitivamente o contingente étnico-racial dos candomblés baianos, permitiria tanto a elaboração de uma nova estética que, veiculada pela referida classe média do Sudeste principalmente por meio da música popular, alcançaria certa legitimação social e um estímulo ao desejo de “retorno à África”, quanto ofereceria possibilidade de sustento à religião nos novos espaços em que ela se estabelecia.

Como explicara Prandi (1999, p. 101-102) a Umbanda passava ser remetida ao Candomblé como “sua velha e verdadeira raiz „original“, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente”. Essa interpretação que privilegiava os atributos mágico-religiosos do Candomblé era resultante da popularização da imagem de pureza e autenticidade africana que haviam sido atribuídas, especialmente à nação Ketu, por intelectuais, artistas, e pelas políticas nacionalistas e de turismo cultural do governo militar. E como consequência, a suposta “pureza africana” candomblecista estimularia uma grande adesão dos migrantes nordestinos ao Candomblé do Sudeste, bem como deflagraria um intenso processo de conversão dos umbandistas, e um crescimento da quantidade de clientes interessados no “poder” a que se referia o autor.

E justamente nesse sentido, se esboça o que Prandi chamou de “um longo processo de mudanças socioculturais”, nas quais

O culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro – forjou-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal – gestou-se a Umbanda; finalmente, retornou às origens negras para fazer parte da própria identidade do país – o Candomblé foi se transformando em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para recuperar sua autonomia em relação ao catolicismo (PRANDI, 1999, p. 106).

Este processo é por nós entendido como negociação por sobrevivência, em que as distintas conjunturas político-sociais foram incorporadas pelo campo religioso afro-brasileiro – e não só pelos praticantes do “culto aos Orixás”, mas por todo o conjunto de adeptos, inicialmente negros, praticante das diferentes tradições religiosas de origem africana - por meio de variadas formas de agenciamento da tradição. Tal como quer o autor, num período de relativa valorização da africanidade pelos grupos sociais hegemônicos, as religiões subalternas detentoras de tradições “africanas” preservadas afirmaram sua africanidade e por meio dela reivindicaram legitimidade e inserção social. E nesse sentido, o Candomblé, e mais especificamente aquele considerado mais ortodoxo entre os demais, de tradição nagô nação Ketu, seria celebrado por sua “pureza” e “autenticidade”.

Nesse sentido, podemos destacar que o prestígio advindo da africanidade candomblecista está diretamente relacionado à “força” e ao “poder” que esta mesma pureza africana agrega aos sacerdotes religiosos e aos cultos por eles coordenados. E então, partindo desta perspectiva, nos perguntamos: por que a grande conversão ao Candomblé foi estimulada pela imagem de sua “pureza” africana, maior “poder” e “força”? Qual seria o interesse da classe média e do novo contingente de clientes do Candomblé por estes elementos? A despeito do que propunham importantes autores como Nina Rodrigues e Roger Bastide – e tal como discutido anteriormente – existe no âmbito do Candomblé nagô uma grande manipulação da *magia*. Esta que, embora não necessariamente corresponda à intervenção de Exu para o atendimento a interesses particulares e escusos, se relaciona efetivamente à consulência e ao atendimento de desejos ou necessidades particulares por meio da manipulação da energia dos Orixás (DANTAS, 1988). O Candomblé pode ter atraído novos adeptos por meio do encanto exercido por seu “Orixá original” – “cantado e cortejado por aquele que é mais rico, escolarizado, famoso e bem sucedido” - em relação aos antigos umbandistas do Sudeste, e em relação ao grupo pobre de migrantes nordestinos alijados de suas referências sócio-culturais. Além disso, pode inclusive ter sido confundido com sua exuberante forma estética, já que a tradicional realização dos cultos iniciáticos e sacrificiais em ritos privados, longe do público, pode ter feito com que aos olhos do cliente, que não precisa se envolver com a religião para solucionar problemas por meio de serviços mágicos, a densa sacralidade candomblecista passasse despercebida (PRANDI, 1999, p. 105-106). Porém, a “eficácia” no atendimento aos desejos ou necessidades do

consulente não passará despercebida, bem como a “força” dos líderes sacerdotais não será ignorada pelos novos iniciados. Sendo justamente os mistérios e o suposto poder advindo da africanidade preservada que levarão ambos a procurar o Candomblé, em detrimento de quaisquer outras religiões afro-brasileiras.

Dantas (1988, p. 45) verificou em sua pesquisa, realizada na cidade de Laranjeiras no Sergipe entre as décadas de 1970 e 1980, que os critérios utilizados para a atribuição de importância aos terreiros podem ser divididos em duas categorias: a de sinais externos e a de sinais internos. No que se refere à primeira categoria, os indicadores externos por meio dos quais seria possível avaliar o sucesso de um terreiro são: “o número de filiados, trânsito livre em certos setores dominados pelas camadas superiores representados pelos meios de comunicação, convite do governo, e presença dos ricos em busca de serviços mágicos”. Enquanto as razões internas, que constituem “a base da explicação do sucesso”, seriam: “a origem africana do terreiro, sua antiguidade e capacidade ritual do seu líder”; elementos que, segundo a autora, “teriam a ver diretamente com a „força“ do terreiro”. E sobre essa força, Beatriz Dantas nos explica que

O estabelecimento do vínculo estreito com a África e o convívio com os africanos são maneiras de proclamar conhecimento dos segredos do culto, *força*, e assim legitimar-se perante o segmento afro-brasileiro local onde *orixá* é tido como mais forte do que *Caboclo* [...] *Força* é um poder místico e simbólico. Na terminologia dos cultos nagôs da Bahia, como assinala Juana Elbein dos Santos, é chamada *axé*. Como todo poder, pode aumentar ou diminuir de acordo com a atividade ritual. Num terreiro, é o seu chefe o portador máximo do *axé*, devendo zelar pela sua preservação e desenvolvimento, transmitindo-o a novos filiados através da iniciação ritual (DANTAS, 1988, p. 47-49).

Força é um termo que aparece com muita frequência nos terreiros para indicar o poder do chefe como sendo um poder vinculado ao sobrenatural. É através dela que, em última instância, se explica a nível ênico a eficácia dos trabalhos mágicos executados em benefício da clientela e o sucesso do chefe do terreiro em lidar com os *orixás*, deles assegurando benefícios para si e seu grupo de fiéis. A *força* de um terreiro é demonstrada pela habilidade do chefe em lidar com as entidades, o que implica conhecimento das tradições e segredos do culto [...]. Desse modo os critérios de antiguidade, origem africana e competência ritual se interpenetram na constituição da *força* da chefia do grupo e, portanto, na importância do terreiro (DANTAS, 1988, p. 54-55).

Dessa forma, se depreende que aquilo que os clientes interpretam como “eficácia mágica” advém da “força” detida, ou não, pelo pai ou mãe-de-santo. Sendo que esta força, por sua vez, depende de uma série de atributos e, dentre eles, “a origem africana”

e a preservação do “conhecimento das tradições e segredos do culto”. Nesse sentido, a consolidação da representação do Candomblé nagô como uma autêntica religião africana que, por sua ortodoxia ainda seria dotada de pureza ritual, funcionou como um poderoso instrumento agregador de prestígio e importância, interna e externamente ao campo religioso afro-brasileiro. Pois verificando os parâmetros estabelecidos por Dantas, a partir de sua divulgação e celebração – no âmbito da mídia de massa - pelos intelectuais, artistas contraculturais e pelo governo militar, o Candomblé nagô teria todos os “sinais externos e sinais internos” necessários para a atribuição de importância aos terreiros. Tudo isso atrairia novos adeptos e clientes aos terreiros nagôs, bem como estabeleceria sua tradição como modelo a ser seguido pelas religiões do campo afro-brasileiro.

Desse modo, teria início o processo de reafirmação (ou africanização) do Candomblé, concebido por Prandi como circunstância em que

o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas *para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora era motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público*, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá (PRANDI, 1999, p. 105, grifos nossos).

Poéticas à parte, esse “retorno deliberado à tradição” constituía, sobretudo, uma maneira de acúmulo de prestígio, sendo, portanto, um dos principais – se não o principal - motivo da conversão de sacerdotes e praticantes de Umbanda ao Candomblé. Pois uma vez iniciados, estes novos adeptos adquiririam certo *status* tanto religioso quanto social, bem como melhoram sua posição no mercado religioso. De maneira que, ao se tornarem líderes de terreiro de Candomblé estariam abertas as portas para uma “carreira religiosa” que não teria sido possível na Umbanda, com acesso às camadas média e alta como clientela. A economia dos candomblés é fundamentada na troca e na afirmação a um só tempo individual e coletiva, de um terreiro e sua liderança, por meio do acúmulo de prestígio (CAPONE, 2004, p. 142). Ela se organiza como em um circuito no qual a “atribuição de carisma e os indicadores de sucesso se relacionam circularmente através de um sistema de *feedback* em que um realimenta o outro”. Nesse sentido, “se um pai-de-santo ostenta sinais externos de sucesso (muitos filhos de santo, clientela, riqueza, brilho nos rituais públicos etc.) deve ser um pai-de-santo a quem se atribui muita força”. De maneira que “os sinais externos do sucesso do chefe do terreiro reforçam o carisma

que lhe é atribuído, e este, por sua vez, refunda a ampliação do círculo de influência do terreiro não somente entre as camadas baixas, mas nas camas médias e altas” da sociedade, de onde virá o dinheiro para a manutenção do “brilho das festas e, [para] circularmente, aumentar o status e as qualidades de um pai-de-santo com muita força” (DANTAS, 1988, p. 56).

A afirmação de lideranças religiosas por intermédio do acúmulo de prestígio é tão comum aos cultos “puros” de Salvador, quanto aos “degenerados” do Sudeste, implicando uma relação mercadológica com a clientela que, embora tenha sido obliterada pelos primeiros estudiosos como tentativa de proteger o Candomblé das acusações de feitiçaria e de reificar a africanidade nagô, existe como cerne do sustento material dos terreiros e da manutenção da riqueza por eles exibida em seus rituais públicos (CAPONE, 2004, p. 142; DANTAS, 1988, p. 55). O sacerdócio entre as religiões afro-brasileiras se configura como um meio de mobilidade social, sendo que, no âmbito do Candomblé “aqueles que começam a ser bem sucedidos socialmente (o que implica clientela) tendem a se envolver na busca de prestígio simbólico que [...] pressupõe uma pureza original, que [por sua vez] vem do passado (a África através da Bahia)”. E nesse sentido, durante o processo de legitimação dos candomblés do Sudeste, especialmente os de São Paulo, a maioria dos sacerdotes que procurou africanizar seus candomblés peregrinou à África para dar obrigações e tomar cargos nos templos da Nigéria e do Benin, utilizando a África do presente, ao invés da Bahia e sua “África do passado”, para alcançar a referida “pureza original” (PRANDI, 1999, p. 106).

Como afirma Prandi (1999, p. 106), “isso é africanizar”. Entretanto, africanizar não significava ser negro ou desejar viver como os africanos - mesmo porque grande parcela dos seguidores de Candomblé nas décadas de 1960 e 1970 já era formada por brancos – mas significava a intelectualização dos sacerdotes e adeptos por meio do acesso a uma “literatura sagrada” descoberta na África, bem como se tratava da “reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea”. Os candomblés do Sudeste procuravam neste processo se africanizar “fora do circuito dominante do Candomblé baiano”, reconstruindo os terreiros a partir da seleção daqueles aspectos da tradição africana que lhes parecessem mais interessantes. E nesse sentido, tal como considera o autor

Africanização é também bricolagem, também é invenção de tradições. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades

religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência (PRANDI, 1999, p. 106, 107).

Por fim, neste mesmo processo, os iniciados tanto do Nordeste quanto do Sudeste começaram a se tornar leitores dos livros dedicados ao Candomblé e daqueles relacionados aos cultos africanos. De maneira que o conjunto de sistematizações do universo religioso candomblecista, feitas por antropólogos e também por sacerdotes, adquire grande importância dentro da religião, se consolidando como fonte de conhecimentos tão importante quanto a experiência religiosa direta – e chegando inclusive a oferecer risco à cultura da oralidade como veículo sagrado de transmissão do conhecimento religioso.

O Candomblé, portanto, havia ocupado lugar central no mercado religioso - beneficiando-se nesse sentido até mesmo de programas de rádio dedicados à temática religiosa candomblecista tais como o de José Beniste, que chamado *Programa Cultural Afro-Brasileiro* e realizado nas rádios Rio de Janeiro e Roquette Pinto, tornou-se bastante popular. De modo que a reafricanização, seguindo a lógica de acúmulo de prestígio acima discutida, não se manteria restrita aos terreiros de Candomblé, mas passaria também a Umbanda e todas as demais religiões afro-brasileiras. A apropriação acadêmica de categorias de valorização da pureza e africanidade, que antes eram internas a estas religiões, somada à celebração da autenticidade africana da tradição nagô pela mídia de massa, fez com que as micro-relações de poder estabelecidas internamente ao campo religioso afro-brasileiro fossem superdimensionadas. Transformando o modelo ritual da nação Ketu-nagô em uma referência a ser assimilada, tanto pelas demais nações de Candomblé, quanto pelas demais religiões afro-brasileiras, como estratégia de legitimação. A valorização da nação Ketu como mais significativo reduto da africanidade entre todas as manifestações culturais e religiões afro-brasileiras, ocasionaria então o que pode ser denominado como um “ketucentrismo”, responsável pela disseminação deste modelo ritual por todo o país; e diretamente relacionado à externalização e perpetuação de uma hierarquia religiosa, antes interna ao campo afro-brasileiro, em que as religiões mais sincréticas encontram-se relegadas aos últimos patamares de importância.

A reafricanização teria ainda reflexos no movimento negro que, desarticulado pela repressão empreendida pelo governo militar, voltaria a se organizar a partir do ano de 1978, adotando novas perspectivas ideológicas. Influenciado pela luta a favor dos direitos civis dos negros estadunidenses - em que se destacariam nomes como Martin Luther King, Malcon X, e organizações como os Panteras Negras – e pelos movimentos de libertação dos países africanos, “sobretudo, de língua portuguesa, como Guiné Bissau, Moçambique e Angola”, o movimento negro brasileiro radicalizaria seu discurso contra a discriminação racial, dando origem à organização marxista, de orientação trotskista, chamada “Convergência Socialista”. Considerada “a escola de formação política e ideológica de várias lideranças importantes dessa nova fase do movimento negro”, a Convergência Socialista acreditava que apenas a construção de uma sociedade igualitária poderia superar o racismo, estabelecendo assim um lema de luta contra todas as formas de opressão, que ocasionaria a ruptura definitiva com os modelos conformista e assimilacionista adotados pelo movimento negro. “Pela primeira vez no Brasil a defesa de uma posição quanto à raça e à classe não foi marginalizada pela intelectualidade afro-brasileira” (HANCHARD, 2001 *apud* DOMINGUES, 2007, p.113). De maneira que, ao ser criado o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), em uma reunião feita em São Paulo, no dia 18 de junho de 1978, com diversos grupos e entidades negras⁵⁸, foi escrita e distribuída pelo movimento uma Carta Aberta que incitava os negros a formarem “Centros de luta” nos “bairros, nas prisões, nos terreiros de Candomblé e Umbanda, nos locais de trabalho e nas escolas, para organizar a peleja contra a opressão racial, a violência policial, o desemprego, o subemprego e a marginalização da população negra” (DOMINGUES, 2007, p. 111-113).

Durante a primeira Assembleia Nacional de Organização e Estruturação da entidade, realizada no dia 23 de julho de 1978, a palavra *Negro* seria adicionada ao nome do movimento, que então passava a se chamar Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Esta sigla logo seria reduzida para Movimento Negro Unificado (MNU), nome definitivo com o qual a organização lançaria, em 1982, um Plano de Ação em que constavam, entre suas “reivindicações mínimas”, a “desmistificação da democracia racial brasileira, e a luta pela introdução da

⁵⁸Quais sejam: CECAN, Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira e Grupo de Atletas e Grupo de Artistas Negros.

História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares”. Como se vê, o MNU passaria a valorizar em seu discurso e postura política símbolos associados à cultura negra e que anteriormente eram renegados pelo movimento. Isso porque, como explica Domingues (2007, p. 116), “o movimento negro organizado „africanizou-se””, pois passando a defender “a revisão dos conteúdos preconceituosos dos livros didáticos; a capacitação de professores para desenvolver uma pedagogia interétnica; a reavaliação do papel do negro na história do Brasil” e, por fim, o “ensino da história da África nos currículos escolares”, a organização unificada adotava a formação de uma identidade étnica negra como um de seus principais objetivos.

Nesse sentido, se o movimento negro em suas primeiras fases era “notadamente cristão”, estabeleceu-se a partir da criação do MNU certo princípio moral a ser adotado pelos novos ativistas, que os orientava assumir “as religiões de matriz africana, e particularmente o Candomblé”, como “principal guardião da fé ancestral”. Visto que a reafirmação do movimento negro perpassava tanto a apropriação do “discurso da negritude” quanto o “resgate das raízes ancestrais”, constituindo um processo que

Trata-se da adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços, ditos afro. Além de sua própria imagem, a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da “cultura africana”, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo, insiste-se na adoção, para as crianças, de nomes africanos [iorubas] que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português (MAUÉS, 1991 *apud* DOMINGUES, 2007, p. 116).

Por fim, conquistando certa visibilidade por meio do reconhecimento dos veículos mídia de massa, o MNU lançaria ainda uma campanha política “contra a mestiçagem” que, considerada uma “armadilha ideológica alienadora, era combatida sob o argumento de que havia operado a „diluição da identidade do negro no Brasil””. E nesse sentido a organização associava seu processo de reafirmação à produção de uma representação extremamente negativa da mestiçagem que encontraria correlação – ou reverberação – no “expurgo” ao sincretismo religioso que seria promovido pelas mães-de-santo do Candomblé nagô baiano, durante o mesmo período.

A partir dos anos 1950 o interesse pelos estudos sobre a Umbanda carioca e paulista já havia se desenvolvido. Todavia, estes estudos mantinham a perspectiva de oposição entre a Umbanda, como “religiosidade sincrética típica do meio urbano”, e o

Candomblé, considerado “mais tradicional e comunitário”. Perpetuando a visão que privilegiava os candomblés como objeto de estudo, e que garantiu a realização quase ininterrupta de pesquisas relacionadas às “tradicionais” religiões afro-brasileiras do Nordeste, em detrimento daquelas do Sudeste. Nas décadas posteriores, de 1960 e 1970, um grande número de importantes trabalhos dedicados às religiões afro-brasileiras seria publicado, sem propor, contudo, rupturas interpretativas em relação às pesquisas produzidas nos períodos anteriores. Entre estes novos trabalhos estavam os estudos de Cândido Procópio F. Camargo (1961), relacionados ao Kaderismo e à Umbanda em São Paulo como meios alternativos adotados para facilitar a adaptação do homem brasileiro à vida urbana; os estudos de Ortiz (1978) em que a Umbanda era considerada “síntese do heterogêneo pensamento religioso brasileiro realizada pela ideologia da classe branca no processo de integração dos vários grupos sociais” à sociedade nacional, que permitiria a sobrevivência ressignificada dos valores religiosos africanos fora dos candomblés; e a pesquisa de Brown (1977), em que a elaboração de uma história da Umbanda chegava à conclusão de que a religião teria sido formada a partir da “depuração” das práticas africanas da macumba operada por setores Kardecistas, e que teria resultado na “desafricanização” da religião e no “branqueamento seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira” (SILVA, 1995, p. 64-67).

Outros autores, entretanto, haviam postulado perspectivas mais críticas em relação à “dicotomia que vinha se fazendo entre a pureza do Candomblé nordestino e as mazelas da Macumba e da Umbanda sulistas”. E este foi o caso de Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade (1972), os quais alertavam para o fato de que, se por um lado “o paternalismo etnográfico na exaltação do Candomblé nagô da Bahia” tinha tido como consequência positiva a “reabilitação da cultura negra”, por outro, havia acarretado a desvalorização da macumba, vista como má e empobrecida diante do Candomblé. Nesse mesmo sentido, Birman (1980), estudando um centro de Umbanda situado em uma favela do Rio de Janeiro, criticava o “sentido da africanidade encontrada nos terreiros de Candomblé tradicionais”. Em sua opinião, os africanismos constituíam representações dos africanos realizadas pelos intelectuais que, por necessidade de suas pesquisas, haviam criado categorias de análise tais como “pureza nagô”, que extrapolaram a academia adquirindo “sentido e repercussão” fora dela. Embora estes trabalhos representassem mudança no que se refere a uma postura mais crítica adotada pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras, apenas entre 1986 e 1988, a publicação dos

estudos de Beatriz Góis Dantas e Peter Fry empreenderia efetiva mudança em relação às questões de “superioridade”, “autenticidade” e “pureza” nagô (SILVA, 1995, p. 66-69).

Em seus estudos, Peter Fry (1986), citado por Silva (1995, p. 60-62), assinalava a influência que a relação de fascínio e proximidade estabelecida entre o pesquisador Roger Bastide e seu “objeto”, o Candomblé nagô, havia exercido na interpretação feita por este antropólogo da Macumba e da Umbanda como “misturadas”, “universo da „sacanagem“, do „jeitinho“ e do favor” e, em oposição, na interpretação do Candomblé como religião “autêntica e pura”. Para Fry, esta dicotomia refletia “as afinidades eletivas” de Bastide, expressando, na verdade, uma outra oposição entre “mundo moderno, industrial, capitalista”, e mundo “arcaico, pré-capitalista” que, por sua vez, era cara ao pesquisador. O Candomblé nagô, portanto, teria sido eleito por Bastide (1985) como expressão de um mundo arcaico que resistia ao capitalismo, e que muito especialmente por este motivo, seria celebrado por ele. Já Dantas, fora mais enfática na afirmação de que a noção de pureza nagô, além de ser uma construção ideológica, possuía diferentes significados entre as religiões afro-brasileiras. Isso porque, segundo Dantas, os africanismos encontrados por ela no Sergipe não correspondiam aos africanismos do Candomblé baiano. Pois o terreiro nagô tido como mais “puro” da cidade de Laranjeiras, e considerado oposto aos misturados “torés”, entendia ritos tais como a “reclusão da iniciada, a raspagem da cabeça e o derramamento de sangue sobre esta” – típicos do Candomblé nagô baiano – como sinais de mistura, já que eram práticas atribuídas aos desafricanizados torés. E nesse sentido, Dantas concluiria que a propagação da idéia de “pureza nagô” havia assumido sentidos diversos no Sergipe e na Bahia. Sendo esta idéia e sua propagação “uma retórica estreitamente ligada à estrutura de poder da sociedade e seus mecanismos de classificação da ordem social, e ao papel desempenhado pelos intelectuais e pesquisadores na incorporação dessa retórica” em suas perspectivas científicas (SILVA, 1995, p. 70-71).

Contudo, Dantas (1988) apenas publicaria seus trabalhos durante a década de 1980. E ainda assim, a significativa mudança entre as perspectivas interpretativas dos pesquisadores dedicados ao campo religioso afro-brasileiro que foi expressa pela publicação de outros trabalhos críticos como o dela, não alteraria o discurso e a postura de valorização da pureza e autenticidade da tradição nagô, no âmbito do Candomblé. Com efeito, no que tange à música popular brasileira dos anos oitenta, as religiões afro-brasileiras continuariam a fazer parte do patrimônio simbólico que lhes servia de

referência. De maneira que, a incorporação dessa referência por compositores e intérpretes de diversos estilos musicais no país, seria radicalizada na Bahia quando blocos como o Olodum, Ylê Aiyê e Araketu, conquistando sucesso nacional e internacional, “gravaram discos em que a África e o Candomblé foram inspirações fortes, em torno das quais se buscou construir a identidade da população negra no Brasil” (AMARAL; SILVA, 2006, p. 228), vivenciando um processo de reafricanização que continuava a ser a tendência entre as religiões do campo afro-brasileiro.

Embora de um modo ou de outro a idéia de “canto das três raças” – ou de valorização da mestiçagem – como dinâmica que funda a identidade nacional tenha sido uma constante nas representações musicais sobre a cultura nacional em que há um enfoque da religiosidade de origem africana, conforme explicam Amaral e Silva (2006, p. 233-234), a música desempenhara um papel fundamental para atestar a importância das religiões afro-brasileiras “como um sistema cultural apto a orientar condutas no dia-a-dia configurando modos de ser e viver reconhecíveis num *ethos* festivo e místico” que, presente em diversas dimensões e expressões culturais, permitiria a redefinição da própria sociedade brasileira entre os anos 1960 e 1980. Nas palavras dos autores

Sendo a música e a dança eixos centrais nas religiões afro-brasileiras, as expressões culturais que lhes são afins, ainda que aparentemente entendidas como não-religiosas, permanecem reconhecíveis também por estas vias. Capoeira, carnaval, afoxé, maracatu, jongo, congada etc. são algumas destas expressões que vistas de perto e em profundidade, podem revelar-se como variação de uma estrutura que se repete em diferentes espaços. *Desse modo, a religião é capaz de aglutinar essas expressões ao seu redor, constituindo um conjunto mais ou menos orgânico de referências passíveis de serem entendidas e utilizadas como definidoras de uma cultura afro-brasileira. A música popular brasileira, ao buscar elementos mais significativos dessa cultura, reafirma o papel da religiosidade como fundante de um modo de ser brasileiro no qual o sagrado e profano – expressos na dança, na música, na magia, na festa, na comida, na luta etc. - não se apartam (SILVA, 2006, p. 233-234).*

E nesse sentido, se por um lado as alusões às referidas religiões fossem compreendidas pelo grande público mais como expressões da “cultura brasileira”, do que como mensagens ou símbolos sagrados de uma religião específica” (AMARAL; SILVA, 2006, p. 234), por outro, a valorização da cultura religiosa de origem africana no discurso musical estimularia um processo de consolidação de uma identidade negra – como ocorrido entre os blocos de axé baianos e entre o movimento negro – em grande medida convergente ao processo de reafricanização por qual passava o campo religioso afro-brasileiro.

Antes da década de 1980, o Movimento Negro Unificado considerava alienação fazer parte do Candomblé, já que a religião não estaria inserida numa política de combate à discriminação racial. A grande inserção de intelectuais e pessoas brancas de classe alta, e principalmente, a relação entre o Candomblé o catolicismo e o sincretismo faziam com que, aos olhos do MNU, os terreiros não constituíssem espaços de resistência negra, mas ao contrário disso, servissem aos aparelhos ideológicos do Estado. Apesar disso, o movimento negro identificava nas tradições religiosas de origem africana uma história de resistência e sobrevivência cultural empreendida pela população negra. E nesse sentido, o MNU adotaria como objetivo a conquista dos espaços negros que, como os candomblés, ainda não possuíam ação política de luta contra a discriminação racial. Dessa forma, a “política de convivência” anteriormente adotada pela organização negra em relação aos candomblés, seria substituída por uma aproximação em que o MNU passaria a reverenciar a religião como “um exemplo de purificação da raiz”, e como uma forma de “cristalização da auto-estima do negro”. As lideranças do movimento negro politizariam os terreiros, mas não em um sentido estritamente político-partidário, e sim relacionado com a apropriação da idéia de que “ser negro implica uma constante valorização positiva e um embate constante com o estereótipo” por parte dos novos líderes de Candomblé. E assim, embora a religião não tenha operado uma efetiva *racialização* – como talvez quisesse o MNU – ela enfatizaria “com base no discurso religioso, a autenticidade e a origem africana de seus terreiros, ao mesmo tempo em que deplora[ria] as condições de vida dos negros no Brasil”. O que na opinião de Santos (2005, p. 165-169) implicaria tanto a legitimação quanto o reforço simbólico ao Candomblé por meio de novos conteúdos políticos, tais como o repúdio ao sincretismo entre a religião e o catolicismo.

3.2. A reafricanização do campo religioso afro-brasileiro

Em julho de 1983 seria organizada em Salvador a II Conferência da Tradição Orixá e Cultura. O evento aconteceria numa conjuntura em que uma série medidas oficiais de “proteção e defesa da memória da presença africana em terras baianas eram tomadas”, entre elas “o tombamento de sítios e logradouros; a desapropriação de terras ocupadas por terreiros”. A intensificação das pesquisas sobre religiões afro-brasileiras durante o período já havia resultado, em 1981, na organização do Primeiro Encontro de

Nações do Candomblé⁵⁹, em que lideranças religiosas foram chamadas à Universidade Federal da Bahia para proferir palestras e participar de debates junto aos pesquisadores. Nesse mesmo sentido, na ocasião da II Conferência da Tradição, várias pessoas “proeminentes de terreiros, blocos e afoxés” estariam presentes, bem como intelectuais estudiosos das civilizações africanas, e delegações de outros países e estados brasileiros. Além deles, outras ilustres figuras africanas marcariam presença: “um rei africano, o reitor da Universidade de Ifê, sumos sacerdotes de vários Orixás, os embaixadores de todos os países africanos com representação no Brasil”. O que significava, somado à própria escolha de Salvador como sucessora da Nigéria - terra dos iorubas - na realização da segunda edição do evento, a ratificação do papel exercido pela capital da Bahia “para os cultos afro de todo o mundo” (CONSORTE, 1999, p. 86, 87).

No dia 29 de Julho de 1983, sexta-feira seguinte ao encerramento da II Conferência da Tradição Orixá e Cultura, o *Jornal da Bahia* anunciaria na manchete de sua primeira página: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. Isso porque as “mães-de-santo mais importantes da Bahia” haviam se reunido para elaborar um documento no qual, além de respaldar as resoluções da referida Conferência, pretendiam afirmar o Candomblé como religião, recusando as interpretações do mesmo como “seita”, “coisa exótica”, ou “folclórica”. Mãe Menininha do Gantois; Mãe Stella do *Axé Opô Afonjá*; Mãe Tetê de Iansã da Casa Branca; Mãe Olga do Alaketu; e Mãe Nicinha do Bogum, cinco das mais expressivas lideranças de Candomblé do contexto, sendo todas ligadas à tradição jeje-nagô, buscavam por meio de tal documento alterar a relação entre o Candomblé e a Igreja Católica, colocando ambos em um patamar de igualdade. A recusa da interpretação do Candomblé como seita objetivava evidenciar a superação da antiga condição de prática que não possuía liberdade pra se expressar, bem como objetivava afirmar a superação da relação mantida entre a religião de origem africana e o catolicismo, já que, sendo preexistente à escravidão, após o fim deste regime, o Candomblé não precisaria mais “se associar ao catolicismo para existir como religião”. De maneira que a recusa ao sincretismo, a partir da “tomada de consciência de que o [mesmo] fora imposto pela escravidão”, era evocada como forma de protesto e recusa à toda condição de marginalidade advinda do cativo negro (CONSORTE, 1999, p. 72-73).

⁵⁹Ver maiores detalhes em *Encontro de nações-de-candomblé* / [promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais] Salvador, 1º a 5 de junho de 1981.

O manifesto realizado pelas ialorixás, contudo, representava uma grande novidade para o povo-de-santo, visto que, em detrimento de uma tradição de debates sobre o sincretismo afro-brasileiro circunscritos aos meios acadêmicos e da Igreja Católica, quem se posicionava sobre o assunto dessa vez era o próprio Candomblé. Além disso, embora as signatárias do documento fossem as “mais importantes” sacerdotisas do contexto, entre elas estavam representadas apenas duas das diferentes nações da religião. Realizando um manifesto que por ser escrito, se diferenciava substancialmente da tradição oral vigente entre os candomblés, e que, por fim, se pronunciava contrariamente a práticas sincréticas que faziam parte do cotidiano dos terreiros, sendo por sua antiguidade, parte integrante da própria tradição destas casas. Com efeito, como o primeiro documento entregue à mídia não havia sido publicado na íntegra, sendo utilizado – tal como interpretaram as autoras – mais como objeto de notícias sensacionalistas do que como informe, as mães-de-santo responsáveis pelo manifesto redigiram um segundo documento que foi entregue ao povo-de-santo a título de esclarecimento das suas reais proposições (CONSORTE, 1999, p. 78-79). O primeiro documento nunca veio a público na íntegra, e por esse motivo, citaremos abaixo o segundo, redigido em 12 de agosto de 1983. Nas palavras das mães-de-santo

Aos 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 os nossos antepassados. [...] Candomblé não é uma questão de opinião. *É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais.* Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos e etc. Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de *distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrar dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências.* Enfim, reafirmamos aqui nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam as pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro. Pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim *a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade,* coisa que infelizmente, nesta cidade, neste país *vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.* Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, *são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro de uma cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brinquedo. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate, o que nos desconsidera,* contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram pra usar. *Durante a escravidão, o sincretismo foi*

necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, rezando 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 (CONSORTE, 199, p. 88-90, grifos nossos).

Como analisa Consorte (1999, p. 78), a despeito do que demonstravam os jornais baianos da época, “o radicalismo expresso por essa mudança de atitude parecia apontar para mudanças igualmente radicais de perspectiva em relação àquilo que o sincretismo tradicionalmente significara” para o povo-de-santo, estando, portanto, “longe de expressar o sentimento da totalidade das casas de Candomblé”. Durante o mês de agosto do ano de 1983 a polêmica acerca do manifesto das mães-de-santo tomaria conta da imprensa baiana, sendo que, naquela ocasião outras importantes figuras da religião se pronunciariam “a favor do sincretismo”. Entre elas “Mãe Bida de Iemanjá, então presidente da União Brasileira de Estudo e Preservação dos Cultos Africanos, 54 anos de feita no santo” e “Mãe Mirinha do Portão, 50 anos de feita no santo, sucessora do famoso babalorixá Joãozinho da Goméia”. Não obstante, os jornais passariam a divulgar a manutenção de diversos rituais sincréticos que, em detrimento das afirmações do manifesto, continuavam a ser realizadas por candomblecistas da cidade de Salvador.

Interessada em “conhecer os desdobramentos da tomada de posição contra o sincretismo”, Consorte (1999, p. 80-82) pesquisaria durante a primeira metade dos anos noventa, a perpetuação das perspectivas afirmadas em julho de 1983, entrevistando, para tanto, algumas das mães-de-santo signatárias do manifesto, e elaborando a partir daí importantes conclusões. Segundo Consorte, os tradicionais ritos candomblecistas associados ao sincretismo na Bahia nunca teriam deixado de existir, sendo mantidos, por exemplo, a lavagem do Bonfim; a entrega do presente de Iemanjá no dia de N. Senhora das Candeias; a frequência nas missas de São Lázaro, sincretizado com Omolu; e a participação do povo-de-santo, durante a festa das Irmandades da Boa Morte e de Senhora da Glória, nas bênçãos de terças-feiras realizadas no altar de Santo Antônio, sincretizado com Ogum. E estas manutenções, por sua vez, estariam em consonância com as declarações concedidas pelas mães-de-santo à autora, nas quais havia tanto a afirmação da força do sincretismo como parte da tradição, quanto a evidência da “dupla pertinência” daquelas sacerdotisas que recusavam a “mistura” com o catolicismo.

Como explica a autora, a recusa ao sincretismo no âmbito do candomblé de Olga do Alaketu fora feita por meio da separação das práticas feitas no terreiro, daquelas realizadas na Igreja. De maneira que, embora os filhos-de-santo e a própria sacerdotisa não tenham deixado de frequentar a Igreja, o catolicismo, seus ritos e suas insígnias tinham sido afastados do terreiro, espaço em que apenas seria permitido o culto aos Orixás. Todavia, para Olga do Alaketu, o sincretismo era considerado importante parte da tradição religiosa que lhe havia sido ensinada por seus ancestrais, quando da transmissão da liderança do terreiro. E nesse sentido – em oposição às afirmações do manifesto – a sacerdotisa não associava o dito sincretismo às imposições da escravidão, não concebendo, portanto, motivos para certas dissociações entre o Candomblé e o catolicismo. No caso das entrevistas concedidas por Mãe Nicinha do Bogum, seria mais veemente a afirmação do sincretismo como tradição, pois nas palavras da sacerdotisa: “se me entregaram a casa com esta tradição, nenhum desfez, não sou eu quem vai desfazer”. Postura que, entretanto, não evitou que alguns anos depois, em uma nova visita feita ao Zogodô Bogum Malê Ki-Rundo após uma reforma, Consorte (1999, p. 82-83) verificasse a transposição do altar dos santos católicos a um espaço mais restrito, separado do salão em que são feitas as festas públicas. Por fim, dentre as entrevistas feitas pela autora, apenas Mãe Stella do *Axé Opô Afonjá* teria feito maiores esforços no sentido de concretizar a dissociação anunciada anos antes no manifesto das mães-de-santo. Mãe Stella recomendava que suas filhas-de-santo não batizassem seus filhos de sangue, evitando também a evangelização católica. Contudo, nem mesmo essas medidas eram sempre possíveis, já que a inadequação às exigências da sociedade poderia em alguns casos prejudicar as crianças. Além disso, segundo a autora, as pessoas mais velhas do Opô Afonjá – de modo muito semelhante ao que acontecia nos demais terreiros - se recusavam a abrir mão de rituais católicos tais como as missas que tradicionalmente eram feitas na ocasião do axexê (cerimônia fúnebre do Candomblé).

Assim sendo, o manifesto das mães-de-santo publicado em julho de 1983 repercutiria entre os terreiros baianos mais como um alerta sobre a necessidade política de se afirmar a dupla pertinência e deste modo reivindicar para o Candomblé o *status* de religião autônoma, do que propriamente, um expurgo das práticas sincréticas como ruptura com as heranças da escravidão. E a esse respeito, a própria Mãe Stella, a mais engajada dentre todas as iaolorixás signatárias do documento anti-sincretista advindo da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, diria a Consorte (1999, p. 73)

ainda naquele ano, que “o Candomblé não é incompatível com a religião católica [...] Aí fica com cada pessoa sua consciência de dizer que é de Ogum, o que não quer dizer que acabe sua fé em Santo Antônio, apenas, como disse, são energias diferentes”. Não haveria, portanto, proibição às pessoas que desejassem continuar sendo católicas, mas se instaurava o deslocamento da dupla pertinência “do plano coletivo do terreiro, para o plano individual, passando a ser assunto de foro íntimo a preservação daquela crença”.

A separação espacial entre o culto aos santos católicos e o culto aos Orixás tinha, portanto, caráter eminentemente político, que objetivava conquistar para o Candomblé o reconhecimento da condição de religião legítima e autônoma, por meio de sua completa reafricanização. Efetivamente, as nações ketu-nagô e jeje-nagô haviam sido aquelas que, dentre todas as nações de Candomblé, preservaram melhor a tradição de origem africana em seus rituais, cosmologia etc.. Entretanto, a partir do manifesto de 1983, estas nações reivindicaram para o Candomblé como um todo, o status de uma religião “que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais”, isto é, reivindicaram o reconhecimento social do Candomblé como uma autêntica religião africana. E nesse sentido, para que o propósito de reconhecimento social fosse alcançado, as referidas nações mais “tradicionalistas” teriam que convencer as demais nações e, particularmente aquelas de predominante tradição banto - como o Candomblé-de-Angola e o Candomblé-de-Caboclo – a refutar o sincretismo, que constituía e ainda constitui importantíssima parte de sua tradição religiosa, e africanizar-se. E por isso diriam no manifesto

Esperamos que todo povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de mais nada considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter (CONSORTE, 199, p. 90).

Sob nossa interpretação, parece claro que diferente do que afirmavam as ialorixás em seu manifesto, o sincretismo fazia parte das reais crenças do povo-de-santo, e que embora provavelmente constituísse uma prática que “durante a escravidão havia sido necessária para a sobrevivência negra”, não se tratava mais de uma estratégia de negociação, tendo passado a integrar a tradição e a fé tanto do Candomblé, quanto de todo campo religioso afro-brasileiro. E desse modo, poderíamos nos perguntar até que ponto a “dupla pertinência” verificada por Consorte (1999) não corresponde uma apropriação do “princípio de corte” proposto por Bastide (1989), que a despeito da

realidade, poderia ter sido utilizado pelo Candomblé nagô para sugerir a completa separação entre o candomblecismo e o catolicismo na mentalidade do sujeito que pratica e correlaciona ambos. Nesse mesmo sentido, nos questionamos se a própria idéia de sincretismo como mecanismo de sobrevivência que aparecia no discurso das mães-de-santo, não pode ser interpretada como apropriação da perspectiva amplamente defendida por Bastide (1989) e Verger (1999), de que o sincretismo entre os nagôs se tratava apenas da *justaposição* de dois sistemas religiosos, operada por meio da dissimulação, e não da verdadeira crença.

Por sua vez, Mãe Stella do Axé Opô Afonjá havia sido a mais destacada defensora dos princípios anti-sincretistas expressos pelo manifesto em estudo. Seu terreiro de Candomblé, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, apesar de ser um dos mais novos daqueles envolvidos no manifesto, fundado em 1910, mantivera profundos laços com o catolicismo. Haja vista a existência do grande cruzeiro “mandado cantar por Mãe Aninha, numa solenidade que contou até com a presença de um bispo”, e que foi incorporado ao registro civil do terreiro, denominado Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá. Todavia, este mesmo terreiro, sob a liderança da mesma Mãe Aninha – sua fundadora - havia sido pioneiro no processo de reafricanização dos candomblés baianos. Visto que esta sacerdotisa, já na década de 1930, desempenhara grandes esforços no sentido de aprofundar as relações do terreiro com a África. “Sendo dela a iniciativa de entronizar os 12 ministros de Xangô” no Opô Afonjá, num processo que, “com o apoio de Martiniano do Bonfim, babalaô de maior envergadura e prestígio”, marcou os primeiros movimentos de reafricanização candomblecista.⁶⁰ Além disso, Mãe Aninha se destacava por manter intensa relação com intelectuais de renome, tendo inclusive se prestado a abrigar alguns dos perseguidos pelo regime ditatorial de Vargas. E nesse sentido, o terreiro do Opô Afonjá se diferenciava dos demais candomblés “tradicionais” justamente por estas características, possuindo filhos-de-santo de grande destaque, tais como Jorge Amado e Roger Bastide.

Assim, a estreita relação mantida entre o *Ilê Axé Opô Afonjá* e os intelectuais defensores da idéia de pureza e autenticidade nagô, pode ter influenciado Mãe Stella de Oxóssi em suas perspectivas mais radicais acerca da necessidade de ruptura com o

⁶⁰O ministério de Xangô fazia parte das tradições religiosas africanas que não se preservaram no Brasil, bem como o cargo de babalaô, responsável pelo segredo do oráculo e pela interpretação das mensagens dos orixás, há muito vinha se extinguindo, mesmo no Candomblé da Bahia.

sincretismo, como símbolo de ruptura com a condição de subalternidade herdada da escravidão. Pois embora o sincretismo afro-brasileiro se relacione necessariamente com o processo de inserção subalterna do negro na sociedade brasileira, a drástica mudança de postura dos “tradicionais” candomblés nagôs em relação às já tradicionais práticas sincréticas, parece ter sido influenciada por um processo de politização para o qual podem ter contribuído tanto o acesso à produção acadêmica relacionada ao Candomblé, quanto o contato com o movimento negro em sua apropriação da religião como matriz de africanidade que inspira o orgulho negro. Nesse sentido, a entrada de um contingente de iniciados cada vez mais branco no Candomblé baiano, pode ter realizado a mediação entre os candomblés e a academia e, ao mesmo tempo, incitado o movimento negro a conscientizar as lideranças da necessidade de que a religião afirmasse sua identidade racial, para que não fosse descaracterizada.

Por fim, exploradas as conjecturas, o fato é que o manifesto publicado em 1983 conclamava o povo-de-santo a se lembrar de sua história de opressão, compreendendo as relações entre a ela, a escravidão e a situação de marginalização do negro no Brasil. E nesse sentido as ialorixás diziam: “desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre [...] Sejam livres, lutemos contra o que nos abate, o que nos desconsidera”. Utilizando para a conclamação do povo-de-santo, categorias conceituais bastante específicas, e que podem ser notadas neste excerto

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de *popularização e massificação*. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado. [...] Todo esse nosso esforço é por *querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão* e os processos decorrentes da mesma: *alienação cultural, social e econômica*, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião (CONSORTE, 1999, p. 90).

Se a reafricanização era de interesse dos candomblés em sua luta por legitimação social, era igualmente interessante para o movimento negro como exemplo de resistência cultural negra e fomento à luta contra a discriminação racial no país. E nesse mesmo sentido, as ialorixás assinalaram: “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”. Afirmava-se uma africanidade que tanto exercia positivação e valorização do Candomblé, quanto exaltava o negro como sujeito da resistência, mantenedor de suas tradições de origem em detrimento da opressão escrava. O que em

nossa interpretação, evidencia a politização dos candomblés nagôs, bem como a apropriação por parte das lideranças responsáveis pelo manifesto de aspectos da produção intelectual e da posição ideológica do movimento negro do contexto.

Igualmente, é mister que notemos ainda, a afirmação de uma identidade religiosa e cultural africana feita pelos candomblés jeje-nagô e ketu-nagô, no manifesto resultante da II Conferência Mundial Tradição Orixá e Cultura. Conforme vimos acima, a idéia era atribuir especificamente ao “culto dos Orixás” a condição de “religião africana”, lutando para que a “dignidade” desta religião fosse restituída após os prejuízos causados pela escravidão. Nesse sentido, percebemos que a afirmação da referida identidade africana permitia ao Candomblé nagô tanto a evocação de uma autonomia em relação à Igreja Católica, quanto possibilitava uma marcante diferenciação em relação às demais religiões do campo afro-brasileiro. O Candomblé entendia a si mesmo como uma religião africana, e por isso, reivindicava ser diferenciado não somente do catolicismo, como também das sincréticas religiões afro-brasileiras. Com efeito, sua singularidade, marcada pelo caráter de preservação da ritualística e cosmologia “trazidas” na diáspora africana, seria justificada pelo Candomblé nagô por meio da rememoração da história dos primeiros candomblés no Brasil. Esta que, ainda viva na tradição oral de antigos pais, mães e filhos-de-santo da nação Ketu, seria gradativamente trazida a público pela mediação de pesquisadores, e serviria como instrumento de ratificação da africanidade deste Candomblé.

Acerca da história do pioneirismo nagô na formação do Candomblé, Silveira (2005, p. 21-22) nos explica que “segundo as tradições orais dos nagôs (africanos yorubas, originários de regiões da Nigéria, Benin e Togo)” situados na Bahia, o primeiro Candomblé institucional organizado legitimamente em espaço urbano, teria sido o de sua linhagem, fundado em Salvador atrás da Igreja Nossa Senhora da Barroquinha. Nesse local já existia uma irmandade de pretos, denominada Senhor Bom Jesus dos Martírios, cujos associados teriam sido os mesmos africanos organizadores do referido Candomblé. Embora não haja referências específicas quanto à data de fundação do terreiro nas tradições orais, Silveira informa que investigações antropológicas assinalam que tal acontecimento teria se dado entre fins do século XVIII e meados do século XIX. “Data que coincide” tanto com a oficialização da Irmandade da Boa Morte, quanto com “a chegada à Bahia dos primeiros escravos nagôs do reino de Ketu” (situado em região iorubá), “de onde teriam vindo os fundadores” do Candomblé da Barroquinha.

Tendo como referência tradição oral nagô, o autor narra que “entre os primeiros escravos provenientes do Reino de Ketu” estavam alguns membros da família real Arô, “capturados na cidade de Iwoyê, saqueada em janeiro de 1789 pelo exército do Reino do reino do Daomé (atual República do Benin)”. Em sua perspectiva, a “primeira das fundadoras do Candomblé da Barroquinha, Iyá Adetá”, viera nesta leva de escravos. De modo que, ao conquistar sua alforria em fins do século XVIII, ela teria fundando em sua casa, localizada no bairro da Barroquinha, um culto doméstico a Oxóssi⁶¹. Este culto, todavia, seria advindo de longo processo de institucionalização e resistência frente à perseguição empreendida pelo Conde da Ponte entre os anos de 1805 e 1809. Sendo que, em 1812, teria conquistado “consentimento oficial” para realizar suas reuniões num salão nobre anexo à Igreja da Barroquinha. Lugar em que posteriormente, ainda durante o contexto de início do século XIX, teria surgido o terreiro Iyá Omi Axé Airá Intile, “dirigido por Iyá Akalá, segunda das fundadoras segundo a tradição”.

Em 1830 a cidade de Oyó, “capital do maior dos Estados nagô Yorubas” fora saqueada por africanos islamizados do “califado de Kotô e do Emirado de Ilórin” dando início a “um grande êxodo da população dessa região”, bem como a uma guerra civil “destruidora” em consequência da qual - nas palavras do autor - “verdadeiras multidões de prisioneiros [...] vieram parar na Bahia como escravos”. De modo que, “em meados do século XIX, mais da metade da população escrava africana [naquele estado] já era nagô-yorubá”. Assim, em função do grande contingente de africanos escravizados advindos da região iorubana, durante a reorganização do Império de Oyó, uma missão secreta teria sido enviada à Bahia com a finalidade de organizar os cultos estabelecidos na Barroquinha. Visto que diversos

Subgrupos étnicos de todas as regiões ocupadas pelos yorubás na África Ocidental, a chamada Yorubalândia, como oyós, ijexás, ketos, efans, dentre vários outros, trouxeram suas divindades para o exílio, as quais foram sendo “assentadas” no terreiro da Barroquinha (SILVEIRA, 2005, p. 22).

Dentre as mais importantes personalidades ioruba que foram à Bahia na referida missão estava Iyá Nassô, considerada a terceira fundadora da nação Ketu, “personalidade do primeiro escalão cerimonial do palácio de Oyó”. Iyá Nassô, juntamente aos demais enviados de Oyó, teria então estruturado o culto às diferentes

⁶¹Orixá dos caçadores e da caça. Tem como símbolo o arco e flecha bem como a cor verde. Ver Lopes. Kitabu.

divindades reunidas na Barroquinha, organizando o primeiro Candomblé de Ketu no terreiro Iyá Omi Axé Airá Intile, posteriormente chamado Casa Branca do Engenho Velho da Federação, tal como hoje é popularmente conhecido.

Conhecida a memória nagô sobre a história do Candomblé da Bahia, em grande medida responsável pela fundamentação da identidade africana reivindicada pelos candomblés do estado, torna-se necessário destacarmos que, embora a forte preocupação e esforço em termos de manutenção da tradição religiosa africana não possam ser negados como expressivas características do Candomblé-de-Ketu, esta nação – tal como demonstra a narrativa acima – também se caracteriza pela reunião feita “pela primeira vez na religião africana”, “de todos os Orixás no mesmo templo”. Sendo dotada de uma hierarquia unificada destas divindades que era diferente de tudo o que existia em África. Como nos mostra Silveira (2005, p. 23), no Candomblé da Barroquinha plantaram-se⁶² quatro pilares centrais dedicados a Oxossi de Ketu; Xangô de Oyó; Oxum de Ijexá; e Oxalá de Efan”, em referência aos “quatro cantos do país yorubá”, e representando as distintas tradições religiosas de quatro diferentes etnias. De maneira que, ao ser criado o Candomblé-de-Ketu, o mesmo se configurava como uma recriação diaspórica das antigas religiões africanas que, tendo sido criada apenas a partir da ressignificação de elementos rituais feita em território brasileiro, perpetuaria uma forma de culto que jamais existiu em África. Assim, ainda que Iyá Nassô e demais enviados iorubanos tenham estruturado o culto candomblecista sob a perspectiva africana, o fizeram a partir da mescla entre divindades e tradições já empreendida na Barroquinha. Terreiro este que fora conduzido no contexto do século XIX não somente por sacerdotes africanos, como também por líderes religiosos nascidos no Brasil e influenciados pelo hibridismo cultural da colônia. Em nossa interpretação, o Candomblé da Barroquinha pode ser devidamente compreendido como uma religião afro-brasileira marcada pela predominância de tradições de origem africana, em detrimento daquelas de origem indígena ou católica, que viriam a influenciar profundamente o campo religioso afro-brasileiro.

Nesse sentido, para que possamos compreender a evocação de uma memória do pioneirismo nagô na formação do Candomblé é necessário que se note a condição fluida

⁶²Referência ao ritual de instauração do axé, energia dos orixás, que somente se estabelece no espaço dos terreiros se feitos os rituais de devoção, que perpassam o soterramento dos „fundamentos“ (conjunto de objetos) da divindade, nas bases dos pilares, para que nelas se fixe o orixá.

tanto da memória quanto da identidade, concebendo a possibilidade de sua reconstrução de ambas mediante os interesses do presente. E a esse respeito Beatriz Góis Dantas (1988, p. 59-61), analisando os estudos dedicados às religiões afro-brasileiras, destaca que, especialmente nas pesquisas voltadas para os candomblés nagôs, “a história dos terreiros e as genealogias dos seus dirigentes são, por vezes, apresentadas como provas de continuidade com a África”. Assim, elas são utilizadas como atestado de que “um determinado elenco de traços culturais vivenciados no terreiro constitui a mais legítima e pura tradição africana”. Para a autora, esta metodologia em que é atribuída uma grande importância à tradição do terreiro, seu passado e sua origem africana na explicação de situações do presente, pode ser entendida como uma busca de africanismos “que marcou profundamente a produção antropológica sobre cultos afro-brasileiros”.

Segundo Dantas (1988, p. 61), sob a referida perspectiva de compreensão, “„a história do terreiro“, que é sempre uma história oral, aparece como algo dado”, algo em relação ao que os pesquisadores não investigam por quais motivos estaria sendo “retido” e evocado pelo discurso grupo religioso como sua história. E sobre isso, a autora chama a atenção para o fato que as “versões” apresentadas pelos terreiros, a despeito de serem falsas ou verdadeiras, são sempre elaborações forjadas “dentro de determinados marcos que induzem e orientam recortes e seleções do que será realçado ou não”. Isso porque

Tais recortes se fazem em função dos interesses em jogo e dos objetivos visados, enfim, dentro da experiência social dos que contam a “história” hoje, pois o que é apresentado como um simples discurso sobre o passado termina agindo sobre ele, operando reconstruções, evocando identidades, realizando, enfim, um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações do presente (DANTAS, 1988, p. 60).

Assim, torna-se evidente no processo de enunciação da africanidade candomblecista a tentativa de recuperação de um passado que é construído pela articulação política da memória, e que visa legitimar a identidade religiosa africana que distingue o Candomblé nagô das demais religiões afro-brasileiras. Esta articulação política implica o esquecimento de aspectos da circunstância histórica de formação necessariamente híbrida do Candomblé – no âmbito de todas suas nações - que discutimos no primeiro capítulo do presente estudo, bem como implica a obliteração daquelas memórias cuja perpetuação não corrobora a identidade que se pretende

consolidar. Pois como explica Gondar (2002, p. 37), sendo a identidade uma construção ficcional, ela parte necessariamente de uma escolha política, orgulhosa, relativa a interesses práticos, e que apenas pode se manter viva a partir da segregação daquilo que ameaça a representação que um indivíduo ou um coletivo fazem de si mesmos. Constituindo, portanto, “antes de mais nada, um instrumento de poder”.

Todavia, tal como propriamente destaca Dantas (1988, p. 61), os aspectos dos relatos de pais e mães-de-santo que enfatizam a pureza e a autenticidade da tradição africana, apenas são evocados com tanta ênfase por estes sacerdotes por serem “de algum modo, valorizados pela sociedade mais ampla”, permitindo aos terreiros sua “utilização de forma vantajosa na luta pelo mercado religioso e em sua inserção na sociedade”. De modo que o “fato de grupos negros buscarem a África para se referenciar [...] através da assunção da identidade nagô só poderá ser entendido dentro da estrutura social, política e econômica nas quais se acham inseridos”. O que nos leva a pensar que numa conjuntura de intensa popularização do Candomblé nagô, valorizado como símbolo da autêntica tradição africana preservada no Brasil, fosse natural que os sacerdotes da religião até então perseguida e marginalizada se valessem de sua “memória da origem africana” para ratificar uma condição que, naquele contexto, lhes permitia melhores possibilidades de legitimação social, agregando poder mediante o Estado e a academia, e mediante o campo religioso afro-brasileiro.

Com efeito, compreendemos neste estudo, que o agenciamento realizado pelos sujeitos do Candomblé nagô, entre a identidade afro-centrada que já existia no âmbito dos candomblés; a produção acadêmica que, se apropriando da referida identidade, ratificava a pureza e autenticidade da tradição nagô; a celebração das raízes culturais africanas promovida pelos artistas brasileiros; e o interesse político pelas manifestações culturais de origem africana na cultura nacional, possibilitou o que denominamos aqui como *empowerment* do Candomblé nagô de nação Ketu. E nesse sentido, o manifesto das mães-de-santo publicado na ocasião da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura é aqui entendido como consequência direta da valorização pela “sociedade mais ampla” da suposta autenticidade e pureza africana da religião nagô. Pois sendo utilizada pelo povo-de-santo de uma “forma vantajosa na luta pelo mercado religioso e em sua inserção na sociedade”, esta valorização conferiu ao Candomblé-de-Ketu o *status* de mais importante religião do campo afro-brasileiro. Sua notoriedade como espécie de guardião da tradição africana o empoderou a ponto de suas lideranças se manifestarem

publicamente, exigindo terem atendidas suas reivindicações por maior respeito à religião, bem como conclamando as distintas tradições de Candomblé a exortar o sincretismo.

Assim, o manifesto das mães-de-santo, visto como reivindicação pública que desenvolve sérias críticas à política governamental de turismo-cultural; à imprensa baiana; aos artistas, intelectuais e festas nacionais como o carnaval, como agentes da dessacralização de sua religião, nos permite perceber o poder conquistado por essas lideranças religiosas que, ao longo de séculos - e mesmo durante mais da metade do século XX - haviam sido perseguidas, demonizadas e reprimidas pelo Estado e pela sociedade brasileira. O Candomblé e suas lideranças haviam efetivamente alcançado uma nova condição de legitimidade, conquistando o que Prandi (1999) considera como “patamar de igualdade” em relação às demais religiões perante o Estado. E nesse sentido podemos destacar a drástica alteração na representação da “africanidade” transcorrida no Brasil ao longo do século XX, bem como a relação entre essa mudança e o processo de legitimação social do Candomblé. De primitivismo e selvageria atribuídos de forma essencialista à condição biológica, cultural e social negra, passaríamos a uma representação positiva, em que a africanidade cultural seria celebrada como importante componente da identidade brasileira. Podendo ser reivindicada, a partir de seu deslocamento de uma identidade racial específica - feito pela consolidação da idéia de Brasil cadinho - por quaisquer membros da nação.

Tivemos como objetivo evidenciar ao longo do presente capítulo, ainda que muitas vezes superficialmente, a atuação das religiões afro-brasileiras, e mais especificamente do Candomblé, no processo de ressignificação da africanidade no país. De modo que, tendo concluído a argumentação acerca deste processo, chamamos a atenção para o agenciamento dos reflexos da referida ressignificação pelo campo religioso afro-brasileiro. E nesse sentido nos perguntamos: quais seriam as consequências da celebração da africanidade candomblecista entre aquelas nações que, diferente da nação Ketu, não podem ser caracterizadas como preservadoras de uma autêntica tradição religiosa africana? Não estaria este “poder” conquistado pelo Candomblé em grande medida restrito à nação Ketu?

A esse respeito - embora aqui não desejemos propor conclusões definitivas sobre o tema - consideramos que o *empowerment* do Candomblé nagô no âmbito do campo

religioso afro-brasileiro, se por um lado contribuiu no processo de legitimação da demonizada tradição religiosa africana mediante a sociedade eurocêntrica, que proporcionou a todas as religiões afro-brasileiras relativa melhora em termos de inserção social, por outro, estabeleceu certa hierarquia entre as religiões afro-brasileiras, em que aquelas consideradas mais sincréticas foram relegadas – tanto pela sociedade quanto por seu campo religioso - aos últimos patamares de importância. Portanto, podemos compreender que o referido empoderamento do Candomblé nagô ocasionara diferentes conseqüências em um aspecto “externo” ao campo religioso afro-brasileiro, bem como em aspecto “interno”.

No que se refere às conseqüências externas ao campo religioso afro-brasileiro, dentre muitos outros processos os quais não conseguiríamos mencionar aqui, a intensificação dos estudos sobre as todas as religiões afro-brasileiras contribuiu significativamente para evidenciar a situação de marginalização a que historicamente se encontravam submetidas as referidas religiões. A aproximação entre os terreiros, a academia e o movimento negro impulsionou tanto as lutas contra a intolerância religiosa e contra o racismo, contribuindo na consolidação de uma identidade e de um orgulho negros no país, quanto as propostas de alteração curricular em que a História da África e a cultura brasileira seriam contempladas como conteúdos escolares formais. O próprio tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho – considerado, tal como discutido antes, a matriz dos terreiros de tradição nagô - pelo SPHAN em 1984⁶³, e que daria início a um processo de tombamento de outros terreiros e de patrimonialização da cultura afro-brasileira na região Nordeste, pode ser considerado um efeito do empoderamento aqui em questão.

Entretanto, o fato de externamente ao campo religioso afro-brasileiro o Candomblé nagô ter sido eleito a mais importante religião de origem africana no país, encontraria grande ressonância em âmbito interno. Isso porque, tal como afirmamos anteriormente, a hierarquia de valor que havia sido construída pelos estudos científicos dedicados às religiões afro-brasileiras, em que as religiões sincréticas – de predominante tradição banto - eram consideradas menos importantes do que aquelas mais puras e “melhor preservadas” – de tradição predominante nagô – passava a ser transposta ao

⁶³Aspectos do processo de tombamento do Engenho Velho da federação, bem como a iniciativa de proteção ao negro e às religiões afro-brasileiras na Constituição Baiana de 1989, são analisadas por Jocélio Telles dos Santos (2005, p.176-184).

cotidiano das religiões afro. E nesse sentido, internamente ao campo religioso em estudo, o que se daria como consequência do referido empoderamento nagô seria uma profunda desvalorização das religiões ditas sincréticas (tais como a Umbanda, a Jurema, o Catimbó, entre outras), que compreendia em si, a desvalorização tanto da herança cultural banto quanto da herança cultural indígena, significativamente presentes nestas denominações religiosas. Como o Candomblé estrategicamente afirmava sua identidade africana numa conjuntura social e política de valorização desta africanidade no país, a religião conquistava legitimidade a partir de seu contingente de “valor cultural” frente à sociedade brasileira. No entanto, a afirmação desta identidade pelo Candomblé nagô operava, ao mesmo tempo, uma ratificação da desvalorização das religiões afro-brasileiras sincréticas. Visto que elas não poderiam conquistar valorização e legitimidade por meio da mesma afirmação de uma africanidade preservada.

Por sua vez, as mães-de-santo que se manifestaram em 1983 conclamavam o povo-de-santo a romper com o sincretismo afro-católico. Mas romper com o sincretismo significava eliminar, além da influência católica, a presença das heranças religiosas indígenas na religião africana, para que esta fosse preservada em seu estado “puro”. Contudo, para que tradição “africana” se voltariam aquelas religiões e nações de Candomblé cujas tradições estavam profundamente relacionadas a este mesmo sincretismo? Se os sacerdotes das nações de tradição jeje e banto não pudessem ter acesso ao continente africano e lá resgatar o autêntico modelo religioso destas tradições, como procederiam o expurgo ao sincretismo a que eram convocados? Não podemos afirmar que as ialorixás manifestantes tivessem o objetivo de que o modelo ritual nagô, por ser a única tradição religiosa africana preservada no país – considerada por elas como dito em seu manifesto a “autêntica religião africana”, relativa apenas ao culto aos Orixás - fosse absorvido pelas demais nações de Candomblé. Entretanto, podemos interpretar que as mães-de-santo baianas signatárias do documento de 1983, possuíam ampla consciência de que o rompimento com o sincretismo proposto por elas significava a reafricanização das demais nações de Candomblé. E que esta reafricanização, por sua vez, representaria um grande avanço no processo de legitimação e inserção social da religião.

De todo modo, o que de fato se operou foi uma grande reprodução, ou apropriação, do modelo nagô entre as demais tradições e religiões afro-brasileiras - o que alguns autores chamaram de “colonização” do modelo ritual nagô; “nagoização”;

ou “ketucentrismo”. Este processo se configurava como um desdobramento da reafricanização deflagrada pelos candomblés nagôs baianos – tais como o Opô Afonjá de Mãe Aninha - ainda no início de sua celebração durante os anos 1930. O referido processo também constituía uma reprodução da bem sucedida estratégia de afirmação da identidade religiosa africana, adotada pelo Candomblé-de-Ketu na conquista por legitimação social, por parte das religiões e nações de Candomblé que, aí então, desejavam externamente ser representadas menos como sincréticas e mais como africanas e, internamente, acumular prestígio e garantir sucesso no mercado religioso. A partir daí o discurso de defesa da pureza, registrado em circunstâncias como a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, seria disseminado por todo o país por meio da grande expansão da nação Ketu. Esta que, estabelecida nos mais remotos lugares, nos quais o contato com a Bahia e as chamadas casas-mãe é bastante difícil, continuaria a evocar a africanidade e a pureza ritual, supostamente perpetuadas pela rígida ortodoxia e estrutura hierárquica que lhe são próprias

A reafricanização do Candomblé também se operaria pela tentativa de resgate da tradição banto “original” por meio da produção científica e/ou do contato com o continente africano, que tornaria muitos candomblés-de-Angola mais “africanos” do que brasileiros. O que de qualquer forma, também mantinha a lógica afirmação da africanidade como estratégia de legitimação da religião por meio do reconhecimento político e social de seu “contingente de valor cultural”. Em nossa interpretação, a reafricanização que se seguiu ao manifesto de 1983 dá continuidade ao processo de supervalorização da africanidade e de desvalorização do sincretismo que então, vai se tornando menos uma perspectiva acadêmica dominante que influencia o campo religioso afro-brasileiro, para vir a ser mais uma perspectiva religiosa endossada principalmente pelos candomblés.

Porém, queremos considerar, por fim, que se por um lado, esta reafricanização a que buscamos compreender desconsidera a possibilidade de o sincretismo ter se consolidado entre os candomblés como uma tradição – já que a tradição banto em África, como argumenta Marina de Mello e Souza (2006) parece estar relacionada justamente com um processo de seguidas apropriações e ressignificações de elementos de outras religiões; e já que tradição no Candomblé pode ser entendida, tal como propõe Silva (1995, p. 16-17), como “conjunto de saberes, mitos, ritos, símbolos, formas de culto, visão de mundo, que caracteriza o povo-de-santo enquanto grupo de

culto marcado por um *ethos* identificável”, e que é dotado do dinamismo intrínseco às formas culturais e, ao mesmo tempo, de um princípio de imutabilidade que permite a manutenção de regras que se pretendem existir “desde a origem dos tempos”. Esta mesma reafirmação nos parece ser evocada como estratégia de negociação por sobrevivência, que substituindo o sincretismo advindo de um contexto de imposição do catolicismo, possibilita a legitimação da religião em um novo contexto histórico em que é valorizada, além da africanidade em si, a diversidade cultural dos povos.

E nesse sentido, compreendemos que a potencialização do etnocentrismo e da categoria de africanidade, característicos dos próprios candomblés, ao longo do processo de celebração da nação Ketu e da conseqüente desvalorização das religiões ditas sincréticas, embora efetivamente opere um desprestígio à maior parte das religiões afro-brasileiras, garante a sobrevivência do que ainda resta da tradição religiosa de origem africana no Brasil. É justamente o fato de o Candomblé – e principalmente os candomblés nagôs - pensarem a si próprios como “imutáveis” que possibilita a manutenção “dos padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras como uma espécie de arquétipo da perdida totalidade ontológica original”. De maneira que, como nos diz Lima (1981, p. 19), embora existam mútuos empréstimos entre os terreiros, os padrões dominantes – que são em todas as nações etnocêntricas - continuam a “existir como uma linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, adaptando-se à circunstância global, assimilando os empréstimos e adotando as invenções, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem”. O que constitui a mais significativa e interessante característica do Candomblé como uma religião subalterna que consegue negociar sua sobrevivência renovando e, ao mesmo tempo, perpetuando as suas diferentes tradições.

4. Aspectos da formação do campo religioso em Goiânia e a marginalização sócio-espacial das religiões afro-brasileiras

O presente capítulo se propõe a apresentar aspectos do processo de constituição do campo afro-brasileiro em Goiânia e sua relação de conflito em relação à Igreja Católica, ao Protestantismo e, em menor medida, ao Espiritismo Kardecista. Para tanto, nos propomos a interpretar o sincretismo afro-católico-ameríndio que caracterizava o chamado “catolicismo popular” em Goiás, a partir dos conceitos propostos pelos estudos pós-coloniais. Esses pressupostos orientarão nossa análise acerca dos processos de afirmação e invisibilização da africanidade cultural como estratégia de sobrevivência negociada adotada pelas religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, buscando compreender as especificidades da marginalização sócio-espacial do campo afro-brasileiro, e em especial do Candomblé, em Goiânia, discutiremos a não inserção social dos trabalhadores migrantes na cidade, bem como faremos um breve estudo do processo de periferização da cidade e sua relação com a rejeição de sujeitos e culturas indesejados pelo projeto de modernidade sob o qual é erigida a cidade. Deste modo, tendo delineado a problemática de perseguição e segregação das religiões afro-brasileiras ao longo da história da capital goiana, discutiremos, por fim, as formas pelas quais o povo-de-santo de nação Ketu em Goiânia articula sua identidade religiosa africana e seu tradicionalismo ritual como instrumentos de afirmação, legitimação e sobrevivência numa cidade perpassada pela dinâmica de subalternização daquelas manifestações que ameaçam sua identidade de cidade e sociedade modernas.

Embora o estado de Goiás tenha se configurado historicamente como um enclave de catolicismo popular, a tolerância da Igreja Católica frente ao sincretismo a que se referem autoras como Araújo (2004) e Anzai (1985), não seria sempre a mesma. A ação romanizadora⁶⁴ da Igreja em Goiás tivera início ainda em meados do século XIX, buscando um maior alinhamento entre o discurso eclesial e a Sé Romana. Nesta circunstância, o avanço do pensamento liberal no Brasil preocupava a Igreja Católica e o Papa Pio IX que, em reação à postura liberal adotada por muitos padres brasileiros,

⁶⁴ A romanização é definida por Moreira (2010, p. 118) como “um projeto de afinidade e alinhamento doutrinário e hierárquico da Igreja que visou à interligação direta da Igreja Católica no Brasil com a Santa Sé. Esta proposta foi implantada por alguns membros do clero, em especial, bispos que tomaram a dianteira em combater os avanços das idéias e propostas liberais que alavancaram no território nacional no século XIX”.

procurou reforçar as leis e normativas da instituição no país⁶⁵. A Igreja, portanto, vinha perdendo poder frente o Estado, sendo destituída de atribuições como os “serviços pertinentes ao nascimento, educação, casamento e óbito”, os quais a partir do período republicano se tornariam definitivamente atribuições de caráter cível. E neste processo, os “governos prelatícios de Dom Claudio José Gonçalves Ponce de Leão (1881-1890) e Dom Eduardo Duarte Silva (1891-1907)” seriam os principais responsáveis por um novo “posicionamento hierárquico e teologal” em Goiás. Desse modo, foram expedidas “determinações pastorais de cunho romanizador” em um “ambiente eclesial e político [goiano] quase que totalmente oposto aos princípios da ortodoxia católica” (MOREIRA, 2010, p. 115-118).

Na esteira destes acontecimentos, Dom Emanuel Gomes de Oliveira (1923-1955) se empenharia ao longo de seu prelado em aproximar a Igreja Católica do poder político, econômico e intelectual goianos, conquistando assim posição de grande prestígio à instituição. Segundo Borges (2007, p. 18-19) o arcebispo havia conseguido aproximar a Igreja do Estado em decorrência da aliança travada com os Caiado. Embora a ascensão de Getúlio Vargas ao poder nacional com a Revolução de 30a destituísse os antigos aliados locais, ao reaproximar a Igreja Católica e o Estado em nível nacional, favorecia em grande medida as estratégias de poder local conduzidas por Dom Emanuel. O arcebispo, contudo, teria que lidar com as divergências que possuía com o interventor Pedro Ludovico, seu concorrente político que havia se tornado interventor. E nesse sentido, ainda que o arcebispo tenha se antecipado a Pedro Ludovico ao transferir a sede do poder da Igreja para a cidade de Bonfim, situada às margens da estrada de ferro, bem como ter sido posteriormente convidado pelo próprio interventor para presidir a comissão encarregada da escolha do local a ser construída a nova capital, ambos mantiveram-se rivais. Visto que, com a escolha feita pela referida comissão da cidade de Campinas em detrimento de Bonfim, o desentendimento se agravou, o que postergou por mais de uma década a transferência da sede da Igreja para a nova capital. Obviamente “Pedro Ludovico precisava do apoio da Igreja para se manter no poder e Dom Emanuel necessitava consolidar a presença da Igreja em Goiânia”. Todavia, não

⁶⁵ Wellington Moreira (2010, p. 118) explica que no ano de 1862, o “Papa Pio IX, por meio da encíclica *Syllabus*, deliberou a condenação de várias propostas liberais, vistas pela Igreja como erros heréticos. Entre as críticas proferidas, desqualificou-se o avanço do racionalismo moderno, a defesa da separação entre os poderes da Igreja e do Estado, a secularização dos serviços pertinentes ao nascimento, educação, casamento e óbito, além da relativização das máximas morais da Igreja, dado a inexistência de subjugação do poder temporal (Estado) ao poder divino (Igreja), segundo as proposições liberais”.

conseguindo entrar em acordo, o arcebispo apoiou Jerônimo Coimbra Bueno nas eleições de 1946 que, ao se tornar vencedor favoreceu a Igreja por meio de apoio financeiro e doação de lotes na capital.

A partir daí entraria em cena Dom Fernando dos Santos, primeiro arcebispo de Goiânia e personagem que redefiniria as relações entre a Igreja e o Estado. Isso porque a arquidiocese de Goiânia havia sido criada pela Igreja em 1956, ocasião em que o estado de Goiás foi “considerado um terreno de missão que a Igreja deveria orientar de forma sistemática, principalmente, em decorrência da transferência da Capital Federal para o território goiano e das populações que se transferiam para a região”. A criação da referida arquidiocese tinha como objetivo assegurar a hegemonia do catolicismo na região Centro-Oeste, vista pelo prelado como “alvo de imigrações, grande projetos políticos e econômicos”. E nesse sentido, a Igreja deveria se apresentar ao Estado como uma instituição moderna, capaz de contribuir no processo de modernização então empreendido pelo governo de Kubitschek. Desse modo, a Igreja Católica brasileira durante os anos 1950 procurou “modernizar” a roupagem de suas ações junto à sociedade. Ela se auto-atribuiu identidade de “promotora do desenvolvimento”, e passou a entrar “em contato com as camadas mais populares”, situadas nas regiões que considerava “mais atrasadas” (DUARTE, 1996, p. 15-21).

Por meio do referido discurso de desenvolvimento a Igreja se aproximava do Estado, a partir do argumento de “colaborar” com o governo federal nas áreas em que os instrumentos e órgãos estatais não haviam conseguido alcançar. Nestas localidades, a instituição se propunha a atuar resguardando os direitos humanos, oferecendo complemento às “organizações de base” e, obviamente, a realizar a evangelização (DUARTE, 1996, p. 21). Segundo Duarte (1996), a iniciativa eclesial de promoção do desenvolvimento estava umbilicalmente associada à perspectiva desenvolvimentista de J. Kubitschek que compreendia o desenvolvimento como o “desenvolvimento econômico, somado ao bem-estar social em vista da manutenção da ordem, da preservação dos valores da civilização cristã e a segurança do sistema capitalista” (DUARTE, 1996, p.22). E dessa forma, buscando atuar na promoção do desenvolvimento em Goiás, a Igreja Católica traria da Paraíba Dom Fernando, que considerado o homem ideal para mediar o diálogo entre a Igreja e a modernidade, seria escolhido para conduzir a Igreja do Centro-Oeste no cumprimento do que o bispo

denominava sua “missão de Mestra e Condutora do povo” cumprida antes “em todos os momentos decisivos de nossa história” (BORGES, 2007, p. 53)⁶⁶.

Dom Fernando tinha vasta experiência de trabalho religioso. Ele havia sido o criador de duas escolas no sertão nordestino, e privilegiava em suas ações iniciativas educacionais e de comunicação (DUARTE, 1996, p.18). O clérigo chegava a Goiás tomando o Estado como subdesenvolvido e, dessa forma, sua política de atuação apresentava a Igreja como uma autoridade que, naturalmente instituída entre a população, poderia contribuir para a superação da referida situação (BORGES, 2007, p. 53). Esta representação aproximava a Igreja Católica aos interesses do governo federal, e nesse sentido, partilhando da concepção de “desenvolvimento como modelo a ser seguido”, adotada por grande parte do episcopado brasileiro, Dom Fernando definia Brasília em seus discursos como modelo de “civilização”, “novo mundo” que traria desenvolvimento a Goiás, lugar por sua vez visto como “sertão”, repleto de “matas e desertos” (BORGES, 2007, p. 54). O clérigo objetivava assim associar a Igreja à idéia de civilização, tornando-a parceira do Estado no processo de civilização do Oeste brasileiro. E em um dos diversos discursos proferidos pelo arcebispo a Juscelino Kubtischek, o religioso dizia

Como é consolador, Senhor Presidente, nessa arrancada para o oeste, verificar que a civilização que vem chegando agora, o que encontrou de *verdadeiramente humano*, nessas paragens, foi o sinal da Cruz no topo das rústicas capelinhas rurais, apontando, de longe em longe, *ao Caboclo desconhecido e desajustado o caminho que leva a Deus* (SANTOS *apud* BORGES, 2007, p. 54 - grifos nossos).⁶⁷

Esta interpretação demonstrava então, além da perspectiva de desumanidade – e, portanto, inferioridade - acerca do Caboclo goiano em relação aos “homens civilizados”, a idéia de associação entre Estado e Igreja na “condução” da sociedade pelos caminhos de um “necessário aprimoramento” civilizacional e religioso. Isso porque, como nos diz Duarte (2003, p. 32), sob a perspectiva do *novo humanismo cristão* forjado naquele contexto, o desenvolvimento econômico tinha como objetivo o desenvolvimento humano. E sob a perspectiva eurocêntrica tanto da Igreja Católica, quanto do projeto modernizador do governo federal, tal “desenvolvimento humano” se referia à interiorização da malha urbana dita civilizada como mecanismo de

⁶⁶ *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n. 4/5, abr./maio 1958. p.11 (*apud* Borges, 2007, p. 53).

⁶⁷ *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n.7, jul. 1958.p.25-26 (*apud* Borges, 2007, p. 54).

ocidentalização do sertanejo primitivo, inculto, não higiênico que deveria ser transformado em um homem moderno. Dessa forma, a associação entre Igreja e Estado na promoção do desenvolvimento econômico e humano nacionais havia definitivamente permitido a reaproximação entre as instituições que, desde a laicidade do Estado, haviam sido afastadas.

Para a Igreja Católica, a referida instituição da laicidade do Estado exigia dos católicos ações de cristianização que permitissem a “regeneração da sociedade”. Isso porque, como explica Borges,

No Brasil, após a separação entre a Igreja e o Estado – determinada por decreto governamental de 7 de janeiro de 1890 – a Igreja recuou por um tempo para se organizar internamente; entretanto, a partir da década de 1920, passou a articular o projeto conhecido como *neocristandade*, que visava cristianizar, ou seja “catolicizar” a sociedade, pois a Igreja não se conformava com a existência do Estado laico e visava a restauração da ordem cristã, torando-se uma grande “força moralizadora”, [que se acreditava] capaz de “regenerar a sociedade”. Este movimento foi iniciado na década de 1920 pelo Cardeal Arcoverde e continuado por D. Leme, perdurando até o início dos anos 1960 (BORGES, 2007, p. 57, 58).

E nesse sentido, como importante personagem dos projetos do episcopado brasileiro para o Centro-Oeste, Dom Fernando se ocuparia em desenvolver projetos cuja finalidade central era a expansão da Igreja Católica. Contudo, essa expansão não se daria por meio da simples catequização, mas pela recuperação de uma relação visceral com o Estado que, por sua vez, permitiria o fortalecimento político da instituição no país. De modo que, com este objetivo, Dom Fernando logo perceberia a construção de Brasília como “oportunidade ímpar de a Igreja reafirmar seu poder como religião majoritária” e de consolidar seu “posto de representante espiritual da sociedade brasileira junto ao Estado” (BORGES, 2007, p.59).

Seguindo o mesmo perfil de trabalhos de educação e comunicação que adotara no nordeste, quando instalado na arquidiocese de Goiânia, ainda no ano de 1958, o arcebispo proferiu à população, por meio da Revista da Arquidiocese, uma mensagem de páscoa em que delineava suas perspectivas de atuação na cidade. Nesta ocasião ele esclarecia às pessoas não ser a Igreja contrária “à ciência e ao progresso, contrária ao conforto e bem estar da vida terrena” (SANTOS *apud* DUARTE, 1996, p.19), pois o pecado não estaria nas coisas criadas para o conforto da humanidade, mas sim na desvirtuação do uso destas coisas para fins exclusivamente materialistas. E nesse

sentido, buscando exercer o papel episcopal de condução do desenvolvimento nacional, o arcebispo alertava a cristandade, naquela mesma mensagem de páscoa, quanto à missão da Igreja frente ao progresso que chegava a Goiás por meio da construção de Brasília. Nas palavras de Dom Fernando

A igreja também agora e aqui deve conduzir sua missão de Mestra e Condutora do povo brasileiro, como soube cumpri-la em todos os momentos decisivos de nossa história. Quem não se lembra do fervor dos padres franciscanos celebrando a primeira Missa nas terras de Vera Cruz? Ou do zelo dos padres da companhia de Jesus, ensinando o Brasil, a ler, a rezar e a cultivar campos? Ou da ação desassombrada dos nossos Bispos e Sacerdotes na luta contra o hereje invasor, contra a ganância da Corte, contra os inimigos do Altar e do Trono, bem como a favor da Independência da Pátria e da libertação dos escravos.

Como ontem, deve-se ao apostolado humilde e heróico do sacerdote católico, a obra civilizadora dos nossos sertões.

Hoje, quando Goiás faz brotar do seu seio a futura Capital do Brasil, é necessário que seus padres e seus filhos fiéis à Santa Igreja Católica do Brasil continuem a obra do passado e se antecipem às exigências do futuro (SANTOS, 1958 *apud* DUARTE, p. 24, grifos nossos).

Ainda nesta mensagem pascoal, o arcebispo propôs três objetivos à Igreja Católica e à cristandade do Centro-Oeste para que cumprissem a missão de se “anteciparem às exigências futuras”: 1º) União das forças católicas; 2º) construção do seminário maior; 3º) construção da Universidade Católica. No primeiro objetivo, estabelecia-se como foco da cristandade local a defesa da “Fé Católica” e dos “bons costumes”; sendo que no que se refere ao segundo objetivo, considerado no contexto como o mais urgente, apontava-se a necessidade de construção “de um majestoso edifício destinado à formação do clero católico”; e por fim, o terceiro objetivo, de construção da Universidade Católica, visava “encher de idéias nobres e elevadas a inteligência e o coração da juventude” (SANTOS *apud* DUARTE, 1996, p.27). Desta forma, evidenciava-se que os desafios da arquidiocese goianiense almejavam a consolidação da Igreja Católica em Goiás em termos de sua condição de religião majoritária. E para isso, o clero local deveria possuir um centro de formação e renovação, e a comunidade cristã deveria atuar junto à Igreja na evangelização e “defesa” da doutrina católica. Segundo analisa Duarte (1996, p. 28), a Igreja demonstrava aqui o empenho em formar um “ethos” cristão entre a sociedade goiana, o que permitiria à instituição, junto à atuação da Universidade Católica, alcançar, o controle ideológico desta sociedade.

Assim, tendo elucidado seus objetivos primordiais, a arquidiocese de Goiânia passaria a fazer uso dos meios de comunicação no intuito de “retomar a hegemonia no campo religioso e se impor frente a outras visões de mundo”. Segundo explica Borges (2007, p. 24 -27), Dom Fernando tinha grande experiência e conhecimento em relação ao assunto - tendo sido, entre outras coisas, o coordenador da comissão de estudos que redigiu, em 1968 na Colômbia, o primeiro documento sobre comunicação na América Latina produzido pelo Conselho Episcopal Latinoamericano e Caribenho (CELAM) – sendo partidário da idéia de que a Igreja deveria utilizar os meios de comunicação para “sensibilizar a opinião pública e os centros de poder”. Na opinião de Borges, a perspectiva adotada pela Igreja e reproduzida pelo arcebispo em Goiânia fazia dos veículos de comunicação uma “via de mão única”, pois não os percebiam “como elemento de interação, troca ou transformação social, mas como instrumento capaz de influenciar a sociedade”.

Com efeito, a imprensa católica goianiense exerceria significativo papel no que se refere às ações da arquidiocese de Goiânia comandadas por Dom Fernando. Isso por que as expansões Kardecista e umbandista já haviam alcançado a capital ainda nas décadas de 1940 e 1950. Estas religiões se tornaram um empecilho ao projeto católico para o Centro-Oeste mediante o qual a Igreja utilizaria a imprensa como principal recurso de “defesa da cristandade”. Soares (1988 *apud* BORGES, 2007, p. 24) nos explica que o intenso processo de urbanização no Brasil fazia com que a Igreja tivesse diminuída sua influência sobre a sociedade, perdendo seu monolitismo cultural frente à expansão de outras religiões. A difusão das idéias liberais e socialistas, também facilitada pela urbanização e sua conseqüente maior circulação de pessoas e idéias, constituía ainda outra problemática que, junto ao referido crescimento de novas religiões, seria enfrentada pela Igreja por meio do uso dos veículos de comunicação. A instituição tinha como objetivo, portanto, se impor perante as correntes ideológicas e denominações religiosas cuja popularização lhe era desinteressante, por meio do uso da comunicação social como estratégia de controle e disseminação do *ethos* social católico. Todavia, essa utilização causaria uma situação de relativo conflito entre a Igreja Católica e as demais religiões instaladas na capital.

No ano de 1957, partilhando das “preocupações” da Igreja em âmbito nacional, Dom Fernando fundou a *Revista da Arquidiocese*, adquiriu a Rádio Difusora de Goiânia já no ano seguinte e criou vários programas de rádio, manifestando desde então

interesse pela compra de uma concessão de televisão. Goiás, todavia, já possuía notável tradição em comunicação católica anterior a este arcebispo, pois ainda em 1890 a ordem dominicana havia criado a revista a *Cruz* que defendia e propagava as idéias do partido católico e que foi seguida pelo surgimento da *Gazeta Goyana*, jornal católico fundado também em 1890 e que tratava sobre questões políticas do contexto. Durante o século XX, o arcebispo Dom Emanuel criara o jornal *O Lidador* (1909-1917), o qual foi sucedido pelo jornal *O Santuário de Trindade* (1922-1931) - instituído pelos redentoristas - e pela criação do *Jornal Brasil Central* (1937-1964), cuja continuidade foi administrada pelo próprio Dom Fernando como arcebispo de Goiânia (BORGES, 2007, p. 29).

A *Revista da Arquidiocese*, criada em 1957 por Dom Fernando, tinha como lema a afirmativa: “a verdade vos libertará”. Como podemos compreender a propósito do lema, os objetivos da revista eram claramente proselitistas. E nesse sentido, os editores representavam o veículo de comunicação católico, de caráter primordialmente “educativo”, como um instrumento de convencimento a ser usado pela cristandade. Tal como afirmava um dos clérigos responsáveis pela redação da revista: “no século XX é o jornal o veículo de palavra e, por isso mesmo, de civilização; e a civilização começa no lar”. Para Borges (2007, p. 30), em consonância ao referido panorama eclesiástico nacional de luta pela hegemonia religiosa e ideológica, a política editorial da Revista da Arquidiocese assumia a perspectiva de influenciar a opinião pública para formar uma sociedade que respeitasse e preservasse os princípios e instituições cristãs (BORGES, 2007, p.31). Todavia, ainda em seu segundo editorial, a revista revelava seu objetivo de “difundir o pensamento católico tornando cada leitor um divulgador dessa doutrina”. No número 4 da referida revista foi publicado que:

A graça é luz. O bispo recebe essa luz para esclarecer-nos e governar-nos. Tem Ele de prestar conta de nossas almas [...] Precisamente porque esta verdade católica é essencial, é que devemos inoculá-la profundamente no nosso espírito, no coração e na vida do nosso povo. Sobretudo no nosso povo em formação: nossas crianças. (BORGES, 2007, p. 31)⁶⁸.

Pelos exemplos acima citados pode-se concluir que o proselitismo realizado pela revista ia além da simples catequização, se tratando de uma arregimentação de fiéis para fins de disseminação de um catolicismo mais ortodoxo, que seria capaz de resistir ao

⁶⁸ *Revista da Arquidiocese*. Goiânia, n.4. out. 1957. p. 24-25 (apud Borges, 2007, p. 31).

crescimento de outras religiões justamente por meio da consolidação das verdades católicas e de sua imposição aos demais.

Ao analisar os dez anos de publicações da Revista da Arquidiocese, Borges (2007) verificou que o periódico possuía quatro aspectos mais notáveis, assim definidos: informativo; documental; doutrinal ou educativo; e persuasivo. No que se refere aos dois últimos, que mais nos interessam no âmbito da presente discussão, a autora afirma que, em termos do aspecto doutrinal, a arquidiocese tinha o intuito de suprir com suas publicações parte das dificuldades locais na formação de sacerdotes. Ela almejava ainda alcançar os leigos⁶⁹ e divulgar os espaços próprios para a atuação destas pessoas da Igreja. Enquanto que

[...] no aspecto persuasivo, que visava conquistar a adesão dos leitores para as causas defendidas pela arquidiocese, concentrava-se grande parte dos artigos da revista, que apresentavam em suas análises os aspectos positivos dos projetos da arquidiocese, *ao mesmo tempo em que ressaltavam os aspectos negativos das iniciativas de diferentes doutrinas* (BORGES, 2007, p. 34, grifos nossos).

Por fim, Borges ressalta que a reunião de todos os referidos aspectos fez com que a Revista da Arquidiocese se tornasse “fundamental para o encaminhamento” dos projetos da Igreja em Goiânia. E nesse sentido, consideramos que a importância conquistada pelo aspecto persuasivo no âmbito da revista em questão é representativa do quanto a preocupação com a expansão de novas religiões fazia parte das preocupações católicas da ordem do dia.

Durante o ano de 1955 havia se realizado na cidade do Rio de Janeiro a primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e nesta conferência o protestantismo, o “espiritismo”⁷⁰, o comunismo e a maçonaria haviam sido apontados como os maiores inimigos do catolicismo na região latina. Criada justamente neste

⁶⁹ No âmbito da Igreja católica o laicato constitui a organização dos “leigos” católicos, os quais podem contribuir com os trabalhos desenvolvidos pela instituição por meio das Pastorais e dos diferentes tipos de associações de leigos. O trabalho ao qual aqui nos referimos, de autoria de Lindsay Borges, elucida aspectos do papel do laicato católico no Brasil e em Goiás.

⁷⁰ Como explica Emerson Giumbelli (1997, p. 32). “pretender falar de „espiritismo“ no Brasil implica imediatamente colocar-se sobre um terreno minado de ambigüidades, imprecisões e, sobretudo, de polissemias. O termo foi, muito provavelmente, introduzido em nosso país pelos seguidores da doutrina referenciada à figura de Allan Kardec (1804-1869)” os chamados Espíritas Kardecistas que “nomeiam práticas de vários tipos, centradas em torno da „mediunidade“, e mobilizam instituições de várias ordens, cujas células básicas são os centros espíritas”. Entretanto, a palavra “espiritismo” “não foi assumida apenas por esses adeptos, nem sempre foi utilizada para se referir especificamente a eles – apesar dos esforços e dos protestos recorrentes dos kardecistas”. E nesse sentido, “podemos nos referir [...] a um movimento de simplificação e generalização, que explica a aplicação de „espiritismo“ a qualquer idéia ou prática que recorra à noção de „espíritos“ e da sua intervenção no mundo cotidiano”.

contexto, a Revista da Arquidiocese manifestava em suas edições a preocupação com o avanço das novas religiões e das novas perspectivas políticas. E nesse sentido, a preocupação mais iminente desta revista era a atuação comunista. Entretanto, o “espiritismo” e o protestantismo também lhe causavam evidente incômodo, pois embora este último crescesse ainda muito discretamente na capital, aquele era percebido como uma religião que induzia os católicos ao sincretismo religioso (BORGES, 2007, p. 77-78). Isso por que, como discutido anteriormente, *ser católico* no Brasil não excluía a possibilidade de participar de religiões afro-brasileiras sem a elas pertencer. E desse modo, estando presente em Goiás desde longo tempo, o “espiritismo” a que o bispo Dom Prudêncio ainda em 1913 pretendia mensurar entre seus paroquianos (SANTOS *apud* BORGES, 2007, p. 78), constituía um incômodo evidente desde o século XIX, quando foram tomadas as primeiras medidas de romanização.

O Espiritismo Kardecista havia se estabelecido em Goiânia em 1938, sendo que já em 1947, na ocasião da Primeira Semana Espírita de Goiânia, se viabilizava a criação da Federação Espírita do Estado de Goiás, consolidada ainda em 1950. Dessa forma, quando Dom Fernando tornou-se arcebispo da nova capital a expansão da doutrina Kardecista já incomodava os bispos da Província Eclesiástica de Goiânia e a própria CNBB,⁷¹ pois a Carta Pastoral Coletiva do ano de 1957 promovia em todo país uma campanha de esclarecimento dos motivos pelos quais a Igreja católica condenava o “espiritismo” (BORGES, 2007, p. 79).

Segundo a Carta Pastoral, o espiritismo “sob suas variadas formas, nega as verdades fundamentais do cristianismo”, sendo assim, a Igreja renovava sua condenação alertando os católicos de que “não é possível ser católico e espírita ao mesmo tempo, porque o espiritismo nega o que o catolicismo afirma, e vice-versa”. O trecho dedicado ao tema concluía com uma advertência: “todo aquele que aceita formalmente o espiritismo renega, por isso mesmo, a Igreja Católica e fica fora da comunhão dos fiéis” (BORGES, 2007, p. 78)⁷²

A idéia básica da Carta Pastoral Coletiva – “não é possível ser católico e espírita ao mesmo tempo” – apelava para a noção de coerência dos católicos, argumento utilizado também em relação à maçonaria, por serem duas visões de mundo que, na disputa com a Igreja, não exigiam exclusividade de seus membros e, segundo a igreja, exploravam, junto aos católicos, o argumento de poder participar das duas instituições ao mesmo tempo (BORGES, 2007, p. 79).

⁷¹ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

⁷² *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n.1, jan. 1958. p.3 (*apud* Borges, 2007, p.78).

Na perspectiva de Dom Fernando a conciliação entre o exercício do catolicismo e outras práticas religiosas era inaceitável, visto que, para ele “essa atitude aparentemente „tolerante“, é profundamente incoerente” porque nega a incompatibilidade entre a verdade de Deus - o cristianismo - e as errôneas idéias que a contradizem (SANTOS *apud* BORGES, 2007, p. 80). E nesse sentido, na quinta edição da Revista da Arquidiocese, datada de novembro de 1957 e intitulada “Nivelamento do bem e do mal”, o arcebispo atacava o sincretismo religioso definindo-o como apostasia, como “negação dos fundamentos da religião”, de maneira que “o cristão que nega (sic.) sua religião ou a põe (sic.) em pé de igualdade com todas as religiões” passaria a ser entendido como apóstata.

Os argumentos de “verdade divina” e “coerência religiosa” foram sistematicamente utilizados pela arquidiocese na referida revista durante mais dois anos, período que curiosamente, constituiu aquele de maior tiragem da revista ao longo de sua história. Em 1958 uma das publicações tinha como título a própria palavra “Coerência”⁷³ e no ano de 1959 outra das edições chamava-se “Persegue a Igreja Católica o Espiritismo?” (BORGES, 2007, p. 80)⁷⁴. Segundo relata Borges (2007) a arquidiocese se defendia da expansão de outros credos, afirmando que “se provarmos que a Igreja Católica é o depósito vivo da verdade, é a própria verdade de Deus e do Cristo, não pode haver meio termo: quem não pertencer à Igreja está no erro”. E para justificar sua intolerância a Igreja goiana argumentava que “aceitar um acervo de verdades e erros ao mesmo tempo” seria “ultrajar a pessoa de Deus, é (sic.) blasfemar e dizer que Deus aceita indiferentemente verdade e erro, bem e mal” (BORGES, 2007, p. 80).

Ainda segundo pesquisa da referida autora, ao se defender da acusação de perseguir o “Espiritismo” a Igreja contra-argumentava que, de forma inversa, sentia-se perseguida pela propaganda espírita. A exemplo desta situação, a edição de 1959 da Revista da Arquidiocese, a que mencionamos anteriormente, afirmava que

Fique, pois, bem claro, com clareza meridiana, que quem persegue, quem combate, é o espiritismo em suas *diversas modalidades*, com sua *gigantesca propaganda pela imprensa e pelo rádio*, alvejando os católicos indefesos para lhes arrebatam o maior valor de sua vida: sua verdadeira fé divina (BORGES, 2007, p. 80, grifos nossos).

⁷³ Revista da Arquidiocese. Goiânia, n. 4/5, abr./maio 1958 (*apud* Borges, 2007).

⁷⁴ Revista da Arquidiocese. Goiânia, n.3, mar. 1959 (*apud* Borges, 2007, p. 80).

A divulgação do kadicismo e da Umbanda durante os anos de 1950 teria preocupado a Igreja Católica, principalmente após a divulgação da pesquisa do padre Boaventura Kloppenburg, que constatara ser um terço do povo brasileiro “espírita” ou simpatizante ao “espiritismo”. Para a Igreja, confrontando a pesquisa de Kloppenburg e o censo realizado em 1950, se as estatísticas do IBGE atestavam que 90% da população do país se declaravam católicos, o contingente daqueles que se entendiam católicos e que ao mesmo tempo praticavam “espiritismo” ou a ele eram simpáticos, era advindo do sucesso da propaganda espírita e sua suposta estratégia de convencer os católicos a professarem duas religiões ao mesmo tempo (BORGES, 2007, p. 81).

Em vista deste cenário, a Igreja goiana passou a reservar a si “o sagrado direito” de “denunciar” o “espiritismo” que agora era representado nas páginas da Revista da Arquidiocese como “perseguidor implacável e traiçoeiro” (BORGES, 2007, p.81)⁷⁵. A esse respeito, Borges (2007, p. 80) constata que o espiritismo Kardecista teria crescido “silenciosamente” desde a década de 1930, alcançando os católicos sem que a Igreja percebesse seu avanço. E que por este motivo os textos da revista eclesiástica em questão demonstravam a existência, na década de 1950, “de um verdadeiro enfrentamento entre as duas visões de mundo” (BORGES, 2007, p.80).

Entretanto, no âmbito do presente trabalho, nos questionamos se o clima de enfrentamento a que se refere Lindsay Borges seria decorrente do conflito entre apenas “duas visões de mundo”. Não obstante a Igreja Católica tenha feito críticas especificamente direcionadas à doutrina Kardecista na Revista da Arquidiocese, os textos publicados nesta revista, em sua grande parte, tratam de um “espiritismo” caracterizado por “diferentes modalidades”. Embora esta pluralidade não seja abordada como diferentes religiões entendidas como “espíritas” pela Igreja, os excertos dos textos eclesiásticos sugerem que aquilo que compreendiam os clérigos como “Espiritismo” transcendia os limites da doutrina Kardecista, se referindo também às religiões afro-brasileiras e suas práticas mágicas.

Nesse sentido, vejamos que, ao representar este “espiritismo” como traiçoeiro em sua propaganda prosélita, a Revista da Arquidiocese afirma:

⁷⁵ *Revista da Arquidiocese*. Goiânia, n.3, mar. 1959, (apud Borges, 2007, p. 81).

O que aqui mais nos intriga é o sistema traiçoeiro da propaganda. Tanto os Kardecistas e esotéricos, como os umbandistas, para ilaquear os católicos menos instruídos na religião, *lhes garantem que podem tranquilamente continuar na religião e ser espíritas*, que todas as religiões são boas, que também eles são cristãos e quejandas mentiras e disfarces (BORGES, 2007, p. 81, grifos nossos).

Este excerto evidencia o fato de que a perseguição católica ao referido “Espiritismo” e o conflito religioso instituído na cidade de Goiânia, aqui percebidos por meio das páginas desta revista eclesiástica, não se limitavam a um enfrentamento entre Kardecistas e católicos exclusivamente, mas sim constituía um embate que envolvia a Umbanda - já estabelecida na cidade durante a década de 1950 – bem como perpassava a provável existência de outros cultos de origem afro-brasileira trazidos à cidade pela migração nordestina. Esta migração havia contribuído na construção da cidade de Goiânia, e passava a contribuir, durante a referida década, na construção de Brasília.

Dessa forma, torna-se evidente que, tal como compreendia Dom Prudêncio no início do século XX, embora os “católicos” goianos afirmassem o pertencimento a esta religião em específico, continuavam a associar a ela práticas religiosas consideradas “espíritas”. E nesse sentido, a idéia da existência de “variadas formas” de “Espiritismo”, na referida Carta Pastoral, nos leva a questionar se o que a Igreja Católica denominava como “Espiritismo” englobava também as religiões afro-brasileiras. Pois, além do que pode significar a mencionada “variedade”, o ataque feito a este “Espiritismo” em termos de sua não exigência de exclusividade religiosa - o que supostamente estaria desvirtuando os católicos - novamente nos conduz à realidade das religiões afro-brasileiras. Uma vez que, embora o kadecismo se proponha a ser uma religião que ofereça apoio espiritual indistintamente, a necessidade de estudo da doutrina encaminha os que procuram esta religião a uma conversão definitiva. Enquanto que, entre as religiões afro-brasileiras, o imediatismo caracteriza a relação entre consulentes e sacerdotes. No caso destas religiões, o contato muitas vezes se reduz aos poucos momentos de realização das práticas mágicas que se propõem a satisfazer a necessidade do consulente.

A expansão da Umbanda no Brasil durante os anos de 1950 desencadearia fortes reações dos Kardecistas para se diferenciarem, inferiorizando aquela religião afro-brasileira. Esta expansão também impulsionaria reações católicas que, no cenário latino americano, transformaram o “espiritismo” em um dos quatro maiores inimigos da Igreja

na região. Além das reações religiosas, houve manifestações públicas de combate à religião Umbanda feitas pelos segmentos conservadores da população do sudeste do Brasil, em importantes veículos de comunicação nacionais, tais como o jornal *O Estado de São Paulo* (NOGUEIRA, 2009). Nesse mesmo sentido, as análises de Borges (2007, p. 81) demonstram que, tanto o kadicismo goianiense – que, como veremos, era marcado por sua tentativa de se diferenciar e mesmo combater as práticas religiosas “não recomendadas”, entendidas como “macumbaria” – quanto o catolicismo goiano – que por sua vez procurava se “defender” das “traíçoeiras” religiões “espíritas” – atuavam em Goiás e, mais especificamente, em Goiânia, na elaboração e difusão de representações negativas e demonizantes acerca das religiões afro-brasileiras.

No cenário nacional de crescimento da Umbanda e do espiritismo Kardecista, a igreja católica goiana procurava se modernizar para alcançar maior aproximação com o governo federal, que naquele contexto, se dedicava à construção de Brasília. A Igreja procurava com isso consolidar sua condição hegemônica no Centro-Oeste e, para tanto, se utilizou justamente dos meios de comunicação como instrumentos de viabilização de seu projeto de “monolitismo cultural” (BORGES, 2007, p. 24) na região. Exercia-se dessa forma grande intolerância religiosa, sob o argumento de necessidade de defesa da religião frente à expansão de um suposto “espiritismo” que em suas “variadas formas” se expandia corrompendo os católicos. Assim sendo, com relação a este processo é importante notarmos ainda que o forte combate ao suposto “Espiritismo” empreendido pela Igreja católica em Goiânia, ao retomar a perspectiva de redenção civilizacional oferecida pelo colonizador e pela instituição religiosa por ele trazida durante o contexto de domínio colonial no Brasil – tal como verificado nos diferentes discursos de Dom Fernando – evidenciava a perpetuação de uma mentalidade eurocêntrica orientada pela *colonialidade do poder*. O que, como denuncia Santos (2007), preserva uma relação de *epistemicídio* em que se empreende a subalternização da cultura, saberes e sujeitos de descendência ameríndia e africana das culturas pós-coloniais. Processo que, no caso de Goiânia, como neste estudo procuramos elucidar, refletiu-se na sistemática marginalização das religiões afro-brasileiras ao longo da história da cidade.

4.1. Território de disputas: Apontamentos para uma história das religiões na nova capital goiana

A década de 1930 no estado de Goiás havia sido marcada pela construção de Goiânia, que alterava o quadro das consternações católicas existentes no início do século XX, deslocando o olhar antes dedicado às insatisfatórias formas de se praticar o catolicismo, à perda efetiva de fiéis na nova capital. Isso porque o processo de formação da cidade de Goiânia e seu decorrente afluxo de pessoas - em especial de trabalhadores migrantes - trouxeram ao cotidiano goiano de forma mais significativa, a prática de outras religiões além da católica. A exemplo disso, o espiritismo Kardecista, o protestantismo e a Umbanda se instalariam na cidade ainda durante suas duas primeiras décadas de existência. Contudo, ao se estabelecerem na nova capital, as denominações religiosas rapidamente adquiririam caráter institucional, se diferenciando umas das outras tanto em termos doutrinários, quanto em termos de crescimento e inserção social. A identidade de cidade moderna atribuída a Goiânia, uma das poucas capitais planejadas do país, permitiria a convergência entre princípios religiosos do protestantismo e do catolicismo, e os ideais de modernidade e desenvolvimento perseguidos pelo governo estadual. Entretanto, a referida identidade e desejo de modernização se oporiam ao desenvolvimento de religiões afro-brasileiras tais como a Umbanda e o candomblé, as quais sendo representadas pelo imaginário ocidentalista como manifestações de primitivismo, atraso, incultura, não encontrariam a mesma aceitação na capital.

O protestantismo havia se estabelecido no estado de Goiás ainda no final do século XIX, organizando sua primeira comunidade eclesial, chamada Igreja Presbiteriana de Santa Luzia, no ano de 1893, na atual cidade de Luziânia. A Bíblia Protestante havia sido introduzida no Brasil entre 1814 e 1855, tendo como objetivo a “catequização Protestante e a elevação do país ao modelo anglo-saxão de religião civil, visualizado a partir da idéia de fazer as esferas sócio-econômicas e políticas brasileiras atingir o nível de progresso do modelo estadunidense”. Neste processo, ao serem instaladas missões Protestantes que, por meio da prática de colportagem realizavam a divulgação da Bíblia Protestante no interior do país, é que a religião alcançou o estado de Goiás. Segundo pesquisa de Araújo (2004, p.149-175), a instalação dessas missões desencadeou desde o ano de 1900, quando o protestantismo no estado ainda era incipiente, fortes reações da Igreja Católica.

A respeito da referida reação católica, a autora relata o caso noticiado no jornal goiano *Goyaz – Orgão democrata*, em publicação datada de julho de 1900, na qual o ministro Protestante William Cook, residente em Catalão, aparece como vítima de um roubo de livros e objetos pessoais que, segundo conclui o jornal, teria sido organizado por frades dominicanos. O roubo praticado por crianças de “famílias respeitáveis” corresponderia a outras práticas combativas supostamente adotadas pelos clérigos católicos do contexto, que seriam responsáveis pela compra de folhetos Protestantes, também por intermédio de crianças, e seguida pela queima daquele material. Além do caso de Cook, Araújo (2004, p. 151-152) se refere ainda a declarações católicas feitas no jornal *O Lidador*⁷⁶ nas quais a bíblia Protestante era acusada de ser “corrupta, mutilada, falsa”, o que justificaria o baixo preço pelo qual era vendida. Nas palavras da autora “perseguições (como a que desencadeou a fundação de Cristianópolis), chuvas de pedras, disputas ideológicas envolvendo as bases doutrinárias de ambas religiosidades” feitas de forma oral e escrita utilizando inclusive meios de comunicação como os jornais, “proibições no sentido de assistir alguma reunião Protestante ou de ler a „bíblia falsa“ dos hereges, agressões físicas e no limite, segregação tanto do convívio social como familiar compunham o quadro das atitudes católicas” tomadas para inibir a ação proselitista Protestante no sertão.

Embora o protestantismo tivesse sido instalado na cidade de Santa Luzia pelo tropeiro Joaquim Ignácio Roriz, residente na cidade de Paracatu, Minas Gerais, sua atitude representava a interiorização da religião pelo país. Nesse sentido, a instalação da comunidade Protestante em Catalão, no ano de 1902, já seria feita pelos próprios missionários, representando a ligação entre o processo de “modernização” brasileiro e a expansão Protestante. Segundo Araújo (2004, p. 176-177) os missionários Protestantes haviam seguido o percurso da linha férrea, deixando o estado de Minas e partindo rumo às cidades goianas por onde futuramente passaria a ferrovia. Isso porque a expansão da propaganda Protestante seguia “as expedições civilizatórias destinadas a viajar pelo sertão e incorporá-lo à civilização no período republicano brasileiro”, tendo como objetivo específico a difusão entre a sociedade sertaneja de seu próprio discurso civilizacional. “Protestantizar, conforme acreditam os missionários significava civilizar” o que por sua vez “queria dizer recusar a religiosidade católica responsável por todo negativismo presenciado na sociedade brasileira e de especial modo no sertão, onde o

⁷⁶ Publicação de 24 de junho de 1909.

fanatismo religioso” era supostamente mais evidente. E nesse sentido, Araújo (2004, p. 177) esclarece que o projeto Protestante no interior do país não se restringia à simples conversão religiosa, mas se tratava da adesão à “cultura anglo-saxônica, calcada na religiosidade da ação e da eficácia, ou seja, do progresso”.

Assim, a convergência entre os objetivos proselitistas católicos e Protestantes de “conquistar almas”, na opinião de Araújo, fez com que a ação romanizadora deflagrada pela Igreja Católica no interior goiano no início do século XX, combatesse tanto a “religiosidade mágica” – ou seja, o sincretismo religioso – quanto a expansão Protestante. Em sua interpretação os conflitos ideológicos se deram nos jornais e na própria ação institucional contestadora dos princípios dogmáticos alheios. Contudo, a continuidade da ação proselitista Protestante, preservada mesmo em detrimento da maior eficácia da romanização católica frente a uma camada popular que já se entendia como católica, teria intensificado os conflitos entre as vertentes cristãs, chegando a atingir, no caso da reação católica, um “nível de violência peculiar”. Talvez por este motivo, embora o protestantismo tenha se expandido significativamente no estado de Goiás até 1940, ao longo deste período a religião não causaria impacto na sociedade goiana. Todavia, na opinião da autora, isso não impediria que o protestantismo contribuísse na difusão de um projeto de modernização e “integração à civilização ocidental” em Goiás (ARAÚJO, 2004, p. 178-179).

Até a década de 1930 a liberdade de culto não havia encontrado significativo espaço em Goiás (SANTOS, 1984 *apud* BORGES, 2007, p. 83). Somente a partir da construção de Goiânia, quando um grande contingente de pessoas advindas de diversas regiões chegaria à cidade, é que novos credos seriam mais livremente praticados no estado. Os adeptos do protestantismo que chegavam à nova capital se organizaram – bem como fariam os Kardecistas e os umbandistas – em reuniões realizadas nos barracões operários erguidos às margens do Córrego Botafogo. Ainda durante a década de 1930, seriam oficializadas em Goiânia cinco igrejas Protestantes e evangélicas⁷⁷: Igreja Cristã Evangélica do Brasil (1935); Igreja Cristã Presbiterial (1935); Assembleia de Deus (1937); Igreja Cristã Evangélica (1937); e Igreja Batista (1937) (ARAÚJO, 2004 p. 158; BORGES, 2007, p. 83). Segundo Moraes (2007, p. 50), entre os primeiros moradores de Goiânia já se fazia presente grande soma de pessoas de religião

⁷⁷ Diferenciação entre protestantes e evangélicos pode ser melhor elucidada por meio da leitura do texto de Itelvides Moraes (2007, p. 27-29).

evangélica, as quais vinham de diversas regiões e que desde então se encontravam em “quantidade maior do que na maioria dos locais do país”. Esse fato, portanto, ocasionaria uma relação tensa entre as denominações Protestantes e a igreja católica.

Na opinião de Borges (2007, p. 83-85) a igreja católica, que como vimos se instala em Goiânia em 1956, manteria “certa abertura na convivência” com o protestantismo. Para tanto, foram convidados representantes evangélicos para cerimônias e projetos católicos, bem como foi publicado um artigo escrito por um jornalista Protestante na Revista da Arquidiocese. Contudo, do mesmo modo que se lia no referido artigo “Werner Keller, jornalista Protestante, mas honesto”, se encontrava a constante referência ao protestantismo como “seita” nos textos católicos. Isso, segundo a autora, se somaria ainda a outras afirmações por meio das quais a Igreja se recusava a ser equiparada a outras religiões - as quais representava como menores - e a referências especificamente voltadas ao protestantismo como um “erro face à verdade do catolicismo”.

De toda forma, o protestantismo cresceria significativamente em Goiânia, alcançando durante a década de 1970, a cifra de 6% da população. Segundo a opinião dos próprios evangelistas pioneiros entrevistados por Moraes (2007, p. 50-51), a abertura que os trabalhadores migrantes tinham para com a evangelização facilitava o crescimento da religião na capital. Nesse sentido, ainda que considerando a si própria como superior, a Igreja Católica se manteria próxima às denominações Protestantes e evangélicas, a que se assemelhava pela condição cristã e pelo semelhante combate aos “espiritismos” e “macumbarias”. O protestantismo, por sua vez, embora não tivesse alcançado logo nos primeiros anos o êxito desejado em sua “tentativa de civilizar o sertão”, possuía um *ethos* moderno, de religião “racional”, que tanto favoreceria sua consolidação na nova capital que se pretendia moderna, quanto estimularia o combate às religiões afro-brasileiras. Estas últimas por serem representadas como “magia”, seriam vistas como manifestações inferiores e irracionais, conforme explica Araújo

Ao propor a divisão entre sagrado e o “profano” mundo do ser e o “sagrado” mundo do dever ser, o protestantismo estimula o surgimento do asceta intramundano. Na sua postura religiosa o asceta intramundano vivencia uma constante tensão com as esferas sociais da economia, política, estética e erótica a partir do momento em que deve ter para com o mundo uma concepção negativa de desvalorização. Este constitui-se no lugar por excelência do pecado, da *massa perditions* que deve ser dominado. Paradoxalmente, ao sustentar uma concepção positiva de sua ação racional no mundo, como sinal ou prova de sua salvação, o asceta intramundano visa

uma condução metódica da vida oriunda da sistematização metafísico-religiosa de especialistas religiosos sobre o mesmo. *Assim, rejeitar toda espécie de irracionalidade é um dever. Como prática irracional, a recusa da magia constitui-se pois, em um dos componentes básicos do ascetismo intramundano de desencantamento do mundo* (ARAÚJO, 2004, p. 178 – grifos nossos).

Portanto, pode-se compreender que em detrimento da oposição católica, os projetos políticos de modernização do Centro-Oeste estimulariam o desenvolvimento do protestantismo em Goiânia, como uma religião adequada à sociedade moderna que se pretendia construir.

Segundo afirma Bruzadelli (2008, p. 136) a religião espírita Kardecista, por sua vez, alcançara o Estado de Goiás ainda no século XIX, contexto em que foi registrada a presença desta religião, bem como a grande hostilidade dos cidadãos em relação a ela, no município de Goiás. O primeiro grupo espírita goiano, segundo relata a Federação Espírita do Estado de Goiás (FEEGO) (VELOSO, 2010, p. 108), foi formado naquela cidade em 1909 e se chamava “Amigo dos Sofredores”, tendo sido formado por meio da colaboração de um médium trazido de São Paulo “com o objetivo de encaminhar e incentivar um grupo para as reuniões práticas”. O espiritismo Kardecista havia adentrado o Brasil no ano de 1865, realizando a organização do Primeiro Congresso Espírita em 1881; a publicação do importante periódico de divulgação da religião, chamado “O Reformador” a partir de 1883; bem como inaugurando ainda em 1884, na cidade do Rio de Janeiro, a Federação Espírita Brasileira (BRUZADELLI, 2008, p. 137-138). De modo que, ao longo dos primeiros anos do século XX, a religião Espírita Kardecista já estava consolidada no país, buscando expandir-se rumo ao interior.

Nesse sentido, tal como visto em tabela anteriormente apresentada, entre os anos de 1909 e 1940 foram fundados em Goiás onze centros espíritas Kardecistas nas cidades de Catalão; Anápolis; Itauçu; Caldas Novas; Ipameri; Corumbáiba e Jataí. Sendo que, neste mesmo período foi institucionalizado o centro “Amigo dos Sofredores” (1924), bem como foi fundado em uma área rural goiana o “Centro Espírita Luz e Verdade” que, posteriormente, originaria a cidade espírita de Palmelo. Conforme a Federação Espírita do Estado de Goiás (FEEGO) (VELOSO, 2010, p. 110-113), seria a partir da criação de dois importantes centros na cidade de Anápolis (em 1948 e 1951) que o kadecismo se expandiria definitivamente em Goiás, quando diversas novas instituições seriam formadas principalmente em decorrência da relação entre pessoas goianas que se

dirigiam à região do Triângulo Mineiro em busca de cura por intermédio do médium Eurípedes Barsanufu. Por meio da via férrea que ligava Goiás a Minas Gerais e São Paulo, o kademicismo goiano teria se alimentado dos exemplares da obra de Allan Kardec existentes em Minas, mantendo após os anos trinta, grande contato com a produção de Chico Xavier e com o espiritismo mineiro.

Com efeito, ainda em 1938, seria fundado o primeiro centro Kardecista na nova capital goiana, chamado “Centro Espírita Estudantes do Evangelho”⁷⁸, cujos objetivos de “colocar em prática os estudos das bases „científicas, filosóficas e religiosas“ do espiritismo e, principalmente, a prática da caridade, um dos ideais espíritas para a salvação”, reproduziam alguns dos eixos centrais da doutrina Kardecista (BRUZADELLI, 2008, p. 140). Segundo relata a Federação Espírita do Estado de Goiás, o referido centro espírita Kardecista, contudo, seria advindo de uma iniciativa ainda anterior de consolidação da religião na nova capital, esta que teria recebido inclusive apoio governamental.

Segundo depoimento do senhor Moisés Dias da Silva, um dos pioneiros e fundadores da FEEGO, o Espiritismo foi iniciado em Goiânia com a atuação de um grupo de operários, os quais fundaram um Centro em um barracão de tábuas às margens do córrego Botafogo. Certa feita convidaram o Dr. Alcenor Cupertino para assistir uma reunião. Comparecendo, o Dr. Alcenor ficou condoído pelas más condições apresentadas. Na qualidade de assessor do interventor Dr. Pedro Ludovico colocou-se à disposição para conseguir um terreno, onde pudesse ser construída uma sede do Centro. Em entendimentos com o interventor, o Dr. Alcenor conseguiu uma área localizada na rua 3 – Setor Central, onde atualmente funciona uma grande empresa comercial. Até 1938 o Centro funcionou em um salão localizado na rua 20 – centro (VELOSO, 2010, p. 117 – grifos nossos).

Tendo encontrado em Goiânia terreno fértil pra sua expansão, o kademicismo da capital fundaria em 1943 a Agremiação Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes - “centro de bastante expressão entre as casas espíritas do início da nova capital” - bem como o primeiro jornal espírita de Goiás, intitulado *Goyaz Espírita*. Ambas as iniciativas representavam a busca por maior “organização, integração e fortalecimento do movimento [Kardecista] perante a sociedade civil”. E justamente no sentido de se

⁷⁸ Há uma divergência no que se refere à informação apresentada por Bruzadelli (2008, p. 140) e pela FEEGO (2010, p. 117) quanto ao nome do primeiro centro espírita de Goiânia. Segundo Bruzadelli, o nome seria “Centro Espírita Estudantes do Evangelho”, e segundo a Federação Espírita do Estado de Goiás, o centro teria se chamado “Aprendizes do Evangelho”. Pudemos confirmar que ambas publicações se referem ao mesmo centro kardecista, contudo, não conseguimos averiguar qual seria o efetivo nome da instituição.

fortalecer perante a sociedade, o espiritismo Kardecista utilizaria o referido jornal não apenas com a finalidade de “divulgar as reuniões espíritas e textos referentes à doutrina”, mas também com a intenção de defender a religião Kardecista das acusações “de práticas de „macumba” (num texto repetido em várias edições, em que se afirmava que no „espiritismo não há velas” e não „se pratica o mal”) e de atacar outras religiões, em especial a católica, que era acusada de ser „aliada do Estado”” (BRUZADELLI, 2008, p. 141).

Ao se estabelecer em Goiânia, como esclarece Nogueira (2009, p. 74), o kadicismo já enfrentava em nível nacional os primeiros sintomas da expansão da Umbanda. Esta última que, por evocar como instrumento de legitimidade o discurso de aproximação com o espiritismo de Kardec e o distanciamento à cultura afro-brasileira, preocupava os espíritas de todo país. Tal “aproximação” promovida pela Umbanda reforçava a necessidade de diferenciação da religião de matriz europeia em relação àquela afro-brasileira, contribuindo para a deflagração de um processo em que, para distinguir-se, o kadicismo reafirmava os estigmas historicamente construídos sobre a cultura de origem africana e indígena no Brasil. A esse respeito, Nogueira (2009) afirma que

[...] desde o início, uma característica do espiritismo goianiense era a sua preocupação em diferenciar-se das práticas consideradas “não recomendadas”, a que eles se referiam pelo termo genérico de macumba. Tais idéias se coadunavam com a visão e preocupação que os espíritas brasileiros tinham, em outras capitais onde esta religião já se estabelecera a mais tempo, de se diferenciarem e até mesmo combaterem as práticas afro-brasileiras (NOGUEIRA, 2009, p, 74).

E deste modo, tendo entre os objetivos centrais a defesa do espiritismo “das acusações de prática de macumba” o jornal Goyaz Espírita empreendia a demonização de insígnias religiosas afro-brasileiras, tais como velas e afins. De maneira que, esta estratégia de “defesa”, somada às críticas feitas pelo jornal principalmente à Igreja Católica por ser supostamente “aliada do Estado” evidenciava, além da provável existência de práticas religiosas afro-brasileiras em Goiânia anteriormente à criação institucional do primeiro terreiro de Umbanda, o conflito religioso instaurado na capital ainda em seus primeiros anos de existência.

Nas décadas de 1940 e 1950 a Federação Espírita Brasileira (FEB) orientava a iniciativa de unificação do movimento espírita em diversos estados do país. Em Goiás, a

“necessidade de aglutinação” incentivou a organização da Primeira Semana Espírita de Goiânia, em dezembro de 1947, bem como originou, em outubro de 1950 a “União Espírita Goiana”, localizada na “Agremiação Dr. Adolfo Bezerra de Menezes”, e que tinha como objetivo ““executar, desenvolver e ampliar”, em caráter nacional, os planos da FEB”. No processo de unificação do movimento espírita Kardecista em Goiás, Bruzadelli (2008, p. 142) considera que apesar de buscar se defender das acusações de “macumbaria, magia, entre outros”, a constituição da União Espírita Goiana foi marcada pela “participação de comunidades esotéricas, como o „Centro Esotérico da Comunhão do Pensamento Tatwa Jesus Cristo“, e [mesmo] umbandistas como o „Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho“” - este que mais tarde se tornaria Kardecista sob o nome de “Irradiação Espírita Cristã”. Assim, pode-se conjecturar que a implementação do Pacto Áureo, – celebrado entre a FEB e as federações e uniões de caráter estadual no sentido de unificar o Espiritismo Kardecista e ao mesmo tempo garantir liberdade aos centros - em Goiás, pode ter levado à incorporação de outros “espiritismos” além daquele propriamente Kardecista, por parte da União Espírita Goiana. Esta iniciativa tanto “fortaleceria” a instituição mediante a Igreja Católica, quanto facilitaria a doutrinação dos espiritismos associados à “macumbaria”.

De acordo com Bruzadelli (2008, p. 142-143), é importante que perceber que o espiritismo Kardecista se difundiu significativamente na cidade do Goiânia devido ao contexto nacional de expansão da religião, como também ao fato de a capital ter sido construída sob a égide da modernidade. Visto que tal “modernidade [deu] certa coerência tanto à construção da nova capital de Goiás, quanto para a expansão da religião Kardecista na nova metrópole do Brasil Central”, possibilitando, na opinião do autor, que os referidos movimentos compartilhassem “valores em comum”. Essa perspectiva é igualmente defendida pela FEEGO (VELOSO, 2010, p. 118-199), para quem a *Marcha para o Oeste* favoreceu profundamente o estabelecimento do kadecismo no interior do país. Já que o estímulo à migração para ocupação da região teria levado muitos espíritas a se instalarem no estado, ocasionando a formação de núcleos Kardecistas que - como no caso de Goiânia lembrado por um dos membros pioneiros da FEEGO - teriam sido fundados justamente pelos trabalhadores migrantes.

Enfim, os “ideais de modernidade e progresso”, presentes “de forma bastante contundente [no] imaginário e a visão de mundo dos goianienses” (BRUZADELLI, 2008, p. 143), contribuiriam para a consolidação de uma identidade de cidade moderna

que atuaria no âmbito da segregação de cultura e religião afro-brasileiras na capital. Tal como pudemos constatar, embora a Igreja Católica tivesse se empenhado em conclamar a união dos católicos frente à expansão de todas as demais doutrinas, tanto o catolicismo, quanto o protestantismo e o kademicismo de Goiânia tinham em comum a evocação de princípios identificados com a modernidade, e a compreensão dos “espiritismos”, “macumbarias”, “magias” – identificados com as religiões afro-brasileiras – como manifestações maléficas e inferiores.

Conforme Nogueira (2009, p. 76-77), a Umbanda havia se estabelecido em Goiânia no final da década de 1940 – posteriormente ao espiritismo Kardecista e ao protestantismo - quando um grupo de pessoas de classe média estudiosas da doutrina Kardecista fundou uma “casa de reuniões”, na rua 201, Setor Vila Nova – uma das primeiras invasões urbanas formadas em Goiânia às margens do córrego Botafogo – e que em 1953, se tornou o “Centro Eclético Espiritualista Tenda do Caminho”. Este primeiro centro de Umbanda de Goiânia praticava a religião sob a forte influência Kardecista, realizando, entretanto, atividades de cura características das religiões afro-brasileiras⁷⁹, se intitulando praticante do que denominou “Umbanda Branca”. Segundo o depoimento de dona Maria Antonieta Alessandrini, uma das fundadoras do referido centro, a Umbanda havia sido escolhida como orientação religiosa da instituição em decorrência de seu poder de cura. Contudo, não foi diminuída a importância da divulgação da doutrina de Kardec e da realização de trabalhos sociais entre as atividades da Tenda do Caminho.

Com efeito, no ano de 1962 a Tenda do Caminho deixava a Umbanda para tornar-se Kardecista, passando a se chamar posteriormente “Irradiação Espírita Cristã”. Esta mudança originária, ainda em 1962, o “Centro Espiritualista Irmãos do Caminho” que, formado pelos membros do antigo centro insatisfeitos com a exclusão dos trabalhos de Umbanda, se estabelecia como uma nova entidade religiosa cujo objetivo era dar continuidade à prática da Umbanda. A partir daí, durante a “década de sessenta inúmeras casas começaram a surgir na capital goiana”, tendo sido fundados neste contexto importantes terreiros de Umbanda, tais como o “Centro Espírita São Sebastião”, fundado em 1965, no Setor Pedro Ludovico, por dona Geraldina Barbosa; e

⁷⁹ Entre as quais o principal motivo de conversão ou consulência são os problemas de saúde, além das aflições de ordem psicológica e moral a que se refere Giumbelli (1997).

o “Centro Espírita Anjo Ismael”, fundado em 1967, no Setor Ferroviário, pelo senhor Luís Fernandes Salles (NOGUEIRA, 2009, p. 78).

Os referidos terreiros de Umbanda surgidos ao longo da década de 1960 em Goiânia, tinham em comum sua localização periférica. O primeiro, fundado por Geraldina, era localizado no setor Pedro Ludovico, bairro originário de uma das primeiras invasões transcorridas na cidade ainda na década de quarenta, e que na década de 1970 seria regularizado pela prefeitura. E o segundo, fundado por Luis Sales, havia sido instalado em um setor que era igualmente resultante de uma invasão localizada atrás da estação ferroviária, formada entre as décadas de 1950 e 1960 (DAHER, 2003, p. 242-243). De maneira que, já nesta ocasião, tanto a localização em que foram construídos os referidos terreiros, quanto a própria opção pelo nome de “Centro Espírita” evidenciavam a especificidade da condição sócio-espacial de que era dotada a Umbanda na cidade de Goiânia.

No referido processo de instalação de novos terreiros na capital, em dezembro de 1968, seria organizada a I Reunião dos Presidentes de centros umbandistas da Capital, cujo objetivo era “discutir a fundação de uma instituição que defendesse os interesses dos umbandistas”. Esta reunião, realizada no salão nobre da “Agremiação Espírita Dr. Adolfo Bezerra de Menezes” - centro espírita Kardecista em que anos antes havia sido originada a União Espírita Goiana – contou com a participação de representantes de nove terreiros de Umbanda, e resultou numa posterior apresentação de proposta de estatuto para o órgão que viria a ser a Federação Umbandista do Estado de Goiás (FUEGO). Na análise de Nogueira, a Federação – efetivamente fundada em 1969 - “nascia com uma incumbência fiscalizadora de regular a conduta dos centros e terreiros da capital,” que como elucida o autor, era condizente com as “tendências do movimento federativo em todo país”. Visto que, durante o referido contexto de nascimento da instituição, o movimento federativo umbandista - especialmente conduzido pelas Federações da região Sudeste - preocupava-se em proteger os terreiros das perseguições empreendidas pela ação policial, pela Igreja católica e pelas publicações da imprensa nacional. A Federação se dedicava ainda a fiscalizar e normatizar os rituais de Umbanda para conter os “excessos” – principalmente relacionados à cobrança pelos serviços espirituais prestados – que dificultavam a inserção social da religião (NOGUEIRA, 2009, p. 81).

A perspectiva de atuação adotada pela Federação Goiana de Umbanda, portanto, era utilizada como forma de defesa à “ortodoxia religiosa” e ao “positivismo intelectualista” que continuavam contestando sistematicamente a religião no país. Isso porque, mesmo durante os anos sessenta a Umbanda ainda era interpretada como “mais desqualificada forma de mistificação, perigosa à sociedade dos pontos de vista da sanidade mental, da ordem pública, irreconciliável com as pretensões do país à civilização, à modernidade e à fé cristã” (NEGRÃO, 1996, p. 86). Assim sendo, ainda anteriormente ao período em questão

As Federações de Umbanda viram-se diante da difícil tarefa de legitimá-la, promovendo-a à alternativa religiosa socialmente aceita e zelando por seu bom nome público. As federações então passaram, de certa forma, a incorporar as críticas que eram dirigidas à Umbanda. Procurando fugir aos seus estigmas de origem, *tentaram extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro, ou evidentemente negro*. O modelo ideal foi o próprio Catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kadecismo, com suas federações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita. Para afirmar-se em sua especificidade, a Umbanda das federações paradoxalmente conformou-se à imagem e à semelhança de seus detratadores. Para fugir à Marginalização internalizou os códigos que presidiram à lógica repressiva excludente (NEGRÃO, 1996, p. 96 - grifos nossos).

Desse modo, em fins dos anos 1950 e início e década de 1960, as Federações umbandistas conseguiram certas prerrogativas legais que diminuíam significativamente as perseguições policiais. Contudo, isso não parece ter exercido reflexo imediato na realidade enfrentada pela Umbanda goianiense. Visto que a trajetória dos primeiros “centros” desta religião instalados na capital, durante os anos 1940, bem como as perspectivas de fiscalização e normatização adotadas pela Federação, que se estruturava vinte anos depois na década de 1960, evidenciam que durante um significativo período de tempo, os sacerdotes de terreiros de Umbanda da cidade continuaram buscando professar uma religião que pudesse ser associada ao espiritismo Kardecista. Essa associação, em nossa interpretação, embora possa se referir simplesmente às características da Umbanda local, parece sugerir uma condição de opressão mediante a qual os terreiros da cidade teriam se mantido próximos à doutrina Kardecista como alternativa de sobrevivência.

De qualquer forma, a Federação Umbandista do Estado de Goiás, surgia no cenário nacional de redução das perseguições: o período de governo militar. A despeito

da perseguição política e da violação aos direitos humanos que lhe foram característicos, o regime militar “não reeditou a prática repressiva contra os cultos afro-brasileiros do Estado Novo”. Como discutido no capítulo anterior do presente estudo, a aproximação entre o regime e as massas populares por meio dos sindicatos estava inviabilizada devido à repressão. E este fato havia levado os militares a se utilizarem das religiões “populares” para o referido fim de contato com as camadas menos favorecidas da população. Nesse mesmo contexto a Igreja Católica, que inicialmente saldara o golpe como necessário para afastar a ameaça comunista, entrava em franco conflito com os militares, perdendo o poder que desde o governo de Vargas vinha desfrutando junto ao Estado. Além disso, com o Concílio do Vaticano II, finalizado em 1965, as idéias de ecumenismo interromperiam as perseguições da instituição às religiões não cristãs. De modo que a Umbanda, passando a fazer parte do anuário estatístico do IBGE – o que indicava seu reconhecimento oficial – e alcançando a trégua da ácida imprensa paulista que adotava uma atitude “informativa e analítica entre neutra e discretamente simpática” em relação à religião (NEGRÃO, 1996, p. 96-101) – encontraria um período propício para seu crescimento e consolidação em novas regiões do país.

Assim, entre os anos de 1968 e 1970 a Umbanda alcançou as maiores médias de crescimento relativo registradas no estado de São Paulo, representando 91% dos novos registros em cartório, frente aos 4,7% de centros espíritas Kardecistas e aos 4,2% de terreiros de Candomblé (NEGRÃO, 1996, p.101). Sendo que, no cenário goiano os anos de 1970 e 1979 também representariam o período de maior crescimento da Umbanda no estado, com o registro de “175 terreiros em Goiânia, de 58 bairros diferentes; 125 registros em todo estado e Goiás, de 87 cidades diferentes; e 26 registros de locais não definidos, perfazendo um total de 326 registros” (NOGUEIRA, 2009, p. 95). Entretanto, como esclarece Nogueira, ainda assim, a ação da Federação de Umbanda de Goiás seria marcada pela busca de legitimidade, tanto frente aos próprios terreiros de Umbanda, os quais tentava normatizar, quanto frente à polícia, que embora cooperasse com a ação fiscalizadora da Federação em decorrência de suas próprias atribuições legais em termos da vigilância de jogos e costumes, mesclava truculência e desatenção quanto à instituição. Desse modo, a FUEGO vivenciaria nos anos sessenta e setenta um período caracterizado por dificuldades financeiras, brigas internas, e por uma relação “quase sempre problemática com os órgãos policiais”, aos quais recorria para regulação dos

terreiros, sendo frequentemente “ignorada” por estes últimos (NOGUEIRA, 2009, p. 86-91).

Neste contexto, as religiões afro-brasileiras em Goiás ainda estavam submetidas ao registro e regulação da Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas – como continuariam a estar, segundo indica a pesquisa de Nogueira (2009), durante toda a década de 1980. Todavia, o grande crescimento do contingente umbandista no período faria com que, pela primeira vez, a religião afro-brasileira organizasse uma manifestação pública em celebração as suas tradições. A Procissão dos Pretos-Velhos foi criada em 1972, pelo então presidente da FUEGO Edson Luis Nunes, passando a levar a público uma comemoração realizada internamente à instituição durante o mês de maio. “A primeira procissão teve como concentração a Pecuária na Vila Nova, e concentrou um grande número de casas”, sendo que já em 1973, no ano seguinte, o evento seria organizado na rua, seguindo o trajeto entre a Praça do Trabalhador e a Praça Cívica (RICARDO, 2007, p. 18-19). Portanto, embora enfrentasse dificuldades, a Umbanda havia se desenvolvido em Goiânia, procurando então conquistar legitimidade social.

Em meio a este panorama se estabelece na cidade o primeiro Candomblé da capital, fundado pelo sacerdote baiano⁸⁰ João de Abuque. Segundo Ricardo (2007), autora de um dos poucos trabalhos relativos às religiões afro-brasileiras de Goiânia, o terreiro de Abuque teria sido fundado em 1973, por meio do “dinheiro do jogo de búzios”, “no „baixo Pedro Ludovico“ onde está localizad[o] até hoje” (RICARDO, 2007, p. 13). Entretanto, em discordância a esta informação, o senhor Luís Fernandes Salles, um dos fundadores da FUEGO e importante sacerdote de Umbanda na cidade, rememora que o terreiro de seu João existiu primeiramente na “Alameda do Botafogo, no setor Norte Ferroviário”. Segundo ele, neste local a Federação manteve entre os anos 1970 e 1971, seu primeiro contato com João de Abuque, realizando uma visita a ele na ocasião em que o sacerdote conduzia o ritual de saída⁸¹ de seu primeiro filho-de-santo⁸².

⁸⁰ As entrevistas realizadas pela autora apresentem divergências sobre a origem de seu João de Abuque, algumas se referindo a ele como baiano e outras como pernambucano. A controvérsia, entretanto, parece se dever ao fato de João de Abuque ter nascido em Petrolina, uma cidade baiana situada na fronteira entre os dois estados.

⁸¹ Saída de iaô é a denominação candomblecista referente ao “nascimento” do sujeito para a vida religiosa mediante os orixás. Constitui comemoração pública da conclusão do processo iniciático, representando, entretanto, apenas a primeira etapa do processo de formação religiosa que levará ainda outros sete anos. Cf. Bastide (1978).

Seu João de Abuque, cujo nome civil era João Martins Alves, fez parte do grande contingente de migrantes que nas décadas de 1960 e 1970 se dirigiu à Brasília. Segundo relato do próprio sacerdote, feito na ocasião do III Encontro Afro-Goiano, promovido pelo SEBRAE, na Cidade de Goiás, entre os dias 11 e 14 de maio de 2006, ele havia chegado à Brasília sem nenhum dinheiro e sem conhecer ninguém. Quando certa feita encontrou “dois moços do exército, [que] ainda eram recruta [e que] procuraram o que é que eu estava fazendo naquela pilastra ali de Brasília...”⁸³. Emocionado, João de Abuque contou à plateia do referido encontro que passava fome em Brasília, e que os dois recrutas, percebendo sua situação, lhe ofereceram uma carona até Goiânia. Segundo o pai-de-santo, os jovens o hospedaram durante a primeira noite no Hotel Santana, em Campinas, sendo que, em seguida, João foi convidado a se estabelecer na residência da família dos recrutas. Pelo que se depreende da fala de João de Abuque, posteriormente, ele veio a se tornar vizinho desta família, no bairro Ferroviário, até que se mudou para o setor Pedro Ludovico - em um terreno que, segundo o pai-de-santo, fora “arrumado” por dona Geraldina⁸⁴.

Em outra importante passagem do relato feito por seu João durante o III Encontro Afro-Goiano, o sacerdote de nação Angola rememora que em seu primeiro toque⁸⁵ no bairro Ferroviário, ele recebeu a “visita” de um camburão policial “cheio de soldado, cada qual comum fuzil deste tamanho”. Nesta ocasião, João de Abuque foi levado para a delegacia, sendo “acompanhado” por Edson Nunes, presidente da FUEGO na época, e por seu Luís Salles. O sacerdote relata que durante o tempo que passou na delegacia lhe perguntaram sobre sua “descendência”⁸⁶ religiosa e sobre o lugar em que morava – evidenciando assim a ação fiscalizadora da Federação de Umbanda e sua relação com a repressão policial - não encontrando, todavia, nenhum problema, ou como disse Abuque na ocasião, nenhuma “sujeira”. Só “limpeza”. Segundo as palavras

⁸² Entrevista com Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal – Projeto ABEREM

⁸³ Discurso proferido por João de Abuque, durante atividade intitulada “Saberes com Griôs”, realizada no III Encontro Afro-Goiano, promovido pelo SEBRAE entre os dias 11 e 14 de maio de 2006.

⁸⁴ Conjectura-se que a Dona Geraldina a que se referia João de Abuque seja Geraldina Bernardes, mãe-de-santo fundadora do terreiro de Umbanda Centro Espírita São Sebastião, um dos primeiros da cidade de Goiânia.

⁸⁵ A expressão “toque” se refere à música de atabaques e agogôs que em âmbito ritual possui função de invocação dos orixás. Segundo Prandi (1991, p. 250) “toque” corresponde à festa pública dos candomblés “caracterizada por dança, ritual, canto e transe”.

⁸⁶ João de Abuque se refere a sua ascendência religiosa, ou como denomina o Candomblé, suas raízes religiosas que estão relacionadas ao sacerdote e ao terreiro em que o filho-de-santo fora iniciado na religião.

do pai-de-santo: “aí foi que me liberaram, me levaram pra casa e eu continuei a tocar os meus atabaque. Foi o primeiro atabaque que teve em Goiânia”.

A respeito da história de vida de João de Abuque, anteriormente ao contato travado entre o sacerdote a Federação Umbandista de Goiás, a ialorixá Teresa de Omolu, sacerdotisa do *Ilê Axé Oni Lewa*, nos relata que

Quando eu conheci o seu João de Abuque na verdade eu não era feita. Ah... não conheci ele pessoalmente mais a minha família, meu pai, conheceu. Ele veio de Pernambuco e veio morar lá perto do leite Gogó, e era paupérrimo coitado, sabe... então eles se mantinham pelo leite azedo dos saquinhos que arrebentavam do Leite Gogó. Então eu mesmo sem conhecer ele sem saber que era ele, ajudava sim porque faziam campanhas pra ajudar ele né, pra levar comida pra ele, agente mandava cesta básica e eu não sabia que ele era babalorixá, que mais tarde foi meu pai-de-santo [...] Mas eu nunca conheci o barracão que ele morou no Leite Gogó [...] Ele não tinha casa[de Candomblé] lá... Ele tomou posse né, do lote lá no setor Pedro Ludovico, também não tinha casa nenhuma ali, sabe, não tinha nada. E eu ajudei até a carregar os tijolos que eles mesmos faziam, que na verdade são chamados adobos né, uns tijolão que eles mesmos fazem em casa. Naquela época eu ajudava a carregar porque eu era feita no... tava fazendo santo, então os iaôs ajudavam a carregar pra ele levantar o barracão, sabe... Fui uma das primeiras filhas de santo da casa dele, acho que a quarta filha de santo dele, entendeu [...] Ele era uma pessoa bastante pobre, que lutou muito, que venceu muito, sabe... pra chegar onde ele chegou ele venceu bastante, ele trabalhou muito mesmo.⁸⁷

Iniciada em Candomblé por seu João de Abuque em 1972, Teresa de Omolu, se lembra da casa de seu João como um lugar muito simples, caracterizando o pai-de-santo como “um homem muito fechado”. Contudo, em detrimento destas características, durante os anos setenta, o terreiro de Candomblé Angola de João de Abuque no setor Pedro Ludovico, chamado ainda hoje *Ilê Axé Ibá Ibomin*, foi progressivamente ganhando mais adeptos, os quais frequentemente deixavam a Umbanda buscando o Candomblé de nação Angola liderado por Abuque. Para Ulhoa (2008, p. 42), a chegada de João de Abuque trouxe a Goiânia novas cantigas, novas possibilidades de ordem do xirê⁸⁸, bem como trouxe o jogo de búzios, este que para nós, foi responsável por causar grande impacto no campo religioso afro-brasileiro goianiense. Visto que, as referidas inovações parecem ter influenciado o surgimento de um movimento de adesão ao candomblé de Abuque, por representarem, naquela circunstância, acesso a um saber mágico afro-brasileiro ainda desconhecido na cidade.

⁸⁷ Entrevista realizada pela pesquisadora, com a ialorixá Teresa de Omolu, em 23/04/2010.

⁸⁸ Xirê é a denominação religiosa relativa à roda formada pelos orixás, quando acessam os corpos dos filhos de santo por meio do transe. Ver Bastide (1978).

De toda forma, estes breves aspectos da história dos primeiros terreiros de Umbanda e Candomblé da cidade de Goiânia evidenciam que, embora os líderes destas religiões fossem trabalhadores migrantes tal como também o eram os fundadores do espiritismo Kardecista e do protestantismo, e que embora os mesmos tenham se instalado em áreas irregulares situadas às margens do córrego Botafogo nas quais os fundadores Kardecistas e Protestantes haviam igualmente se estabelecido, as religiões afro-brasileiras encontrariam dificuldades que lhes seriam específicas ao longo de seu processo de consolidação na cidade.

4.2. O crescimento da cidade e a constituição do lugar marginal: migrantes, periferias e religiões afro-brasileiras na história de Goiânia

A construção da nova capital goiana havia sido iniciada em 1933, com a expectativa de receber em curto prazo cerca de 15 mil habitantes e, ao longo dos anos, o número máximo de 50 mil. Contudo, em 1935, apenas dois anos após sua fundação, a cidade já possuía 14.807 moradores⁸⁹, os quais em sua maioria eram trabalhadores rurais que migraram do interior de Goiás e de outras regiões do país com destino à nova capital. À época o estado de Goiás era essencialmente agrário, com maioria da população localizada na zona rural desenvolvendo atividades agropecuárias. A exemplo disso, em 1940, dentre as 52 cidades goianas, apenas Goiânia, Anápolis, Goiás e Ipameri possuíam mais de 4 mil habitantes. Este mesmo número de pessoas correspondeu à quantidade de trabalhadores trazidos a Goiânia apenas durante o início das obras de construção da capital. Embora o recrutamento oficial, de mão de obra especializada, fosse realizado nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, a notícia da construção foi intensamente propagandeada pelo governo como “oportunidade de trabalho, de melhores condições de vida” (CHAVEIRO; PELÁ, 2009, p. 164) e como possibilidade de enriquecimento. A propaganda se espalhou por diversas regiões do país, atraindo migrantes do Ceará, Piauí, Maranhão, e principalmente de Minas Gerais e do interior goiano. Esses imigrantes movidos pelo desejo de melhores condições de vida, em muitos casos viajaram a pé durante meses, compondo uma mão-de-obra não qualificada para a construção civil que nem sempre conseguiria trabalho digno nas obras da capital (BERNARDES, 1999, p. 192, 193).

⁸⁹ Soma da população rural e urbana do município de Goiânia (SABINO, 1980, p. 44).

O zoneamento da cidade feito pelo arquiteto Atílio Correa Lima, curiosamente, não previa um espaço destinado à moradia dos operários ocupados na construção da cidade. Grande parte destes trabalhadores, por sua vez, não possuía recursos suficientes para se instalar na cidade de Campinas, como fazia a maioria dos que chegavam, ou para adquirir um lote no Bairro Popular⁹⁰, destinado aos segmentos de menor poder aquisitivo. Em consequência dessa situação houve a ocupação dos espaços vazios situados às margens do córrego Botafogo, que originaria as primeiras invasões de terras públicas em Goiânia⁹¹ (BERNARDES, 199, p. 193-194). O plano original da cidade, aprovado em 1938, previa que o segmento social mais abastado, composto por “grandes empresários, profissionais liberais, grandes comerciantes, fazendeiros e políticos”, se instalasse no centro da cidade (e posteriormente nos Setores Sul e Oeste), próximo ao comércio principal e aos melhores equipamentos urbanos. Já no Setor Norte, “seriam instaladas as indústrias e a classe proletária”. Enquanto o Bairro de Campinas – cidade que era incorporada pela capital – “permaneceria ocupado pelos antigos moradores, aos quais iriam se integrar os migrantes recém-chegados”, estes que podiam ser tanto integrantes do que antes chamamos de “segmento mais abastado”, quanto “pequenos comerciantes, funcionários públicos bem situados e profissionais liberais sem grandes recursos financeiros”, ou empregados do comércio e operários. Por fim, o referido plano previa ainda a construção do Setor Coimbra (igualmente situado a Oeste), que não estava implantado nem habitado, bem como determinava que os operários instalados às margens do Botafogo (no que corresponde aos atuais Setores Universitário e Vila Nova) seriam removidos (DAHER, 2003, p. 259, 260).

O projeto urbanístico de Atílio Correa Lima, portanto, se propunha a dividir a cidade em setores de atividade que, sendo planejados para classes sociais distintas, empreendia a segregação da população menos favorecida, cuja moradia deveria se concentrar na região Norte da cidade, nas proximidades da zona industrial. Nesse sentido, desde o início da história da capital as áreas mais bem equipadas, construídas pelo Estado, seriam ocupadas pela população abastada, enquanto os loteamentos privados, que visando o lucro precarizavam a qualidade da infra-estrutura, seriam destinados à população de menor poder econômico (DAHER, 2003, p. 261). Na opinião

⁹⁰ Construído entre as atuais avenidas Paranaíba e Independência, com o objetivo de servir aos funcionários públicos e à classe média que se mudava para a capital para trabalhar em sua construção.

⁹¹ A partir de qual seriam formados os bairros Botafogo (Universitário), Vila Nova, Nova Vila, Fama, Macambira (Setor Pedro Ludovico), Crimeia, entre outros (BERNARDES, 1999, p. 193).

de Chaveiro e Pelá (2009, p. 164), além de representarem as disparidades sócio-econômicas características do capitalismo, as quais não se encontravam tão nítidas em Goiás anteriormente à construção da nova capital e à chegada dos trabalhadores migrantes, a ausência de um lugar destinado aos operários no plano urbanístico original da cidade, bem como a mínima infra-estrutura de seus alojamentos e os salários pagos com “vales”, demonstrava que estes “eram sujeitos não desejados no espaço planejado”. Como argumenta Bernardes (1999, p. 194), o “surgimento das invasões já nos primeiros anos da construção” da cidade, como algo decorrente da própria “inexistência de espaço no plano de Goiânia para abrigar a mão-de-obra necessária à formação do novo espaço urbano”, constitui indicador “de que os processos de exclusão [em Goiânia] nascem no interior do plano de Atilio, que previa uma „cidade moderna””.

A falta de moradias para os trabalhadores recém-chegados havia feito com que o Estado fosse obrigado a construir alojamentos à margem do córrego Botafogo, onde os operários se amontoavam desde 1933. Os barracões ou ranchões feitos de madeira e capim eram instalações de caráter inicial provisório, situados na região Leste da cidade, aquela que no plano urbanístico original deveria se manter desabitada durante os primeiros anos. Em obediência a este plano diretor⁹², nenhuma construção era permitida na área em questão. No entanto, a lei não impediu que o próprio Estado alugasse seus antigos galpões ali situados como moradia pra funcionários públicos de menor poder aquisitivo (GONÇALVES, 2003, p. 94, 95). Assim foram ali instaladas habitações que, em oposição aos princípios de higiene e sanitarismo que fundamentavam o paradigma de “cidade moderna” adotado na construção da capital, possuíam as seguintes características:

As casas de madeira feitas com rapidez, sempre para satisfazer a necessidade imediata de alojamento do pessoal mais classificado das obras, foram feitas com a mais restrita economia e constituem o mínimo abrigo que se poderia tolerar para viver. Todos, desde o mais graduado até o mais humilde dos auxiliares desta obra se conformaram com o desconforto e sacrifício de toda espécie que ela vem exigindo [...] estas construções foram sempre forçadas pela impossibilidade de deixar o céu aberto aos operários e auxiliares que eram contratados para as obras. Algumas destas casas têm comportado 5 e 6 operários por quarto, foram construídas de madeira devido à urgência das mesmas e se possuem uma rudimentar instalação de esgotos e águas é que tal providência tornou-se premente ante a possibilidade de doenças ou epidemias resultantes do acúmulo exagerado de pessoas em áreas mínimas. Os barracões e os depósitos têm um acabamento ínfimo, foram feitos com

⁹² Previsto no Plano Original de Goiânia de 1938. Decreto nº. 90-A de 30 de julho de 1938 (GONÇALVES, 2003, p. 95).

verdadeira usura [...] (MONTEIRO, 1938 *apud* GONÇALVES, 2003, p. 93, 94).

Figura 2: Acampamento de operários em Goiânia no ano de 1936



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico das primeiras edificações de Goiânia.

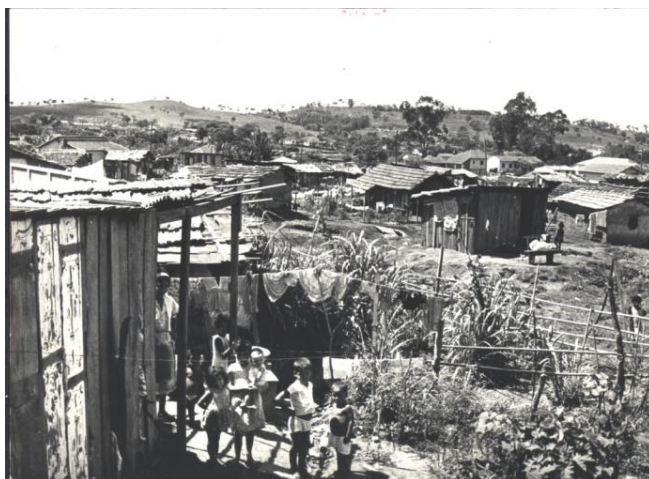
A despeito das péssimas condições de vida que caracterizavam estes alojamentos, os novos operários foram “naturalmente” se agrupando próximo àquelas famílias que já ocupavam os acampamentos à margem do Botafogo, de maneira que ainda em 1938 a invasão da área já estava sedimentada (GONÇALVES, 2003, p. 94-95). De 1933 a 1942, a população de Goiânia havia passado de 14.300 habitantes para 51.000 (dentre os quais 40.333 constituíam a população urbana) e ainda continuava a crescer (ALVES, 2002, p. 70; SABINO, 1980, p. 44). E nesse contexto, o levantamento realizado pelo IBGE em 1940, apontava que 71% das residências da capital não eram nem imóveis próprios, nem imóveis alugados, constituindo segundo afirma Daher (2003, p. 222-223) “casebres de madeira erguidos e em áreas invadidas”, incluídas na categoria de imóveis “ocupados em outras condições ou condições não declaradas”. Outra das informações obtidas pelo referido censo indicava que 75,57% das casas construídas na capital eram de madeira, frente a apenas 19% feitas de alvenaria. Enfim, evidenciava-se que se por um lado a os trabalhadores de baixo poder aquisitivo eram predominantes entre os moradores de Goiânia, por outro, o planejamento urbanístico da capital “não levou em consideração as diferentes realidades históricas, econômicas, culturais e sociais que [viriam] a compor e constituir o território” (CHAVEIRO; PELÁ, 2009, p. 160).

De acordo com Gonçalves (2003, p. 92–95), no ano de 1947 o governo estadual realizou estudo denominado “Cadastro Suburbano de Goiânia” no qual “detectou os principais pontos de invasão da cidade até então”. Neste documento se constatava que

Das áreas levantadas destacavam-se as invasões na Vila Nova e também no Botafogo, junto ao Córrego Botafogo, remanescente da primeira invasão da cidade, nessa região. Outra área localizava-se na Avenida Oeste, junto à Vila Militar, no final da pista do antigo aeroporto. Próximo ao Córrego Areião surgiu outra invasão, que ficou conhecida mais tarde como Macambira, em parte da região onde seria projetado o setor Pedro Ludovico no final da década de 1950. Uma última área situava-se além do final da avenida contorno, junto aos galpões da garagem a estrada de ferro. Grande parte das residências da nova vila e do Botafogo era constituída por casas de adobe, pau-a-pique, ranchos de capim, barracos de madeira ou papelão e até mesmo casebres cobertos com saco de cimento. Nas outras áreas a situação pouco se alterava (GONÇALVES, 2003, p. 92).

Estas ocupações tinham em comum o fato de haverem se apropriado de áreas devolutas nas quais a construção foi proibida durante a administração de Pedro Ludovico, com a finalidade de que fosse executado corretamente o plano original da cidade. Com a recusa dos moradores em deixar a região, elas se transformariam nos mais significativos espaços de inserção da população pobre – constituída fundamentalmente pelos operários migrantes e seus descendentes - na região central da nova capital. Isso porque, como veremos, o crescimento desenfreado da cidade empurraria os segmentos menos abastados e socialmente indesejados para as margens da cidade.

Figura 3: Invasão no setor Vila Nova na década de 1960



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico sobre setor Leste Vila Nova.

Figura 4: Invasão no setor Criméia Leste na década de 1980



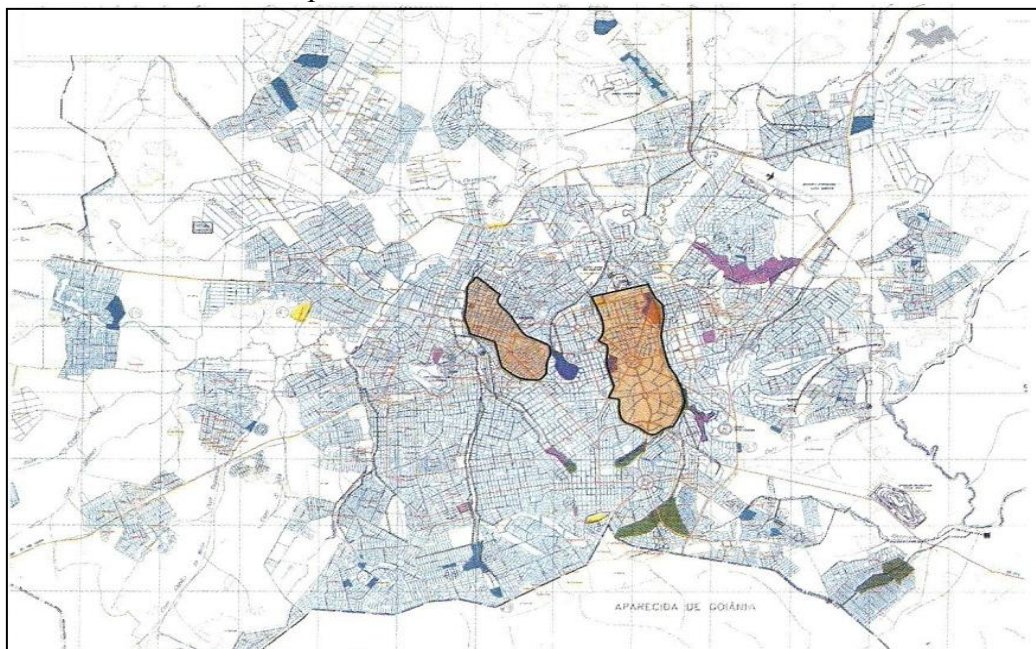
Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico sobre setor Leste Vila Nova.

Com o fim do Estado Novo e seguinte eleição de Jerônimo Coimbra Bueno, a capital perderia definitivamente os desígnios de seu traçado original. Isso porque, entre 1950 e 1960, Goiânia foi a segunda cidade brasileira com maior taxa de crescimento populacional do país (GONÇALVES, 2003, p. 111). Neste contexto a população urbana passaria, espantosamente, de 74.781 pessoas em 1955, para 251.000 em 1965 (das quais 133.462 faziam parte da população urbana) (ALVES, 2002, p. 70; SABINO, 1980, p. 44). Coimbra Bueno, cuja empresa havia sido responsável por grande parte das edificações construídas em Goiânia durante o governo de Ludovico Teixeira, fora eleito “democraticamente” representado os interesses do poder fundiário. Com efeito, durante seu governo seriam aprovados a Lei Municipal nº 574, de 1947, relativa ao Novo Código de Edificações de Goiânia que liberava a construção de loteamentos particulares desde que implantada pelo proprietário do mesmo toda a infraestrutura básica. Posteriormente, o Decreto-lei Municipal nº 16 de 20 de junho de 1950, revogava as exigências feitas ao empreendedor reduzindo a infraestrutura necessária para a venda de loteamentos em Goiânia à simples abertura de vias (RIBEIRO, 2004, p. 39).

Segundo Gonçalves (2003, p. 112), durante o referido período surgiria em Goiânia uma infinidade de bairros, os quais em um “surto de urbanização” promoveriam o “desplanejamento da cidade planejada”. Nesse sentido, durante as

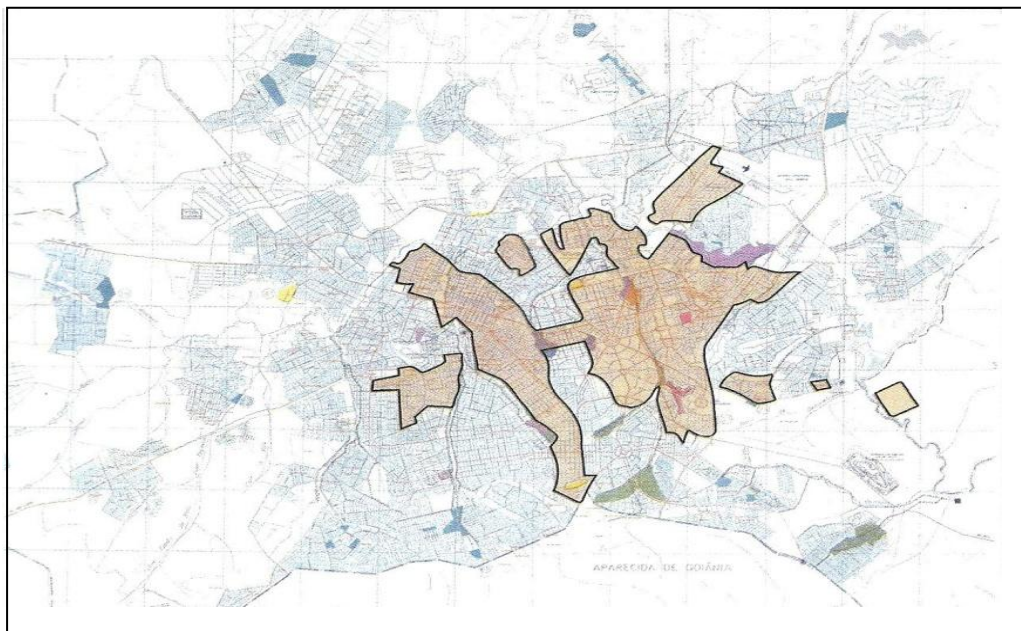
décadas de cinquenta e sessenta a configuração urbana de Goiânia sofreria drásticas alterações. Entre 1950 e 1959, cerca de duzentos loteamentos seriam aprovados pela prefeitura, provocando uma ocupação rarefeita que causou significativas discontinuidades em relação à estrutura urbana pré-existente. A pressão exercida pelo capital privado, pelo constante aumento da população que criava grande demanda por moradia, e pela própria necessidade de arrecadação do próprio Estado, havia ocasionado um crescimento quase completamente desordenado da malha urbana da capital. De maneira que, o problema veio a se tornar tão grave, que em 1959 o prefeito Jaime Câmara proibiu a aprovação de novos loteamentos particulares, buscando “evitar que o caos instalado se agravasse”. A idéia era fazer uma revisão dos loteamentos já instalados e controlar o crescimento da cidade. Todavia, mesmo durante a década de 1960 diversos novos loteamentos, aprovados antes de 1959, continuariam a ser implantados em Goiânia (GONÇALVES, 2003, p. 111-127).

Mapa1: Área loteada de Goiânia 1939



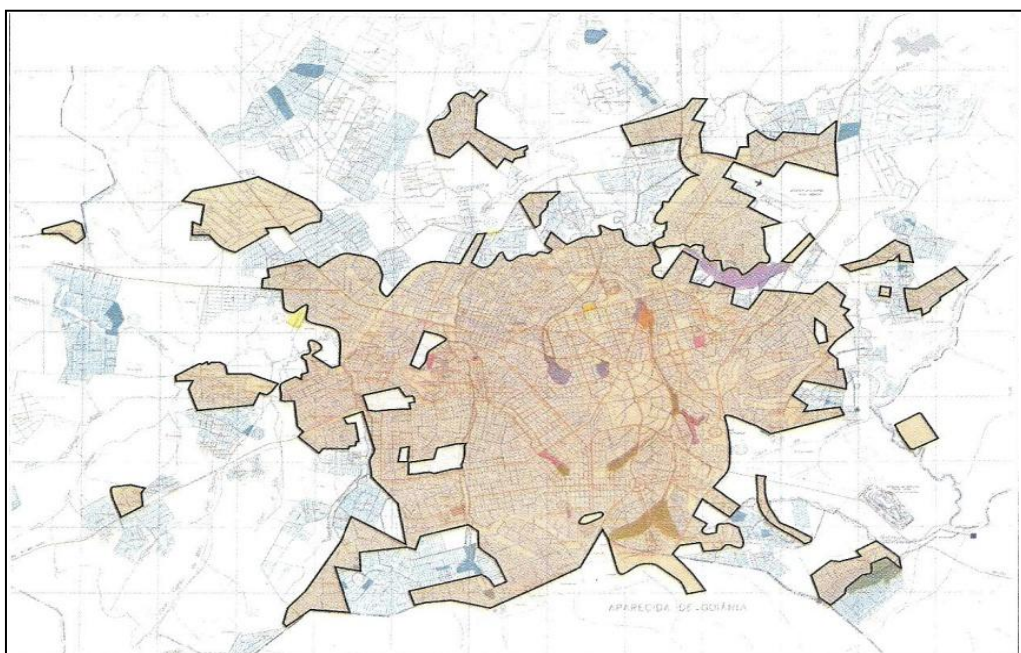
Fonte: RIBEIRO, Maria Eliana Jubé. Goiânia: os planos, a cidade e o sistema de áreas verdes. Goiânia: Editora UCG, 2004. p. 42-43.

Mapa 2: Área loteada de Goiânia 1951



Fonte: RIBEIRO, Maria Eliana Jubé. Goiânia: os planos, a cidade e o sistema de áreas verdes. Goiânia: Editora UCG, 2004. p. 44-45.

Mapa 3: Área loteada de Goiânia 1959



Fonte: RIBEIRO, Maria Eliana Jubé. Goiânia: os planos, a cidade e o sistema de áreas verdes. Goiânia: Editora UCG, 2004. p. 46-47.

A construção de Brasília nesse mesmo contexto havia sido um importante fator para o crescimento desordenado da capital goiana, pois a proximidade entre ambas novamente atrairia um grande contingente de trabalhadores a Goiânia⁹³. Assim, a partir de meados dos anos cinquenta a capital goiana receberia migrantes vindos de toda parte do país, e em especial de Minas Gerais, São Paulo, e estados do Nordeste, que continuariam a chegar mesmo após a década de 1980. Visto que a grande migração de pessoas de outras regiões se somava a um intenso processo de êxodo rural transcorrido principalmente no próprio estado de Goiás, responsável pela mais significativa quantidade de migrantes. Ao longo da década de 1970 o número de habitantes da capital elevou-se à cifra de 398.784, dos quais 363.056 compunham a população urbana (ALVES, 2002, p. 70; SABINO, 1980, p. 44).

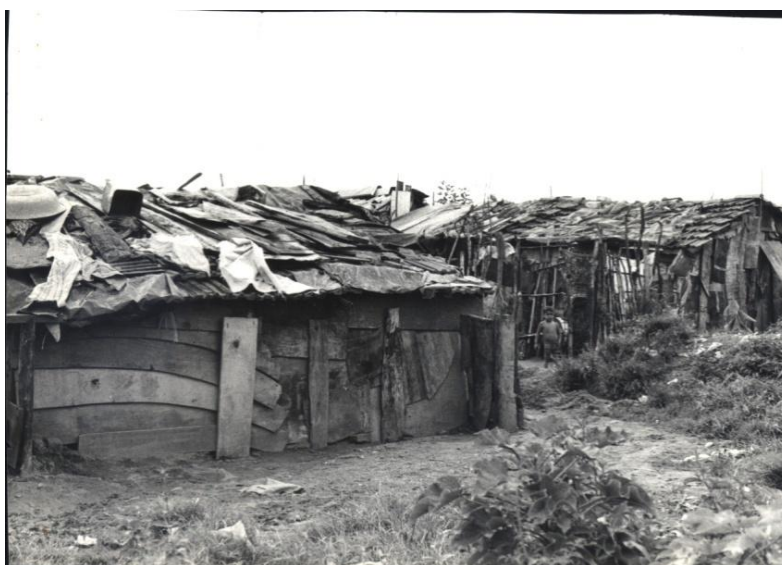
Nos anos oitenta, segundo Alves (2002, p. 82-86) a maior parte dos migrantes empregava-se na construção civil, na prestação de serviço e no setor terciário, sendo que, entre 1975 e 1980, 42,2% dos migrantes em Goiânia recebiam até um salário mínimo, enquanto outros 30,4% recebiam até dois salários, vivendo em um nível de pobreza ainda maior do que em relação àqueles migrantes chegados nas décadas anteriores. Conforme argumenta a autora, estes trabalhadores cumpriam a função de manter baixo o valor da mão-de-obra no Centro-Oeste, possibilitando, às custas de seu empobrecimento, uma crescente concentração de renda entre os empresários dos ramos imobiliário, construtivo e de prestação de serviço nas cidades de Goiânia e Brasília nos anos 1970 e 1980.

Como consequência do inchaço da cidade, muitos bairros periféricos desprovidos de infraestrutura básica foram formados, enquanto a elite goianiense deixava o centro da cidade, optando em morar em áreas nobres menos congestionadas, tais como os Setores Oeste e Bueno, nos quais as redes de água e esgoto já haviam sido

⁹³ Maria Eliana Ribeiro Jubé (2004, p. 40) menciona que durante os anos 1950 e 1960 importantes obras e medidas políticas seriam realizadas em Goiás, tanto pelo governo estadual quanto pelo governo federal, as quais intensificariam o processo de crescimento de Goiânia. Entre elas autora cita: “a chegada da ferrovia em 1951; a política de interiorização do presidente Vargas, de 1951 a 1954; a inauguração da represa do Rochedo, que forneceu energia de forma contínua para Goiânia, em 1955, e logo após, em 1959, Cachoeira Dourada; a expectativa e posterior construção de Brasília, de 1954 a 1960; a pavimentação da BR 153, rodovia que liga Goiânia a São Paulo, em 1959; a criação de duas universidades, a Federal e a Católica, no final da década de 1950; e, finalmente, a instalação da Telegoiás e a expansão das redes de telefone, em 1962”.

implantadas pelo Estado. Nesse contexto, “o valor dos lotes urbanos de Goiânia aumentou muito”, de forma que começaram a surgir os primeiros loteamentos nos municípios limítrofes à capital como oferta direcionada aos migrantes e aos segmentos de menor poder aquisitivo (ALVES, 2002, p.78). Portanto, as cidades da região metropolitana de Goiânia se tornaram a opção restante “para grande parte da população pobre e de migrantes que continuava a chegar”. Essas cidades se transformaram em espécies de “cidades dormitórios” cuja população, na realidade vinculada à Goiânia em suas relações de trabalho, educação, lazer e etc., cresceria continuamente mesmo durante os anos 1980⁹⁴ (RAMOS, 1999, p. 50-53).

Figura 5: Aspecto da Vila Goiá na década de 1980 – Atual Região Oeste



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico sobre Vila Goiá.

O Setor Vila Goiá foi aprovado pela prefeitura no *Decreto 50 de 24/12/1954* e durante a década de 1980 continuava desprovido de infra-estrutura básica, sendo apelidado pela população de “Vila Papel”.

⁹⁴ Segundo Márcia Eliane Ramos (1998, p. 53), a taxa de crescimento das cidades limítrofes à Goiânia foi maior entre 1970 e 1980 do que entre 1980 e 1991. A exemplo disso, a cidade de Aparecida de Goiânia, maior município da região metropolitana, crescerá 19,03% no primeiro período, e 13,89% no segundo, passando de 7.470 moradores em 1970, para 42.632 em 1980 e, finalmente, 178.326 em 1991.

Figura 6: Aspecto da Vila Redenção em 1980 – Atual Região Sul



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico sobre Vila Redenção.

A Vila Redenção foi aprovada pela prefeitura no *Decreto 130 de 10/05/1968* e possuía na década de 1980 apenas rede elétrica.

Figura 7: Praça das Mães no Setor Oeste (1960) e Figura 8: Invasão no Setor Leste Vila Nova (1960)



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico dos setores Oeste e Vila Nova.

A comparação entre o bairro planejado para a população de maior poder aquisitivo e a invasão da Vila Nova evidencia a grande desigualdade econômica e as discontinuidades na infraestrutura urbana da cidade

Figura 9: Avenida no Setor Sul (1980) Figura 10: Setor Pedro Ludovico (1980)



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico dos setores Sul e Pedro Ludovico.

As fotografias nos permitem perceber a grande diferença de infraestrutura ainda existente nos anos 1980 entre o bairro planejado no traçado urbanístico original e aquele originário da invasão da Macambira

Deste modo, podemos concluir acerca do processo de expansão urbana da capital, que até o fim dos anos 1940 a população de migrantes e trabalhadores de menor poder aquisitivo esteve concentrada nas invasões de áreas públicas denominadas “Bairro do Botafogo”, da “Vila Operária” e da “Macambira”. A maioria dos loteamentos implantados em Goiânia nesse contexto ainda era de posse do Estado, estando voltada, como demonstra o caso dos Setores Sul e Oeste, às classes média e alta. Dessa forma, a população pobre da cidade – que crescia à média em que também crescia a migração – se aglomerava nas áreas já invadidas, encontrando no adensamento desses espaços uma alternativa para solucionar seu problema de moradia. Contudo, tal como discutido anteriormente, em 1950 os proprietários e empreendedores seriam desobrigados pelo município a implantar equipamentos urbanos nos loteamentos a que pretendiam vender, o que em pouco tempo, causaria a expansão e conseqüente predomínio dos loteamentos privados na capital. Essa mudança na lei, por sua vez, ocasionaria o crescimento descontrolado da cidade por meio da criação de loteamentos desprovidos de qualquer infraestrutura. De maneira que, à medida que iam sendo colocados à venda os loteamentos mais distantes eram ocupados pelo segmento social de menor poder aquisitivo. Enquanto isso, os loteamentos melhor localizados foram mantidos desocupados durante anos para a garantia do lucro dos proprietários com a especulação imobiliária (DAHER, 2003, p. 245-246).

Com efeito, ao longo dos anos 1950 e 1960, embora a cidade crescesse vertiginosamente as invasões continuavam estáveis, sendo apenas as mesmas dos

períodos anteriores. Isso porque nos novos loteamentos privados, quaisquer invasões eram veementemente rechaçadas, estimulando o contingente de pessoas pobres a se instalar nas invasões já existentes, localizadas em espaço público, e que vinham sendo progressivamente regularizadas. Entretanto, este adensamento não garantiria a permanência do referido segmento social nas imediações do Centro de Goiânia. Visto que, com a regularização e a de acordo com Gonçalves (2003, p. 95-110), as antigas invasões⁹⁵ se tornariam áreas economicamente valorizadas, cuja localização atrairia o interesse da classe média. E nesse sentido, segundo Daher (2003, p. 262), a pressão exercida pela especulação imobiliária, somada ao aumento do custo de vida nos referidos espaços, acabaria empurrando a população pobre para lugares mais distantes.

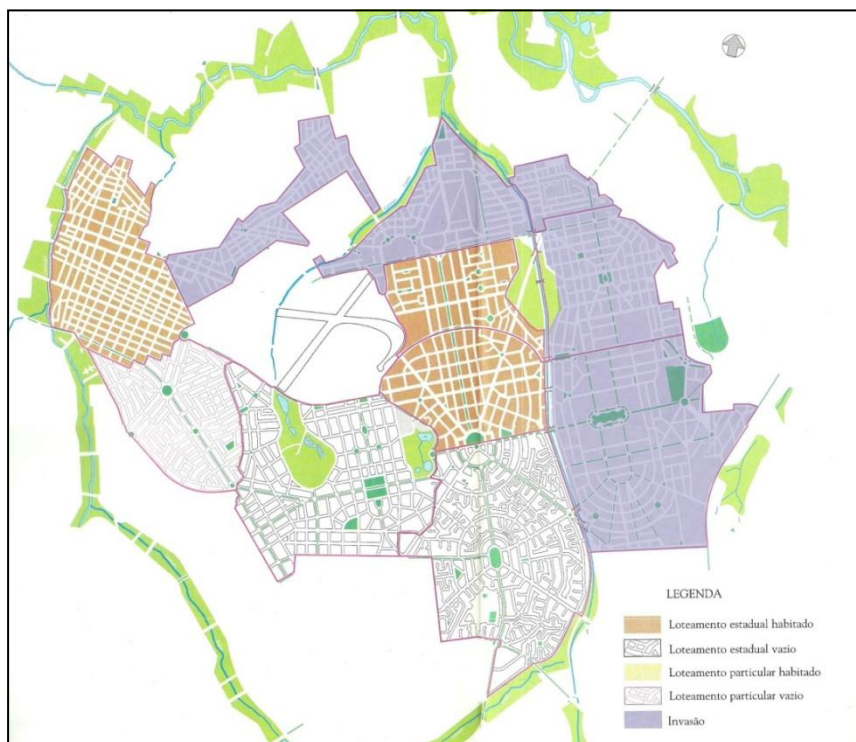
Portanto, se no início da história da capital as invasões haviam permitido que migrantes e trabalhadores pobres habitassem as proximidades do centro da cidade, com o tempo, eles seriam gradativamente deslocados para as margens da capital, as periferias e regiões metropolitanas, que nas décadas de 1960 e 1970 já compunham boa parte do cenário urbano de Goiânia.

Conforme explica Daher (2003, p. 245) o grande ônus gerado ao Estado na implementação da estrutura urbana (redes de energia elétrica, saneamento básico, etc.) naqueles loteamentos indiscriminadamente abertos pela iniciativa privada, causaria um aumento no custo de vida em Goiânia, advindo, por sua vez, do alto valor dos impostos cobrados por estes serviços⁹⁶. Deflagrava-se, por fim, um processo de contínua periferação da camada mais pobre da população que, ao ser beneficiada pela infraestrutura em questão, o aumento das despesas e a valorização do terreno, estimulariam a população de menor poder aquisitivo a se deslocar para lugares ainda mais distantes.

⁹⁵ Segundo Gonçalves (2003, p. 95-110), a urbanização da antiga Vila Operária ocorreu no início dos anos cinquenta se transformando no Setor Centro-Oeste e Setor dos Funcionários; a Vila da Macambira, que no mesmo período seria urbanizada se tornou o setor Pedro Ludovico; e os bairros Leste Universitário, Vila Nova, Nova Vila, tiveram seu processo de regularização iniciado em 1948, sendo urbanizados ao longo da década de 1950.

⁹⁶ A exemplo disso, a autora apresenta estatísticas segundo as quais mesmo no ano de 1960, apenas 22% da população residente em Goiânia possuía rede pública de coleta, bem como apenas 23% tinha acesso à rede de água tratada (DAHER, 2003, p. 238).

Mapa 4: Ocupação dos loteamentos de Goiânia em 1945

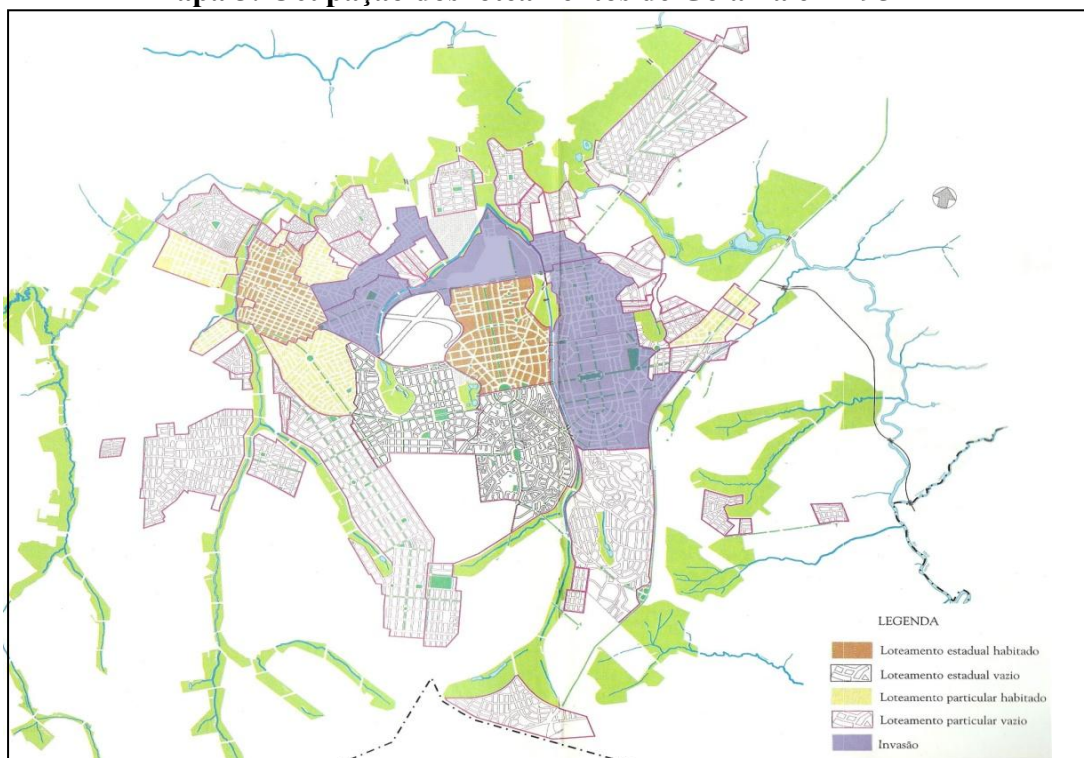


Fonte: DAHER, Tânia. Goiânia uma utopia européia no Brasil. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003, p. 248, 249.

Legenda:

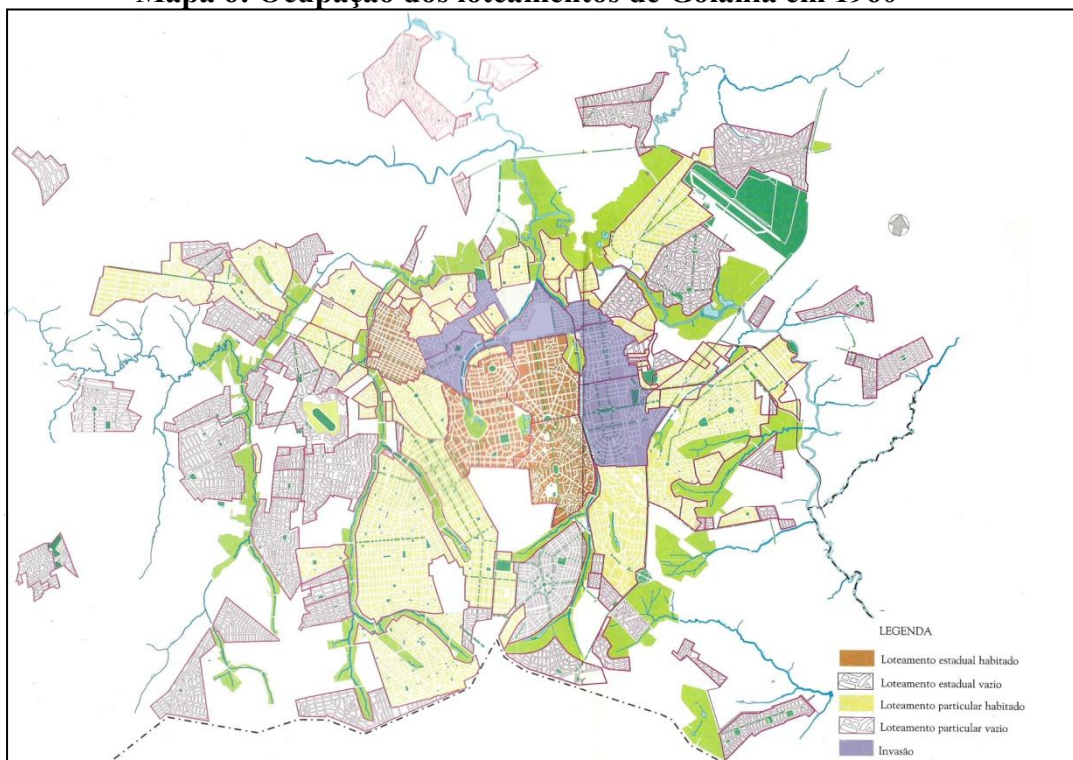
- Destaque em roxo para as áreas invadidas
- Destaque em cor de laranja para os loteamentos estaduais habitados
- Destaque em amarelo para os loteamentos particulares habitados
- Destaque em branco com contornos cor de rosa para loteamentos particulares vazios
- Destaque para loteamentos estaduais vazios (Setores Sul e Oeste) em branco, linhas em negro e contorno cor de rosa

Mapa 5: Ocupação dos loteamentos de Goiânia em 1951



Fonte: DAHER, Tânia. Goiânia uma utopia européia no Brasil. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003, p. 248, 249.

Mapa 6: Ocupação dos loteamentos de Goiânia em 1960



Fonte: DAHER, Tânia. Goiânia uma utopia européia no Brasil. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003, p. 248, 249.

Embora o processo de periferização da população de menor poder aquisitivo não seja uma realidade exclusiva da cidade de Goiânia, perpassando a história de um sem número de cidades, o que procuramos destacar aqui são as especificidades da segregação sócio-espacial promovida nesta cidade. O projeto urbanístico da capital esboçado por Atilio Correa Lima havia sido idealizado com inspiração no modelo de urbanismo francês, e tinha como objetivo “criar um espaço urbano compatível com as atividades ligadas à produção industrial” e com as características do “mundo moderno”. Como explica Daher (2003, p. 281, 282), a escolha desse modelo para criar Goiânia era coerente com as propostas da Revolução de 30, cujos principais intuítos se relacionavam à modernização do país por meio do desenvolvimento de sua produção industrial. Nesse sentido, o projeto de Atilio para a capital priorizava “o sistema viário e o zoneamento”, os quais para garantir a “funcionalidade da produção, distribuição e consumo dos bens industrializados”, eram os “pilares de sustentação de seu traçado”. Na análise da autora, muitos aspectos deste projeto obtiveram êxito ao longo do tempo. Contudo, o zoneamento das áreas residenciais, que no modelo europeu tem como “objetivo explícito a separação de classes sociais”, mediante as intensas desigualdades sociais existentes no Brasil e também em Goiânia, criaria nesta cidade um “contraste perverso”.

O urbanismo moderno tinha como objetivos proporcionar “eficácia e funcionalidade às atividades industriais”, “resolver as contradições sociais e econômicas”, procurando viabilizar, em “nome da saúde, da higiene” e da “dignidade da população” moradias mais confortáveis e salubres (DAHER, 2003, p. 282). Entretanto, “a parte da cidade que foi planejada” em pouco tempo corresponderia a uma “área mínima” (GONÇALVES, 2003, p. 164), que se por um lado “em muitos pontos se diluiu no meio da área urbana”, por outro, continuou a demarcar a rígida fronteira entre o espaço planejado, habitado pela população de alta renda, e o espaço marginal.

Em Goiânia, o estabelecimento de áreas ocupadas, de baixa qualidade de urbanização, ao lado de loteamentos organizados e equipados, evidencia a grande separação social, cultural e econômica que seria criada no espaço entre a população de origem rural de baixa renda e urbana de maior poder aquisitivo e melhor nível cultural. A segregação social do espaço é o reflexo de tais contradições (DAHER, 2003, p. 282).

Nesse sentido, embora os idealizadores da cidade estivessem atentos à “possibilidade de [seu] plano não se realizar na íntegra” caso o governo viesse a perder o controle das terras ao redor do plano diretor, este era um problema intrínseco ao modelo urbanístico francês, escolhido como um dos referenciais do traçado de Goiânia. Pois a escola francesa de urbanismo “teve como palco principal para a implantação de suas idéias, as cidades dos países colonizados pela França”. De modo que, originou um modelo urbanístico que se mostrou ineficaz em governos democráticos, e que posteriormente à Segunda Guerra Mundial seria visto com reservas, já que a separação de espaços característica desta escola seria interpretada como reflexo da segregação entre franceses e nativos, praticada nos domínios coloniais (DAHER, 2003, p. 295).

Nesse mesmo sentido, tendo sido imposto pelo poder público durante a ditadura de Vargas “sem a participação ostensiva da população”, o plano urbanístico de Goiânia fora efetivamente executado enquanto o poder local esteve nas mãos de Pedro Ludovico Teixeira. Sendo quase completamente desestruturado, em termos de traçado urbanístico, com o restabelecimento da democracia na década de 1940. Contexto em que, como explica Tânia Daher

[...] todos os setores da sociedade “redesenhariam o espaço da cidade de Goiânia: os invasores, sem um local para morar; os proprietários particulares e loteadores à custa da especulação de terra; e o Estado, permitindo democraticamente a ocupação do espaço da cidade *sem, no entanto, resolver o problema da segregação social* (DAHER, 2003, p. 287- grifos nossos).

A questão mais importante neste processo, portanto, seria justamente a não resolução do problema da segregação social na cidade, que uma vez instituída pelo plano urbanístico original e seu projeto de modernização, reproduziria a condição de marginalidade sócio-espacial atribuída aos segmentos sociais não incluídos neste plano e em sua representação de modernidade. Pois ainda que o urbanismo planejado não fosse preservado, o ideal de cidade propagado seria reproduzido pelos diferentes grupos em disputa pelo território, os quais desejavam o modelo de progresso e prosperidade a ele associados. O *art déco* e sua monumentalidade se encarregariam de materializar o projeto de modernidade goianiense, fazendo com que edifícios como o Teatro Goiânia, o Palácio das Esmeraldas, entre outros construídos por Ludovico Teixeira, simbolizassem em sua arquitetura o novo padrão sócio-cultural a ser erguido. Isso porque, como argumentam Chaveiro e Pelá (2009, p. 162), “os objetos não são inócuos,

mas sim imbuídos de sentidos os quais são transmitidos pela “semântica dos objetos” numa “espécie de mediação entre a ação e o homem”. “É a imaterialidade se revelando pela materialidade”. De maneira que, tais edifícios, representavam a “forma moderna tentando se impor e se contrapor aos padrões e valores tradicionais consubstanciados nos [antigos] modelos de moradia, de poder político e até de manifestação artístico cultural”.

Assim, a construção da nova capital alcançaria seus objetivos de “esvaziar o poder da oligarquia” a que Ludovico pretendia destituir; de produzir uma “transformação na mentalidade” em que a Revolução de 30 seria vista como “o condutor para uma nova era, mais moderna, mais progressista”; bem como ofereceria às classes média e alta “um espaço cultural, de lazer e prestação de serviços” de que elas não dispunham em Goiás (DAHER, 2003, p. 283). De modo que, Goiânia seria uma cidade cuja ação modernizadora atrairia um enorme contingente de trabalhadores, que embora fossem indispensáveis para a construção de sua estrutura urbana e desenvolvimento de sua economia moderna, não seriam integrados socialmente. Com efeito, no processo de crescimento da cidade

As áreas invadidas, situadas ao norte e a leste do plano diretor, mesmo após terem sido legalizadas, loteadas e equipadas, não se valorizariam devidamente, apesar de estarem bem localizadas em relação ao centro de Goiânia. A classe de melhor padrão social preferia instalar-se em áreas bem mais distantes e de pior qualidade de urbanização do que em loteamentos anteriormente constituídos por invasores. O mesmo fenômeno não ocorreu nas áreas invadidas ao sul de Goiânia. Isso se explica pelo fato de que, ao norte e a leste do plano original de Goiânia, desde o seu projeto de início de construção, tais áreas foram designadas para ocupação pela classe menos favorecida da cidade e ficaram estigmatizadas até os dias atuais. Por outro lado, o sul de Goiânia, desde seu início foi destinado à população mais bem situada financeiramente. E assim, mesmo invadidas, as áreas localizadas nesta direção seriam fatalmente adquiridas e ocupadas pela população de melhor poder aquisitivo, quando a cidade crescesse até lá⁹⁷ (DAHER, 2003, p. 262 – grifos nossos).

O caso do Setor Marista é emblemático do que argumenta a autora, visto que, após o início da urbanização do Setor Pedro Ludovico projetada por Edwald Janssen, parte deste bairro e dos setores Sul e Oeste conhecida como “Alto do Marista” em

⁹⁷ É importante considerarmos que atualmente a região que ficava a Norte do plano original de Goiânia corresponde, aproximadamente, ao que a SEPLAN (2005) denomina na atual regionalização como “região norte”; “região noroeste”; e “região do vale do meia ponte”. Enquanto a região nobre, localizada ao Sul do plano original da capital, nos parece corresponder apenas ao que hoje é denominado como “região sul”.

função de sua proximidade ao Colégio Marista – criado em 1962 - passou a ser ocupada “por pessoas de alto poder aquisitivo que escolheram o lugar justamente pela qualidade urbanística do bairro”. Construídas as residências, essas pessoas exerceriam pressão para que o nome da região fosse alterado a fim de se diferenciarem do restante do bairro Pedro Ludovico, quando então surgiria o nobre Setor Marista (GONÇALVES, 2003, p. 107).

Assim, em consequência do processo sobre o qual Daher (2003) explicava acima, seria justamente nos bairros “estigmatizados” situados nas regiões Leste e Norte da cidade que os trabalhadores migrantes e seus descendentes, em longo prazo, mais se estabeleceriam. Do mesmo modo, seria predominantemente nas referidas áreas da cidade – hoje correspondentes a novas regiões – em que, por meio da bagagem cultural trazida por estes mesmos trabalhadores, religiões como a Umbanda e o Candomblé seriam instaladas num primeiro momento. Desde então elas ficaram estabelecidas à margem do planejamento urbano da capital e de seu projeto de modernidade.

Tal como discutido anteriormente, tanto os primeiros grupos de umbandismo, quanto os primeiros grupos de protestantismo e kadicismo em Goiânia surgiram por meio de reuniões de operários feitas barracões situados às margens do Córrego Botafogo. De maneira que, ao longo dos anos 1930 e 1940, estas três religiões já estavam instaladas na cidade, dispendo de pequena infraestrutura institucional e enfrentando maior ou menor oposição da igreja católica. Entretanto, a despeito das primeiras semelhanças, o desenvolvimento das referidas denominações religiosas na cidade seria bastante distinto. Visto que, como relembra a própria FEEGO (VELOSO, 2010), ainda em 1938, o espiritismo Kardecista receberia ajuda de membros do governo estadual para instalar sua sede no Setor Central de Goiânia. O protestantismo, por sua vez, ao longo da década de 1930 já estabeleceria cinco igrejas na cidade, se transferindo em pouco tempo para a região central (ARAÚJO, 2004). Enquanto a Umbanda, última entre estas religiões a se instalar institucionalmente em Goiânia, tanto permaneceria durante mais de vinte anos sem uma sede própria para sua Federação (FUEGO)⁹⁸ quanto seria predominantemente difundida nos setores “estigmatizados” das antigas regiões Leste e Centro-Oeste, tais como o Setor Universitário, o Setor Ferroviário e o

⁹⁸ A FUEGO foi criada em 1969, apenas na década de 1990 se fixaria na Vila São Luiz (situada entre o Setor Criméia Oeste e o Setor Centro-Oeste), também localizada na região originada pelas invasões em Goiânia (NOGUEIRA, 2009, p. 99)

Setor dos Funcionários. Estes bairros formados a partir das invasões sobre as quais discorreremos antes continuariam a serem, ao menos até a década de 1970, os principais lugares de estabelecimento da Umbanda, e, portanto, como o Candomblé apenas se estabelece na cidade após os anos setenta, do próprio campo religioso afro-brasileiro em Goiânia.

A esse respeito, podemos verificar por meio dos dados apresentados na tabela abaixo que entre os anos de 1969 e 1973, parte do período em que segundo Nogueira (2009, p. 94) a Umbanda vivenciou sua maior expansão na capital, apenas 8,1% dos terreiros da cidade havia se estabelecido nos bairros planejados da cidade: os setores Sul, Oeste e Coimbra, os quais no Plano Urbanístico Original se voltavam para a elite da capital. E deste modo, as instituições umbandistas goianienses encontravam-se estabelecidas no que hoje corresponde à Região Central e à Região Campinas, justamente aquelas em que se situam quase todos os bairros originários das primeiras ocupações de áreas públicas por migrantes, e nas quais a quantidade de instituições umbandistas somava 59,5 % do total existente na cidade.

Tabela 1: Distribuição quantitativa por bairro e região dos terreiros de Umbanda registrados pela FUEGO na cidade de Goiânia, entre 1969-1973.

Bairros	Quantidade de terreiros	Data de regularização do bairro	Região a que o bairro pertence atualmente
Vila Operária / Setor dos Funcionários	9	07/10/1952	Campinas
Setor Campinas	7	13/10/1986*	Campinas
Setor Sudoeste	7	19/01/1951	Macambira
Cidade Jardim	7	31/01/1955	Campinas
Setor Universitário	7	07/11/1956	Central
Setor dos Ferroviários / Setor Norte Ferroviário	7	30/07/1938	Central
Setor Pedro Ludovico	6	30/07/1938*	Sul
Jardim América	6	28/11/1952	Sul
Vila Nova	6	30/07/1938*	Central
Vila São José	6	04/08/1950	Campinas
Setor Palmito / Setor Jardim Novo Mundo	6	05/02/1953	Leste
Fama / Setor Centro-Oeste	5	17/07/1973	Campinas

Vila Santa Helena	5	19/09/1950	Campinas
Setor Bueno	5	28/01/1951	Sul
Vila Coimbra	5	30/07/1938	Campinas
Setor Oeste	4	15/05/1956	Central
Vila João Vaz	4	25/11/1953	Mendanha
Parque Amazonia	4	31/01/1955	Sul
Bairro Goiá	4	24/12/1954	Oeste
Urias Magalhães	3	04/09/1968	Vale do Meia Ponte
Setor Bela Vista	3	21/01/1951	Sudeste
Setor Sul	3	30/07/1938	Central
Bairro Rodoviário	3	22/04/1953	Campinas
Vila São Francisco	3	21/08/1952	Leste
Vila Redenção	3	10/05/1968	Sul
Jardim Europa	2	06/11/1956	Macambira
Granja Cruzeiro do Sul	2	06/07/1964	-
Vila São Paulo	2	17/01/1966	Campinas
Vila Isaura	2	26/01/1951	Campinas
Setor Aeroviário	1	09/08/1950	Campinas
Setor Progresso	1	06/08/1968	Vale do Meia Ponte
Vila Aurora	1	16/04/1952	Campinas
Setor Criméia Leste	1	16/10/1950	Central
Bairro Popular	1	30/07/1938	Central
Vila Santa Tereza	1	15/12/1950	Campinas
Setor Cândida Morais	1	18/09/1967	Mendanha
Vila Roberto	1	-	-
Vila União	1	02/05/1968	Macambira
Balneário Meia Ponte	1	15/01/1958	Vale do Meia Ponte
Setor Industrial	1	03/08/1950	Central
Vila São Luiz	1	30/05/1953	Campinas
Vila Bandeirantes	1	07/11/1950	Leste
Setor N. S. de Fátima	1	11/11/1953	Campinas
Vila Mauá	1	23/07/1954	Macambira
Setor Capuava	1	23/12/1955	Mendanha
Vila Ana Maria	1	-	-
Conjunto Yara	1	22/01/1951	Campinas
Setor Aeroporto	1	30/07/1938	Central
Jardim Esmeralda	1	12/12/1956	Sul
Vale das Pombas, município de Goiânia	1	irregular	-

Fontes: Livro de Registro da capital (1969-1973) – FUEGO; Cadastro Digital de Bairros e Parcelamentos – SEPLAN 2011; Nova Regionalização de Goiânia – SEPLAN 2005.

*A Vila Nova e o Setor Pedro Ludovico foram considerados no Cadastro da Secretaria Municipal de Planejamento como bairros previstos no *Decreto 90-A de 1938*, em que o Plano Diretor da cidade orientava a construção do Setor Leste.

*Embora Campinas já fizesse parte da cidade desde sua fundação, o referido Cadastro considera regularização do Setor Campinas em 1986 tendo como referência o *Decreto 1.198 de 13/10/1986*.

Entre as 148 instituições umbandistas de Goiânia cujos endereços foram registrados pela Federação durante o período em questão, 41 delas, as quais correspondiam a 27,7% do total na cidade, se localizavam na Vila Operária (ou Setor dos Funcionários); Setor Universitário; Setor dos Ferroviários (ou Setor Norte Ferroviário); Setor Pedro Ludovico; Vila Nova; Fama (ou Setor Centro-Oeste); e Setor Criméia Leste⁹⁹. Estes que, por sua vez, são advindos da regularização das invasões do Botafogo, Vila Operária e Macambira. Nesse mesmo sentido, embora os dados apresentados indiquem a existência de 25 instituições na atual Região Sul, correspondentes a 16,8% do total na cidade nos anos de 1969 a 1973, faz-se importante notarmos que entre os bairros que compõem a referida região está o Setor Pedro Ludovico, também originário da regularização da Macambira, e responsável pela maior quantidade de terreiros na parte Sul. Além do Setor Pedro Ludovico, os demais bairros componentes desta parte da cidade se dividem entre aqueles regularizados nos anos 1950, tais como o Bueno, o Jardim Goiás, Parque Amazônia, Jardim Bela Vista e Setor Serrinha; e outros regularizados entre fins da década de 1960 e a década de 1970, como o Setor Marista, Setor Areião, Jardim Santo Antônio e Vila Redenção. De maneira que, mesmo não podendo precisar em quais destes bairros teria ou não havido ocupação irregular, temos o intuito de destacar que no contexto observado, boa parte dos setores que integram a atual Região Sul – considerada nobre em sua maioria – e muito em especial aqueles regularizados após a década de 1960, ainda eram lugares bastante distantes do Centro, construídos no bojo da expansão urbana da capital, em que a especulação imobiliária foi responsável pela periferização de migrantes e trabalhadores pobres.

⁹⁹ Os antigos bairros da Vila Operária, Ferroviário e Fama foram reestruturados pela prefeitura, de modo que constam nas atas e livros de registro da FUEGO tanto os antigos quanto os novos nomes e divisões destes bairros. Assim, para efeito desta tabela, reunimos aqueles setores que, embora tenham recebido novos nomes, se referem a um mesmo espaço.

implantadas na capital ainda em seus primeiros anos, consideramos ser importante notarmos que, a despeito da consolidação do kadicismo e do protestantismo como religiões que com o passar do tempo conquistariam um significativo número de adeptos, bem como alcançariam inserção na região central e nos setores nobres de Goiânia¹⁰⁰ (VELOSO, 2010; MORAIS, 2007); a Umbanda permaneceria uma religião invisibilizada nesta capital. Isso porque além de encontrar-se estabelecida muito mais significativamente entre os bairros originários de invasões e habitados pela população de menor poder aquisitivo do que entre aqueles considerados nobres, as atas e os livros de registro da Federação de Umbanda do Estado de Goiás produzidos entre 1969 e 1973, também nos mostram que mesmo cerca de vinte e cinco anos após a criação do primeiro grupo umbandista na capital, as instituições praticantes de Umbanda em Goiânia continuariam a intitular-se predominantemente como “Centros Espíritas” ou “Tendas Espíritas”. O que se por um lado poderia se referir ao sincretismo característico da Umbanda, à proximidade entre a prática religiosa desses terreiros e o kadicismo, por outro lado, pode igualmente representar uma necessária medida de sobrevivência.

Tabela 3: Nomes das instituições umbandistas registradas entre 1969 e 1973

Nomenclaturas predominantes	Nomes com referências católicas	Nomes com referências católicas e referências afro-brasileiras	Nomes com referências afro-brasileiras	Nomes em que consta a palavra Umbanda	Outros
Centro Espírita	23	13	12	5	1 Centro de Estudos
					1 Referência afro + ref. Kardecista
Centro	3	1	1	1	1 Centro

¹⁰⁰ Isso porque como mostram os dados da FEEGO, o Espiritismo kardecista contabiliza hoje 181 centros cadastrados em Goiânia, bem como possui sede localizada em endereço nobre: a Avenida Ricardo Paranhos, no Setor Marista (FEEGO, 2010, p. 148). O protestantismo, ainda melhor aceito na cidade, corresponde a mais de 23% da população goianiense, cifra superior à média nacional de 15%, e encontra-se estabelecido em todas as regiões da capital (MORAIS, 2007, p. 50).

					Cabana + referência afro
Tenda Espírita	8	1	13	1	1 Tenda Cabana
Tenda	9	4	10	8	5 Nomes de pessoas civis ou militares
Cabana	6	1	5	1	1 Cabana Espírita + referência afro
Terreiro	-	-	4	1	1 Referência Kardecista
Templo	1	-	1	1	-

Fonte: Livro de Registro da capital (1969-1973) – FUEGO.

As referências afro-brasileiras as quais nos referimos nesta tabela compreendem Orixás e/ou Entidades que figuram entre os nomes registrados na Federação de Umbanda do Estado de Goiás.

Tabela 4: Complemento - Nomes das instituições umbandistas registradas entre 1969 e 1973

Nomenclaturas não predominantes	Quantidade
Sanatório Espírita	1
Sociedade Espírita	2
Núcleo Espírita	1
Nomes compostos apenas por referência a santos católicos e/ou princípios cristãos	1
Nomes compostos apenas por referência a orixás e/ou entidades	4
Nomes compostos por referência a orixás e/ou entidades junto à referência a santos católicos e/ou princípios cristãos	1

Fonte: Livro de Registro da capital (1969-1973) – FUEGO.

As nomenclaturas que constam nesta tabela complementar são aqueles que aparecem em menor quantidade nos documentos da FUEGO e que, por serem exceções, não puderam ser incluídas nas categorias da primeira tabela.

Nesse sentido, tal como podemos observar na tabela acima existia entre as instituições praticantes de Umbanda em Goiânia nos anos sessenta e setenta, além do uso termo “Espírita” como alusão a um espiritismo que poderia ser entendido como

Kardecista, uma grande presença de referências a santos e anjos católicos, bem como referências a princípios cristãos. Haja vista que, entre as 155 instituições que pudemos analisar por meio das categorias elaboradas, 84 possuíam em seu nome o termo “Espírita”, constituindo 54,2% do total registrado pela FUEGO entre 1969 e 1973. Sendo que, dentre estas e outras que não utilizavam o referido termo em seu nome, 55 faziam menção a elementos do catolicismo sem utilizar qualquer referência às divindades e Entidades afro-brasileiras. Com efeito, embora 67 instituições possuíssem nomes compostos por referências afro-brasileiras, 30 delas associavam as referências africanas a outras católicas, enquanto outras 30 delas as associavam ao termo “Espírita”, restando apenas 7 que se referiam *exclusivamente* a Orixás e/ou Entidades afro-brasileiras em seus nomes de registro.

Por fim, nos parece mais significativa ainda a parca utilização do próprio termo que nomeia a religião, “Umbanda”, que esteve presente em apenas 18 das 155 nomenclaturas analisadas, representado 11,6% do total. De forma que, em nossa interpretação, ainda que a diversidade e hibridez dos nomes de terreiros sejam representativas do hibridismo próprio da religião de Umbanda, a tradição religiosa afro-brasileira aparece nas nomenclaturas conferidas às instituições umbandistas goianienses de maneira muito diluída, quase invisibilizada se notarmos que, dentre os nomes compostos escolhidos pelos pais e mães-de-santo, as menções a Orixás e Entidades existem na maioria esmagadora dos casos – com 4 casos de exceção – apenas como um segundo termo, usando após palavras como Centro, Tenda, Templo etc. Sob a perspectiva deste estudo, isso indica uma necessidade de obliteração, ainda que relativa, da tradição afro-brasileira no âmbito da Umbanda de Goiânia. Evidencia-se assim, além de um “costume” entre os umbandistas da cidade, uma necessidade de agenciamento da identidade religiosa como negociação por sobrevivência que marcava, e ainda marca, a situação do campo religioso afro-brasileiro em Goiânia

Por fim, no que se refere ao Candomblé, estabelecido em Goiânia apenas na década de 1970 e representado pela FUEGO somente em 1990, sua expansão nos parece ter se dado de forma bastante periférica. Visto que, a partir do primeiro terreiro, instalado no Setor Pedro Ludovico, os terreiros posteriormente formados na capital e que puderam ser identificados nesta pesquisa¹⁰¹ – os quais, todavia, constituem ainda

¹⁰¹ Os terreiros apresentados foram contatados ou apenas identificados entre os anos de 2006 e 2010, no âmbito da pesquisa de iniciação científica desenvolvida pela autora juntamente aos demais pesquisadores

uma pequena parte da comunidade candomblecista de Goiânia e sua região metropolitana - passaram a se instalar nas seguintes regiões e bairros:

- 1) na Região Vale do Meia Ponte, em bairros como Urias Magalhães (Mãe Maria Luiza de Oxalá; pai Marcelo de Iansã) e Balneário Meia Ponte (Mãe Zélia de Ogum);
- 2) nas imediações de Aparecida de Goiânia, em bairros da Região Sudoeste coma a Vila Rosa (*Ilê Axé Iromin* - Pai Kênio de Oxalá);
- 3) na própria cidade de Aparecida, em bairros como Cardoso II (*Ilê Axé Gmbalé* - Mãe Jane de Omolu), Residencial Village Garavelo (*Ilê Axé Iromim*, Pai Enio de Oxum); Buriti Sereno (*Ilê Axé Oni Lewa*, Mãe Tereza de Omolu) e Jardim Dom Bosco (*Ilê Axé Omin Laio*, Pai José de Logun-Edé);
- 4) na cidade de Senador Canedo (Pai Marcos de Oxossi; e Pai Joaquim de Xangô – cuja presença na cidade foi revelada pela pesquisa de Frederico Mael¹⁰²);
- 5) em áreas de urbanização incompleta como aquela situada na saída rodoviária para a cidade de São Paulo, município de Aparecida de Goiânia (Pai Raimundo de Iansã).

As religiões afro-brasileiras de uma maneira geral não integram as denominações especificamente identificadas pela Secretaria Municipal de Planejamento, órgão cujos levantamentos utilizam as categorias “Protestantes”, “católicos” e “espíritas” como objetos de análise. De maneira que, tais religiões tanto são invisibilizadas por ações governamentais que compartilham este caráter de negação de sua existência em Goiânia, quanto adotam a invisibilidade e a periferização como estratégia de sobrevivência. Como exemplo disso, as exigências rituais do Candomblé relacionadas à necessidade de contato com a terra, com a água corrente, com determinados animais e vegetais, muitas vezes levam esta religião a adotar uma condição de liminaridade¹⁰³ no espaço urbano. Já que são nos limites das fronteiras

do Projeto ABEREM, coordenado por Eliesse Scaramal, e ao longo da pesquisa de campo realizada durante o período de mestrado.

¹⁰² BUENO, Frederico Mael Silva Marques. AYRÁBEJI DE XANGÔ - O Cine-transe e sua rubrica etnográfica. Goiânia, 2011 (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás

¹⁰³ Entendemos “liminaridade” neste trabalho sob a perspectiva dos estudos pós-coloniais, para os quais o referido conceito indica o espaço em que a mudança cultural deve ocorrer, o chamado entrelugar (in-between) ou espaço transcultural no qual estratégias identitárias se estruturam num contínuo movimento

urbanas de quaisquer cidades, em que podem ser encontradas maiores possibilidades de suprir as referidas necessidades rituais. Contudo, são também nestes limites, em que o Candomblé pode evitar o contato conflituoso com outras denominações religiosas frequentemente intolerantes. Do mesmo modo, ele pode afastar-se do preconceito de vizinhos e da ingerência policial que caracteriza a ação do Estado frente às religiões afro-brasileiras, principalmente quando estabelecidas em áreas ocupadas pela classe média e média-alta.

Assim, podemos compreender que se a liminaridade existe entre os candomblés como escolha, esta escolha está necessariamente associada a uma condição de marginalidade que lhes é socialmente atribuída. No caso de Goiânia consideramos ser especialmente sintomático, pois ainda que a religião tenha crescido em números de terreiros dos anos 1970 até hoje, o Candomblé se manteve nesta cidade como uma religião exclusivamente existente fora da Região Central. Fato que nos leva a interpretar que sua condição de marginalidade social em Goiânia, não deixe muitas outras opções de sobrevivência além da liminaridade espacial.

Embora o Candomblé, a Umbanda e outras denominações afro-brasileiras como a jurema se façam presentes na capital, talvez tendo se beneficiado para tanto do recuo da perseguição católica e do afastamento entre a igreja católica goiana e o Estado ao longo da ditadura militar¹⁰⁴, essas religiões não desfrutam de legitimidade e inserção social. Visto que, como elucida o caso da Procissão dos Pretos-Velhos, que deixou de ser realizada pela FUEGO no ano de 1994 em consequência das manifestações de intolerância as quais tornaram a procissão insegura para seus participantes. Também o espantoso crescimento de Igrejas evangélicas neo-pentecostais como a Universal do Reino de Deus em Goiânia, ao propagandear uma visão demonizante das religiões afro-brasileiras, de acordo com Nogueira (2009, p. 100), contribuiu definitivamente para o processo de marginalização sócio-espacial destas denominações na cidade.

entre o discurso colonial e a afirmação da identidade de colonizado (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 1998, p. 130, 131).

¹⁰⁴ Terezinha Duarte (1996, p. 49-69) explica que durante o período em que vigorou o Regime Militar no Brasil a Igreja Católica se oporia ao Estado por discordar do desrespeito aos direitos humanos empregado como alternativa de controle social pelo governo antidemocrático. Nesse sentido, ainda em 1968, após o caso da “invasão da catedral”, a arquidiocese de Goiânia, em consonância às perspectivas da CNBB de maior aproximação com o comunismo e os movimentos sociais em defesa dos direitos humanos, se oporia ao governo de Ary Valadão. Além disso, em 1965, o Concílio do Vaticano II difundiria entre o catolicismo apostólico romano as idéias de ecumenismo religioso, o que contribuiria significativamente para a diminuição da perseguição católica as religiões afro-brasileiras no país.

Portanto, se por um lado o estabelecimento institucional do Candomblé na capital goiana durante a década de 1970 pode estar relacionado ao influxo do embate promovido com o campo afro-brasileiro pela igreja católica, por outro, em cerca de uma década após esta trégua, a religião em questão encontraria no crescimento do protestantismo neo-pentecostal outro inimigo muito mais agressivo¹⁰⁵. Com efeito, interpretamos que periferização do campo religioso afro-brasileiro fora uma imposição da característica segregadora da cidade moderna e de seu processo de expansão orientado pela especulação imobiliária, que empurrou para a periferia a população pobre migrante e, junto com ela, suas práticas religiosas e culturais. De maneira que a periferização, somada ao referido crescimento neo-pentecostal, consolidaria a representação das religiões afro-brasileiras como indesejáveis sob o ponto de vista da identidade goianiense de cidade e sociedade modernas. Estimulando a intolerância em relação ao campo religioso afro-brasileiro e, ao mesmo tempo, a invisibilização e a liminaridade como estratégias de negociação por sobrevivência.

Consideramos ser importante ressaltar que não pretendemos verificar no âmbito desta pesquisa se os bairros em que se encontravam estabelecidos os terreiros Umbanda, entre 1960 e 1970, e nos quais se encontram atualmente estabelecidos terreiros de Candomblé, são predominantemente bairros de periferia ou não. Mesmo porque haveria que ser feita, para tanto, uma discussão mais aprofundada sobre o conceito de *periferia*, que não faz parte dos objetivos da presente discussão. A apresentação dos dados obtidos por meio das atas da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás tem o intuito de evidenciar neste estudo que formação da Umbanda, como primeira religião afro-brasileira a se estabelecer institucionalmente em Goiânia, deu-se principalmente nas ocupações do espaço público, não tendo alcançado significativamente os bairros planejados no Plano Original da cidade (Setores Sul, Oeste e Coimbra) que eram habitados nos anos sessenta e setenta pela população de classe alta. Nesse sentido, o surgimento da Umbanda na primeira invasão goianiense promovida por trabalhadores migrantes, bem como o estabelecimento do candomblé na cidade por meio de um sujeito migrante, nos permitem relacionar a história destas religiões e de sua dificuldade de inserção e legitimação em Goiânia, à própria história dos trabalhadores migrantes nesta capital marcada por diferentes formas de segregação econômica, espacial e social

¹⁰⁵ Segundo Itelvides Morais (2007, p. 50) o protestantismo em 1980 era professado por 8% da população goianiense, o que indicava um crescimento desta religião na capital acima da média nacional de 6%.

que, em nossa perspectiva, foram em grande medida empreendidas pelo desejo desmedido de modernidade como forma de superação do estigma de “atraso”.

Com efeito, compreendemos que assim como tais migrantes ao sofrerem um processo de marginalização na capital goiana intervieram no espaço urbano a fim de construir para si próprios lugares de moradia digna, alterando a dinâmica espacial da cidade; as formas culturais por eles implementadas na capital – tais como a Umbanda e o Candomblé - igualmente forjariam para si próprias espaços de sociabilidade nos quais pudessem sobreviver, bem como elaborariam alternativas para reivindicar sua legitimidade mediante os padrões culturais hegemônicos na capital. Esses migrantes empreenderam um processo de negociação por sobrevivência a que temos o intuito de interpretar no âmbito deste estudo.

De todo modo, tanto o Candomblé quanto a Umbanda surgiram em Goiânia por meio da ação de trabalhadores migrantes, se estabelecendo na cidade – ainda que de início - como religiões praticadas predominantemente por pessoas pobres. E a exemplo disso, a história de seu João de Abuque, a que mencionamos anteriormente, bem como a história de dona Geraldina Barbosa (líder do terreiro de Umbanda “Centro Espírita São Sebastião”) antiga moradora da invasão do Setor Ferroviário que se muda para uma nova invasão, o Setor Pedro Ludovico, para lá conseguir adquirir um lote, e que é removida pela prefeitura para a parte regularizada desse setor (mais próxima ao Córrego Botafogo e ao Jardim Botânico) onde finalmente instalaria seu centro de Umbanda (RICARDO, 2007, p. 12), são bastante representativas da característica social e econômica das primeiras personagens que fundariam o campo afro-brasileiro em Goiânia.

Tal como demonstram as pesquisas desenvolvidas pelo Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA), cujos resultados parciais das atuais pesquisas vêm sendo apresentados em trabalhos publicados pelos pesquisadores de iniciação científica, o campo religioso afro-brasileiro em Goiânia não recebe incentivos ou isenções fiscais. Esse fato somado à difícil realidade econômica, mais especificamente verificada entre os terreiros de Candomblé, impossibilita que eles se estabeleçam nas áreas centrais do núcleo urbano. Além do alto custo de manutenção de um terreiro de Candomblé, que em função de suas necessidades rituais costuma possuir área de terreno e área construída relativamente grandes, o valor de impostos como o IPTU em regiões

mais centrais da cidade, não permite que babalorixás e ialorixás possam arcar com os custos de um terreiro nestas localidades. Nesse sentido, tanto a ausência de políticas públicas para viabilizar a permanência dos terreiros em bairros com melhor infraestrutura, quanto a inexistência de concessões de terrenos para instituições de religião afro-brasileira, demonstram o descaso e a invisibilização deste campo religioso em Goiânia por parte do poder público. Visto que, em detrimento do que acontece com os candomblés, durante o ano de 2006, “a prefeitura da cidade doou treze terrenos para a Igreja Católica; outros seis terrenos para as denominações Protestantes; cinco para entidades Kardecistas; e um terreno para a Maçonaria” (PENA, 2011, p. 12-13). Evidencia-se assim uma conduta de marginalização das religiões afro-brasileiras que preserva o favorecimento à igreja católica existente desde a criação da cidade, quando o único espaço destinado às atividades religiosas no traçado urbanístico era destinado ao catolicismo, bem como mantêm no cotidiano religioso da capital a histórica hegemonia das denominações cristãs no país.

De toda forma, a despeito das semelhanças – ainda que negativas - até agora apresentadas entre o surgimento das religiões que integram o campo afro-brasileiro em Goiânia, a Umbanda seria instalada na cidade vinte e dois anos antes do Candomblé. Mesmo com a chegada de migrantes originários das regiões Nordeste e Sudeste ao longo dos anos 1930 e 1940, e em detrimento das possibilidades que nos parecem renunciadas pela presença de pessoas originárias de regiões em que o Candomblé a muito já se estabelecera, a religião apenas se organizaria na capital goiana durante a década de 1970. Isso nos leva a questionar quais teriam sido os motivos do pioneirismo de João de Abuque, quando antes dele muitos outros migrantes nordestinos em semelhante situação econômica haviam passado a viver na cidade. Seria possível que outros sacerdotes de Candomblé tenham habitado a cidade anteriormente a seu João sem conseguir abrir aqui seus próprios terreiros?

Embora não tenhamos respostas para o questionamento, consideramos a esse respeito que por ser uma religião caracterizada pela maior preservação da tradição africana, o Candomblé tenha encontrado maiores dificuldades para se estabelecer em Goiânia. Diferentemente da Umbanda, em que houve uma aproximação deliberada em relação kadicismo com o objetivo de obliteração da herança afro-brasileira como alternativa de legitimação social, o Candomblé se manteve principalmente na Bahia, como uma religião tradicionalista, em que as nações ditas mais ortodoxas gozavam de

maior prestígio em seu campo religioso. Isso inclusive estimularia uma significativa expansão da nação Ketu - considerada tal como discutido anteriormente a mais tradicional nação de Candomblé - entre as capitais do Sudeste, nas quais a tradição Angola era até então predominante. Nesse sentido, conjecturamos que o umbandismo teria encontrado melhores possibilidades de adaptação ao discurso de modernidade que fundamentou a construção da nova capital goiana. Ao passo que, o candomblecismo, sob a perspectiva da identidade de sociedade moderna que se tentava forjar, seria necessariamente interpretado como manifestação primitiva e, portanto, aparentemente irreconciliável à modernização que aqui se empreendia a partir da década de 1930. E que ainda se apresentava como um desejo latente de superação dos estigmas de atraso e decadência atribuídos ao estado de Goiás.

Como explica Oliveira (2003, p. 24-34), durante os anos sessenta e setenta a cidade de Goiânia sofreria significativas mudanças por meio das quais adquiriria novas práticas sociais mais próximas do que se entende como “um comportamento metropolitano”. O cenário da cidade seria modificado, entre outros fatores, pela definitiva superação do adobe como material construtivo; pela estruturação completa das redes de água, esgoto, energia elétrica e telefonia; pelo aumento da quantidade de automóveis – e de atropelamentos – pelo aparecimento de prédios altos, que seriam moradia especialmente adotada pelas elites; e pela implantação de um “Sistema Integrado de Transporte de Massa”. Para o autor, a juventude goianiense desenvolvia nesse contexto formas de sociabilidade efetivamente “modernas”, as quais transgrediam as fronteiras do Jôquei Clube e das festas de família para alcançar o boliche e as boates do Setor Universitário. As tradicionais casas de prostituição de Campinas perdiam espaço para os hotéis instalados na rodovia que liga Goiânia a São Paulo. E as crianças trocavam “as brincadeiras em grupo, o banho em córregos, a fabricação de brinquedos próprios” pela diversão no Mutirama e pelos passeios no Jardim Zoológico. De modo que, dos anos sessenta em diante os valores provincianos característicos das cidades pequenas foram relativamente superados em Goiânia – não que não deixassem suas marcas a *posteriore*, mas – sendo modificados pela influência do cinema, do rádio, da televisão e do próprio computador como difusores da cultura moderna. O efeito dinamizador promovido pela criação das Universidades Católica e Federal; bem como a renovação artística impulsionada por uma revalorização da estética modernista no âmbito da literatura, do cinema e das artes plásticas (OLIVEIRA, 2003, p. 35-36); e a

própria chegada de migrantes de diferentes origens – os quais contribuíram significativamente para que a cidade atingisse a cifra de 518.469 habitantes em 1975, com 95% deles residindo no espaço urbano (SABINO, 1980, p. 44) - criariam na cidade ares mais “metropolitanos”. Delineando o contexto urbano em que houve a instalação do primeiro Candomblé em Goiânia.

Assim, somos a princípio levados a pensar que a “efetiva” modernização da capital durante os anos sessenta e setenta tenha intensificado o discurso de modernidade em Goiânia, criando ambiente ainda mais hostil ao estabelecimento de denominações religiosas afro-brasileiras. Entretanto, é importante que se perceba que, ainda com o reavivamento dos ideais de progresso causado na capital goiana pela construção de Brasília, a própria transformação da cidade provinciana em uma capital de ares metropolitanos pode ter contribuído com o arrefecimento do projeto de modernidade local. Visto que a notável modernização sugere uma conquista no que se refere ao desejo afirmação do estado de Goiás no cenário brasileiro. Além disso, tal como argumenta Amaral (2002, p. 26), muito além de ser uma religião vista pelo sistema hegemônico eurocentrado de representação como uma forma cultural não evoluída, o Candomblé é uma religião “que reitera certos aspectos da sociedade moderna, como o individualismo, a busca por poder, a liberação sexual; o que explica a adesão a ele de uma população metropolitana atual”. E estes aspectos, de acordo como nosso raciocínio histórico, apenas puderam se desenvolver em Goiânia a partir da década de 1960. Contexto em que, possivelmente, os caminhos para o estabelecimento do Candomblé na cidade foram aberto, permitindo que a religião praticada por João de Abuque encontrasse nos milhares de outros migrantes baianos, vindos a Goiás entre 1970 e 1980, possíveis adeptos interessados em rearticular suas formas culturais e relações comunitárias em um novo território.

Tabela 5: Migrantes residentes em Goiânia (1970 e 1980) por estado e região

Lugar de nascimento	1970	1980
Rondônia	130	128
Acre	126	194
Amazonas	208	482

Roraima	17	61
Pará	744	1.612
Amapá	20	33
Tocantis	-	-
Total Região Norte	1.245	2.510
Maranhão	3.923	7.672
Piauí	3.046	4.853
Ceará	3.290	6.347
Rio Grande do Norte	3.621	5.131
Paraíba	2.046	3.129
Pernambuco	2.554	3.745
Alagoas	499	758
Fernando de Noronha	4	0
Sergipe	189	298
Bahia	19.450	29.474
Total Região Nordeste	38.622	61.407
Minas Gerais	49.965	79.477
Espírito Santo	429	607
Rio de Janeiro	1.479	2.273
São Paulo	11.244	17.262
Total Região Sudeste	63.117	99.619
Paraná	1.024	2.407
Santa Catarina	219	408
Rio Grande do Sul	453	1.141
Total Região Sul	1.696	3.956
Mato Grosso	3.834	7.006
Goiás	268.724	535.143

Distrito Federal	1.154	3.765
Total Região Centro-Oeste	273.712	545.914
Brasil sem especificação		1.338
Total de migrantes	378.392	715.413

Fonte: ALVES, Maria de Lourdes. Goiânia uma cidade de migrantes. Goiânia, 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás.

Ainda nesse sentido, a celebração da cultura de origem africana no Brasil no âmbito da contracultura, da música popular, do cinema e teatro nacionais, transcorrida nos anos sessenta e setenta, nos parece ter atingido o estado de Goiás por meio dos veículos de comunicação de massa, modificando a representação negativa a que supomos que aqui existisse como decorrência do imaginário de modernidade. Conjecturamos que, tal como discutido ao longo do terceiro capítulo, a ressignificação da africanidade como aspecto cultural positivo pode ter exercido influência no estabelecimento do Candomblé em Goiânia no ano de 1970. No entanto, percebemos ao mesmo tempo nos faltam subsídios para analisarmos em que medida a vida cultural goianiense foi afetada pelos movimentos nacionais e suas novas perspectivas acerca da cultura afro-brasileira. Identificando assim, uma ausência de trabalhos acadêmicos com o propósito de verificar como o sujeito negro em Goiânia reagiu aos novos movimentos culturais – articulados nacional e localmente - às políticas federais de valorização da herança cultura africana e de aproximação diplomática com os países da África. E aqui chamamos a atenção para o sujeito negro em Goiânia, pois tal como nos mostram os registros fotográficos da construção da cidade e da própria dinâmica de segregação espacial deflagrada com a migração, tanto entre os primeiros trabalhadores migrantes da cidade, quanto entre aqueles que posteriormente habitaram bairros originários de anteriores invasões, estava presente um significativo contingente de pessoas negras, em relação às quais a historiografia local parece estar silenciada.

Figura 11: Trabalhadores durante a construção de Goiânia na década de 1930



Fonte: SEPLAN. Fotografias Fundacionais de Goiânia.
Primeiras Edificações de Goiânia. Córrego Botafogo.

Figura 12: População do setor Pedro Ludovico em 1980



Índio do Brasil Artiaga explicou que a união das três forças -
Estado, Prefeitura e povo - fará com que se concretize o projeto
de demarcação dos lotes

**Índio visita invasão
do Areião e promete a
demarcação dos lotes**

Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico sobre o setor Pedro Ludovico.

Figura 13: População da Vila Goiá em 1980



Fonte: SEPLAN. Arquivo fotográfico sobre a Vila Goiá.

De toda forma, interpretamos que, mesmo tendo criado uma circunstância cultural mais propícia à instalação do Candomblé na capital goiana, as ressignificações da cultura afro-brasileira não encontrariam nesta cidade reverberação suficiente para evitar o processo de marginalização sócio-espacial do campo religioso afro-brasileiro. Ainda que a “cidade idealizada para ser modelo de progresso e prosperidade” tenha tido que “acolher arquiteturas provincianas e práticas sócio-culturais que não condiziam com a modernidade almejada” se tornando uma cidade que foi “tecida na incongruência da norma e da vida” (CHAVEIRO; PELÁ, 2009, p. 161), consideramos que o projeto de modernidade articulado na capital continuaria a fazer “mediações entre o plano das representações, das referências simbólicas e aquele das práticas concretas” (MOURA, 2005, p. 60), perpetuando em seu eurocentrismo a subalternização dos *outros* saberes cuja presença em Goiânia ameaçava desconstruir a identidade de cidade moderna.

Interpretamos que tal como analisam Chaveiro e Pelá (2009, p. 161-168) a “ocupação do território goianiense [foi] marcada por disputas de poder entre diversos grupos sociais que misturaram suas territorialidades na estrutura da cidade”. Tendo sido a presença dos trabalhadores migrantes e de suas moradias que formaram bairros inteiros por meio de invasões, o primeiro sintoma da indisciplina em relação ao plano da

cidade, e da “resistência e disputa pelo território” empreendida por “outros modos de vida” que buscavam “materializar sua territorialidade” ainda que em desobediência ao “modelo a ser seguido”. Os autores argumentam que, independente da vontade da elite dominante, “não há planejamento linear que resista ao movimento cotidiano da vida, pois a cidade, ao se tornar o lócus das ações e dos desejos humanos, passa a ser desejo de todos, o que gera contradições e disputas”. E nesse sentido, como Goiânia representava “para a maioria dos migrantes a oportunidade de dias melhores, da aquisição do espaço privado, e do direito ao desfrute da urbanidade propagada”, as “complexidades da realidade sócio-econômica e cultural brasileira” se refletiriam na disputa pelo “uso ou apropriação do território como forma de controle simbólico do espaço em que se vive”. Nas palavras dos autores

Nesse contexto, pode-se dizer, de maneira sintética, que as práticas socioculturais se revelam a todo momento, seja na disputa de poder pelo e no território, seja na busca de garantia e perpetuação de tradições e costumes, ou mesmo na tentativa de sobreposição de uma cultura sobre a outra. Destarte, não existe processo desterritorializador completo, pois os seres humanos não zeram a sua história, a sua memória, a sua cultura. Eles as carregam consigo e, ao ocupar outros territórios se adaptam, interagem e se integram por meio das relações sociais e, por conseguinte, se reterritorializam (CHAVEIRO; PELÁ, 2009, p. 163).

Concebemos, portanto, que embora a semântica dos objetos e a mediação entre as referências simbólicas e as práticas concretas exerçam pressão no sentido de reproduzir o projeto de modernidade em Goiânia, empreendendo assim contínua segregação de sujeitos e culturas indesejadas, as intervenções físicas promovidas por estes mesmos sujeitos no plano original da cidade, como no caso das invasões e de sua arquitetura “efêmera”, representam a materialização da identidade e da memória daqueles que migraram para Goiânia. “São marcas que enunciam as bases da cultura que é produzida, desenvolvida, imaginada e apropriada” por pessoas migrantes não só nesta cidade, mas em diferentes lugares do país. O que significa que, mesmo submetidos ao imaginário de modernidade que os subalterniza ao compreendê-los como inferiores e indesejados, tanto os sujeitos migrantes quanto as religiões por eles estabelecidas em Goiânia em seu processo de reterritorialização, possuem a capacidade de produzir e modificar os sentidos transmitidos pelo espaço como “um conjunto indissociável, solidário e também contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá” (SANTOS, 2004 *apud* CHAVEIRO; PELÁ, 2009, p. 164). Promove-se assim

“deslocamentos de sentidos na feição e no conteúdo do espaço urbano goianiense” que permitem sua emergência como sujeitos subalternos.

5. A cidade moderna e a religião incivilizada: a colonialidade e a identidade africana insubordinada

O último capítulo do presente trabalho tem como objetivo analisar como se constituiu a identidade de cidade moderna em Goiânia e como esta identidade, por meio da semântica dos objetos e da sintaxe urbana, empreende o processo de modernização e conseqüente marginalização das religiões afro-brasileiras em Goiânia enquanto alteridade indesejada que ameaça desestabilizar a representação de cidade e sociedade modernas atribuídas à Goiânia. Nesse sentido, revisitaremos, além da história política da transferência da capital, importantes cerimônias que como o Batismo Cultural marcaram a imagem da cidade difundida nacionalmente e instituída localmente, bem como os discursos que foram proferidos por figuras públicas, tais como o próprio interventor Pedro Ludovico Teixeira, e que nos permitem entrever a função de modernização sócio-espacial para qual a cidade foi construída. Num segundo momento, passaremos a breves aspectos da história do Candomblé em Goiânia, a partir dos quais serão discutidas as discontinuidades na trajetória de instalação e consolidação das religiões afro-brasileiras em Goiânia e sua possível relação com o processo de modernização a que interpretamos ser constantemente empreendido na capital.

Com efeito, daí em diante trataremos da resposta candomblecista à modernidade goianiense, procurando discutir o processo de sobrevivência negociada desta religião em Goiânia e a evocação da identidade africana, dos princípios de autenticidade e pureza característicos da nação Ketu, como estratégia de afirmação que se por um lado perpassa a necessária ocidentalização da religião, por outro permite a emergência de sujeitos e saberes subalternos no âmbito desta mesma religião. E deste modo, encerraremos esta dissertação analisando a relação entre a dinâmica identitária do Candomblé de Ketu goianiense, e para além dele, de toda a nação Ketu, com a insurgência de um *pensamento liminar* que será verificada, por meio do discurso de pais e mães de santo estabelecidos na capital goiana, em termos de sua ação de subversão do imaginário ocidentalista que, empreendida através das fissuras da colonialidade do poder, permite a emersão dos *outros* saberes subalternizados pelo racionalismo imposto

como referencial epistemológico da matriz de poder ocidental.

5.1. O ato de civilizar: o projeto goianiense de modernidade

No início do século XX, quando Goiás e Mato Grosso constituíam juntos “o segundo vazio nacional depois da Amazônia” (ESTEVAM, 1997 *apud* BERNARDES, 1998, p. 123), o início da Primeira Guerra Mundial desencadeou naquele estado um processo de desenvolvimento capitalista e adensamento populacional. A construção da linha ferroviária no Sul goiano passou a permitir o trânsito de mão-de-obra, a entrada de produtos industrializados, bem como criou novos empregos e estimulou um aumento da produção de alimentos local em função da possibilidade de escoamento. De maneira que, a expansão da economia cafeeira e a introdução de novos meios de transporte - que impulsionavam a reestruturação econômica do país - “permitiram a incorporação de Goiás à economia de mercado” (BERNARDES, 1998, p. 124).

A fertilidade das terras goianas somada à extensão da estrada de ferro até o estado havia, portanto, dinamizado a economia local, tornando Goiás um centro de fluxo migratório e causando o enriquecimento dos produtores das regiões Sul e Sudeste (RIBEIRO, 2004, p. 22). Todavia, em consequência disto o centro das decisões econômicas passou a estar deslocado da capital, incentivando, em detrimento dos interesses das oligarquias politicamente hegemônicas estabelecidas na capital, a reivindicação por poder político por parte dos produtores sulistas. Pois “na medida em que as regiões sul e sudeste tornaram-se economicamente as mais dinâmicas do estado, aumentaram também suas pretensões políticas” (SILVA, 1992, p. 130).

O acirramento do conflito entre os detentores do poder econômico e as oligarquias centralizadoras do poder político adveio, sob a perspectiva de Ana Lúcia Silva (1992, p. 137, 138), da incapacidade destes últimos promoverem o desenvolvimento econômico do Estado.¹⁰⁶ Segundo a autora as insatisfações

¹⁰⁶ Segundo Silva (1992), o decreto de 1924 - que proibia a exportação de feijão, toucinho e porco, limitando ainda as exportações de café e arroz - foi, entre outros fatores, um importante agravante do conflito estabelecido entre as referidas elites, já que prejudicava diretamente as atividades dos produtores do sul e sudeste. Nesse sentido, a autora afirma que as “insatisfações terminaram por configurar uma oposição entre os grupos oligárquicos que tinham interesses ligados à capital e os grupos oligárquicos ligados ao sul e sudeste. Estes, além de uma participação política que correspondesse a seu poder econômico, queriam que o estado acionasse mecanismos que permitissem uma maior mercantilização dos

terminaram por configurar uma “oposição entre os grupos oligárquicos que tinham interesses ligados à capital e os grupos oligárquicos ligados ao sul e sudeste”. Pois além de reivindicarem “uma participação política que correspondesse a seu poder econômico”, estes grupos “queriam que o estado acionasse mecanismos que permitissem uma maior mercantilização dos produtos goianos”. Com efeito, a situação de insatisfação fez com que se surgissem políticos opositores que, por meio da veiculação de suas opiniões em jornais criados em diferentes cidades do estado, procuraram “combater a familiocracia e a oligarquia do poder político” goiano. Circunstância em que Pedro Ludovico Teixeira despontara como um dos fundadores do jornal “O Sudeste”, bem como líder do movimento dissidente na região sudeste (RIBEIRO, 2004, p. 23).

Em todo caso, em decorrência da estrutura coronelista que interferia nos processos eleitorais por meio da “máquina administrativa e jurídica montada [...] em auto-benefício”, a oposição não conseguia destituir a hegemonia política dos Caiado. De maneira que o caminho extra-legal da luta armada foi adotado pelos dissidentes como melhor alternativa de alcançar o poder local. A Revolução de 30 se tornaria então, a alavanca que permitiu aos opositores goianos destituírem a antiga oligarquia e conquistarem o governo estadual. Se utilizando, para tanto, da figura do jovem médico de Rio Verde, Pedro Ludovico Teixeira - expoente indicado pelos grupos econômicos do Sul e Sudeste por suas idéias revolucionárias de mudança e progresso - como homem capaz de retirar os Caiado do poder (RIBEIRO, 2004, p. 23).

Contudo, a nomeação de Pedro Ludovico Teixeira durante o referido contexto significou, acima de tudo, uma estratégia político-econômica de concretização dos projetos da própria Revolução, os quais tinham como objetivo o fim do modelo agrário exportador e a consolidação de um ciclo urbano industrial. O governo de Getúlio Vargas pretendia instituir um novo processo de produção capitalista nacional, no qual se favoreceria “os estados industrializados fornecendo-lhes matéria prima a baixo custo”, e então absorvendo “de volta a sua produção”. De modo que, a ascensão do jovem médico goiano consistiu em uma manobra das novas forças políticas nacionais para a destituição das oligarquias agropecuárias localizadas no centro do país, a fim de

produtos goianos. Aqueles encastelados no poder, não fizeram concessões, nem eram capazes de adequar o Estado às novas necessidades de acumulação em Goiás” (SILVA, 1992, p. 137, 138)

promover a abertura da região à produção industrial do Centro-Sul. Pois tal como argumenta Bernardes (1998, p.125), as intenções de Vargas perpassavam a manutenção da relação “centro-periferia” entre Sul/ Sudeste brasileiro e as demais regiões. Evidenciando que, embora Goiás fosse uma das peças do processo de rearticulação das forças produtivas do país, o estado permaneceria desarticulado da efetiva “modernização empreendida em nível nacional” (BERNARDES, 1998, p.125).

Nesse sentido, ao assumir o poder, Pedro Ludovico Teixeira voltou suas atenções às possibilidades de articulação entre as medidas político-econômicas necessárias em âmbito local e os novos projetos federais de desenvolvimento econômico e integração nacional. E por isso a “ação médica” foi a primeira estratégia adotada pelo novo interventor. Já que o exercício do saber médico lhe permitia se aproximar das idéias de sanitarismo público e modernização urbana lançadas por Vargas no âmbito da Marcha para o Oeste e, ao mesmo tempo, combater os inimigos políticos locais por meio do escrutínio de todas as características do precário sistema de saúde de Goiás. Isso porque o minucioso estudo das condições do estado no contexto havia levado Ludovico a constatar a efetiva condição de “atraso” em que o mesmo se encontrava - tendo em vista a baixa densidade populacional local; os baixos índices de produtividade; a alta concentração de propriedades de terra; a ausência de meios de comunicação e transporte; e o inexpressivo desenvolvimento urbano devido ao caráter fundamentalmente agropecuário da economia goiana (MACHADO, 1990 *apud* BERNARDES, 1998, p. 125) – permitindo ao interventor responsabilizar seus adversários políticos pela indefectível “decadência”.

Na opinião de Machado (1990 *apud* BERNARDES, 1998), a manutenção do atraso era a atitude dos oligarcas no sentido de manterem-se no poder, realidade que, sendo conhecida por Pedro Ludovico, foi por ele combatida por meio da proposição da construção de uma nova capital. Com este objetivo, o interventor “examinou cada ponto, diagnosticando os problemas de Goiás ao longo da história como se diagnostica um doente, propondo uma política de ação conclusiva para a mudança da capital” (RIBEIRO, 2004, p. 25). Não obstante, o “Relatório de 1930-1933” dirigido pelo interventor operou a “desqualificação” da cidade de Goiás, procurando negar a viabilidade de a mesma manter-se enquanto capital do Estado¹⁰⁷ (CAMPOS, 2002, p.

¹⁰⁷ Nesse sentido, o autor considera como principais pontos apontados e discutidos no relatório de Pedro Ludovico os seguintes tópicos: a) O sítio – má localização da cidade de Goiás, cercada de montanhas; b)

174, 175). De maneira que já no âmbito deste primeiro estudo, delineou-se a tônica do discurso mudancista realizado por Pedro Ludovico durante toda a década de 1930, discurso este que representava Goiás como uma cidade inabitável por sua insalubridade, e incapaz de acompanhar o desenvolvimento econômico almejado pelo Estado.

Segundo Campos (2002, p.177), o referido relatório produzido por Ludovico Teixeira em 1933 se valia de documentos históricos datados de 1863 e 1891, os quais tratando da necessidade de mudança da capital goiana¹⁰⁸ descreviam Goiás como uma cidade de péssimas condições climáticas e geográficas, deficientes sistemas de transporte, comunicação e higiene. Na opinião do autor, tais documentos legitimavam mediante o chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, a construção de uma nova capital por meio de “argumentos histórico-legais”. O que conseguiu fazer com que a discussão promovida pelo interventor acerca da decadência da cidade de Goiás, conduzisse à conclusão de que não havia condições para recuperá-la. Isso porque, em detrimento dos benefícios que a empreitada ocasionaria a uma “pequena minoria” – mais especificamente constituída pelas antigas oligarquias regionais combatidas pelo novo regime político - ele questionava “como poderia dirigir e acionar o desenvolvimento do colossal território goiano uma cidade como Goiás, isolada, *trancada pela tradição e pelas próprias condições topográficas ao progresso?*” (CAMPOS, 2002, p. 176, grifos nossos) Pedro Ludovico argumentava em seu relatório que o desenvolvimento do Estado exigia “uma capital acessível, que irradi[asse] progresso e march[asse] na vanguarda, coordenando a vida política e estimulando a economia, ligada a maioria dos municípios por uma rede rodoviária planejada” (CAMPOS, 2002, p. 176, grifos nossos). E por meio destes argumentos, forjava o discurso de progresso que justificaria a criação da nova capital.

O clima – considerado entorpecente, impedia os homens de exercerem suas ações em plenitude; c) Os homens – descritos como dotados de uma “apatia generalizada”, sendo curiosamente ressaltada a existência de “extenso grupo patológico dos débeis mentais, desde imbecis natos até cretinizados pela matéria física ou por outras causas degenerescentes, congênitas ou adquiridas”; d) O abastecimento de água – insuficientemente fornecido pelas fontes naturais; e) A rede de esgoto – inexistente e considerada impossível de se realizar adequadamente, em galerias subterrâneas; h) As habitações – vistas como “alcovas bafiantas”, insalubres por não receberem luz ou ar diretamente; f) A decadência – os índices de construção (uma casa e meia por ano, entre 1914 e 1932) e o índice de “decrécimo” da população (10.000 pessoas em 1890 e 8.256 em 1932) eram, por fim, apontados de modo a demonstrar a “incapacidade de desenvolvimento, ou antes, a decadência invencível da cidade de Goiás” (CAMPOS, 2002, p. 174, 175).

¹⁰⁸ Estes documentos são o livro de Couto Magalhães, décimo sexto governador de Goiás no período imperial que escrevera em 1863, *Primeira Viagem ao Araguaia*; e o relatório de Rodolfo Gustavo da Paixão, presidente da Assembléia Estadual, que em 1891 elaborou relatório no qual procurava evidenciar a necessidade da mudança da capital em função de suas péssimas condições de habitação. Ver Ofélia Monteiro, *Como nasceu Goiânia*, 1938; e Oscar Sabino, *Goiânia Documentada*.

Neste mesmo contexto, o médico no Brasil passava a ser compreendido como um “cientista social”, sujeito que, por supostamente articular conhecimentos em história geografia, estatística, topografia, era percebido como o “planejador urbano” ideal. De forma que, “as grandes transformações da cidade estiveram a partir de então ligadas à questão da saúde” (CHAUL, 2010, p. 210). A medicina nacional, seguindo o modelo civilizacional europeu, havia se voltado, desde século XIX, à “disciplinarização e remodelação do ambiente urbano”. E aí então, na esteira do referido processo, a partir da década de 1920 a saúde pública se tornara, definitivamente, objeto das políticas institucionais brasileiras (SANDES, 1989 *apud* CHAUL, 2010, p. 210). Inaugurado diversos projetos de modernização e higienização de núcleos urbanos nacionais.

Embora a relação entre medicina e política em Goiás fosse anterior ao governo de Pedro Ludovico, o que diferenciou atuação do interventor, no âmbito da dita relação foi o que Itami Campos (2002, p. 171) denominou como “argumento sanitário”, por meio do qual ele se apropriou da representação social do médico, como estratégia política para enfrentar a crucial problemática de seu governo: a questão de sua permanência no poder. A ação médica promovida por Ludovico estava associada tanto projeto federal de saneamento público quanto às disputas regionais pelo poder local que continuavam bastante acirradas. E nesse sentido, ao desqualificar Goiás em termos de suas condições de higiene sanitária, rotulando a cidade como “centro oligárquico decadente e atrasado” (CHAUL, 2010, p. 237), o interventor convergia em um só plano as necessárias estratégias de permanência no poder local, e de aproximação do estado de Goiás aos interesses nacionais no âmbito dos projetos de modernização econômica e de Marcha para o Oeste. Projetando sua imagem, por meio da aproximação aos projetos de Vargas, como sinônimo de progresso e modernização, a fim de aumentar sua popularidade, já que Pedro Ludovico não era naquele contexto o favorito entre os políticos da oposição. Nas palavras de Chaul

A utilização deste saber [médico], tão em voga nas práticas políticas nacionais, dava também a Goiás a convicção de estar interligado ao projeto da nação. Um médico no poder, com a determinação constante de zelar pela saúde e educação, contribuiu para projetar a imagem do estado no cenário nacional. Assim como a economia seria dinamizada mediante o desenvolvimento das comunicações e a mudança do centro político regional, incorporando Goiás ao mercado nacional, as preocupações sanitárias e educacionais distinguiam Pedro Ludovico como líder moderno e progressista do estado (CHAUL, 2010, p. 218).

Ainda segundo Chaul (2010, p. 236), para além da destituição das antigas oligarquias goianas, o interventor tinha como objetivo primordial a dinamização da economia goiana. “Goiânia representava o veículo de condução político-burocrática capaz de levar o estado a uma maior inserção no mercado nacional” que, por sua vez, permitiria uma “dinamização do processo de acumulação capitalista nas fronteiras economicamente mais desenvolvidas de Goiás”. Mais uma vez o projeto de Ludovico Teixeira encontraria respaldo – ou reproduziria - nos princípios da Marcha para o Oeste, cujo processo de “interiorização do país” possuía forte caráter civilizatório, constituindo segundo o autor, uma verdadeira empreitada de “construção da modernidade na selva” (CHAUL, 2010, p. 254). Pois como esclarece Celina Manso

No período de 1930 a 1945, o governo de Getúlio Vargas foi marcado por um profundo e conflituoso esforço de construção de um projeto de nacionalidade baseado em três metas programáticas: uma nova ordem político-administrativa, uma nova ordem produtiva e uma nova ordem territorial e urbana. *Estes princípios inspiravam uma ação integral do Estado na produção do espaço. Por meio desse esforço, as cidades, com base nos discursos políticos, deveriam estabelecer pela primeira vez novos padrões de vida social [...]* (MANSO, 2001, p. 34, grifos nossos).

Portanto, “tanto o saber médico, usado politicamente, quanto o desígnio de mudança da capital, reaberto por Pedro Ludovico Teixeira, tinham respaldo no projeto centralizador de Vargas e visavam chamar a atenção da nação” (CHAUL, 2010, p. 236). A nova capital seria o instrumento por meio do qual o estado de Goiás se afastaria dos estigmas de atraso e decadência, empreendendo, para tanto, a modernização da economia, do espaço urbano e do comportamento social. De modo que, exatamente em decorrência do projeto civilizatório, Goiânia viria a se tornar um importante símbolo para o Estado Novo, assumindo condição vanguardista no âmbito da Marcha para o Oeste (BERNARDES, 1998, p.125). Pois em detrimento da “decadência” e do “atraso”, a cidade instituiu a “modernidade” no âmago do sertão do Brasil e dessa forma concretizava os planos de Vargas, fazendo crer que “o novo Brasil superava o velho, dominado pelo litoral” (CHAUL, 2010, p. 254).

A construção de Goiânia era parte da utopia compartilhada entre Pedro Ludovico Teixeira e “parcela significativa da população regional”. Para estas pessoas, “que construíram material e culturalmente a nova capital”, a cidade representava a importante promessa futura de “viabilização de uma caminhada rumo ao progresso e à civilização” (PEREIRA, 2002, p. 49). Nesse sentido, enquanto símbolo de modernidade edificado

em oposição ao passado de “decadência” e “atraso”, Goiânia constituía um marco de concretização dos discursos e políticas da Marcha para o Oeste. Nos quais o “Brasil civilizado” por meio da integração de seu território, poderia “marchar” rumo à superação da condição de inferioridade frente ao “mundo civilizado” (PEREIRA, 2002, p. 52).

Segundo Manso (2002, p. 21) a idéia de cidade-capital como monumento simbólico marca a história do urbanismo. Desenvolvida durante o século XVIII, a concepção implementada em Paris por Marc-Antoine Laugier, fundamentava-se na proposta de tronar a capital superior a todas as demais cidades em função de seu plano urbanístico. Pois para Laugier, aquela capital deveria ser “um marco simbólico, um monumento que revelasse a grandeza da nação francesa”. Como nos diz Celina Manso (2001, p. 22), “a modernização brasileira teve como referência a organização, as atividades e o modo de vida do mundo europeu” e assim sendo, a perspectiva lançada pela concepção francesa acerca das cidades-capitais influenciou diretamente a posterior reestruturação das capitais brasileiras. Além disso, entre fins do século XIX e início do século XX, 17 milhões (cerca de 36%) de brasileiros já moravam em cidades, sendo o Rio de Janeiro, São Paulo e Belém capitais já adensadas populacionalmente, e acometidas pelos problemas causados pelo crescimento urbano desordenado. O que estimulou a reprodução no Brasil de “medidas modernizadoras” que, ainda na segunda metade do XIX, eram ressonância do “salubrismo” que fora praticado naquele continente.

Durante o início do século XX houve no Rio de Janeiro a Reforma Pereira Passos “que a partir de 1904 criou novos eixos viários, uniformizou as fachadas das avenidas e implantou parques públicos” (MANSO, 2002, p. 25). Esta reforma iniciava um “saneamento físico” e “embelezamento” que trazia ao país idéias e padrões internacionais, os quais conciliando a erradicação de epidemias ao afastamento da população pobre dos importantes setores da cidade, contribuíam para “a modelagem de um Brasil condizente com o figurino de uma “nação civilizada” (SEGAWA *apud* MANSO, 2002, p. 25). A ciência e a técnica eram então entendidas como instrumentos de progresso, de maneira que os engenheiros do contexto, “agentes da modernidade”, propunham a racionalização das intervenções de ocupação territorial, bem como a urbanização do país - ainda em grande parte inexplorado - como formas de modernização do mesmo (MANSO, 2002, p. 26). Formas estas que, na realidade,

atenderiam às necessidades das novas elites urbanas que, por sua vez, se contrapunham à sociedade tradicional de índole agrária e conservadora (SEGAWA, 1997 *apud* MANSO, 2002, p. 25). Por assim ser, como ressalta Manso, “os exemplos urbanos de cidades-capitais [no Brasil] destacam-se tanto pela estética diferencial de seus traçados, quanto por constituírem um projeto cujo objetivo estratégico era o mesmo para todos: o de civilizar” (MANSO, 2002, p. 26).

Sob a perspectiva de Bernardes (1998, p. 44-46), o planejamento urbano constitui “elemento racional de intermediação entre o Estado e a sociedade com objetivos explícitos de reordenação das crises gestadas no interior do espaço das cidades”. Nesse sentido, no âmbito da história de Goiânia, as “atribuições” para as quais a capital foi projetada tinham o objetivo de “ressignificar o poder, o papel econômico da região e do estado” bem como buscavam reelaborar “a ordem das relações sociais”. O que permitia a concretização do ideal de planejamento urbano como “intervenção permanente” contra as “irracionalidades e desequilíbrios” criados pela cidade enquanto organismo.

Desde a sua concepção e gestação, [a cidade de Goiânia] resulta de um projeto político marcado sobretudo pela intervenção do Estado, *o qual trouxe em seu bojo a utopia do desenvolvimento e da modernidade. Preocupado com o estabelecimento de programas de mudança social baseados em um poder político contraposto à “velha ordem oligárquica” e dirigido para novos tipos de relações sociais, hábitos e costumes, o Estado busca através da intervenção “racional” no espaço urbano, alcançar patamares de modernidade necessários à configuração dessa nova ordem.* À época, efetiva-se a vinculação entre planejamento total (ou em grande escala) e projeto urbanístico e arquitetônico, como forma instrumental necessária à concretização da mudança rumo ao desenvolvimento nacional, à modernidade (BERNARDES, 1998, p. 43 - grifos nossos).

As contribuições em termos de planejamento urbano nesta capital viriam do trabalho de Armando de Godói¹⁰⁹ e Atílio Corrêa Lima. Os quais, segundo a autora, pensaram a cidade com a missão de forjar os elementos necessários à superação da condição de inferioridade goiana mediante os demais estados da federação, por meio da modernização e sua ação civilizadora (BERNARDES, 1998, p. 141, 142).

¹⁰⁹ Armando Augusto de Godoy era engenheiro formado pela escola Politécnica do Rio de Janeiro. Durante a década de 1930 foi funcionário do Distrito Federal e presidiu a primeira Comissão do Plano da Cidade (formada em 1931), qual tinha o objetivo de estudar a implementação do plano urbanístico feito por Alfred Agache (urbanista francês e mais importante expoente do urbanismo europeu do contexto) para a cidade do Rio de Janeiro. Godoy publicou livros sobre urbanismo no Brasil e em outros países, bem como publicou análises acerca do plano de Agache para a reestruturação o Rio de Janeiro (“A Urbes e seus problemas”, *Jornal do Comércio*, 1943). Tornou-se referência em planejamento urbanístico no país, sendo por este motivo convidado por Pedro Ludovico Teixeira a participar dos projetos urbanísticos da nova capital Goiânia (FREIRE; OLIVERA, *Novas memórias do urbanismo carioca*, 2008, p. 67, 68).

Durante o ano de 1932, Pedro Ludovico visitara o chefe do governo provisório na capital federal a fim de obter apoio para a transferência da capital goiana. Tendo recebido resposta positiva de Getúlio Vargas, Ludovico nomeou, em 20 de dezembro daquele ano, uma comissão para estudar a escolha do sítio onde seria construída a nova capital. Faziam parte desta comissão o bispo de Goiás D. Emanuel Gomes de Oliveira – presidente dos trabalhos – o advogado Colemar Natal e Silva; o engenheiro urbanista João Argenta; o diretor do serviço sanitário do estado Laudelino Gomes; o engenheiro do estado Jerônimo Fleury Curado; um oficial superior do exército, Cel. Antônio Pirineus de Souza; e os comerciantes Antonio Santana e Gumercindo Pereira (RIBEIRO, 2004, p. 26, 27). A partir de janeiro de 1933 a comissão iniciou seus estudos buscando compor um detalhado relatório que justificasse a escolha do sítio pelos critérios de abundância de água; bom clima, topografia adequada, facilidade de acesso transporte e localização estratégica (central em relação ao estado e ao país)¹¹⁰. E finalmente, com encerramento dos trabalhos, os integrantes da comissão haviam concluído que “entre as localidades estudadas pela subcomissão, o local conveniente para se construir a nova capital do Estado deveria ser Campinas ou Bonfim” (MONTEIRO, 1938 *apud* BERNARDES, 1998, p.141, 142).

Nesta ocasião entra em cena Armando Augusto de Godói, um dos mais celebrados urbanistas brasileiros da época, e que, convidado por Pedro Ludovico – em atendimento à recomendação, feita pela referida comissão, de que os resultados obtidos fossem averiguados por pelo menos dois urbanistas – se dirige à Campinas, acompanhado de dois engenheiros, com o objetivo de realizar a análise da região escolhida para receber a nova capital. Ainda em abril do ano de 1933, Godói enviava ao interventor seu parecer, no qual aprovava sem restrições a decisão da comissão, discorrendo sobre as causas da condição de “atraso” em que se encontrava o estado, e propondo ainda, idéias de desenvolvimento econômico e de projeto urbanístico baseado no modelo das cidades-jardins (RIBEIRO, 2004, p. 31). Entre as longas observações feitas por Godói à Pedro Ludovico, o que aqui mais nos interessa é a argumentação do urbanista acerca da necessidade de construção de uma cidade moderna, tendo em vista seu efeito civilizador. Nas palavras do urbanista

Hoje, graças à evolução social e à circunstância de ter a humanidade entrado francamente na fase industrial, a cidade moderna é um centro de trabalho, *uma grande escola em que se podem educar, desenvolver e apurar os*

principais elementos do espírito e do físico do homem e uma fonte de poderosas energias sem as quais os povos não progridem e não prosperam. É das cidades modernas que partem os vigorosos impulsos coletivos e nelas que se faz a coordenação dos movimentos e das atividades de uma nação. [...] Ela educa as massas populares, compõe-lhes e orienta-lhes as forças e os movimentos coletivos e desperta energias extraordinárias entre os que aí vivem e ficam sob sua influencia civilizadora [...]. A cidade moderna [...] e a sua expansão se prende a um plano racional, isto é, que obedece às determinações do urbanismo, é um centro de cultura, de ordem, de trabalho e de atividades bem coordenadas. (BERNARDES, 1998, p. 142, grifos nossos).

Armando Augusto de Godói concluía seu parecer, no Relatório Sobre a Conveniência da Mudança da Capital, atribuindo o “atraso” do estado à inexistência de um moderno centro urbano que impulsionasse o progresso (BERNARDES, 1998, p. 148). Deixando claras suas perspectivas acerca da influência de um plano urbanístico moderno no âmbito de um processo civilizacional que, educativamente, empreenderia a modernização tanto econômica quanto sócio-cultural do estado de Goiás. Nesse sentido, sob a interpretação de Bernardes (1998) a modernidade a que se refere Godói é concebida no contexto da década de 1930 como “projeto ou metas a serem concretizadas, nas quais vemos sobressair a vinculação entre um projeto urbanístico e um programa voltado para mudanças econômicas, políticas e sociais, *visando propiciar a adoção de novos hábitos, costumes*” (BERNARDES, 1998, p. 129 – grifos nossos).

O plano do interventor Pedro Ludovico para o estado de Goiás era o de consolidar um novo espaço urbano em que a referida modernização, em oposição ao tradicionalismo das oligarquias rurais, fosse capaz de abrigar adequadamente o poder político emergente, aproximando o estado às condições sociais e econômicas a que buscava instituir nacionalmente o governo federal. Nesse sentido, a fim de “marchar contra a condição de inferioridade civilizacional”, o interventor e os intelectuais goianos que a ele se juntaram, concebiam a necessidade de que na nova capital a modernidade estivesse associada tanto ao desenvolvimento econômico, quanto ao desenvolvimento social e cultural (BERNARDES, 1998, p. 129, 130). Ludovico pretendia com isso estabelecer na capital “raízes culturais” que moldariam o comportamento das futuras gerações. De maneira que, a ação racional e intervencionista, bem como a idéia de uma cultura da modernidade, no âmbito do planejamento urbano, passaram a estar constantemente presentes em seus discursos.

Assim sendo, tal como relata o jornalista Mendonça Teles (1942 *apud*

PEREIRA, 2002, p. 50), “cercado por jovens talentosos de tradição humanística, foi lhe possível erigir a nova Capital sob o signo da educação e cultura”. Somente após a fundação da Academia Goiana de Letras, em 1939; a construção do Lyceu de Goiânia; da Escola Técnica Federal; Escola Normal; Grupo Escolar Modelo; Museu Estadual, e do Cine Teatro Goiânia, é que Pedro Ludovico Teixeira julgou estar pronta a nova capital “para ser entregue à comunidade nacional”, sendo então celebrado o Batismo Cultural da cidade, em 5 de julho de 1942 (PEREIRA, 2002, p. 50). Nesta ocasião, importantes autoridades da “vida educacional e científica do país” se fizeram presentes, realizando na capital o VIII Congresso Brasileiro de Educação; a sessão das Assembléias Gerais do Conselho Nacional de Estatística; e as assembléias do Conselho Nacional de Geografia (PEREIRA, 2002, p. 50). Sendo importante ressaltar que, como percebe Bernardes (1998), durante as solenidades “a missão civilizadora esteve presente nos vários discursos das autoridades locais e dos representantes federais” (BERNARDES, 1998, p. 143).

O conjunto de ações comemorativas oficiais, segundo Candice Vidal e Souza (2002, p. 72), durou 11 dias, nos quais diversos eventos e festejos transcorriam muitas vezes simultaneamente. Na perspectiva da autora, a inauguração oficial da cidade possuiu uma dimensão retórica de condensação de imagens simbólicas acerca de Goiânia, transmitidas pelos discursos feitos na ocasião. Para Souza (2002) a progressiva construção da cidade havia sido marcada por um *continuum* de momentos cerimoniais cujo ápice seria a Inauguração. Último ritual cujos discursos proferidos seriam “esclarecedores dos significados políticos e culturais localizáveis no conjunto de discursos sobre a cidade”. Segundo analisa a autora, na circunstância da Inauguração os referidos discursos adquiriram “força locucionária” advinda da emotividade do momento, havendo uma “ampliação simbólica” que, por sua vez, transformou o acontecimento social em “produtor de significados específicos”. Assim sendo, poderemos perceber em seguida, em alguns dos discursos proferidos na referida ocasião, a representação simbólica “composta de expressões „civilizadoras”” que, como aponta Bernardes (1998, p. 157), “se organizaram através de ícones, imagens e linguagens antecipatórias e transgressoras dos propósitos norteadores de criação do lugar”.

No âmbito da “Resolução da Assembléia Geral do Conselho Nacional de Estatística sobre a construção de Goiânia”, o sentido da nacionalidade na Marcha para o

Oeste era contemplado: “[...] cabe-nos aqui glorificar em nome do mesmo Brasil, a abertura do *magnífico roteiro do oeste* [...] Goiânia é um *obelisco plantado no início da avenida inicial da civilização no interior*” (BERNARDES, 1998, p. 161 - grifos nossos). Nesta mesma direção, a Revista Oeste, nascida com o objetivo de divulgar e defender os idéias políticos do Estado Novo, exaltava a construção da cidade e a figura de seu fundador, Pedro Ludovico, mediante a concretização do projeto de Vargas

A edificação de Goiânia, cidade que só a vontade de Pedro Ludovico poderia erguer, representa um fato inédito no país, em virtude de traduzir um movimento centrífugo, isto é, que parte de dentro de nosso território para se irradiar para a periferia. [...] Goiânia não é uma cidade populosa, não é o arranha céu que não tem [...]. É uma grande idéia na vida nacional, é um símbolo. [...] A Marcha para o Oeste, hoje tão admiravelmente preconizada pelo maior apaixonado do Brasil, o presidente Vargas, encontrará sempre em Goiânia uma de suas maiores conquistas [...] (BERNARDES, 1998 p.161).

Já o presidente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, exaltava a “predestinação histórica” de Goiás, afirmando: “este impulso vigoroso da civilização, visando o domínio completo do patrimônio que nos legou o *espírito bandeirante*, encontra Goiânia a sua primeira vitoriosa etapa”. Na concepção do dito presidente, José Carlos de Macedo Soares, os eventos científicos e culturais realizados na ocasião do Batismo Cultural “visavam registrar uma demonstração de apoio, de solidariedade ao fato que se concretizava [...] pelo que representava de esforço, que se transformava em realidade e que seria uma das *alavancas do desenvolvimento brasileiro*” (TEIXEIRA, 1973 *apud* BERNARDES, 1998, p. 143, grifos nossos). Em outro de seus discursos, este que foi realizado anteriormente à Inauguração, na Rádio Difusora, no Rio de Janeiro em 15 de maio de 1942, e de lá transmitido pra todo o Brasil, Macedo Soares ressaltava o papel civilizador a ser exercido pela modernidade goianiense, bem como apontava a importância da cidade no âmbito do projeto varguista de interiorização. Nas palavras de Soares

Goiânia surpreende e educa. Goiânia é uma afirmação e uma lição. [...] Mostra à geração atual de brasileiros, pelo que é, em expressão social e política, pela influência que está exercendo no povoamento e no fomento econômico, e *pelo que será, como contribuição à organização nacional*, mostra o caminho que cumpre seguir na solução do magno – de todos o maior problema nacional, o problema da ocupação do nosso imenso patrimônio territorial (MACIEL, 1996, p. 122, grifos nossos).

Perspectiva a que reforça no discurso proferido durante o Batismo da cidade, ocasião em que dizia:

Toda sinfonia maravilhosa das forças materiais e morais que vós háis de criar, que terás de coordenar, que deverão dirigir, todo este organismo potentíssimo em que te vais construir, todas as fulgurações da arte, dos ideais, da cultura, da civilização, que do teu seio fecundo vão brotar (BERNARDES, 1998, p. 162, grifos nossos)

O discurso de Pedro Ludovico enfatizava a concepção moderna de Goiânia, caracterizando a cidade em termos de seu papel educativo-civilizador e de sua condição de emissária do progresso

Ao elaborar a planta de Goiânia, quis, como fez, o grande técnico Atílio Corrêa Lima, *dar ao Brasil uma cidade que fosse a mais moderna [...] Goiânia apareceu com o objetivo de oxigenamento e progresso para Goyaz*. A cidade, no passado, era refúgio a que os homens se recolhiam quando a guerra explodia nas fronteiras. A cidade era fortaleza e abrigo [...] A cidade moderna era repositório de todos os afetos do homem. Ali tem ele o seu lar, a sua família, os seus amigos, as reservas para a sua subsistência e os focos para sua cultura. *A cidade moderna educa e civiliza* (BERNARDES, 1998, p. 162, grifos nossos).

A construção da cidade planejada havia causado diversos debates locais “relacionados ao urbanismo como indício de cultura e de civilização” como uma “realidade a ser imitada por outras cidades e estados” (BERNARDES, 1998, p. 144). E nesse sentido, o diretor da Receita de Comissão de Orçamento da União, senhor Benedito Silva, destacava em sua fala a idéia de Goiânia como modelo a ser seguido.

Para nós Goiânia é o ponto de referência da Marcha para o Oeste. É a *estrada guiadora das caravanas de progresso e de trabalho*, que hão de vir lavrar a terra, multiplicar as colheitas, usufruir os recursos e *industrializar as matérias primas do Brasil Central [...]*. Para nós, filhos de Goyaz, a nova capital é o *padrão urbano*, o modelo ideal, cuja imitação deve ser o programa das outras cidades goianas (BERNARDES, 1998, p. 164, grifos nossos).

Por fim, como explica Candice Souza (2002, p. 96), o domínio do território, da geografia nacional, era missão que a muito definia a nacionalidade, e esta crença foi proclamada “enfaticamente” no Batismo Cultural de Goiânia. Segundo a autora, “a ordem do tempo [era] recuperar o movimento bandeirante, numa espécie de colonialismo interno sobre os espaços despovoados de „brasilidade sã””. O nacionalismo passava então a estar profundamente relacionado à Marcha para o Oeste, criando um momento histórico em que a prescrição era “se voltar aos sertões pela trilha dos antigos bandeirantes”. E por assim ser, a construção de Goiânia era apresentada durante as

cerimônias de Inauguração como conquista da meta de Getúlio Vargas “de se realizar o velho sonho [...] de estender pelo Brasil a dentro a civilização litorânea”(TEIXEIRA, 1973 *apud* SOUZA, 2002, p. 96). Desta forma, Dom Aquino Correia, arcebispo de Cuiabá que viera à capital celebrar a missa campal, representou Pedro Ludovico em um de seus discursos, embora cuidadosamente, como “terceiro anhanguera”, aquele que fazia surgir “com a varinha mágica de sua administração” uma cidade moderna que “ontem sertão, hoje é uma futura metrópole” (NETTO, 1969 *apud* SOUZA, 2002, p. 97).

O Batismo Cultural de Goiânia, enquanto cerimônia de inauguração de uma cidade, deve ser entendido como um evento de representação simbólica. De maneira que todas as celebrações que integraram o acontecimento constituem bons elementos para a interpretação da “cosmovisão coletiva e conseqüente normalização de comportamentos de diferentes grupos sociais” para os quais o centro urbano que nasce foi planejado (BERNARDES, 1998, p. 156). E nesse sentido, no âmbito do cerimonial de inauguração da capital goiana, “a simultaneidade do fluxo das imagens na sucessão de criações retóricas” bem como “os resultados persuasivos da oratória sobre a audiência” contribuem para “a adesão coletiva de um projeto político”. Como conclui Souza, o poder das palavras usadas no ritual de saudação à Goiânia, não se restringe a um simples efeito cognitivo, manipulando estrategicamente metáforas que constituem mensagens “nomeadoras do mundo”, visto que “a metáfora é também uma pedagogia oferecida a seus receptores” (SOUZA, 2002, p. 98).

Assim sendo, o conjunto de discursos proferidos sucessivamente durante as cerimônias do Batismo Cultural da capital goiana, pode ser compreendido como estratégia de criação da imagem de Goiânia como símbolo da modernidade, e de instituição desta imagem no âmbito do imaginário social. Pois ainda que a referida representação não advenha exclusivamente destas cerimônias - mas sim de todo o processo discursivo iniciado por Pedro Ludovico Teixeira no sentido de convencer a opinião pública acerca do “atraso” da cidade de Goiás e da necessidade da construção de uma capital moderna – os discursos proferidos durante a Inauguração evidenciam o objetivo de que Goiânia nascesse “impregnada dos ideais da modernidade [e] pela perspectiva de um tempo novo” (BERNARDES, 1998, p. 82).

Pedro Ludovico “tinha perfeita noção do papel que exerce a palavra escrita na

formação de opiniões, tendo usado fartamente deste recurso” tanto no sentido da construção de sua imagem como “homem público”, quanto com o objetivo de atrair a atenção, “interesse e / ou simpatia” pelo estado e pela nova capital, por meio da “atividade propagandista” (MACIEL, 1996, p. 94). Tendo enfrentado graves problemas políticos mesmo após a construção de Goiânia e a efetiva transferência da capital, o interventor fazia amplo uso do discurso midiático, como alternativa de consolidação de sua figura pública como político moderno e progressista. E nesse sentido, a persistência das idéias de modernidade e progresso no âmbito do discurso de Pedro Ludovico, disseminou representações de Goiânia enquanto símbolo de modernidade antes mesmo que a capital realmente viesse existir e que alcançasse efetiva condição de espaço urbano moderno.

Alguns dos discursos proferidos no Batismo Cultural de Goiânia e ao longo da própria história de idealização da capital que viria a ser construída foram apresentados aqui no sentido de que pudéssemos perceber o processo de difusão de imagens retóricas, e de normalização de comportamentos sociais empreendido por meio delas. Acreditamos que tal como argumentam Bernardes (1998) e Souza (2002) os resultados persuasivos da oratória que instituiu as primeiras representações de Goiânia como cidade moderna, contribuíram para uma pedagógica “adesão” social ao projeto político de modernidade. Visto que, a cosmovisão daquele contexto se reproduziria ao longo da história desta cidade por meio da transformação da “modernidade” em uma “categoria nativa” que, mesmo utilizada em diferentes contextos e de forma polissêmica, permitiria uma continuidade simbólica (MOURA, 2005, p. 60). Isso seria possível porque, tal como concebe Gilberto Velho (1981 *apud* MOURA, 2005, p. 60), “na medida em que sempre são expressão simbólica”, os *projetos* integram uma dimensão cultural consciente que está “diretamente ligada à organização social e aos processos de mudança social”. Eles implicam relações de poder e sua eficácia depende do “instrumental simbólico que puderem manipular, dos paradigmas a que estiverem associados, da capacidade de contaminação e difusão da linguagem que for utilizada”. E nesse sentido – tal como argumentamos anteriormente - o projeto pode ser compreendido como um mediador entre o plano das representações / referências simbólicas e aquele das práticas concretas.

Segundo análise de Moura (2005, p. 61) o atual discurso de modernidade em Goiânia se apropria do discurso mais antigo, mantendo a coerência em relação a este

primeiro por meio da preservação de perspectivas como a “ruptura com alguma ordem anterior percebida como *tradicional*”, e como a adoção de “parâmetros que transcendem as referências locais”. Na perspectiva da autora, a idéia de “padrões internacionais de planejamento urbanístico”, por exemplo, integrou o ideal de modernidade em diferentes períodos de produção do espaço urbano goianiense. Pois em sua interpretação, assim como Godói defendia, em 1933, a construção da nova capital moderna como instrumento de “educação e progresso”, os condomínios horizontais que passaram a ser construídos em Goiânia a partir da década de 1990, continuam produzindo materiais publicitários fundamentados na idéia de trazerem para Goiânia “a mais moderna interpretação do conceito de viver bem.”¹¹¹ Isso porque, no âmbito da história dessa capital

O urbanismo é veiculado como encerrando, em si mesmo, a própria modernidade. Goiânia surge como o grande empreendimento que efetua mediações transformadoras entre o local e o nacional, o arcaico e o moderno, o atraso e o progresso. Pedro Ludovico, o interventor, aparece como principal agente dessa mudança, mas é a própria cidade que, por sua vez, faz com que o interventor seja reconhecido como um herói civilizador. E chegamos então ao próprio traçado da cidade como materialização da modernidade (MOURA, 2005, p. 64 – grifos nossos).

Dessa forma, ainda que a modernidade urbanística, “ao contrário do que desejava boa parte dos urbanistas dos círculos profissionais de onde saíram os planejadores de cidades como Goiânia e Brasília”, não tenha significado “uma transformação tão radical das formas de sociabilidade”, contribuiu na profunda reverberação dos ideais de modernidade e progresso em Goiânia. Visto que a construção da nova capital na década de 1930 representou “um divisor de águas” na história de Goiás que permitiu que um “dos estados considerados mais periféricos do país” trouxesse para seu território a capital federal, e alcançasse a cifra de 1.600.000 habitantes. Goiânia é o “maior símbolo dessa modernidade” e por isso, continua a ser representada, a despeito das inúmeras contradições, como uma cidade moderna (MOURA, 2005, p. 63).

O *art déco* já nos anos sessenta – e no Brasil principalmente com o surgimento de Brasília - seria considerado pela escola arquitetônica modernista como uma “expressão artística de valor duvidoso”, que escondia em suas “platibandas e fachadas

¹¹¹ A autora analisa em especial o caso do Alphaville Flamboyant, por meio dos discurso do empresário Renato Albuquerque.

decorativas” (DAHER, 2003, p. 288) além da estrutura construtiva, residências cuja divisão do espaço ainda tinha como referência os padrões de uma cultura rural. Nesse mesmo contexto, o próprio traçado urbanístico de Goiânia, criado sob inspiração do modelo urbanístico francês, fora amplamente criticado pelo urbanismo modernista propriamente dito, o qual promoveu o “solene esquecimento” do referido modelo (DAHER, 2003, p. 290). Contudo, tal como argumenta Moura (2005, p. 63), “planejamento urbano e modernidade são dois termos que ressoam com muita força na história de Goiás”. De maneira que, a despeito de estilos arquitetônicos ou comportamentos sociais “propriamente” modernos, os sujeitos goianienses se apropriaram da representação de modernidade difundida em associação à história da capital, e a reproduziram. Tanto em fachadas residenciais decoradas com composições de elementos *déco* as quais podem ser vistas na arquitetura vernacular de diversas regiões da cidade (GONÇALVES, 2003, p.164), quanto por meio do uso de caminhonetes pela elite como símbolo de status. O que, curiosamente, se relaciona com um passado de “modernização” da cultura rural que, ao se tornar adaptada à modernidade, se perpetua entre os jovens da cidade ainda que sem qualquer relação com o efetivo uso de veículos utilitários ou outros instrumentos quaisquer em afazeres rurais.

A modernidade local não seria apenas uma transposição da modernidade ocidental como aconteceu no âmbito do plano original de Goiânia, mas sim uma recriação cosmopolita dos padrões sociais, estéticos e epistemológicos eurocentrados. Isso porque, como pudemos perceber no âmbito dos discursos anteriormente apresentados, a construção de Goiânia foi antes de tudo marcada pela *diferença colonial*, pela necessidade de modernização, tanto local quanto nacional, com o objetivo de superar a ontológica condição de inferioridade em relação aos centros ocidentais de poder. A Marcha para o Oeste, em seu caráter “civilizador”, representava o momento em que o “Brasil civilizado, a partir da integração de suas regiões, pretendia marchar, a passos largos, rumo ao progresso e à civilização, rompendo, definitivamente, com um passado de inferioridade diante do mundo civilizado” (PEREIRA, 2002, p. 52). Empreendendo, para tanto, a reprodução da idéia de necessária dominação de *outros* saberes e formas culturais que não aqueles propriamente ocidentais, representados como modernos e civilizados. E nesse sentido, a modernização da cultura sertaneja - característica do interior do país justamente por este espaço ter sido menos alcançado pela ação colonizadora portuguesa - significou a subalternização de heranças culturais

indígenas e africanas que se mantinham vivas no cotidiano sertanejo, considerado responsável pelo estigma de inferioridade e “atraso” atribuídos à Goiás. Bem como o processo de modernização da economia local para efeito de inserção no mercado industrial significou, igualmente, a reprodução dos padrões econômicos ocidentais. O que obedecendo a lógica da *colonialidade de poder*, ao mesmo tempo em que criava a ilusão de modernidade e civilidade por meio da subalternização de *outros* saberes, culturas e *modos vivendi*, renovava a condição de inferioridade por meio da relação capitalista Centro / Periferia. Em que, como argumenta Mignolo (2003) as sociedades pós-coloniais foram transformadas, de racialmente e culturalmente inferiores, em países sub-desenvolvidos.

Segundo interpretação de Candice Vidal (2002, p. 96), no âmbito da Marcha para o Oeste e da própria construção de Goiânia, “a ordem do tempo [era] recuperar o movimento bandeirante, numa espécie de colonialismo interno sobre os espaços despovoados de „brasilidade sã””. Esta frase nos permite perceber como a interiorização ou civilização do território brasileiro estava associada a uma idéia de “bandeirismo” que por si só, remete a uma continuidade do processo colonizador e à escravização ameríndia e africana. Deixando entrever ainda, que a “brasilidade sã” – e por “sã” aqui podemos entender saudável e racional – correspondia à brasilidade litorânea, do sudeste, aquela que levava a civilização e a modernidade ao remoto sertão do país. Assim, por meio da análise da autora compreendemos que a *colonialidade do poder* instituiu no país uma representação positiva acerca do processo histórico de colonização e da própria figura do bandeirante. O que se não inferioriza os sujeitos dominados pelo bandeirismo, no mínimo legitima a violência colonizadora e escravocrata por meio do argumento da civilização e do progresso. Deflagrando um processo de “colonialismo interno” – ou como denomina Mignolo (2003), *colonialismo moderno* – em que o sertanejo, como *outro* estranho à cultura propriamente ocidental, se torna uma alteridade interna (COSTA, 2006) a ser também dominada.

A sanidade a que se referia a autora, desde o final do século XIX e início do século XX, fez parte do processo de modernização e higienização das cidades-capitais brasileiras, que segundo Giumbelli (1997, p.35, 36) pode ser denominado como “projeto de medicalização da sociedade”. Durante o referido período, tal como discutido anteriormente, “os médicos tornaram-se um misto de cientistas sociais, planejadores urbanos e analistas de instituições”, oferecendo ao Estado apoio científico e

“orientações sobre como ordenar as cidades e potencializar a vida de sua população”. A medicina brasileira passava a interpretar o urbano “como alvo de reflexão e intervenção; meio social e natural diante do qual indivíduos e populações estavam igualmente ameaçados, física e moralmente”. E então, no âmbito deste processo, a problemática da “higiene mental” ganharia destaque entre os médicos brasileiros sendo associada à concepção de “saúde pública” como um de seus fatores fundamentais.

Assim, as reformas urbanísticas do início do século XX, para além do que pretendem alguns autores, não se relacionavam apenas “à efetivação de uma nova e mais eficiente rede de circulação de mercadorias e trabalhadores, e à produção de uma nova estratificação espacial [que] segreg[ou] as camadas mais pobres”; mas se tratavam ainda da “remodelação” concebida também como um “embelezamento”, que trazia “em seu bojo o compromisso com determinadas concepções estéticas presentes na construção de prédios e na distribuição dos espaços”, bem como se associavam

na intervenção estatal a uma dimensão propriamente “civilizacional”, expressa em um conjunto de regulamentações aplicado a várias atividades econômicas e culturais: desde a proibição de venda de miúdos em tabuleiros e da ordenha de vacas nas ruas, passando pela repressão à mendicância pública e a hostilidade aos ambulantes, até a normatização de várias diversões populares (como o entrudo, o carnaval e as serenatas) [...] Ou seja, mais do que simplesmente dar outra conformação espacial e social [...] importava tornar a cidade “civilizada” em suas paisagens e seus costumes (GIUMBELLI, 1997, p. 67).

Nesse sentido, ao pretender a profilaxia das doenças a “higiene mental” intervinha no espaço urbano não apenas com vistas às doenças físicas, mas também investindo contra o que consideravam como “fatores de degradação mental”. De maneira que, ao promover “intervenções físicas, arquitetônicas e humanas” na cidade, a saúde pública radicalizava a “ação civilizadora” a que se propunha realizar entre a população. Empreendendo no âmbito de reformas urbanas como aquelas realizadas no Rio de Janeiro, a segregação da população negra e de suas religiões e práticas culturais das áreas centrais da cidade.

Como explica Giumbelli (1997, p. 350), no período entre 1890 e 1940, “o espiritismo¹¹² [havia se tornado] alvo de preocupação para muitos médicos”, os quais “a partir de várias instituições”, “vão formular teorias e acusações para explicá-lo e deslegitimá-lo”. Visto que, neste mesmo contexto, o saber médico se consolida entre diversas instituições nacionais como aquele “que os países centrais elegeram como o

mais „científico“. Com efeito, seriam fortalecidas e expandidas “as instituições responsáveis pela administração dos serviços de saúde” no Brasil, as quais constituíam “uma das principais armas para o fortalecimento do Estado e a disciplina das populações”. De maneira que, durante os anos 1930 - quando Goiânia foi construída - acreditava-se na relação entre a saúde pública, a higiene mental, e “a problemática do desenvolvimento e das vicissitudes do capitalismo no Brasil”. E em consequência disso as remodelações urbanas no país passaram a estar diretamente relacionadas ao combate a “determinadas práticas sociais” consideradas prejudiciais ao processo civilizacional brasileiro (GIUMBELLI, 1997, p. 65-70) Entre as quais figurava a prática do espiritismo e, em especial – como pudemos verificar ao longo do segundo capítulo deste estudo - das religiões afro-brasileiras.

Durante a década de trinta os discursos formulados a partir do saber médico interpretavam o espiritismo como “charlatanismo”¹¹³ ou “curandeirismo” (GIUMBELLI, 1997, p. 38). O que encontraria reverberação no âmbito de todo o processo de modernização do país, que buscava negar as “superstições” por serem as mesmas interpretadas como “primitivismo” e “irracionalidade”. Tal como explica Manso (2001), a exemplo da Reforma Pereira Passos no Rio de Janeiro, “os exemplos urbanos de cidades-capitais [no Brasil] destacam-se tanto pela estética diferencial de seus traçados, quanto por constituírem um projeto cujo objetivo estratégico era o mesmo para todos: o de civilizar”. O que não seria diferente em Goiânia, cuja perspectiva de modernidade forjada durante os anos 1930 no âmbito da Marcha para o Oeste, rejeitaria tanto o sertanejo como símbolo do atraso, como as práticas religiosas e culturais afro-brasileiras como manifestações primitivas e incivilizadas a serem superadas.

O processo de construção do pertencimento de Goiás ao Brasil se deu por meio de um “duplo movimento”, que se associava tanto a pretensão brasileira de construir unidade nacional, quanto à necessidade do país de se “afirmar diante do mundo ocidental civilizado”. De modo que, a construção de uma identidade regional, ou

¹¹³ Como explica Giumbelli (1997, p. 38) “o conjunto de oposições acionado nas acusações aos charlatões: não era apenas a „ciência“ contra a „credulidade“, mas também a „religião“ contra a „superstição“, o „adiantado“ contra o „primitivo“, a postura „desinteressada“ contra a „interessada“, o método „racional“ condizente com a „observação“ versus o „irracional“ e demasiado „empírico“, a discricção de um saber oficial versus a publicidade de um saber privado. O charlatão é exatamente aquele indivíduo que desrespeita os códigos da medicina – não estando em discussão se o faz de modo premeditado ou não – em alguns dos seus vários aspectos. Como tal, até mesmo um médico formado nos bancos da faculdade pode ser considerado charlatão. Ele é, sempre e em todo caso „um cultor da não ciência“”

“goianidade”, foi igualmente perpassada pelo “intenso complexo de decadência” e pela “necessidade de compartilhar o processo civilizatório” (PEREIRA, 2002, p. 54). Com efeito, assim como argumenta Eliane Pereira, o imaginário e cultura locais teriam sido profundamente marcados por estas características, empreendendo constante busca por “sua concretude no pertencimento à nação brasileira”. O que nos leva a concluir que “planejamento urbano e modernidade” continuam a ressoar com muita força na história de Goiás, como propõe Moura (2005), em decorrência da atuação da *diferença colonial* como elemento de contínua inferiorização das sociedades pós-coloniais em relação ao Ocidente. Visto que a perpetuação de um imaginário ocidentalista que mantém o como referencial os padrões eurocentrados, alimenta a representação que estado de Goiás e a cidade de Goiânia têm de si próprios, como duplamente inferiores: primeiro em relação a outros estados brasileiros mais “modernos e desenvolvidos”, e segundo em relação às nações ocidentais. Evidenciando, em nossa perspectiva, que a combinação entre estigma de “decadência” e “projeto de modernidade” como principais eixos de definição de uma identidade goianiense, ao mesmo tempo em que impõe um indefectível processo de modernização para efeito de superação da inferioridade, segrega quaisquer manifestações que não corroborem a identidade de cidade e sociedade modernas. O que torna esta capital um lugar em que as heranças de culturas e saberes subalternos são especialmente indesejados.

Compreendemos, por fim, que como na cidade de Goiânia a representação simbólica, “composta de expressões „civilizadoras””, “se organizou através de ícones, imagens e linguagens antecipatórias e transgressoras dos propósitos norteadores de criação do lugar” (BERNARDES, 1998, p. 157), o projeto de civilidade e modernização seria perpetuado. Pois como explica Pesavento (1999, p. 16) o espaço das cidades no âmbito de sua arquitetura e traçado urbano, pode ser entendido como um “modo de pensar sem linguagem [...] portador de um significado cuja comunicação passa por outras formas de expressão” ligadas à imagem. Conferindo assim dimensão simbólica à arquitetura como ancoradouro de imagens que, em seu caráter permanente, instiga incessantemente reações aos significados que contém e que transmite por meio da sintaxe urbana. E deste modo, mesmo que sob novas e reinterpretadas formas, o dito projeto se reproduziria na capital goiana por meio desta sintaxe e de sua influência sobre o comportamento social na capital.

Esta perspectiva, contudo, não nos faz deixar passar despercebido que ainda que

a “imagem metonímica” de Goiânia como cidade moderna, em que “as partes modernas (planejamento urbano e arquitetônico) foram suficientes para definir o todo” (OLIVEIRA, 2004, p. 196), tenha permitido a referida reprodução do ideal de modernidade, ela possibilitou ao mesmo tempo a dúvida, o deslocamento de sentidos transcorrido no âmbito da cidade marginal construída sem planejamento e habitada por sujeitos indesejados. Isso porque os “diferentes grupos sociais” estabelecidos na cidade, ou melhor dizendo, a presença e a ação dos migrantes na capital, à medida em que criava conflitos fundiários, situações de pobreza extrema e de marginalização social desestabilizava a identidade goianiense de cidade moderna. Fragilizando a relação “parte pelo todo” quando o todo não moderno já não pôde mais ser obliterado. De tal modo que, mesmo que a disputa territorial advinda da presença do migrante tenha “influenci[ado] a produção e (re)produção do ideal de cidade pretendida e propagada” (CHAVEIRO; PELÁ, 2009, p. 160) alimentando a continuidade do projeto de modernidade como um sintoma de *colonialidade do poder*, ela causaria, por outro lado, ressignificações no âmbito do sistema hegemônico de representações. As quais, por sua vez, permitiriam como veremos a seguir, a emergência de um *pensamento liminar* que embora negado pela tentativa de superação da cultura sertaneja e da condição de atraso e incivilidade em Goiás, ainda pôde se manifestar por meio de formas culturais subalternizadas, tidas como não modernas, tais como o Candomblé.

5.2. Fissuras da colonialidade: a afirmação da africanidade e a emergência do sujeito subalterno no Candomblé de Ketu em Goiânia

Segundo a memória do povo-de-santo de Goiânia, tal como brevemente explanado no capítulo anterior, o migrante e sacerdote João de Abuque teria sido o primeiro babalorixá a instalar na capital um terreiro de Candomblé, o atual *Ilê Axé Ibá Ibomin*, localizado no Setor Pedro Ludovico. Embora em nossas entrevistas o sacerdote seja lembrado como pernambucano, nascido em Petrolina, a pesquisa de Teixeira (2009) junto à família de seu João de Abuque revela que ele nascera na cidade de Salvador, na Bahia, tendo passado pelo semi-árido nordestino antes de se estabelecer em Goiás. Segundo a entrevista concedida pela esposa do sacerdote à Teixeira (2009, p. 94, 95), o casal havia vivido em Petrolina antes de vir à Goiânia na década de 1960 – o que esclarece em parte as divergências em relação a origem de seu João – quando o pai-de-

santo teria construído seu primeiro terreiro, no Setor Ferroviário, com a denominação *Tenda Caboclo Pena Branca*. Desde então, o sacerdote trazia consigo a tradição de Candomblé Angola, em que havia se iniciado ainda em Salvador, com oito anos de idade, em decorrência de problemas de saúde. No ano de 1973 o terreiro de seu João fora transferido para o Setor Pedro Ludovico bairro que, como visto, não possuía infraestrutura ou regularização, mas já abrigava tanto o terreiro de seu João quanto o Centro Espírita São Sebastião, importante casa de Umbanda de Goiânia que havia sido fundada naquele setor em 1965 por Dona Geraldina Barbosa (NOGUEIRA, 2009; TEIXEIRA, 2009). Em decorrência do cumprimento das obrigações de seu João na nação Ketu, como explica Teixeira (2009, p. 96), em sua nova localização o terreiro passaria a se chamar “*Casa de Oxossi fala Ketu fala Angola*”, sendo que em 1984, após a mudança de águas da casa por intermédio do babalorixá paulista Julio de Oxum - que então se tornava pai-de-santo de seu João - tal terreiro seria novamente renomeado, passando a se chamar *Ilê Axé Ibá Ibomin*.

O primeiro líder de Candomblé de Goiânia, como veremos, não encontrou facilidades no processo de consolidação de seu terreiro. Todavia, ainda ao longo dos anos setenta já havia iniciado uma significativa quantidade de filhos-de-santo, se tornando um poderoso sacerdote do campo religioso afro-brasileiro da capital. A esse respeito Juvenil Neto, João em 1980, rememora que

O João de Abuque, ele era filho de Zequinha Gungunbira e Dona Inês... e ele era de Petrolina [...] E o Oxóssi¹¹⁴ mandou que ele viesse para o centro do país. Ele saiu... é, muito pobre, chegou aqui mais pobre ainda. Então ele fazia banho, fazia garrafada, fazia banho de descarrego [...] Ele trabalhava no na lá na, num dado córrego, lá perto da rodoviária que era setor norte ferroviário. Ai, criou-se o setor Pedro Ludovico, que a cidade só ia até o setor Sul, daí pra frente num tinha mais nada, era só... que era uma macambira e lá ele fez uma lona e foi ele... abriu o primeiro candomblé, que foi feito lá.¹¹⁵

João de Abuque havia instalado o primeiro candomblé da capital na antiga invasão da Macambira, onde a sobrevivência de seu terreiro seria negociada junto à comunidade que já se encontrava instalada ali. E nesse sentido, o filho-de-santo Juvenil Neto - que por ser líder de um terreiro de Jurema situado na região de Senador Canedo aqui

¹¹⁴ Orixá dos caçadores e da caça que possuía grande importância no reino de Ketu e eu se tornou espécie de patrono do candomblé brasileiro. “É protetor dos caçadores, dos chefes de família, e protetor dos animais que vivem no mato e nas florestas. Seus filhos do queto usam contos de louça azul turquesa, os do angola, verde leitoso. Suas roupas levam essas cores e o vermelho. Dança segurando o ofô, um adereço de arco e flecha” (PRANDI, 1991, p. 127).

¹¹⁵ Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliesse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/ 2008.

chamaremos de Juremeiro – destaca que seu João “morava no setor mais perigoso que tinha de Goiânia, que era o Macambira, que hoje é o setor Pedro Ludovico, você entendeu? Ele fez amizade com os bandidos e tratava os bandidos, dava comida pros bandidos”, visando conseguir por meio deste relacionamento tanto aceitação quanto proteção no bairro em que estava. Afinal, como argumenta o ex-filho de santo de seu João ele “passou por situações que, eu tenho certeza que muita gente não passaria, sabe? Porque ele teve que passar por esse tipo de coisa pra poder plantar a religião dele. Porque é a Macumba, né?”. Tal como mencionado no capítulo anterior, em seu primeiro toque de Candomblé no setor Pedro Ludovico João de Abuque fora violentamente abordado pela polícia, o que somado à característica social do bairro descrita por Neto, nos permite compreender a situação de marginalidade a que se encontrava relegado o Candomblé nesta ocasião.

A trajetória religiosa de Neto Juremeiro, uma das pessoas cuja entrevista - realizada no âmbito do projeto ABEREM - nos ajudou a compreender a história do Candomblé na cidade, havia sido iniciada na Umbanda, na casa de mãe Geraldina, que por também ser localizada no Setor Pedro Ludovico permitiu que ele ouvisse os atabaques do terreiro de pai João e que ficasse curioso em conhecê-lo. Segundo relata Neto a própria entidade com que trabalhava na Umbanda havia recomendado que seguisse para o Candomblé onde, em suas palavras, haveria uma “energia mais pura”, cuja “magia e encanto” o influenciaram a se tornar filho-de-santo de João de Abuque. Neto, contudo, não fora o único umbandista a seguir esta trajetória religiosa. Outros filhos-de-santo de seu João haviam sido iniciados na Umbanda antes de ingressarem no Candomblé como foi, por exemplo, o caso de pai Kerley (TEIXEIRA, 2009) quem tendo igualmente deixado a casa de mãe Geraldina, tornou-se membro da família-de-santo de Abuque em 1987. Em nossas entrevistas as pessoas iniciadas no Candomblé de Goiânia pelos filhos-de-santo mais velhos João de Abuque antes dos anos oitenta e durante esta década, tais como pai Liones de Xangô (iniciado por Beni de Iansã em 1987) e mãe Jane de Omolu (iniciada por mãe Stela de Omolu na década de 1980), também haviam passado por uma primeira iniciação em Umbanda antes de se tornarem membros do Candomblé. O que em nossa interpretação, como argumentamos no âmbito do quarto capítulo deste estudo, indica que a chegada de João de Abuque à capital, trazendo novas cantigas em iorubá, uma nova organização do xirê e, principalmente, o jogo de búzios (ULHOA, 2008, p. 42) pode ter causado um movimento de adesão, entre

os umbandistas goianienses, ao candomblé de Abuque, o qual entre os anos 1970 e 1980 permitiu o acesso a um saber mágico afro-brasileiro ainda desconhecido na cidade cujo relato conseguimos obter, com exceção de apenas duas, o Candomblé foi procurado por pessoas de origens sócio-econômicas diversas como alternativa de resolução de problemas de saúde que vão desde anemia, a tumores, desmaios e problemas psicológicos relacionados a incorporações espontâneas a princípio não identificadas. De forma que, tanto entre os sujeitos advindos da Umbanda quanto entre os inicialmente pertencentes a religiões cristãs, o Candomblé foi procurado por seu potencial mágico, por sua “força” e capacidade de solucionar tanto problemas físicos – se é que estes são concebidos como algo em separado das questões espirituais - quanto espirituais. E nesse sentido, o “rigor” por meio do qual grande parte dos entrevistados descreve seu João de Abuque nos parece, então, ter contribuído para que ele adquirisse respeito na cidade, onde as inovações em termos de tradição religiosa afro-brasileira trazidas pelo pai-de-santo podem ter despertado curiosidade e, ao mesmo tempo, credibilidade entre os membros do campo religioso afro-brasileiro e entre os possíveis clientes. Afinal, como explica Juvenil Neto, pai João possuía filhos-de-santo de diferentes condições sócio-econômicas os quais, contudo, tratava ignorando sua origem e submetendo-os todos à subserviência característica do Candomblé, mesmo porque, entre seus filhos figuravam pessoas que, nas palavras de Neto, tinham “condição de colocar um pano mais bonito que o dele” (que no Candomblé significa vestir uma roupa mais bonita tanto no cotidiano, quanto em dias de festa nos quais se veste o Orixá), o que na opinião deste adepto estimulava seu pai-de-santo a coibir quaisquer “ousadias”.

De toda forma, a iniciação no candomblé de seu João nos foi descrita como um processo extremamente rigoroso, bem como este pai-de-santo foi lembrado como um sacerdote que, embora não compartilhasse seu conhecimento, possuía sabedoria religiosa sendo respeitado e temido por seu poder junto aos Orixás e Caboclos, e por sua exigência entre os filhos da casa. Como descreve Neto

[...] Eu achei muito estranho porque pra nós era o seguinte, a gente tinha que ficar sete dias... é vinte e um dias trancado dentro de um quarto e quando eu fiz santo¹¹⁶ [...] estava quase zero grau. E o seu João, ele enterrava um pote

¹¹⁶ “Fazer santo” ou “feitura” significa a iniciação ritual no Candomblé. Como explica Prandi (1991, p. 247) implica hoje recolhimento, raspagem e pintura da cabeça e a apresentação do iniciado em festa pública chamada “saída de iaô”.

na areia, colocava a água e fazia o banho de abô¹¹⁷, e aquelas ervas elas ficavam ali por anos. Então elas perdiam e aquilo que você tomava o banho. Ai você, era uma esteira com um lençol cobrindo a esteira e um outro lençol apenas de cretone, cobrindo você. A quase zero grau, ai acordava você na madrugada pra você tomar a maionga, né? Que é na Angola, tomar o banho, né? Depois você voltava. Voltava, e você voltava e tomava daquele banho também, você bebia aquele banho, né? E deitava. E você tinha que ficar era sete dias só na gohan que é a comida feita só com arroz cozido na água sem nada. Então, você, você não tinha contato com ninguém, só com ele, né? E com a mãe pequena¹¹⁸. Ai quando ela passa... quando tinha a primeira sa... o primeiro sarapokã, que era um... né? Quando tinha o primeiro sarapokã, ai o Erê¹¹⁹ passava. Então você ficava lá dentro sete dias, quatorze dias manifestado, você perdia a noção do tempo

[...]

Então, eu quando dei obrigação¹²⁰ com o, com o, com o pai João, eu lavava avião, no aeroporto. [...] Foi meu primeiro emprego que era lavar avião no aeroporto, quer dizer, porque minha família tudo era aviador, não é que foi meu primeiro emprego. [...] E pra quando eu dei, o, o, que eu fiz meu bori¹²¹ de feitura, em, em, em dezembro de 1977, quando foi abril eu fui contratado pela Saneago. E hoje eu tenho trinta anos de Saneago. Pro cê ver, a mão dele foi maravilhosa na minha vida...¹²²

Neste mesmo sentido, Tereza de Omolu, filha-de-santo de João de Abuque iniciada em 1972, se lembra que

[O terreiro de João de Abuque] era bem simples. Agora até que não está tanto não, mas quando eu fiz o santo, lá a gente chama de camarinha¹²³. Porque a Angola, era assim uns 2 metros de largura e 2.5 metros de comprimento. Era um banheirinho assim que não tinha nada calçado, era terra pura, onde eu tomava uma banho ali, o banheiro, a privada era só um buraco, não era calçado nem nada. Então quando agente jogava água do banho, a terra voltava assim pro meio das pernas e você já ia pra esteira assim com as pernas cheias de tera, sabe? Então foi difícil pra gente. E ele foi assim muito rigoroso também na alimentação. Eu passei os 21 dias nesse quartinho sem ver a luz do dia, comendo arroz de Oxalá¹²⁴, arroz cozido na água limpinha, sem sal, sem óleo, sem nada e com o ovo cozido na água também, ainda assim meio mole, aquele ovo mole só cozido na água, que a clara nem tava endurecida ainda. 21 dias! Não foi fácil, mas eu não reclamo nada dele,

¹¹⁷ “abo” é a nomenclatura que se refere a um banho de ervas utilizados na nação Angola que se caracteriza por ser extremamente fétido em decorrência do envelhecimento que também integra seu preparo.

¹¹⁸ Também chamada Iyakekerê, ocupa o cargo hierárquico de segunda sacerdotisa do terreiro.

¹¹⁹ “Erês” são entidades infantis que segundo Prandi (1991, p. 246) são intermediárias entre o iniciado e seu Orixá.

¹²⁰ As “obrigações” são “ritos iniciáticos que implicam o recolhimento, sacrifício de animais e outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no Candomblé” (PRANDI, 1991, p. 248).

¹²¹ O “bori” é uma cerimônia por meio da qual se cultua a cabeça do iniciado, significa “dar comida à cabeça”, alimentando deste modo também o orixá que estabelece contato com o iniciado por meio da cabeça (PRANDI, 1991, p. 244).

¹²² Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliesse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/ 2008.

¹²³ Se refere na nação Angola ao mesmo que Roncó na nação Ketu, que é o espaço em que fica enclausurado o iniciado.

¹²⁴ Orixá supremo, criador dos homens, tem como símbolo tradicional o cajado. Ver Lopes (2005).

porque ele devolveu a minha vida, entendeu? Ele me deu coisas que supera qualquer coisa, sabe? [...] Qualquer coisa supera. Não tem pagamento pra isso.

Segundo recorda a ialorixá Tereza de Omolu, ela teria sido a quarta filha-de-santo de João de Abuque, sendo a única dentre as pessoas que encontramos cuja iniciação na década de 1970 foi feita em Goiânia diretamente no Candomblé. O interessante caso de iniciação e de vida religiosa de dona Tereza nos mostra além de uma relação de primeiro estranhamento e rejeição ao Candomblé por uma família cristã de classe média, quanto a busca por cura nesta religião e a necessidade - ou desejo - por conhecimento que deflagrou um processo de grandes mudanças no Candomblé local. Nas palavras da ialorixá

Tereza: Eu lecionava na UFG nessa época. Fui professora da UFG 12 anos. Departamento de matemática e física, naquela época eram juntos os departamentos. Aí eu fui trabalhar, morava no setor Coimbra, quando eu cheguei na Praça do Setor Aeroporto, eu apaguei. Perdi a memória. Estava dirigindo. A última coisa que eu me lembro da situação, era um avião, o 14 Biz, que tinha exposto, muito tempo, que descia ali pra ir pro Campus. Então não sei como eu cheguei até em casa. Não sei quem me ajudou, se alguém dirigiu o carro pra mim, ou se os guias mesmos me dirigiram até, só sei que eu não me lembro. Cheguei em casa e minha mãe me viu transtornada, eu não fui trabalhar, e aí me levou ao médico. Me levou ao médico e naquela época dizia assim que era estafa né, stress naquela época era estafa. Então eu estava com estafa, muito cansada, vai ter que internar no hospital da ODEGO, naquela época, o hospital psiquiátrico mais famoso era a ODEGO. E todo mundo ficou desesperado em casa, porque naquela época, hospital de louco, era uma barreira né? Então minha mãe ficou assim um tempo sem me levar, porque era assim de a internação era de imediato. Passou pela minha casa uma senhora chamada Stela, que era filha de Omolu e a gente não conhecia. Minha mãe estava varrendo a área aí ela pediu um copo de água, logo de manhã. Ela foi mãe de Mãe Jane. Aí ela passou pela minha casa pedindo uma água, minha mãe chamou ela pra dentro, pra área né, e eu devo ter passado pela sala, qualquer coisa assim, porque eu já não tomava mais conta de mim, eu não comia, eu não banhava sozinha, não trocava mais sozinha, era uma criança de dois anos assim, mais ou menos, de idade mental de dois anos. Ela disse assim pra minha mãe: “ela está virada no Orixá!” Mas a minha era católica assim ao extremo, de congregação da Igreja Católica, a gente ia pra igreja todo dia de manhã, seis horas, pra missa. Então aquela tradição católica mesmo. A minha mãe ficou assim parada, não sabia o que era Orixá nem nada, ela não sabia o que era Candomblé, nada disso. Porque naquela época era muito fechado o Candomblé.

Natália: Aquela época era que ano mais ou menos?

Tereza: 72. Eu raspei em 72. Então ela disse assim: “Eu levo a senhora lá”. Aí no dia que ela prometeu era uma 4º feira e minha mãe não pode ir. Então foi meu pai me levar. Disse que minha casa incidiu incenso de igreja, aquele incenso que defuma igreja, todinha, sem ninguém ter queimado. *Aí eu cheguei lá eu não quis ficar, eu agarrava meu pai assim, sabe? Vamos embora, vamos embora que eu não quero ficar aqui. Meu pai me levou de volta.* Aí na sexta-feira próxima meu pai me levou com minha mãe e cheguei lá eu recebi Orixá. Recebi, me botaram uma sai longa, *porque eu nunca tinha visto aquilo, nunca tinha visto atabaque nem nada.* Quando meu santo foi

embora eu voltei em mim, me voltou a minha memória todinha sabe? *Eu fiquei muito assustada, porque o ambiente era totalmente diferente do que eu estava acostumada*, não conhecia ninguém lá da casa, só meu pai e minha mãe que estavam lá. Aí eles e explicaram. Aí o João de Abuque disse assim: “Você pode jogar todo o remédio que ela tem em casa, porque ela não tem nada de doença. Ela estava virada no Orixá”. Fiquei virada no santo seis meses. Eu não trabalhei 6 meses, não fui pra escola desde esse dia que eu perdi a memória no setor Aeroporto, não fui. A minha mãe não tomou conhecimento, porque minha mãe ficou desnorteada, porque eu era a única filha e tava naquela situação né! A minha mãe nem tomou conhecimento que ela tinha que ir lá, falar alguma coisa né, nada. Eu não perdi o meu emprego, eu não perdi meu lugar, não perdi meu salário, me pagaram integralmente meu salário. Eu fiz o santo e quando foi 29 de junho eu saí, dei o nome do salão. 1º de agosto eu fui procurar escola né pra contar a situação, cheguei lá minhas aulas já estavam distribuídas. *E aí, raspei pro santo*¹²⁵, *foi assim muito difícil pra mim, porque como era muito fechado as pessoas ficavam assim... Ser apontada como doida, como louca, eu estava de cabeça raspada, e, no meu pai-de-santo a gente usava bebi longun, e eu usava os dois bebi longun, dos dois santos que vinham pra mim, usava até uma farinha, tinha uma farinha chamada tori, onde se pendurava uma canequinha de ágata e eu fui daquele jeito trabalhar. Só não fui descalça, de pés descalços, mas o resto. Como se tivesse indo pro Candomblé. E aí foi minha filha. Quando completou 7 anos, o santo pediu que eu abrisse a casa. E eu não queria de jeito nenhum, porque na verdade eu sentia receio, vergonha e muita coisa, que as pessoas me apontavam. O meu irmão teve um câncer na tireóide, porque eu era a filha e ele o filho único, um casal só. E meu irmão teve câncer na tireóide. E meu santo deu tudo o que tinha que fazer sabe em sonho. Eu corri lá no meu pai-de-santo e a gente: “vamos fazer?”, e aí ele sarou. Fez cirurgia e sarou. Tem um fato que eu gostaria até de contar, porque foi inédito, porque eu nunca tinha visto aquilo. A gente fez a pipoca pra entregar pra Omolu, que é um santo que recebe como comida pipoca. E ele pegou e falou bem assim pra mim, você apanha um punhado de pipoca e planta. Eu me lembro que a casa era muito pobre, era uma latinha enferrujada assim, ele colocou terra e falou assim: “planta a pipoca com isso aí”. Eu plantei, mas eu era muito assim, descrente das coisas, *pensei assim, esse homem tá querendo tirar dinheiro de mim*. E olhei assim pra ele, mas plantei. Plantei. Plantei e já panhei e tudo e daí 3 dias depois tinham nascido 7 grãos da pipoca. A tinha ido ao fogo, com flor aberta e tinham nascido 7 grãos. Então eu achava aquilo impossível, porque como se foi ao fogo, ao calor e depois nasce 7 grãos né? Aí olhei assim meio desconfiada e ele deve ter percebido, aí ele passou a mão na minha cabeça e disse assim: “você entende muito de matemática, mas você não entende ainda nada de Orixá”. Aí meu irmão operou e sarou, porque ele disse que se nascesse grão ele sararia. E aí aconteceu, e aí 7 anos depois eu me vi na necessidade abrir essa casa. Foi quando eu abri a casa em 79, início de 80. Abri a casa e está aberta ate hoje. Isso já fazem quantos, 20, quase 30 anos.¹²⁶*

Convencida da sabedoria de seu João e do poder dos Orixás, dona Tereza abriu seu próprio terreiro de Candomblé em Aparecida de Goiânia, no setor Buriti Sereno, onde ainda hoje se situa. A sacerdotisa se casou com outro filho-de-santo de seu João e continuou realizando suas obrigações com este sacerdote durante 21 anos, completando

¹²⁵ O mesmo que se iniciar no Candomblé (PRANDI, 1991, p. 250).

¹²⁶ Entrevista realizada pela pesquisadora, com a ialorixá Tereza de Omolu, em 23/04/2010.

com ele todas as etapas de formação na vida religiosa candomblecista.¹²⁷ Entretanto, Tereza de Omolu explica que João Abuque não havia lhe possibilitado acesso ao conhecimento necessário para a manutenção de um terreiro de Candomblé. Pois como no diz a ialorixá “ele era muito fechado. Ele não soltava as coisas pra gente. Não ensinava, não passava as coisas entendeu? Ele era tão fechado que nem a qualidade do meu santo¹²⁸ eu sabia [...] E todo mundo tinha medo de perguntar as coisas pra ele. Porque ele era muito, extremamente bravo”. Aí então, a busca por acesso ao saber religioso e as contínuas doenças do filho mais velho motivaram a sacerdotisa a procurar na cidade de Salvador, em torno do ano de 1993, outros babalorixás que lhe pudessem transmitir conhecimento. Sendo que, nesta ocasião dona Tereza teria feito contato com babá Pece, líder do *Ilê Axé Oxumaré* (uma das tradicionais casas de Candomblé de nação Ketu da Bahia), antecipando de certa forma um movimento da comunidade candomblecista goianiense de busca por novos saberes religiosos.

Durante os anos 1980 o terreiro de João de Abuque havia se consolidado na cidade, sendo descrito como uma casa de grande quantidade de filhos-de-santo e de importantes clientes, tais como políticos e policiais de alta patente (os quais, todavia, parecem ter mantido contato com a religião apenas às escondidas). Embora muitos dos filhos-de-santo de seu João nesse contexto já possuíssem seus próprios terreiros, não conseguimos encontrar evidências de que os mesmos mantivessem relações com outros pais-de-santo fora de Goiânia, situação que, aparentemente, viria a ser modificada entre fins de 1980 e início dos anos 1990. Nesse sentido, a década de noventa, em especial, nos parece engendrar uma descontinuidade na história do Candomblé goianiense, visto que, a busca por outros babalorixás do Nordeste e do Sudeste, bem como a chegada de novos sacerdotes na capital empreendeu significativas mudanças no Candomblé

¹²⁸ Djair de Logun-Edé nos explica em sua entrevista que as qualidades dos Orixás representam diferentes momentos e características de cada um dos Orixás. Em suas palavras: “por exemplo, você viveu com sua mãe, tantos anos da sua vida. Hoje você vive com seu pai. Hoje você é Natália, a que vive com seu pai, ontem você era Natália que vivia com sua mãe. A estória que você tem pra contar pros seus filhos amanhã é essa coisa que você mudou, você mudou, óbvio! O espaço que você teve com seu pai é um, o que você teve com sua mãe é outro, o namorado que você namorou ontem era um, o que você tem hoje é outro. E aí você vai adquirindo o quê? Você vai adquirindo maturidade, você vai crescendo, você vai sendo várias Natálias, entendeu? Por que que você vai sendo Natálias e Natálias? Porque você teve uma carruagem em sua vida que passou por você durante o seu nascimento até o dia de hoje, então você tem essas histórias pra contar. A Natália bebê, a Natália menininha, a Natália adolescente, a Natália mulher, a Natália amante, a Natália filha, filha do papai, filha da mamãe. A Natália hoje é formanda, mestranda, a faculdade, então você são várias Natálias. Entendeu como é: Oxumabotô, Oxumopará... Todas são uma só. É como a Virgem Maria, Maria é uma só, Fátima é Virgem Maria, [...] a Aparecida é Maria, todas são Maria, todas são Virgem Maria, é a mesma imaculada, é a mesma, mas cada uma com uma história. Cada coisa que ela vivenciou. Qualidade pra mim é isso”.

praticado em Goiânia. Consideramos a esse respeito, que mesmo tendo alterado as águas de seu terreiro, da nação Angola para nação Ketu ainda por volta do ano de 1984 (TEIXEIRA, 2009, p. 96), João de Abuque preservava muitas das influências da nação Angola e as associava à tradição Ketu - haja vista que, como mencionado, ainda hoje o *Ilê Axé Ibá Ibomin* se afirma Ketu-Angola, o que significa a associação entre as duas tradições neste Candomblé. Pois como explica Neto Juremeiro pai João “tocava; fazia o xirê; ai parava o xirê; tocava pra Caboclo¹²⁹ pra dá passe no povo; depois tocava prá Oxalá e encerrava o trabalho”. De modo que, em nossa perspectiva, o contato outros sacerdotes e com o “culto exclusivo” aos Orixás, fiel à tradição Ketu, estabelecido fora da cidade de Goiânia causara grande impacto entre os membros do Candomblé da capital.

A mudança transcorrida entre o povo-de-santo goianiense pôde ser percebida no âmbito da trajetória religiosa de algumas das pessoas com as quais mantivemos contato. Pois como nos diz Lionis de Xangô, pouco antes do início dos anos 1990, sua iniciação na vida religiosa do Candomblé foi realizada no terreiro de Beni de Iansã (filha-de-santo de João de Abuque), por Air José de Oxaguiã do terreiro *Ilê Odô Ogê*, ou *Pilão de Prata* de Salvador, com quem a sacerdotisa teria tomado obrigação. Sendo que, nesse mesmo período, mãe Tereza de Omolu, com vinte e um anos de santo (por volta de 1993), procurou babalorixás das cidades de Salvador e Cachoeira na Bahia, estabelecendo vínculo com babá Pece do *Ilê Axé Oxumarê*; bem como Neto Juremeiro, com doze anos de santo (em torno de 1992), foi buscar conhecimento em Salvador, Rio de Janeiro e Uberaba mantendo contato com a nação Ketu destas regiões; e José de Logun-Edé nos relata ter sido iniciado (também em 1993) em Goiânia por Zélia de Ogum (filha-de-santo de seu João), com ajuda de mãe Baratinha de Oxum, do terreiro de nação Ketu *Ilê Kaió Axé Alaketu Oxum* da cidade de Cachoeira. Estas informações, portanto, constituem em nossa interpretação fortes indícios de que entre fins dos anos oitenta e início dos anos noventa os filhos-de-santo mais velhos de João de Abuque que já possuíam suas próprias famílias-de-santo começaram a estabelecer contato com o Candomblé da Bahia, trazendo pros candomblés da cidade de Goiânia aspectos da tradição Ketu. Visto que, como explicam, respectivamente, Lionis de Xangô e Neto

¹²⁹ Segundo Reginaldo Prandi (1991, p. 245) os Caboclos são “entidades míticas cultuadas nos Candomblés-de-Caboclo, de Angola e também nos quetu não ortodoxos. São entidades consideradas [no Candomblé] inferiores aos Orixás. Podem ser espíritos desencarnados, ou encantados das florestas e dos matos do Brasil antigo. Há os Caboclos „de pena“ (índios) e os „boiadeiros”.

Juremeiro

Quando eu iniciei tinha uma das maiores casas de Candomblé de Goiânia éh... a casa era de... Beni de Iansã que é, que era filha do João de Abuque, era das águas de João de Abuque, aí eu iniciei na casa dela. Que que aconteceu? Eu tinha passado pelo outra Iansã que era Edith de Iansã filha de Abuque também, mas era um Candomblé mais... mais humilde, aí eu fui pra casa de Beni [...] Quando eu passei pela... pela Edith de Iansã eu fui pra casa da Beni de Iansã, que era uma senhora casa, aconteceu um fato estranho lá que, que foi o que deu uma encruzilhada na minha vida, o que, eu e minha m4 o melhor Pai-de-santo que tinha e trouxe pra dar obrigação pra ela. [...] E esse Pai-de-santo, ela falou pra ele: “óh eu tenho todo esse problema, eu tenho que fazer o casal, então como eu não posso fazer, então fica com um e eu fico com outro”. Aí ele jogou e no jogo dele deu que ele ficaria com o Xangô e ela ficaria com o Oxalufã. Aí foi onde ele tava aqui em Goiânia e ele me fez o santo aqui em Goiânia, na casa dela. Então as minhas águas, minhas raízes e meu axé é... Pilão de Prata de Salvador, sou filho de Air José de Souza de... de Oxaguiã.¹³⁰

[...] Quando eu fiz doze anos de santo, veio umas pessoas de São Paulo pra dar curso de Iorubá e eu ouvi falar em Odu¹³¹ pela primeira vez. Então quando eu era velho de santo eu não conhecia o que era, as coisas de que realmente tava rodando lá o poder. Então eu fiquei achando que, que me faltava conhecimento. Como é que eu falava que eu era um pai-de-santo sendo que eu não tinha o conhecimento dentro daquilo que, que eu estava, da minha religião? Então eu saí atrás procurando. Aí eu fui em Salvador, fui em Rio de Janeiro, fui em vários lugares para poder aprender.¹³²

Assim sendo, no ano de 1992, por intermédio de Juvenil Neto e do pai-de-santo Renato de Logun-Edé, da cidade de Uberaba em Minas Gerais, chegaria a Goiânia o babalorixá carioca Djair de Logun-Edé. Djair era dono de uma loja de artigos religiosos no Mercado de Madureira e como ele mesmo nos diz, em decorrência do término de um relacionamento amoroso, sentiu necessidade de procurar um novo espaço para viver. Renato de Logun-Edé que, por sua vez, era cliente de Djair, foi então procurado pelo sacerdote carioca para que o recebesse em Uberaba por um curto período. Durante a estadia de Djair naquela cidade, tal como novamente nos conta Neto, houve uma festa de saída-de-santo¹³³ no terreiro de Renato, ocasião em que o sacerdote carioca entrou

¹³⁰ Entrevista realizada pela pesquisadora com Lionis de Xangô em 30/03/ 2010.

¹³¹ Os “Odus” são os caminhos que se revelam ao babalorixá pelo oráculo. O jogo de búzios indica ao babalorixá quais são os Odus vividos pelo consulente. Ver Silva (2005).

¹³² Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliesse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/ 2008.

¹³³ A “saída-de-santo” ou “saída-de-iaô” é uma cerimônia ritual pública que, segundo Prandi (1991, p.250) “se dá geralmente no vigésimo primeiro dia de iniciação” quando o “iaô é apresentado em transe ao público através de quatro saídas: a saída em homenagem à Oxalá, a saída em homenagem à nação, a saída em que o Orixá dá em público o seu nome, e quarta saída em que o Orixá faz a sua dança solo”, chamada “rum”.

em contato com Neto e com outros membros do Candomblé de Uberaba que também residiam de Goiânia, sendo convidado para vir à capital em visita. E no âmbito deste processo destacamos aqui a intenção do candomblecista goiano em convidar o babalorixá que havia conhecido para uma estadia em Goiânia:

A minha intenção era que as pessoas de Goiânia vissem *um pai-de-santo de verdade*, que sabia o que que era o que que era Odu, o que que era realmente o Candomblé, entendeu? Por que o seu João ele fazia, é, as coisas que ia dentro do santo, os Orô¹³⁴ e, *as coisas que tinha era muito primitiva*, entendeu? E ele não, ele tinha um todo um grande leque de um tudo. O que ele falava ele explicava sobre aquilo. Então a gente passou, é, é, a gente não tinha noção de qualidade do santo, porque ele falava: “você é de Iansã”¹³⁵, cabou! Não tinha qualidade de santo em Angola. Tinha uma ou outra coisa que falava que ali, quando a pessoa ficava mais velha de santo e pronto. E eu ficava, fiquei nessa curiosidade de conhecimento.¹³⁶

Segundo rememora Neto Juremeiro, Djair teria recebido orientação de seu Orixá, Logun-Edé¹³⁷, para que deixasse o Rio de Janeiro e seguisse novos caminhos, o que teria justificado a disposição deste babalorixá em vir para Goiânia ainda que sem conhecer quase ninguém. De qualquer forma, já em visita a esta cidade, o cliente que recebera o primeiro ebó¹³⁸ feito por Djair em Goiânia teria oferecido a ele um terreno, situado no Jardim América e já com uma casa nos fundos, para que o babalorixá se estabelecesse definitivamente na cidade. Na ocasião da feitura deste ebó Djair mandara trazer seus instrumentos religiosos para a cidade, sendo que, ao ter aceito a oferta do referido espaço concedido pelo cliente, este se encarregou de construir para Djair um a infra-estrutura necessária para que o babalorixá tocasse seu candomblé. Nas palavras de Djair de Logun-Edé

Djair: [...] achei Goiânia muito parecida com o Rio de Janeiro no aspecto amizades, pessoas, sabe, assim... Uberaba é horrível, não sei se você gosta. Goiânia amei! Tudo muito bacana, sabe assim o pessoal receptivo, aí foi, aí fui ficando. *No início eu conheci um monte de gente de santo, aí foi começando a gente falar: “Ah porque tem um pai-de-santo do Rio de*

¹³⁴ O “Orô” se refere “sacrifício ritual”. Este que sendo realizado durante a iniciação, quando após a raspagem são feitos os sacrifícios, pode também se referir a este momento de iniciação propriamente dita (PRANDI, 1991, p. 249).

¹³⁵ Iansã ou Oyá é considerada a senhora dos ventos e das tempestades “dona das almas dos mortos (eguns) seu dia é sábado, sua roupa marrom escura e vermelha, e às vezes branca. Leva espada e espanta mosca (eru, símbolo da realeza). O colar de seus filhos é de contas marrom escuras” (PRANDI, 1991, p. 129).

¹³⁶ Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliesse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/ 2008.

¹³⁷ Logun-Edé é, segundo Prandi (1991, p.129), filho de Oxum com Enrilé (confundido no Brasil com Oxóssi), “é metade Oxóssi e metade Oxum. Suas contas intercalam o azul com o amarelo translucido.

¹³⁸ “Sacrifício ritual, em geral sacrifício de limpeza, de descarrego, que serve para transferir a alimentos e a animais sacrificados certos males que estão no corpo da pessoa” (PRANDI, 1991, p. 246).

Janeiro”, que era eu, aqui em Goiânia e foi vindo. Foi vindo, foi vindo, foi vindo... quando eu vi eu já tava abrindo o barracão lá.

Natália: O seu primeiro barracão foi no Jardim América?

Djair: No Jardim América [...]

Natália: E lá no Jardim América, o senhor escolheu porque?

Djair: Porque o menino que ia... Eu não escolhi, foi assim: primeiro que lá não tem, o espaço físico não era meu, a terra não era minha. Era desse meu cliente que ele me ofereceu a frente do lote dele todinho. Ele construiu um templo pra mim trabalhar, pra mim não ter que voltar para o Rio [...] “vou construir aqui e senhor vai ficando”. Vai ficando, vai ficando e quando eu vi eu tava lá. [...] *Goiânia meu deu esse suporte de não ter essa vontade de voltar [pro Rio de Janeiro], financeiramente. Eu tinha muito cliente, horrores de clientes [...] Goiânia naquela fase da minha vida foi perfeita. Foi ótimo. Me estabilizei, construí mil coisas, comprei mil coisas, fiz minha vida, e levante vida de muita gente.*¹³⁹

Nesse sentido, tal como podemos notar nas falas de Neto e Djair transcritas acima, a chegada de Djair de Logun-Edé em Goiânia foi muito bem aceita pelo povo-de-santo e pelos clientes do Candomblé da cidade, de modo que o terreiro aberto por este babalorixá logo se tornou um grande concorrente do antigo terreiro de João de Abuque. O pai-de-santo Juvenil Neto nos explica que anteriormente à Djair, o babalorixá paulista Julinho de Oxum já havia se estabelecido em Goiânia, trazendo a nação Ketu à cidade. Todavia, ainda assim o Candomblé de seu João de Abuque continuava a ser o mais expressivo da capital, sendo que Julinho havia escolhido não dar obrigação a nenhum dos filhos daquele pai-de-santo. De modo que, teria sido justamente em decorrência dessa conduta, que Julinho de Oxum teria conquistado a confiança de João de Abuque, quem passaria a oferecer comida a seu Orixá, Oxossi, no terreiro de seu Júlio em Goiânia, onde em seguida João de Abuque tomaria obrigação com babalorixá paulista, virando as águas do primeiro candomblé da cidade ainda nos anos oitenta. Segundo relata Neto Juremeiro, os filhos-de-santo mais velhos de seu João não se conformaram com a situação de submissão vivida por este sacerdote, tratado como iaô¹⁴⁰ na casa de seu Julho - onde raspou a cabeça, andava descalço, cumprindo todos os exigentes preceitos de iniciação - e acabaram abandonando a casa de João de Abuque. Nesse sentido, Neto Juremeiro nos informa que a primeira reação do povo-de-santo da capital foi de estranhamento em relação ao candomblé de seu Julio, visto que, em Goiânia, não se conhecia a existência de diferentes nações / tradições de Candomblé, bem como não se concebia a possibilidade de o Orixá caminhar, falar ou abrir os olhos durante o ritual. Entretanto, por meio da demonstração de conhecimentos

¹³⁹ Entrevista realizada pela pesquisadora com Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

¹⁴⁰ “Iniciado rodante que ainda não passou pela obrigação de sete anos” (PRANDI, 1991, p.247).

que ultrapassavam aqueles possuídos pelos filhos de seu João, Julinho de Oxum teria empreendido a familiarização da comunidade candomblecista de Goiânia ao Candomblé de nação Ketu, despertando um interesse que abriria caminho para a chegada de Djair de Logun-Edé.

Sobre a importância de pai João de Abuque na capital, quando da chegada de Djair de Logun-Edé, o próprio babalorixá rememora que ao chegar em Goiânia seu João era tido como o mais poderoso sacerdote da cidade, visto que “além de ter muitos filhos ele era a palavra final, só tinha casa se ele quisesse, se ele deixasse você tocar o candomblé”. Contudo, a despeito desta situação inicial, muitos dos filhos-de-santo mais velhos da casa de Abuque migraram para a casa de Djair em busca de conhecimento e acesso à nação Ketu, pois como nos relata Tereza de Omolu “a casa de meu pai teve uma defasagem” de pessoas que, “naquela época não era babalorixá não, eles eram filhos ebomes”. “Foi depois de 90, por aí, mais ou menos, foi uma leva da casa dele assim, os ebomes quase todos saíram pra procurar outras casas de Ketu, pra aprender algo mais”. Sendo que, este processo de “defasagem” a que se refere dona Tereza, provavelmente instaurou uma situação de conflito entre a comunidade candomblecista da capital, pois Djair de Logun-Edé teria sido o primeiro pai-de-santo que, se estabelecendo em Goiânia, deu obrigação aos filhos de seu João de Abuque. Nesse sentido ainda que tal situação de conflito não tenha se dado exatamente como narram as pessoas entrevistadas, envolvendo supostas trocas de ameaças, feitiços e denúncias na FUEGO, entre Djair e João de Abuque, a memória desta disputa se preserva, evidenciando que, para além dos fatos tal como efetivamente se sucederam, o processo de chegada do novo babalorixá de nação Ketu exerceu grande impacto no Candomblé da cidade.

Acerca da influência de Djair de Logun-Edé no Candomblé goianiense, Neto Juremeiro pondera que o babalorixá carioca teve importante papel de formação da comunidade candomblecista, já que teria sido ele a primeira pessoa a repassar mais abertamente o saber religioso que permitiu a efetiva compreensão e domínio do Candomblé pelos adeptos.

Neto: Então [Djair] pegou a, a, todo aquele, aquele, aquelas pessoas e tudo aquilo ali e ele teve que mostrar pras pessoas uma série de coisas, você entendeu? Que Airá não é Xangô, sabe? O quê que era o Odu... ele teve que

ensinar, na verdade, o que era [...] sabe, que é, Obaluaiê¹⁴¹, é título, sabe? Uma série de coisas que ele teve que ensinar pras pessoas. E pessoas que tinha, no caso eu, quatorze anos de santo. Só que, mais velho que eu na casa tinha, entendeu? Quer dizer... então ele, ele teve... [...] ele teve que mostrar, ensinar o be-a-bá pá todo mundo. Só com isso... foi com isso, que foi numa, numa, numa, foi numa... num Olubajé¹⁴², ele convidou o pai-de-santo dele pá vi... pra ele vir. Foi quando veio... [...] o finado Julinho [...] junto com o Ricardo, foi a primeira vez que Ricardo veio pra Goiânia, você entendeu? Ai foi que, foi tomando conta.¹⁴³

E justamente em consequência disso é que os sacerdotes e sacerdotisas, cujas raízes vinham do terreiro de Abuque, tomariam obrigação tanto com Djair quanto com outros sacerdotes do Rio de Janeiro e de São Paulo trazidos a Goiânia por ele. De tal forma, que entre os filhos de João de Abuque que deixaram este pai-de-santo na década de noventa para aderirem a tradição Ketu, figuram líderes de terreiros atualmente bastante expressivos no cenário do Candomblé goianiense, entre eles a própria Tereza de Omolu (*Ilê Axé Oni Lewá*); Ênio de Oxum (*Ilê Axé Iromim*); Kênio de Oxalá (*Ilê Axé Alaketu Omi Oxalufan*) e Kerley de Oxalá (*Ilê Axé Ojusun Ákotun*).

Portanto, a chegada de membros do *Ilê Axé Oxumaré* a Goiânia por intermédio de Djair, cuja genealogia também remete a este terreiro, nos parece ter destituído seu João de Abuque da antiga condição de figura central do Candomblé da cidade, implicando numa perda de poder que, em grande medida esteve relacionada ao tradicionalismo Ketu que não se encontrava presente em sua casa. Djair de Logun-Edé, por sua vez, conquistaria sucesso em termos financeiros e na legitimação de seu terreiro na capital, passando a ser considerado o fundador da tradição Ketu na cidade. Visto que, nas palavras deste babalorixá “essa oportunidade de ter ficado em Goiânia quinze anos foi a divulgação do Djair”, no sentido de se fazer conhecer “como o Djair toca o candomblé, como ele canta o candomblé, como o Djair faz o santo”, o que na perspectiva do sacerdote representou uma “elevação”.

A partir daí, o número de terreiros de Candomblé em Goiânia pertencentes a

¹⁴¹ Também chamado de Obaluaiê ou Xapanã, possui origem jeje. É o deus da “variola, da peste, das doenças de pele [...] suas cores são o vermelho, o amarelo, e o preto, que veste sob capuz e cobertas de palha-da-costa enfeitados com búzios. Seus colares são também de búzios e de contas de louça marrom ou vermelha riscadinhas de preto. Dança portando um instrumento denominado xaxará, espécie de cetro.” (PRANDI, 1991, p. 128).

¹⁴² Festa pública realizada em homenagem ao orixá Omolu, que também é chamado de Obaluaiê. A dupla nomenclatura advém da associação entre as tradições religiosas das etnias iorubana e jeje, que teve como resultado a incorporação de parte do patéon Vodun dos jeje pelos povos nagôs (iorubanos) no Brasil.

¹⁴³ Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliesse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/2008.

nação Angola diminuiria a quase zero, sendo o *Ilê Axé Ibá Ibomim*, agora dirigido pelos descendentes de João de Abuque, aparentemente o único que, como mostrou Teixeira (2009), se identifica como de tradição Angola-Ketu. Entre as pessoas que chegaram a Goiânia por meio de Djair, o também carioca Ricardo de Omolu ocuparia posição de destaque no Candomblé da cidade, pois sendo filho-de-santo de babá Pece – atual líder do *Ilê Axé Oxumaré* – trouxe maior proximidade entre os sacerdotes da capital e a tradição “pura”, “autêntica”, do Ketu de Salvador. Além de Ricardo, o próprio babá Pece, bem como outros pais-de-santo de Brasília (tais como seu Rui de Oxalá) e mesmo do Rio de Janeiro e de São Paulo ligados aos terreiros mais tradicionais de nação Ketu da Bahia seriam procurados pelo povo-de-santo de Goiânia, a fim de que se estabelecessem laços por meio das *obrigações*. Deflagrando um processo que, se por um lado contribuiu para o estabelecimento de novos babalorixás oriundos de outros estados nesta capital, permitindo a atual configuração do Candomblé da cidade como religião de predominante nação Ketu; por outro, tal como discutiremos a seguir, empreendeu a desvalorização da nação Angola, do Omolocô¹⁴⁴ e das religiões afro-brasileiras consideradas mais sincréticas existentes na capital.

Embora não seja o objetivo do presente trabalho destrinchar a história do Candomblé em Goiânia, os breves aspectos desta história aqui retomados têm o intuito de evidenciar que, a partir da instalação da nação Ketu, houve uma ruptura no processo de consolidação da referida religião na cidade, haja vista que, como discutiremos, a afirmação da africanidade Ketu se faria, desde então, profundamente presente no Candomblé goianiense. E nesse sentido, nos propomos a compreender como o sincretismo religioso e a “mistura” entre tradições de nações de Candomblé, mesmo a despeito do reconhecimento da impossibilidade de o Candomblé da Bahia ser reproduzido em Goiânia de forma fidedigna, seriam compreendidos negativamente pelos líderes candomblecistas da cidade. Estimulando um discurso de defesa da “tradição” e da “pureza” em detrimento da “degeneração” advinda do sincretismo.

Sob esta perspectiva, acreditamos ser interessante destacar a percepção dos líderes candomblecistas de Goiânia entrevistados no âmbito estudo, - todos auto-identificados como pertencentes à nação Ketu - acerca do candomblé de seu João de

¹⁴⁴ Para Reginaldo Prandi (1991, p. 241) o “Omolocô” é “um rito de Umbanda com traços de Candomblé Angola, também denominado de “Umbanda traçada”. Entretanto, em Goiás a denominação Omolocô parece se referir a uma mistura entre Candomblé, e não apenas aquele de nação Angola, e a Umbanda que originou uma nova religião.

Abuque e da idéia de sincretismo ou mistura entre tradições no Candomblé. Isso porque, a despeito da memória do referido sacerdote como uma pessoa rígida, ou de poder no campo religioso afro-brasileiro de Goiânia, se sobressaiu em nossa pesquisa de campo a lembrança consensual de pai João como o fundador da religião na cidade, que, todavia, praticava o Candomblé de forma “misturada”. A esse respeito, o babalorixá Djair de Logun-Edé menciona em sua entrevista que seu João “era de Angola, mas tocava Ketu, tocava Angola, tocava não sei mais o que. Recebia tudo!”; bem como Lionis de Xangô rememora “Não, não, não acredito que era uma nação só não, tinha mistura de tudo ali, fui muito em festa na casa dele”. De maneira que, o relato de Juvenil Neto, enquanto ex filho-de-santo de João de Abuque, nos parece mais uma vez importante para que identifiquemos as características do candomblé deste sacerdote, e para que possamos compreender o que nossos entrevistados percebem negativamente como “mistura”.

Eliesse: O senhor considera que [o candomblé de João de Abuque] seja Angola ou Omolocô?

Neto: (pausa – 5 segundos) é uma pergunta meio...meio difícil. Eu, hoje eu acredito que o pai João, ele foi feito em Angola, mas ele tinha lá de Pernambuco, ele tinha uma raiz, ele tinha um...uma coisa com Jurema porque, quem mandava e desmandava na casa era o Caboclo pena Branca, você entendeu? Então, e, e, e as pessoas da terra [de Goiânia], se ele não chamasse Caboclos, se ele num pegasse um galho de arruda pra benzer o povo, ele não tinha a porta aberta. Porque as pessoas acredita...como só tinha Umbanda na terra [em Goiânia], se ele chegasse lá, colocasse o...cantasse umas, umas cantigas que o povo num sabia o quê que era...

Eliesse: em iorubá?

Neto: Em iorubá. E, depois cabou, tchau! Pode todo mundo ir pra sua casa...então ele chamava os Caboclo, os Caboclo dava passe, passava remédio, conversava com o povo, ensinava garrafada e as pessoas voltavam e se interessavam se encantavam pelo Candomblé. Se ele não fizesse isso, ele não tinha casa aberta. Cê entendeu? Então, é por isso que eu falo, assim, atirar pedra na cruz é muito fácil, não é? *Porque hoje em dia você pode se... hoje, em Goiânia, existe vários e vários pais de santo que faz o correto. A pessoa que roda de santo não roda com Exu¹⁴⁵, não roda com catiço,¹⁴⁶ não roda com nada! Orixá e no máximo Erê.* Entendeu? Agora, naquela época, se ele for sentar na cadeira dele, só rodasse com Oxóssi, ele, ele ia ficar sentado na cadeira dele, ou então voltava pra Petrolina.¹⁴⁷

A explicação de Neto nos permite vislumbrar tanto o interesse que os

¹⁴⁵ Exu é o Orixá mensageiro “nada se faz sem ele cobrar sua parte. É também o guardião da porta da rua e o dono das encruzilhadas. É desprovido de qualquer senso de moralidade no sentido ocidental” sendo portanto a figura mais demonizada da tradição nagô. “Seus filhos usam louças de conta escura e, quando estão em transe, Exu é vestido nas cores azul escuro e vermelho, trazendo na mão um ago, bastão fático”(PRANDI, 1991, p, 126).

¹⁴⁶ A denominação Exu Catiço se refere a uma Entidade que se manifesta na Umbanda e que, embora possua o mesmo nome, para o Candomblé, não é considerada o mesmo Exu Orixá cultuado nesta religião.

¹⁴⁷ Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliesse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/ 2008.

freqüentadores e clientes das religiões afro-brasileiras de Goiânia tinham em manter um contato direto com as Entidades e energias que, para além dos Orixás, eram encontradas no xirê¹⁴⁸ de pai João de Abuque, o que de certa forma justifica a manutenção do contato com estes espíritos no âmbito do candomblé deste babalorixá; quanto a perspectiva de que o “correto” seria separar os Orixás de Exus-Catiços e demais Espíritos/ Entidades que são cultuados na Umbanda e que, por sua vez, alimenta uma visão negativa entre aqueles que “atiram pedra” contra o candomblé que era conduzido por seu João. Nesse sentido, embora seja reconhecida a necessidade de adaptação das tradições religiosas afro-brasileiras ao “imediatismo” da sociedade goianiense, que em nossa interpretação representa um processo de negociação por sobrevivência, o Candomblé considerado “impuro” - tal como era praticado por João de Abuque – ainda assim é visto pelos atuais babalorixás entrevistados de forma bastante negativa.

A relação de separação entre as divindades iorubanas e as Entidades afro-brasileiras se faz presente na fala de Juvenil Neto em decorrência da mitologia e da organização do xirê na nação Ketu, ou modelo jeje-nagô baiano, segundo os quais apenas os Orixás devem se manifestar no xirê, enquanto os Eguns¹⁴⁹ devem ser cultuados como ancestrais em rituais separados. Esta perspectiva religiosa se constitui como uma das principais tradições do Candomblé nagô e que, portanto, é elemento fundamental na diferenciação entre este o Candomblé e as demais religiões do campo afro. No entanto, a idéia de pureza no âmbito da nação Ketu de raízes baianas não se relaciona apenas à exclusividade de culto aos Orixás, mas também se associa a existência de vínculos entre os terreiros e as casas matrizes de Salvador, por meio das quais se adquire, além do necessário aprendizado da tradição, o pertencimento a uma família-de-santo cuja origem remete à África. Com efeito, na concepção cultivada pelo Candomblé de Ketu goianiense e construída a partir da chegada dos babalorixás advindos da região Sudeste, a nação Angola local, o Omolocô, a Umbanda e demais religiões afro-brasileiras são percebidas de forma negativa tanto por realizarem o culto a Entidades e a Orixás em um mesmo ritual, quanto por não possuírem uma origem africana; já que nestas denominações, a influência banto teria se diluído entre as influências brasileiras.

¹⁴⁸ A expressão “xirê” se refere à roda dos Orixás ou roda-de-santo que é formada na ocasião das festas públicas, em que todas as divindades do Candomblé são louvadas por meio de cantos e danças.

¹⁴⁹ Segundo Prandi (1991, p. 246) os Eguns são a “parte do indivíduo que sobrevive à sua morte e que pode ser cultuada” em rituais específicos.

Tal como argumenta Beatriz Dantas (1988, p. 145-147) “se o estoque original de bens simbólicos é o mesmo, se a continuidade da tradição e a fidelidade à África é a marca dos „puros“, resultaria que a pureza teria os mesmos contornos”. No entanto, a autora percebe no Nordeste do país que “o mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades”, visto que a nação nagô entendida como pura na Bahia é diferente da nação nagô de Alagoas, de Sergipe e de Pernambuco, nas quais o derramamento de sangue e a raspagem da cabeça do iniciado durante a feitura, por exemplo (que são importantes elementos da tradição nagô baiana), são entendidos como deturpação da tradição. Assim, “o que é dado em Pernambuco como „nagô puro“ na Bahia é visto como „banto misturado“”, e disso resulta que, se em Goiânia as marcas da africanidade e da pureza correspondem àquelas da Bahia, esta reivindicação da origem (a chamada raiz) afro-baiana se relaciona ao interesse de afirmação dessa identidade em específico, pela comunidade local. O que para nós, como propõe Dantas (1988 p. 147), se deve à transformação da “pureza nagô” de categoria nativa em “categoria analítica que, por meio da antropologia e da construção do modelo jeje-nagô como o mais puro, deixou de expressar as diferenças e rivalidades naturalmente existentes entre candomblés, para se tonar um “mecanismo de cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima da africanidade”.

Sendo assim, compreendemos que a legitimidade científica conferida pela antropologia ao estoque de símbolos e representações do Candomblé nagô da Bahia, em detrimento das diferentes perspectivas acerca de africanidade e pureza existentes entre os outras tradições nagôs nordestinas, instituiu a tradição nagô baiana como referencial entre as demais. Estimulando tanto a “hegemonia nagô” a que se referia Dantas (1988), quanto o “ketucentrismo” como consequência imediata da valorização e legitimação específicas do modelo jeje-nago resguardado pela nação Ketu da Bahia. E por meio deste processo, a categoria nativa de “nagô” entendida entre os candomblés do Nordeste como sinônimo de “africano”, se difundiu em todo país associada à idéia de “nação Ketu” como sinônimo de “puro nagô baiano”. De maneira que, ao atingir o estado de Goiás, a expansão do Candomblé baiano discutida no âmbito do terceiro capítulo deste estudo, transferiu para a região aquelas concepções de africanidade e pureza centradas na tradição do modelo jeje-nago, na Bahia, e na nação Ketu, que foram celebrados nacionalmente entre as décadas de 1960 e 1970.

Partindo dessa interpretação, chamamos a atenção para o fato de que ao longo de

nossas entrevistas, e em especial na entrevista realizada com pai José de Logun-Edé, o sacerdote reafirma a característica imediatista dos frequentadores de Candomblé em Goiânia (primeiramente expressa por Juvenil Neto), bem como reconhece a relação entre a religião e Entidades afro-brasileiras tais como Caboclos e Pretos-Velhos¹⁵⁰ como uma necessidade para a manutenção dos terreiros na cidade; ao mesmo tempo em que, curiosamente, interpreta de maneira negativa os candomblés considerados “miscigenados” em decorrência justamente da presença das referidas Entidades, julgando inapropriada mesmo a nação de Candomblé Angola por sua origem supostamente não africana.

José: Olha só, nas casas tradicionais, ditas tradicionais dentro de Goiânia, que até então, na raiz Keto, no axé Oxumarê você simplesmente vira prum Orixá. *E aqui em Goiânia, eu não diria [somente] aqui em Goiânia, em várias localidades do Brasil a casa pra dar frutos, a casa pra ter pessoas você precisa virar... Preto-Velho, numa Pombagira ou num Exu, ou em alguma coisa. Por que o pessoal não quer sentar na mesa, ver você jogar ali dezesseis pedrinhas e falar da vida dela [se refere ao jogo de búzios]. Ele quer sentar ali, ele quer conversar, ele quer desabafar com o espírito, né?* Enfim, e os axés de Goiânia praticamente do Seu João tocava isso. Por isso que o Seu João fez tanto sucesso em Goiânia, ele tinha Exu, ele tinha Preto-Velho, ele tinha Caboclo, ele tinha tudo, né? [...] Goiânia era uma cidade pequena, é uma cidade minúscula, onde Candomblé aqui era João de Abuque, e Candomblé pra nós era virar em santo, e poder virar no Caboclo, no Preto-Velho, pa ra ra, ra... [...] Até que pessoas do Rio começaram a vim frequentar. E isso só aconteceu depois da vinda de Djair de Logun-Edé pra Goiânia.

Natália: O Djair que traz o Ketu então?

José: Djair que trouxe o Ketu pra Goiânia, o Djair é que trouxe o Axé Oxumarê pra Goiânia, o Djair é o grande propulsor de tudo isso que aconteceu. Porque hoje a casa de Enio é uma das maiores casas de Candomblé de Goiânia, porém, Enio só tomou axé com Ricardo de Omolu, que é axé Oxumarê, graças ao Djair, porque o Enio só conheceu o Ricardo na casa de Deja. [...] *E aí começou: Uai, mas pera aí, o Djair não vira? Não tem Pombagira, não tem Exu, não tem nada, pera aí. E começou, aquela procura, aquela informação, o porque, o porque era diferente, e aí você só via filho de santo do João de Abuque saindo da casa dele e procurando o Djair [...]* Que saiu da casa do João de Abuque e procurou Djair pra tomar obrigação e se acertar, *querendo ser do Candomblé, que pra eles então, naquela época era ilegítimo, por que virava com tudo, e aquela coisa toda.* [...] Eu mesmo fui um que eu fui feito numa casa, onde a mãe-de-santo virava com Caboclo, virava com Baiano, virava com Exu e Pombagira. *Então é um Candomblé ilegítimo, é um Candomblé meio que mestiço, miscigenado.*

Eliesse: O Candomblé de Angola então seria um Candomblé, de certa forma, ilegítimo?

José: Que é o do Seu João de Abuque. *Não é ilegítimo na sua maneira de ser, no seu formato de ser. É um Candomblé legítimo. Porém, Angola, não é africano. Africano, você tem que ter a raiz, axé, na raiz Keto, Jeje, Nagô,*

¹⁵⁰ Entidades da Umbanda que correspondem ao que o Candomblé nagô entende como Eguns: parte do indivíduo que sobrevive à morte e que, no âmbito da Umbanda é incorporada pelos médiuns a fim de prestar assistência espiritual – realizando bênçãos e até mesmo curas - aos consulentes e adeptos.

*Vodunci, e assim por diante. [...] São raízes trazidas pelos negros da África até Salvador, que de Salvador é que veio disseminando.*¹⁵¹

A respeito do sincretismo, mais especificamente, da presença do culto a Entidades no âmbito do Candomblé, o babalorixá José de Logun-Edé, cuja perspectiva negativa acerca de “miscigenação” e “origem não africana” no Candomblé destacamos acima, afirma que embora o Candomblé da cidade de Goiânia seja em grande medida adaptado às necessidades locais – o que em nossa perspectiva se trata do reconhecimento da existência das degeneradas “misturas” entre a nação Ketu local - este continua a ser legítimo em decorrência de suas raízes nos terreiros tradicionais de Salvador.

Natália: Então, hoje, se a gente for fazer uma análise do Candomblé de Goiânia, das características das casas, que é que você poderia falar? São predominantemente Ketu?

José: Olha... [pausa de alguns segundos] Eu acho assim óh, depende, depende muito, porque assim, hoje nós estamos em Goiânia, você hoje ser Ketu aqui, Djair saiu daqui porque não deu certo, as pessoas procuravam ele pra falar com Pombagira, com Exu e não tinha, as pessoas não queriam só jogar búzios. O santo, a sala do Djair é linda, o conteúdo dele de quarto de santo é maravilhoso, mas não supriu as necessidades dos goianos. [...] Hoje você pode estar aí peneirando e você vai achar algumas casas de Ketu, *claro que com algumas alterações, porque são necessárias porque você tá em Goiânia. Repito de novo, as pessoas de Goiânia não estão, é...não gostam de limitações. Elas não gostam de sentar na mesa...*

Natália: O público que vai freqüentar o Candomblé, mas que não é filho-de-santo que quer uma outra relação.

José: Sim, que quer encontrar, quer ter uma segunda voz, uma palavra, pode até jogar o búzio, mas depois volta pra confirmar com o espírito. [...] Mas então, assim, mas então, existem casas de Ketu aqui, sim existem, hoje, graças, e repito de novo, graças ao Djair, as casas aqui de Goiânia, todas tem raízes. Foram assentados os meios de barracão conforme o Djair aprendeu com seu pai-de-santo [...] e assim por diante. Porque era um aprendizado, é uma escadinha, eu aprendi com o Deja, o Deja aprendeu com o Julio, o Julio aprendeu com Dona Sinhá de Iemanjá, e a Sinhá de Iemanjá foi feita em Salvador. Então tudo que ela viu fazer lá no axé de Salvador ela fez na casa dela e veio passando. *Então hoje se pode dizer, com algumas modificações, mas hoje tem casa de Ketu aqui, Ketu legítimo em Goiânia.*

E assim, o sacerdote revela certa flexibilização da noção de pureza mediante a afirmação da genealogia religiosa que remete à Bahia e à África no âmbito da nação Ketu. Sendo que esta flexibilização nos permite notar que, segundo compreende o babalorixá José, se existem misturas na nação Angola ou no Omolocô, ainda que sejam necessárias para a sobrevivência dos terreiros, elas são consideradas pelo entrevistado negativas e ilegítimas; enquanto as “mudanças” ou “alterações” que são reconhecidas na

¹⁵¹ Entrevista realizada pela pesquisadora com o babalorixá José de Logun-Edé, em 15/ 04/ 2010.

nação Ketu não são tratadas como atributos que deslegitimam a condição de autenticidade ou africanidade dos terreiros desta nação em Goiânia.

Percebemos que as “modificações” ou “alterações” a que se referem José de Logun-Edé, e que a seguir também serão lembradas por Mário Jorge de Iroco, correspondem em grande medida à realização do culto a Caboclos no Candomblé de Goiânia. Pois embora o toque para Caboclo tenha caráter mais privado, sendo realizado em tempo e, muitas vezes, em espaço separado daquele em que é feito o culto aos Orixás, ele está presente em várias das casas ditas tradicionais na cidade, sendo ainda assim considerado um aspecto de degeneração da tradição Ketu autêntica. Nesse sentido, ainda no que se refere à visão negativa acerca das Entidades e ao culto sigiloso a Caboclos na nação Ketu, a ialorixá Jane de Omolu, que se diferencia dos demais entrevistados por manter uma perspectiva positiva em relação à Umbanda e por falar abertamente a respeito da continuidade de sua relação com as entidades com as quais a trabalhava antes de se tornar candomblecista, quando questionada sobre a aceitação da espiritualidade da Umbanda no âmbito do Candomblé, nos conta que:

Jane: Então quer dizer meu Preto-Velho Pai João da Caridade coisa mais linda do mundo, o que ele já fez de cura, o que ele já ajudou as pessoas quando eu tinha minha Umbanda, montei minha Umbanda sem ninguém me ensinar, tudo por ensinamento do meu Preto-Velho, do meu Caboclo Pena Branca e até mesmo do meu Exu é que ensinava e mandava, diz a ela pra fazer isso, isso, isso e eu ia fazendo tudo aquilo e me dei muito bem, só que eu ainda tinha essa missão com o Candomblé ao qual eu nem conhecia, que eu tinha que fazer um preparo mesmo. *O Preto-Velho falava, o Caboclo falava que eu tinha que fazer um preparo, mas que não seria com ele era com os superiores quer dizer hoje eu entendo os superiores no caso seria o que, os Orixás.* Mas eu nem conhecia o candomblé, então minha filha eu agradeço muito o que eu carrego, o que eu tenho e amo de paixão. Até o povo da minha Umbanda realmente quem deixou largou ele pra lá foi eu, não foi eles que me largaram. *Coisa que eu acho que foi um erro gravíssimo que eu cometi de ter deixado a minha Umbanda pra outra porque eles não tem aceitação*

Natália: A senhora acha então que a espiritualidade da Umbanda não tem aceitação, é isso?

Jane: Não. De uma certa forma não porque você pode vê, o Candomblé principalmente de Keto, eles não aceitam. Eles não aceita [...] Se algum dia eu der conta porque eu tô muito cansada, eu tenho pretensão sim de voltar pra vim meu Preto-Velho... Então depois que eu me envolvi no Candomblé, que eu me iniciei no Candomblé eu larguei isso de mão... *Mas o Candomblé não aceita muito esse povo não. [...] Tem muitos que ainda cultuam a gente sabe ne?*

Natália: *Só que é sigilo né?*

Jane: *É, é, é, a gente quase não vê falar né?* Mas eu não, eu devo uma festa anual pro meu Caboclo.¹⁵²

¹⁵² Entrevista realizada pela pesquisadora com a ialorixá Jane de Omolu em 04/ 03/ 2010.

A fala de mãe Jane de Omolu nos permite perceber, portanto, que existe uma hierarquia entre divindades e Entidades nas religiões do campo afro-brasileiro em que, mesmo no âmbito da Umbanda – ou de algum dos segmentos umbandistas, já que não podemos tratar esta religião de forma unívoca por seu caráter profundamente heterogêneo - os Orixás são hoje considerados “superiores” às Entidades relacionadas a espíritos de ancestrais. Evidenciando ainda que, tal como argumentávamos, o culto aos Caboclos e a relação entre sacerdotes de Candomblé e Entidades da Umbanda são efetivamente mal vistos pela nação Ketu sendo omitida, em detrimento de sua efetiva existência, a realização do referido culto à entidade de origem indígena entre os Candomblés da cidade.

Nesse sentido, ao serem questionados sobre as características do Candomblé de Goiânia a maioria dos entrevistados reconheceu uma predominância da nação Ketu na cidade. Entretanto, uma parcela ainda maior dos sacerdotes consultados ressaltou que esta tradição não se manifesta aqui de forma “pura”, o que para pai Lionis de Xangô se relaciona ao fato de muito poucas pessoas terem se iniciado diretamente no Candomblé na capital; enquanto que para mãe Jane de Omolu se associa à quase inexistência de Ketu puro, mesmo na Bahia; e que na interpretação de baba Mário Jorge de Iroco e mãe Tereza de Omolu é decorrente tanto de uma natural modificação da tradição no processo de sua transferência de um estado pro outro, quanto da grande influência exercida pelo Candomblé do Rio de Janeiro em Goiânia. Assim, em especial no âmbito desta última entrevista, nota-se a convergência entre a representação da Bahia como referencial de uma autêntica tradição africana que se encontra manifesta no âmbito da pureza nagô da nação Ketu, e a negação da possibilidade de pureza advinda de outros lugares que não da Bahia e de africanidade advinda de outras religiões/nações que não o Candomblé de Ketu.

Natália: Se a gente fosse falar do Candomblé de Goiânia, como vocês caracterizariam as casas que tem aqui hoje? [...]

Mário Jorge: Eu penso que todas as casas hoje aqui, a maioria são de Ketu. Todas as pessoas tocam Ketu. Quem tem Candomblé hoje...

Tereza: *O Ketu puro eu não concordo com você. Eles tocam Ketu misturado com um pouco de Angola, misturado com... Você não acha?*

Mário Jorge: Não, não. Tem várias casas que hoje tocam Ketu, que são a casa do Enio, a casa de Kênio, a casa da Mãe Jane, a casa da Maria Luiza, quando Baba Pece vem fazer Candomblé aí. [...] *Eu penso assim, a maioria do pessoal hoje, se você for procurar pessoas de santo em Goiânia, você vai encontrar a pessoa iniciada no Ketu. Você não vai achar pessoa iniciada em Angola recentemente. Não vai achar. Porque a única casa de Angola que*

tinha era do seu João. Iaô ele não tinha botado há muito tempo, então todos os iniciados hoje, se você for procurar filhos de santo em Goiânia hoje o que você vai achar são Ketu. *Não os que seguem o mesmo Ketu de Salvador. Porque tem assim uma mudança, eu acho que de um estado pro outro, as coisas vão se perdendo um pouco.* Por exemplo, pra você ser tradicionalista mesmo no Ketu, quem é filha de santo mulher, homem filho de santo mulher não coloca saia, já aqui no estado de Goiás, as pessoas já aderiram à saia. [...] Aqui em casa não, só as pessoas que são de fora, que já são iniciados que colocam. Tem até gente que bota saia, bota anágua, mas os homens que ao iniciados de santo mulher, aqui em casa a gente coloca o bombacho. Que é diferente. *Então assim, tem uma variação. Porque teve uma influência muito grande do Candomblé do Rio aqui em Goiânia,* porque teve o seu Ricardo, de Omolu, ele é uma pessoa que influenciou bastante o Candomblé aqui.¹⁵³

Ricardo de Omolu nos explica junto a seu filho-de-santo Raimundo de Iansã que em sua opinião, apenas alguns terreiros de Goiânia podem se auto-identificar como Ketu. Isso porque, tal como acontece com Axé Oxumarê, que hoje se encontra em situação de evidência, a reivindicação da identidade Ketu por meio de uma ligação com este e outros Axés baianos pelos candomblés de Goiânia estaria mais relacionada a questões de vaidade do que à efetiva genealogia religiosa dos terreiros.

Ricardo: Então isso [o tombamento] é uma coisa muito bacana dentro do terreiro. E Assim, do terreiro ter aberto também, porque o baiano tinha aquela coisa de ficar muito só eles. E hoje não, o Axé Oxumarê nasceu pro mundo. Não tem um estado do Brasil que não tenha um descendente, uma semente brotando, isso é muito bacana. *No tempo de minha mãe menininha era o Gantois, era a casa que falava.*

Raimundo: Por exemplo, aqui em Goiânia hoje, até pela questão da vaidade, muita gente está se intitulando do Axé Oxumarê. Quando na verdade, eu por exemplo, eu não posso me intitular Axé Oxumarê porque eu não conheço nem a cor da parede da casa, eu nunca fui! Então só pode se intitular de um Axé quem tomou alguma obrigação lá dentro.

Ricardo: É, ele é Oxumarê neto, não é filho.

Raimundo: Sou Oxumarê neto, descendente. Alguma coisa que eu faça, que eu siga aqui, eu sigo pela orientação dele [Ricardo], que por sua vez, segue a orientação do pai-de-santo dele. Mas na verdade hoje aqui na grande Goiânia só existem duas casas que têm alguma ligação mesmo, que é a casa do Ênio e aqui. [...] Porque as outras casas, não é pra ofender ninguém, mas a gente tem a necessidade de falar que há aí a hipocrisia. Porque há pessoas que misturam muito [...]

Ricardo: Tem também a Jane né! Porque a Jane é minha filha de santo, a gente tá meio afastado, mas ela não tem outro pai-de-santo então não posso dizer que a casa dela não seja.¹⁵⁴

E a partir deste raciocínio, Ricardo de Omolu realiza interessante argumentação sobre a história do Candomblé na Bahia que nos permite entender como a reivindicação

¹⁵³ Entrevista realizada com a ialorixá Tereza de Omolu e o babalorixá Mario Jorge de Iroco em 23/ 04/ 2010

¹⁵⁴ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omolu e Raimundo de Iansã em 06/ 05/ 2010.

por uma identidade religiosa de nação Ketu em Goiânia está relacionada com a necessidade de legitimação advinda da perspectiva de que a cultura “africana” preservada na Bahia seria, “sem exceções”, a única origem possível de todos os demais Candomblés do país.

Ricardo: Porque queira ou não queira, o Axé Oxumarê hoje, ele ta muito em evidência

Natália: Não é porque ele é baiano, porque é da Bahia?

Raimundo: Também. Isso! Porque é uma casa que tá provado...

Ricardo: Mas não, aí não!

Raimundo: Mas é!

Ricardo: Não, posso divergir? Todo Axé se não é baiano ele não tem! Vamos lá, Bate-Folha, começou aonde?

Raimundo: Porque tudo iniciou na Bahia.

Ricardo: Na Bahia. A casa do Bate-Folha a matriz é na Bahia, o *Tumba Jussara*, Vila América, é na Bahia; *Ilê Axé Opo Afonjá*, São Gonçalo do Retiro, é na Bahia, Bahia. Se bem que aí há uma divergência, porque na verdade o que seria considerado verdadeiro por histórias de antigas que eu conheçoseria Coelho da Rocha, Rio de Janeiro, que foi ande mãe Aninha, plantou o primeiro Axé, porque ela só conseguiu São Gonçalo depois que minha mãe Agripina foi iniciada. Tanto que agora são os 100 anos do *Ilê Axé Opo Afonjá* e quem ta sendo homenageada é minha mãe Agripina, a primeira Iaô de mãe Aninha. Se ela fosse viva estaria com 100 anos, porque ela foi iniciada em 1910, pra 2010, 100 anos, não é isso? Então ela é homenageada pelos 100 anos de... Mas tem lá o Coelho da Rocha, que eles dizem. E há uma briga de ambos, porque a Bahia diz que é a matriz, e Coelho da Rocha diz que é a matriz. *Mas todos começaram na Bahia*. Aí vem; *Axé Oxumarê; Mata-Escuro*; depois da *Mata-Escuro* vem *Engenho Velho da Federação*, que tem o *Engenho Velho de Brotas* e *Engenho Velho da Federação*, *Casa Branca*; *Alaketu* de dona Olga do *Aleketu*; tem *Matatu*... *Todas as casas são oriundas de Salvador e não pode abrir mão disso!* Então eu não posso dizer: “Ah eu fui iniciado no Axé”... Não. Eu fui iniciado no Rio de Janeiro, na casa de fulano, que descende da casa de Oxumarê [em Salvador]. Essa é a fala correta! [...]

Natália: Isso é o que dá uma legitimidade?

Ricardo: Ôôô! Ninguém é filho do...é... Bom, dizer que e filho de pai ignorado tudo bem, mas de mãe é difícil, você não nasceu na proveta só! [...]

Você tem que ter uma árvore genealógica, pelo amor de Deus! Vamos lá, meu pai-de-santo é filho de Seu Nezinho, da *Muritiba*, a *Muritiba* é descendente do *Gantois*, que ele era filho de minha vó Menininha. Então eu sou: neto de Seu Nezinho, bisneto de dona Menininha, não é isso?¹⁵⁵

Como podemos ver, a despeito de quaisquer divergências entre os terreiros tradicionais de Salvador e do Rio de Janeiro, o babalorixá carioca Ricardo de Omolu mantém a interpretação de que todo Candomblé possui origem na Bahia, o que em sua opinião, não depende de “provas”, tal como tentou argumentar o sacerdote Raimundo de Iansã, visto que esta origem é de antemão uma constatação. A perspectiva destes pais-de-santo nos parece remeter às interpretações antropológicas de autores como Nina Rodrigues e Roger Bastide, os quais foram em grande medida responsáveis pela

¹⁵⁵ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

concepção do modelo jeje-nagô baiano como mais puro e autêntico dentre os candomblés nordestinos, e pela desvalorização da tradição religiosa banto que se mantinha presente predominantemente na região Sudeste. Isso porque, embora autores contemporâneos como Stefania Capone (2004) argumentem que o Candomblé no Rio de Janeiro pode ter surgido anteriormente à chegada do modelo baiano no início de século XX, tendo se constituído independentemente da influencia baiana, mesmo os babalorixás e ialorixás cariocas como Ricardo de Omolu, continuam a defender a idéia da Bahia como único núcleo do Candomblé, difundindo por meio de sua atuação em outras cidades – como Goiânia - o “ketucentrismo” que celebra a tradição nagô baiana como legítima tradição candomblecista africana. Pois como podemos perceber no discurso de nossos entrevistados, mesmo que se reconheça que o Candomblé do Rio possui idade equivalente àquela do Candomblé de Salvador, a tradição carioca, entretanto, era banto, enquanto a tradição baiana era nagô, nação Ketu, o que findou por eleger a Bahia como núcleo do Candomblé no país.

Raimundo: É porque o que aconteceu, muita gente hoje, muito sacerdote, a maioria aqui em Goiânia vieram de outras cidades. Que já tinham uma história mais antiga no Candomblé, você entende? Por exemplo, ele [Ricardo], meu pai-de-santo, veio do Rio e o Candomblé do Rio tem a mesma idade quanto o de Salvador. O Rio também foi um grande porto de desembarque de escravos.

Ricardo: Só que o Ketu ficou mais na Bahia, no Rio foi mais Angola e Jeje.

Raimundo: Angola e Jeje. Porque a coisa ficou meio assim marcada como se só a Bahia recebesse essa cultura. Tivesse a invasão dessa cultura de formação do Candomblé.¹⁵⁶

Ainda nesse sentido, no âmbito da entrevista realizada com o babalorixá Ricardo de Omolu o sacerdote nos explica que, embora o Candomblé não possa ser considerado uma religião africana, ele deve ser entendido como uma religião brasileira que se diferencia das demais religiões a que denominamos afro-brasileiras por sua matriz africana. Sendo que este discurso da “matriz”, “base” ou “origem” africana como elemento diferencial do Candomblé no campo religioso afro-brasileiro se encontra presente em várias outras entrevistas, nas quais também se faz presente a afirmação do culto exclusivo aos orixás, que mais uma vez, remete às perspectivas do modelo jeje-nagô preservado na nação Ketu da Bahia. Assim, quando questionado sobre a interpretação do Candomblé como uma religião afro-brasileira Ricardo de Omolu nos

¹⁵⁶ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omolu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

responde que, embora o Candomblé seja uma mistura entre cultos de negros de “diferentes dinastias”; embora o antigo culto a Orixás na África fosse realizado a uma divindade apenas em separado das demais; e embora no continente africano não exista mais as religiões que se assemelhavam ao Candomblé; a religião dos Orixás no Brasil “não pode perder de vista sua matriz africana”.

Ricardo: Hoje ela é afro-brasileira. [...] O Candomblé aderiu muita coisa, essa coisa do Brasil, *da Europa*, ele não pode ser considerado mais só africano. Até porque na África hoje, todos são Protestantes. [...]

Raimundo: *Então o Candomblé é uma religião afro-brasileira, tá bem explicado, é uma mistura.*

Ricardo: *Com certeza, não tem como escapar. Os grandes cultos estão aqui, por que vieram negros de todas as dinastias.* Meu pai dizia isso que o barracão é o porão do navio, onde tinha negro banto, daomeano [...] iorubano, então cada um cantava o seu. Então o terreiro no Brasil você vê vários Orixás de dinastias distintas incorporados, como na África já não é assim. Na África o culto de Ogum é só de Ogum, somente uma pessoa incorpora, naquele dia Ogum escolhe quem ele vai tomar o corpo. Mas de uma forma totalmente diferente, a incorporação de lá é totalmente diferente daqui. Hoje o Candomblé ele tem uma identidade sim, brasileira. *Agora não pode se perder que ele é de matriz africana.* O que nós cantamos hoje é linguagem morta na África, lá já não cantam, os cultos são outros.¹⁵⁷

Sob perspectiva semelhante àquela do babalorixá Ricardo, Djair de Logun-Edé interpreta que, diferente da Umbanda, o Candomblé possui origem africana, tendo como matrizes os terreiros da Bahia cujos demais, instalados em outras partes do país, seriam dependentes. O sacerdote nos explica ainda, que em decorrência das diferenças culturais, o Candomblé não é igual às religiões que são professadas na África. O que, todavia, como veremos nos excertos de sua entrevista, não o impede de interpretar sua religião como mais “africana” que as outras denominações afro-brasileiras por meio do argumento do culto exclusivo aos Orixás.

Tem a Umbanda que nasceu em Niterói no Rio de Janeiro, que é uma coisa mesmo nossa, brasileira. Mas o Candomblé é essa origem africana, essa coisa, essas idéias, de cada culto, de cada Axé especificamente. De Salvador é Engenho Velho, é Casa Branca do Engenho Velho, a primeira casa. Oxumarê, Gantois, Opô Afonjá, são os axés que são o esteio pra que a gente continue, lá são as matrizes e nós somos as dependências dessas matrizes. Porém cada um com seus estudos, com seus conhecimentos aprimorados. A outra pergunta que você fez com relação se é afro-brasileiro. É realmente afro-brasileiro. Por quê? Na África não tem nenhum culto dançando baiana. A Bahia já diz, é Bahia, Brasil. Então não tem essa coisa, você não vê os Orixás com o peito de fora, as mulheres com peito pendurado, então já não é África. Porque lá as Oxum já chegam com um pano amarrado debaixo do peito e o peito é o símbolo da beleza da mulher, da fertilidade. Então pra

¹⁵⁷ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

gente a nossa cultura não permite. É um atentado ao pudor. Então quer dizer, não tem como você fazer a mesma coisa que na África!¹⁵⁸

Com efeito, embora não seja equivalente a uma religião africana propriamente dita, para Djair de Logun-Edé, nem por isso o Candomblé se aproxima da Umbanda, religião cujo culto aos espíritos é visto como uma prática que não ocorre no Candomblé de Ketu ortodoxo, considerado tradicional. Em tom de justificativa, o babalorixá explica que em sua casa não há culto a quaisquer Entidades, o que, contudo, não impossibilita que seus filhos-de-santo realizem este culto em outros espaços que não o Ilê Axé.

Porque a maioria dos filhos de santo também recebia Exu, Pombagira, Caboclos, que na concepção do Candomblé foram Eguns né? [entrevistado se refere ao candomblé de João de Abuque] Foi eles que viveram e morreram e se tornaram Eguns. Então essa situação de Exu e Pombagira é uma coisa do meio Axé. *Eu sou Ketu, aqui em casa só toca Ketu, Orixá, pronto. Você tem sua Pombagira, seu Exu na sua casa, nada te impede de você tentar vir a minha casa, se você tomar suas obrigações aqui. E seus espíritos da Umbanda, você dá suas consultas lá na sua casa, na casa de irmão-de-santo seu que também tenha. Agora eu não tenho, se eu não tenho o que eu vou te oferecer? Isso é o português óbvio, a coisa cara né, você só dá o que tem! Eu não recebo Caboclo, não recebo Vovó, não recebo Exu, não recebo nada disso! Cabou, como é que eu vou chamar isso em você na sua cabeça se eu não recebo? Você é que já tem [se refere aqui a iniciações anteriores a que seus filhos eventualmente tenha se submetido]. Tanto é, que essa minha filha hoje que atende essas energias, eu tenho outros filhos-de-santo que também têm casas que tem, como nos dias das festas deles, dos Caboclos, se você quiser ir lá, vai lá. Tem os que têm seus clientes da tua Pombagira, tem o espaço lá na sua casa, vai lá. Aqui em casa não, aqui o rei daqui é o Logun-Edé e vai ser eternamente. E só, entendeu?*¹⁵⁹

Podemos assinalar a partir daí a existência de uma perspectiva interpretativa entre os sacerdotes entrevistados a que podemos chamar de “ketucêntrica”, já que em religiões que tal como o Candomblé também são academicamente tratadas como de matriz africana (como é o caso do Tambor de Mina), e nas quais há a mesma predominância das tradições religiosas jeje e nagô, diferentemente do que acontece no Candomblé de nação Ketu, se encontram presentes altares e orações católicos bem como são recebidas publicamente Entidades, além a Orixás e Voduns. E nesse sentido, comungando da referida perspectiva expressa particularmente pelos babalorixás Ricardo e Djair, precursores da nação Ketu em Goiânia, José de Logun-Edé, (filho-de-santo de Djair) argumenta no decorrer de sua entrevista que a Umbanda se diferencia do Candomblé justamente pelo culto a espíritos, característica que supostamente não lhe

¹⁵⁸ Entrevista realizada com o babalorixá Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

¹⁵⁹ Entrevista realizada com o babalorixá Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

permite ser entendida como uma religião africana. Pois ainda que o Candomblé, segundo o sacerdote, seja uma religião centrada no culto aos ancestrais, este culto aos antepassados se faz justamente por meio da reprodução do ritual dedicado aos Orixás tal como era praticado pelos fundadores do Candomblé, e não pela evocação de espíritos. De modo que, sob este ponto de vista, a Umbanda é representada pelo entrevistado como advinda de uma dissidência Kardecista que passou a evocar os Orixás e que, por fazê-lo concomitantemente à incorporação de espíritos, não pode ser considerada uma religião “africana” ou “afro”, mas sim uma religião “brasileira”.

Olha só, se você for fazer um estudo, um levantamento do que é Umbanda, de como houve essa disseminação dentro de Goiânia, do culto Umbandista, porque até então se conhecia a mesa branca, se conhecia o Kardec. Não é da minha época, eu não participei dessa fase, dessa religião, mas enfim, o Kardec vinha e colocava a parte tudo que era outra religião. Foi se criando então. Assim como até hoje, você não tá satisfeita, você abre na sala da sua casa, na área da sua casa e começa a tocar e você já, de repente, faz a evocação de um outro espírito e assim por diante. *Bem, a partir daí, se você faz uma evocação dos Orixás, e se você faz, na mesma casa, uma evocação aos espíritos, você não pode ser africano.* A religião afro, ela é bem determinante, *por isso que existe o culto a Egun, hoje se você for na ilha de Itaparica, você vai ver o culto a Egun, mas os Eguns não entram nas pessoas, e existe o culto ao Orixá. Basicamente é o princípio maior que determina a religião afro e a religião brasileira. A Umbanda é brasileira, porque o culto a Egun se tornou um culto de incorporação. O Candomblé é uma possessão, mas por energia, por Orixá. E a pessoa que vira em Orixá, só vira nele. Não tem outra coisa.* [...] Olha, tradição, quando fala tradição dentro do Candomblé eu encaro assim óh, é como se fosse uma raiz, é como se fosse uma história, tem que ter começo, meio e fim, né?! E quando você fala de tradição, você vai buscar então lá nos teus antepassados, porque Candomblé é isso. Candomblé é culto aos antepassados. Os seus antepassados cultuavam o Orixá, então você vai cultuar Orixá. *O princípio básico hoje, do culto afro-brasileiro é cultuar Orixá, se você vai aqui na minha casa você só vai ver culto a, claro, temos casas de Egun, mas ninguém sofre possessão. A possessão é só por Orixás. Então, a tradição do Candomblé, basicamente pra mim é isso, é você buscar nos seus antepassados, nos seus ancestrais, você tem que ter uma história de vida.*¹⁶⁰

Pai Ricardo de Omolu por sua vez, embora não conceba a Umbanda, o Omolocô e as outras religiões do campo afro como advindas de dissidências Kardecistas, as interpreta como religiões não africanas, originárias, todas elas, de ramificações do Candomblé baiano, apresentando assim uma interpretação ainda mais radical em termos da suposta centralidade da Bahia e da tradição nagô no âmbito da história das religiões afro-brasileiras no país. O babalorixá desenvolve em sua entrevista um argumento que parte exatamente da memória da nação Ketu que, como discutido anteriormente neste

¹⁶⁰ Entrevista realizada pela pesquisadora com o babalorixá José de Logun-Edé, em 15/ 04/ 2010.

estudo, foi apropriada e legitimada pela antropologia. E deste modo ele evidencia que, como compreendia Dantas (1988), a “pureza nagô” foi efetivamente transformada de “categoria nativa” em “categoria a analítica” que “cristalizou” os traços culturais do modelo jeje-nagô como expressão máxima de africanidade.

Ricardo: Eu acho que a Umbanda nasceu da necessidade de uma religião branca, você não concorda? Porque tudo que você falou aí pertence ao Candomblé. Nós cultuamos ancestrais. Eguns, Egunguns. Por exemplo, o Preto-Velho, ele vem da Umbanda. Pra gente Preto-Velho é ancestral, pra eles não, eles incorporam. Aquele negro que fuçou revoltado porque não conseguiu voltar à África e morreu aqui aos montes! Eles eram tão tinosos que os senhores falavam o seguinte: “leva a cabeça e o corpo fica aqui no Brasil”, ou “leva o corpo e a cabeça fica aqui”, porque houve muito disso, muita coisa parecida com isso. *Então a Umbanda nasceu da necessidade do branco ter uma religião parecida com a do negro.*

Natália: Mas não a de negro, não o Candomblé.

Ricardo: Não o Candomblé. *Porque na verdade é o Candomblé, mas o que o branco fez, ele usa mais do sincretismo que o próprio negro já usava para esconder a religião*, porque o negro quando era pego sacrificando uma galinha numa pedra, aquilo era considerado bruxaria, o senhor mandava matar ele de chicotada, entendeu? *Então eu acho que a Umbanda ela sai ainda do Candomblé, como tem a Quimbanda, que só atua com a magia negra, a Umbanda negra que eles chamam. A Quimbanda é a Umbanda negra. Então eu vejo a Umbanda daí, a necessidade que o branco tinha de ter um religião parecida com a do negro, mas nunca a do negro.* Porque existia essa separação.

Natália: A gente tem aí a Jurema, o Omolocô, o Batuque, espalhados no país né...

Ricardo: *São as dissidências, você concorda? Vamos supor, a Casa Branca era o Axé mais antigo e único, não é isso? A Casa Branca foi fundada. Aí quando a Iyá Nassô de lá morreu, a finada Obatossi, queriam uma Maria Júlia - por coincidência as duas com o mesmo nome - mas sentou outra, e alguns não concordaram. Então a família de minha Mãe Menininha saiu de lá e fundou o Gantois. A família de Mãe Aninha, minha vó Aninha, saiu e fundou o Oponfojá, e a família de dona Olga do Alaketu, que tem sangue real; porque elas são descendentes das princesas - dona Olga é recebida na África com aquele rato, o rato do mato, só a realeza come - saiu e fundou o Matatu. Isso daí a gente tá falando de iorubanos, ketu; ketu não, nagô. Aí vem o pessoal do nagô-vodum, que é pessoal muito parecido com jeje, que já não existe mais nagô-vodum. Hoje o Oxumaré é nagô, Casa Branca é Nagô, Gantois é nagô. Aí as africanas da rua da lama plantam o Axé Oxumaré lá na Mata Escura e ele muda pra Federação. Aí vem os descendentes de Maria Nenem, a finada Maria Nenem, que é Angola, o banto. O Caboclo de seu Siriaco funda o Tumba Jussara e o Caboclo do Seu Bernardino funda o Bate folha*

Natália: Que são os tradicionais.

Ricardo: Os tradicionais. E as Angolas vão nascendo, vem a Angola-de-Caboclo, que tinha também a Angola-de-Caboclo, tinha a Goméia, que se não me engano, se eu não to falando besteira, pertencia à madrinha de Seu João da Goméia e ele recebeu esse legado, que não foi nem da própria família. E aí foram nascendo outros Axés, *mas tudo vem das dissidências. Então eu to falando pra você, que o pessoal da Umbanda fundou e os outros não gostaram. E aí vem o Omolocô, que é um Candomblé sem tantos preceitos, porque a Umbanda não tem tanta iniciação.* Você vai lá e vira adepto daquele terreiro e ali você recebe vários tipos de espíritos. Você recebe o

Caboclo, você recebe dois, três Caboclos. Você recebe Ogum¹⁶¹, recebe Iansã se ela tiver que incorporar. É um canal aberto, que já não tem no Candomblé. Porque no Candomblé você é iniciado para aquele santo, o que aquele santo deixa passar pelo canal, vem, o que ele não deixa não vem! *O certo é você fazer fazer aquele Ketu de um santo só, um santo só [...] Então eu vejo assim, Omolocô, Quimbanda, eu vejo isso mais para um lado de dissidente, que não concordaram com a filosofia da Umbanda e saíram e fundaram e foram nascendo as outras...* Foram nascendo as outras casas, ligadas àquilo [...] Ramificações né!¹⁶²

De todo modo, ainda que muito representativa da cristalização a que nos referimos anteriormente, demonstrando uma visão que nega qualquer autonomia às religiões afro-brasileiras mediante o Candomblé e que a afirma de maneira bastante veemente a centralidade do Candomblé nagô baiano no âmbito do campo religioso afro, a entrevista de Ricardo de Omolu ainda não é a mais enfática entre aquelas coletadas nesta pesquisa no que se refere às percepções acerca da Umbanda e das religiões afro-brasileiras. Visto que, para além de uma origem não africana ou apenas dissidente do Candomblé baiano, no âmbito da entrevista de seu Lionis de Xangô, este babalorixá argumenta que a Umbanda, por não ser africana, também não é uma religião afro-brasileira, constituindo uma “invenção”, mistura de elementos do Candomblé e suas nações que finda por deturpar as raízes africanas da religião dos Orixás. Além disso, demonstrando uma perspectiva bastante negativa acerca da Umbanda, o sacerdote trata de assuntos como a “falsa” incorporação e o desconhecimento dos fundamentos dos ritos como problemas comuns nessa denominação, os quais contribuiriam para que ela seja atualmente mais estigmatizada no país do que o Candomblé. Seguindo este raciocínio, o sacerdote argumenta ainda que a reivindicação da identidade religiosa Ketu entre os candomblés de Goiânia seria algo natural, haja vista que, em sua opinião, é exatamente o pertencimento à nação Ketu aquilo que confere legitimidade a qualquer candomblé, sendo que as demais nações da religião, portanto, parecem ser entendidas pelo entrevistado como ilegítimas. De modo que, por fim, Lionis de Xangô se refere ao Candomblé de Goiânia como advindo de uma origem “defeituosa” por não ser correspondente ao Candomblé de Ketu, esta que teria colaborado para a suposta atual impureza da nação Ketu da cidade.

Lionis: *Essa Umbanda que nós temos por aí ela não é africana ué.*

¹⁶¹ Ogum é o Orixá do ferro “da guerra e da tecnologia. Patrono dos ferreiros, engenheiros e militares [...] veste azul escuro, verde, vermelho e amarelo. Seus filhos usam contas de louça azul escura ou verde com riscos brancos (PRANDI, 1991, p. 126).

¹⁶² Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

Natália: Então ela não seria afro-brasileira?

Lionis: *Eu acredito que não.* Essa que a gente vê por aí...você tira por base o seguinte, pra começar a Umbanda, lá não existe Orixá, santo, existe éh...éh... tipo o Preto-Velho o...o...eu esqueci, porque a Umbanda eu não... não...

Natália: Lá tem Preto-Velho, tem Caboclo, tem...

Lionis: O Caboclo. Esse Caboclo veio da África?

Natália: Normalmente a imagem dele é de um índio né? Do Caboclo.

Lionis: É origem da onde?

Natália: É do Brasil, da América.

Lionis: *Uai então como é que pode a Umbanda ser africana se você tá trabalhando com um Caboclo que a origem dele é brasileira?*[pausa de alguns segundos]

Natália: O senhor acha que dentro do Candomblé existe influência da cultura brasileira ou... Aquilo, aquilo tudo é de preservação da África.

Lionis: Do Candomblé? Existe...existe porque, éh...que nem eu te expliquei, o Candomblé é o que: é raízes, axé, águas, né? Se você, não tem raízes, axé, águas, se eu não tenho nada disso aí e eu não tô praticando um Candomblé. Você sabe de Candomblé, você chegou ali você deduz o que, que aquilo que eu to praticando é uma invenção minha porque eu não tenho raízes, eu não tenho com quem me ensinou, como é que eu vou fazer? Então aquilo que eu tô praticando, eu tô praticando uma coisa que eu inventei. [...]

Natália: *Mas aí essa deturpação seria uma influência de uma cultura...mais brasileira e menos africana?*

Lionis: *Ah!... Agora você chegou no lugar que eu queria, porque, eu não tenho raízes, não tenho águas, não tenho axé, deduz que, o que eu to praticando é uma coisa que eu inventei. E eu vou inventar pra praticar uma coisa em ketu que eu não entendo nada? Eu não tenho casa, eu não tenho axé, então eu vou praticar ketu? Porque que eu vou praticar ketu que é difícil? Fazer as coisas em iorubá, falar aquelas coisas em iorubá, porque? Então eu vou procurar praticar aqueles atos ali da forma que eu achar que tá certo e eu vou praticar numa forma brasileira. É onde se mistura... Aí é onde que vem a influência da Umbanda. Aí, onde que vem a influência de...de...de...que eles chamam de Omolocô, Angola, que vem essas coisa.*

Natália: Entendi.

Lionis: *Então você chega em determinado éh...salão, terreiro que eles chamam de Candomblé, você chega lá, você vê um ritual que não é, que não é um ritual do ketu. Mas é um ritual que tá sendo praticado por um babalorixá, uma ialorixá, e ela fez aquilo que aprendeu a fazer aquilo aonde? Aprendeu, de alguma forma que ela achou mais fácil que é, utilizando o método brasileiro pra fazer aquilo. Fazendo a Umbanda, tudo. [...] Você quer ver, as casas, muitas casas tradicionais aqui em Goiânia, você chega determinado dia da semana que o babalorixá ou a ialorixá tá fazendo trabalhos de Umbanda [...] com Exu, ou Pombagira e tudo não é? No Candomblé nós não trabalhamos com o Exu, tão pouco Pombagira. Até o Exu nosso é Orixá. Até o Exu nosso é Orixá, nós não trabalhamos com o Catiço que é o Exu...*

Natália: Na Umbanda

Lionis: É.

Natália: Entendi. Por que que o senhor acha que aqui em Goiânia... É que quando eu vou nas casas eu vejo que muitas querem se autodenominar como Ketu, e essa é uma das coisas que eu gostaria de entender: por que as casas têm essa necessidade tão grande de ser Ketu.

Lionis: *Porque se eles não se denominarem Ketu, eles acha que vão ser desmoralizados.*

Natália: Mas por quê?

Lionis: Talvez seja mais bonito uma Umbanda bem tocada do que um Omolocô mal tocado. Uma mistura...

Natália: Eles seriam desmoralizados por quê? Por que a comunidade acha que o Candomblé banto é menos interessante, pior do que o...

Lionis: *Lógico, lógico ué! Tranquilo! Se o...o...espiritismo ele é muito rejeitado, marginalizado, o espiritismo Candomblé Ketu é pouco. O Umbanda é muito mais marginalizado, desmoralizado.* Basta que, no Candomblé você tem que obedecer àqueles ensinamentos que aquela seqüência de...de obrigações, aquela coisa. Você não tem condição de ter, de fazer alguma coisa, de ter seus direitos enquanto não atingir seus sete anos. Na Umbanda com sete dias você pode fazer o que você quiser. Eles...eles formam um pai de terreiro com poucas horas de aula. [pausa de alguns segundos]

Natália: Não tem águas, nem raízes...

Lionis: Não tem nada. As vezes não precisa ter nem entidade ali. É porque...quem, quem foi...quem foi origem umbadista e que levou Umbanda muito a sério como eu, que chega, eu chego em determinados terreiro eu vejo, percebo que um...um médium tá incorporado ou não. E é muito... muito...éh...éh...éh...muito normal isso na Umbanda.

Natália: De não tá incorporado? [...]

Lionis: Tranquilo.

Natália: No Candomblé não?

Lionis: Não é que no Candomblé não, porque essa marmotagem você vê em todo lugar. Porque é aquele negócio que eu te disse, se a pessoa não tem as três, os três fatores básicos pra isso aí, o que acontece, se ele tá tocando éh...determinado ritual, ele tá fazendo aquilo da vontade própria dele. *E da vontade própria dele, o que ele tá fazendo você não pode esperar que seja uma coisa... [pausa de alguns segundos] original, uma coisa bem feita. E aí e se ele tiver, se ele não tem esses três princípios, tá praticando o...o...uma raspagem, fazendo um iaô? Esse iaô vai sair como? Vai sair tão imperfeito como a Umbanda que o cara não tá virado em nada.*

Natália: Mas então não tem ligação com a espiritualidade né...nesse sentido?

Lionis: Não, não é que ele não tem. Ele não tem conhecimento pra poder fazer aquilo que ele tá fazendo. Porque fazer santo é fácil, praticar essas cerimônias, esse *orô* que chama no Candomblé, tudo é fácil. Agora fazer ele como deve ser feito isso é complicado.

[...]

Natália: Entendi. Então sob essa perspectiva em Goiânia a gente tem um Candomblé problemático? Que talvez eu não possa chamar de Candomblé em alguns casos?

Lionis: Não... não é problemático, sabe por quê? Por que é... os... os pais-de-santo aqui, eles foram treinados, alguém ensinou eles aquilo, e esses que ensinaram eles aquilo foram ensinados por outros. *Só que aquela origem lá, a raiz lá é defeituosa, aí... Ela deveria ser Candomblé e é Umbanda ou é outra... Aquela raiz lá não tinha os princípios de Ketu pra tá transmitindo todo esse ensinamento.*¹⁶³

A partir das entrevistas apresentadas, portanto, podemos observar que a perspectiva de super valorização da identidade Ketu que, por sua vez, está associada a uma pureza e africanidade “legítimas”, se encontra amplamente evidenciada no âmbito discurso da comunidade candomblecista goianiense. Esta que, tendo sido formada a partir de pai João de Abuque, adquiriu o pertencimento à nação Ketu por meio da chegada de babalorixás originários de Rio de Janeiro, os quais alcançaram a capital goiana no âmbito do mesmo processo de expansão da nação Ketu pelo país, entre os anos 1960 e 1970, a que se refere Reginaldo Prandi (1999). Com efeito, as entrevistas

¹⁶³ Entrevista realizada pela pesquisadora com o babalorixá Lionis de Xangô em 30/03/2010.

com os líderes de terreiro de Goiânia nos sugerem que, como consequência da consolidação e difusão da idéia de pureza nagô baiana que atingiu primeiro o Sudeste, empreendendo nesta região significativa adesão à nação Ketu em prejuízo da Umbanda e da nação Angola, o Candomblé nagô trazido à cidade pelos babalorixás cariocas, seria herdeiro da consolidação ou “cristalização” (DANTAS, 1988) do estoque de símbolos nagô baianos como elementos de autêntica africanidade.

Isso porque, tendo sido efetivamente instalada na capital já no início da década de 1990, a nação Ketu transferida para a região Centro-Oeste não encontrou aqui dificuldades em se estabelecer como mais “legítima” tradição “africana” em decorrência tanto da popularização transcorrida naquele contexto da interpretação acadêmica que atestava cientificamente esta legitimidade, quanto da inexistência de uma tradição de Candomblé antiga ou já característica na região, visto que o candomblé de seu João de Abuque havia antecedido a chegada da nação Ketu à Goiânia em apenas cerca de vinte anos. Nesse sentido, acreditamos que a capital goiana se configurava como terreno fértil para a difusão da tradição nagô baiana, pois o desejo de maior acesso ao conhecimento religioso que nos parece ter existido muito marcadamente entre os filhos-de-santo de João de Abuque, e a austeridade da sociedade local frente ao Candomblé e ao campo religioso afro-brasileiro, teriam estimulado a adesão do povo-de-santo de Goiânia à nação de Candomblé considerada nacionalmente como reduto da “pura” e “autêntica” tradição africana, tanto para fins de acesso aos desejados novos conhecimentos, quanto para fins de possível legitimação mediante à intolerância goianiense, por meio da reivindicação do reconhecimento do valor da tradição religiosa nagô como patrimônio cultural brasileiro.

Assim sendo, compreendemos que o discurso de africanidade e afirmação da nação Ketu no âmbito do Candomblé goianiense é advindo de um processo de sobrevivência negociada em que a tradição religiosa afro-brasileira, estigmatizada e marginalizada sócio-espacialmente desde o início da história da nova capital goiana, se apropriou da idéia de pureza nagô, já consolidada e difundida pelo país, como estratégia de legitimação em que a afirmação do pertencimento à nação Ketu seria utilizada como instrumento de agregação de um valor cultural que, reconhecido nas instancias políticas federais, contribuiria para a sobrevivência da religião negada pelo poder público local; invizibilizada por sua condição periférica; e ameaçada pelo grande crescimento das denominações evangélicas neopentecostais em Goiânia. Pois como explica Léo Carrer

Nogueira (2009, p. 107, 108), enquanto Goiás é um dos Estados em que, de acordo com o CENSO realizado no ano 2000, há menor quantidade de praticantes de religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé) no país, sendo apenas cerca de apenas 0,1% da população local, inferiores aos 0,34% que correspondem à média nacional de praticantes destas denominações; o protestantismo agrega em Goiás 20,85% da população, sendo esta cifra ainda superior àquela da média nacional de 15,4% dos brasileiros.

Consideramos, todavia, que mesmo se, por um lado, a referida afirmação da identidade Ketu pôde conferir certa legitimidade e relativa inserção social ao Candomblé goianiense e seus adeptos, por outro, a intensidade com que o discurso de africanidade foi apropriado e reproduzido entre o povo-de-santo local estimulou a desvalorização, no âmbito do campo religioso afro-brasileiro da cidade, de religiões como a Umbanda, consideradas sincréticas. Promovendo o surgimento de perspectivas interpretativas pouco afeitas à idéia de religiões que não preservam a raiz ou origem africana e que empreendem “misturas” entre a tradição que seria própria do Candomblé, de culto aos Orixás, e outras tradições consideradas “brasileiras” de culto às chamadas Entidades, espíritos ou Eguns.

Como podemos verificar por meio da entrevista concedida pelos babalorixás Raimundo de Iansã e Ricardo de Omolu, a nação Angola encontra-se presente em pouquíssimos terreiros no Brasil, tendo sido significativamente reduzida em sua matriz, o Rio de Janeiro, e praticamente “extinta” em Goiânia, onde apenas o *Ile Axé Ibá Ibomin* liderado pelos descendentes de seu João de Abuque ainda articula – de forma pública - elementos da tradição banto, nação Angola, àqueles da tradição nagô, nação Ketu. E deste modo, o referido decréscimo do Candomblé-de-Angola nos permite conjecturar que, talvez em consequência de um processo de negociação por sobrevivência que não se deu apenas em Goiânia, ou talvez em consequência da forte expansão da nação Ketu a que alguns autores chamam mesmo de “colonização nagô”, a nação Angola de Candomblé tenha perdido espaço em todo país frente à nação Ketu.

Natália: Então aqui em Goiânia não tem mais Angola, ou tem?

Ricardo: Aqui que eu saiba não.

Raimundo: Que eu saiba também não. Aqui tem muita mistura de Omolocô.

Ricardo: A Angola desapareceu muito.

Raimundo: Aqui tem muito Omolocô, que é uma mistura de Umbanda com Angola, mas a Angola pura, não tem.

Ricardo: Não tem não. Nem Brasília tá tendo. Olha o Rio De janeiro, que era o carro-chefe do angoleiros, eles já não estão mais. Você vê uma casa de *Tumba Jussara*, você vê o *Bate Folha*.

Raimundo: De Angola são só essas casas.¹⁶⁴

De todo modo, para efeito da compreensão do Candomblé de Goiânia, basta que percebamos a somatória de fatores que contribuem para a desvalorização da nação Angola e das religiões afro-brasileiras mais sincréticas na cidade. Pois além das interpretações negativas acerca da cultura / tradição banto forjadas pela antropologia dedicada ao campo religioso afro no país, discutidas no âmbito dos primeiros capítulos deste trabalho; e da hierarquização concebida pela referida produção acadêmica e apropriada pelo governo federal em termos de políticas culturais / patrimoniais que privilegiam a tradição nagô baiana; a nação Ketu instalada na capital goiana já foi transferida à cidade no âmbito de um processo de expansão daquela nação no país que estava umbilicalmente ligado à desvalorização não apenas da nação Angola, mas de toda religião afro-brasileira em que o sincretismo, em detrimento da preservação da tradição africana “autêntica”, tenha sido considerado predominante.

Não obstante, a ênfase conferida ao sincretismo em termos de diferenciação do Candomblé em relação às demais religiões afro-brasileiras, tal como veremos melhor, também se encontra presente no discurso de nossos entrevistados, bem como a própria história de recusa ao sincretismo pelos candomblés de Salvador é rememorada. E nesse sentido, nos parece importante destacar alguns dos indícios do processo de reafrikanização que ocorre em parte dos terreiros goianienses, entre os quais, como deixa entrever o babalorixá Mario Jorge de Iroco, a busca por uma relação mais próxima com os candomblés de Salvador é percebida como “evolução”. Pois como nos diz em entrevista o referido sacerdote, a despeito dos problemas da religião na cidade, o Candomblé de Goiânia passa por um processo de aprimoramento

Porque as pessoas só vêm no dia de festa. Que é um dia mais glamuroso. Eu acho que é isso um pouco que falta: ética. Mas em questão de qualidade, eu penso que o Candomblé ta crescendo muito, porque as pessoas vão se apurando. *Elas tão procurando o que é certo*, tão procurando cantar certo, porque a gente canta em iorubá, que é uma outra língua, procurando o significado dessas cantigas, eles tão procurando se apurar mais me como fazer um Orixá, porque cada Orixá é diferente [...]¹⁶⁵

E o processo de aprimoramento ou aperfeiçoamento mencionado pelo sacerdote, nos

¹⁶⁴ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/ 05/ 2010.

¹⁶⁵ Entrevista realizada com a ialorixá Tereza de Omulu e o babalorixá Mario Jorge de Iroco em 23/ 04/ 2010.

parece reforçar a representação do Candomblé como religião que, em decorrência de sua africanidade, seria mais “forte”, “poderosa”, e que por isso atrai ainda hoje, tal como acontecera no Sudeste segundo Prandi (1999), parcela dos adeptos de outras religiões afro-brasileiras que se convertem ao Candomblé em busca de seu saber mágico-religioso. Evidenciando que a reafricanização em Goiânia transcende as fronteiras do Candomblé, atingindo o próprio campo religioso afro-brasileiro, que nos parece tentar incorporar elementos da religião dos Orixás.

É eu acho assim, todo mundo de Umbanda até hoje, mesmo de Omolocô, eles procuram se aperfeiçoar. Porque parece que o Candomblé, e não sei te falar se é mais forte ou se é mais atrativo, ou se é mais bonito, ou se tem mais energia, eu não sei qual o motivo, mas todas as pessoas vão. Aqui em casa muita gente me procura de Umbanda, de Omolocô, pra aprender o Candomblé.¹⁶⁶

A relação entre os sacerdotes entrevistados e o sincretismo religioso, contudo, não pode ser reduzida a uma simples relação de recusa, pois embora a mistura afro-católica-ameríndia seja percebida negativamente pelos mesmos, ela é reconhecida como parte daquilo que hoje se entende como autêntica tradição candomblecista. A entrevista com o babalorixá Ricardo de Omolu nos parece bastante elucidativa da consciência que, a despeito de toda desvalorização das “misturas” religiosas, é mantida entre os líderes de Candomblé acerca da constituição híbrida desta religião, também formada a partir de influências européias. O que, contudo, como veremos nas palavras do sacerdote, não desestimula a condenação das práticas religiosas sincréticas entre os tradicionais terreiros nagô da Bahia, indicando a perpetuação do manifesto anti-sincretista das mães-de-santo baianas, realizado durante a II Tradição Mundial Orixá e Cultura.

Ricardo: [...] Veja bem, o Candomblé que veio da África era extremamente patriarcal, o Candomblé de 300 anos, que é a casa mais antiga que nós temos no Brasil, que é a *Casa Branca*. Então vamos partir daí, que é um Candomblé que chegou aqui há 300 anos, eles tinham babalaôs, babalorixás. As mulheres eram o quê? Elas eram iápetebi, a esposa do babalaô, do babalorixá. Então chegou um Candomblé aqui e 3 princesas desembarcaram como escravas. Dessas 3 princesas uma se tornou ialorixá e fundou o Axé Iyá Nassô. Então o Candomblé ele se tornou uma base matriarcal.

Raimundo: A partir daí né!

Ricardo: A partir daí. Então hoje já tem ialorixás na África, *mas o Candomblé que a gente prega já é linguagem morta na África*. A gente falava sobre isso ontem a noite aqui. Coincidentemente. A coisa do

¹⁶⁶ Entrevista realizada com a ialorixá Tereza de Omolu e o babalorixá Mario Jorge de Iroco em 23/ 04/ 2010.

sincretismo. *Hoje eles condenam o sincretismo, até os nossos mais velhos, mesmo.*

Natália: Eles quem?

Ricardo: Os nossos... não nossos ancestrais, os mais velhos, as pessoas que estão de 60, 70 anos. A casa do meu Candomblé mesmo, condena. Vamos falar do meu pai-de-santo. Existe uma missa que é pra Nossa Senhora do Montserrat que seria o sincretismo de Euá¹⁶⁷. Então a tradição da missa pra Nossa Senhora do Montserrat não se perdeu, mas não tem mais nada a ver com a missa de Euá. Que na verdade, quando começou no Axé de 200 anos no papel fora o tempo da clandestinidade, então ele não operava a missa pra Nossa Senhora do Montserrat. O terreiro lá na casa de Oxumarê tem um altar no barracão, por quê? *Porque quando a polícia chegava os negros estavam rezando. Então aquele altar era habitado por Santo Antônio. Hoje não, hoje são esculturas africanas. Porque eles já não querem mais o sincretismo.*

Raimundo: *Mas acaba que faz parte.*

Ricardo: *Mas nós não podemos fugir disso. Com certeza, não tem condições de fugirmos disso. Então as grandes casas, os grandes Axés, vamos falar de Gantois, Casa Branca, já não adotam mais o sincretismo, mas é difícil fugir disso. Então não deveria adotar a saia, a baiana, porque a indumentária baiana não é uma saia longa. A saia longa vem do quê? [pequena pausa] Ahhh! O europeu! As senhoras não usavam aquelas saias belíssimas, o travesseiro no bumbum. Então as negras também acharam. E quando elas iam trazendo as tradições, o rechilieu, elas botavam as negras pra aprender. Por isso essa invasão do rechilieu dentro do Candomblé, porque as senhoras ensinavam para as escravas de dentro e elas faziam... né! Então é isso. Essa tradição do Candomblé que está trazendo este tipo de coisa.*¹⁶⁸

O babalorixá carioca vai ainda mais longe em sua interpretação da apropriação da cultura européia por parte do negro escravizado que ainda permanece viva no âmbito do Candomblé, visto que, em sua opinião, assim como a indumentária religiosa remete às roupas das senhoras européias, a hierarquia candomblecista está associada aos princípios europeus de monarquia, constituindo uma reprodução da cultura política daquele continente. Segundo nos diz Ricardo de Omolu, o Candomblé teria se configurado então, como alternativa de afirmação, ou construção da igualdade negra em relação ao domínio colonial europeu

Ricardo: Porque ele foi escravizado por aquele povo e quando ele se viu livre, o que ele quis?

Natália: Uma inversão?

Ricardo: Com certeza. Pelo menos um comparativo de igualdade¹⁶⁹

Entretanto, ainda segundo o sacerdote, o próprio brasileiro “quer um Brasil europeu, ele quer aquele Brasil que é dos portugueses, dos espanhóis que chegaram aqui”, o que em sua interpretação, faz com que as pessoas não compreendam as raízes; a história que o

¹⁶⁷ Segundo Prandi (1991, p. 130) Euá, originalmente Orixá do rio de mesmo nome, “veste-se de rosa claro, come cabra e pomba, milho branco, camarão, arroz e dendê. Ao dançar usa arpão e espada. No Brasil aparece como orixá das minas de água e em Cuba é considerada a mãe de Nanã, deusa da lama primordial.”

¹⁶⁸ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

¹⁶⁹ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

Candomblé tem para contar.

Em nossa perspectiva, o desejo de um “Brasil europeu” a que se refere o babalorixá constitui um reflexo da *diferença colonial*, esta que ao instituir a ontológica condição de inferioridade das nações colonizadas mediante os núcleos de poder ocidentais, impõe a Europa como parâmetro civilizacional a ser alcançado pelos antigos domínios coloniais, fazendo com que estas sociedades empreendam um constante processo de modernização que, a despeito de seus esforços, realimenta a lógica da subalternidade dos povos pós-coloniais por meio da reprodução dos paradigmas sociais, econômicos e epistemológicos eurocentrados. De fato, tal como sugere o babalorixá Ricardo de Omolu, a necessidade de alcançar o modelo europeu faz com que a sociedade brasileira estigmatize e combata religiões como o Candomblé, que por sua herança cultural africana, são representadas como primitivas e incivilizadas. Contudo, o processo de relativa ocidentalização dessas religiões permite que elas se adaptem a determinados princípios “modernos” e, ao mesmo tempo, preservem os fundamentos da tradição africana. Haja vista que a fusão entre diferentes matrizes de pensamento que origina o *pensamento liminar* implica numa sobreposição dos saberes subalternos pela racionalidade eurocêntrica que, contudo, não anula os referidos saberes. E a exemplo disso, podemos perceber no discurso do babalorixá Djair de Logun-Edé a associação entre a rígida defesa da tradição africana - tal como visto anteriormente no excerto da entrevista com este sacerdote que se referia ao culto exclusivo aos Orixás – e as representações do continente africano como “primitivo”, lugar em que a falta de educação e a pobreza teriam difundido uma cultura sem “explicação lógica”.

Djair: Cheguei [em Goiânia] com o Candomblé de Keto, *Candomblé mais feliz, Candomblé mais alegre, mais limpo. Essa é a palavra, mais limpo. Não era aquela coisa suja de sangue, em tudo que é parede, de comida estragada, de banho fedido. No meu não tem nada disso, você viu? Não existe isso. Primata, que eu quero te falar é isso*

Natália: A mãe Tereza tinha falado de um banho fedido mesmo...

Djair: É o tal do abô que eles dão cheio de bichinhos, coró, sabe aquelas ervas podres que ficam ali dentro da água, cabeça de bicho, animais, pega aquilo e dá um banho. *Gente aonde que aquilo vai servir de alguma eficácia pra bem, pra te fazer bem, uma coisa que você hoje vindo de uma família, porque antigamente como você... Cem anos atrás, as pessoas adotavam, porque na África todo mundo era aquilo, era aquela energia ali, aquela coisa, eram muito pobres, as pessoas não tinham educação, não tinham um pingo de cultura, então a religião deles era aquilo e de acordo com que se trabalhava a voz, foi passando sem nenhuma explicação lógica, sem nenhuma metodologia mais eficaz de ensinamento de cultura, é a cultura mesmo, primitiva. Não uma cultura do que é a religião, do que é a crença, do*

que é a fê, do que é aquilo que você olha na folha e que você consegue captar aquela energia, que você consegue rezar e pedir que aquela folha seja sagrada, que ela possa lhe fazer bem, que você possa fazer um chá e ter uma eficácia para o seu organismo. Sabe não é assim [...] ¹⁷⁰

Djair de Logun-Edé atribui parte de seu sucesso em Goiânia justamente à beleza de seu Candomblé, que sendo “mais alegre” e “mais limpo” teria se apresentado mais atrativo do que o Candomblé de nação Angola que já existia na cidade. Em nossa interpretação a apropriação das perspectivas estéticas e de higiene ocidentais teria reordenado a organização das festas públicas na nação Ketu, permitindo a esta nação maior inserção social à medida que reduzia, pelo menos aparentemente, a incidência de elementos cuja presença no salão seria representada como barbárie, sujeira e etc. Com efeito, conjecturamos que mesmo sendo constituído por um princípio fundamental de defesa da tradição religiosa africana, o Candomblé também é perpassado pela *colonialidade do poder*, que ao instituir o imaginário ocidentalista entre os adeptos da religião como conseqüência do eurocentrismo que segundo Mignolo (2003) atinge as sociedades pós-colonais como um todo, provoca a ocidentalização a que nos referimos. Deflagrando um processo que, se por um lado altera e ressignifica a tradição de origem africana, por outro permite que a mesma conquiste maior legitimidade e inserção social. Nesse mesmo sentido, a reprodução dos paradigmas epistemológicos racionalistas que empreendem a inferiorização do continente africano e de toda alteridade ocidental constatada na fala de Djair de Logun-Edé, se encontra associado, de forma não contraditória, à ortodoxia religiosa que valoriza e tenta cristalizar a tradição religiosa africana no âmbito do Candomblé. O que aqui compreendemos como uma dinâmica cultural característica do *pensamento liminar*, em que a conflitiva justaposição entre a racionalidade ocidental e os saberes de origem africana e indígena subalternizados pela dominação colonial, resulta em predomínio do pensamento eurocentrado que, entretanto, não consegue anular a latência dos *Outros* saberes que emergem nas fissuras da *colonialidade do poder* e que se manifestam em expressões culturais que, como o Candomblé, resgatam e afirmam a alteridade obliterada.

Como nos explica Stuart Hall (2002, p. 87, 88) a globalização tem o efeito de “contestar e deslocar as identidades „fêchadas“ e centradas, de uma cultura nacional”, visto que possui “um efeito pluralizante sobre as identidades” que, por sua vez, produz uma “variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e torna as

¹⁷⁰ Entrevista realizada pela pesquisadora com Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

identidades mais posicionais, políticas, mais plurais e diversas; menos fixas unificadas ou trans-históricas”. Segundo este autor, estando sujeitas à política de representações, as identidades na modernidade tardia gravitam entre o pólo da Tradição, em que se dá a tentativa de “recuperar sua pureza anterior e [de] redescobrir unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas”; e o pólo da Tradução, em que se realiza a formação de identidades relacionadas a “pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal” e que negociam com as novas culturas em que se inserem, assimilação e preservação de aspectos de sua cultura de origem. De maneira que, as identidades seriam caracterizadas por um movimento de oscilação, pois

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, *mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições*; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo de diferentes posições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado. Pode ser tentador pensar na identidade, na era da globalização como estando destinada a acabar num lugar ou noutro: ou retornando às “raízes” ou desaparecendo através da assimilação e da homogeneização. Mas esse pode ser um falso dilema. Pois há outra possibilidade: a da Tradução. Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. *Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam traços das culturas, tradições, das línguas, das histórias particulares pelas quais foram marcadas.* A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (HALL, 2002, p. 88, 89 – grifos nossos).

Sendo assim, compreendemos que o estreito vínculo mantido pelo Candomblé de nação Ketu com a cultura religiosa africana faz parte de uma cultura híbrida que foi necessariamente *traduzida*, de forma que, a busca por raízes ou a tentativa de recuperação da pureza original no candomblecismo está também associada ao cosmopolitismo da globalização, o que lhe permite tanto se remeter à África como origem, quanto apropriar-se da cultura “ocidental” local / global como forma de legitimação e inserção social. E nesse sentido, a reivindicação de uma identidade religiosa fundamentada na noção de “pureza africana” e o princípio de preservação da tradição no Candomblé, mais uma vez, podem ser associados de forma não contraditória, à necessidade de modernização da religião que implica, como visto no discurso do babalorixá Djair, na recusa de alguns elementos entendidos tradicionais para

efeito da limpeza e embelezamento do culto.

O processo a que aqui chamamos de ocidentalização, se relaciona ao capitalismo global e à imposição das “mercadorias, dos valores, das prioridades e das formas de vida ocidentais” em que as populações ditas “estrangeiras”, a alteridade ocidental, são compelidas à condição de subalternidade. No entanto, neste mesmo processo é empreendida pela globalização a dissolução das barreiras da distância, o que “torna o encontro entre o centro colonial e a periferia colonizada imediato e intenso” (ROBINS, 1991 *apud* HALL, 2002, p. 79). E é justamente nesse “encontro” em que, para além da globalização, se opera o cosmopolitismo tal como concebido por Marissa Moorman (2004), quem a partir da conceituação de Thomas Turino e Bob White, interpreta que o empréstimo de marcadores culturais e materiais pode ser mais do que mera imitação de uma outra cultura, visto que este “empréstimo” caracteriza um fenômeno cosmopolita em que “objetos, idéias, e posições culturais que são amplamente difundidos em todo mundo”, podem ser ao mesmo tempo “específicos” para as populações (ou parcela das populações) dos diferentes países atingidos por esta difusão. A autora argumenta que um africano em trajes europeus não se torna contraditório, ou menos autêntico do que um africano em roupas típicas, pois a vestimenta pode ser uma maneira de dizer "este sou eu" dentro de parâmetros que são, ao mesmo tempo, locais e globais. Isso porque, segundo Moorman (2004, p. 85) "ao contrário de „globalização“ ou „modernidade“, o cosmopolitismo “não é algo que acontece com as pessoas, mas sim algo que as pessoas fazem”, em que a utilização de produtos e formas culturais européias não constitui simples imitação, pois altera a ênfase de uma absorção “estática” de identidade e a transforma numa “atividade de auto-denominar” em que há espaço para inovar e subverter.

Dessa forma, em nossa interpretação, Marissa Moorman (2004) situa o cosmopolitismo como agência do sujeito colonizado frente à dominação colonial, o que no caso angolano estudado pela autora, perpassou a apropriação de elementos da cultura ocidental que adentraram o país por meio da globalização e da mídia de massa. Nesse sentido, no que se refere ao Candomblé brasileiro e goianiense podemos igualmente perceber que a religião extrapola o imaginário ocidental instituído pela *colonialidade do poder* afirmando tanto sua diferença cultural quanto sua participação no ecúmeno global. O que torna compreensível que, para além da reprodução de paradigmas inferiorizantes como aquele percebido no discurso de Djair de Logun-Edé em relação ao

continente africano, o Candomblé se configure de diversas formas como um instrumento de inversão da condição de subalternidade conferida ao negro e à herança cultural africana no país.

A exemplo dos mecanismos de inversão da dominação e superação da condição subalterna no Candomblé - ainda que circunstancial já que restrita ao espaço dos terreiros - em diversas momentos de nossas entrevistas os babalorixás e ialorixás estabelecidos em Goiânia se referem ao poder exercido pelo sacerdote no âmbito de sua família-de-santo. E nesse sentido, Ricardo de Omolu nos relata uma situação transcorrida com seu pai-de-santo, babá Pece de Oxumarê líder do tradicional *Ilê Axé Oxumarê*, que nos permite vislumbrar a agência do sujeito subalterno que aqui queremos enfocar.

Ricardo: [...] Mas é isso, hoje as tolerâncias são menores, as pessoas têm menos respeito. Eu cheguei um dia na roça do meu pai e eu tava em Ondina, eu tava na Casa de uma filha pequena, e cheguei e fui pra roça e falei assim: “Bença meu pai?” “Um momentinha só!” E passei por ele, um homem velho de cabelo branco, barba branca [o entrevistado refere-se a si próprio]. “Bença nada, vem cá vocês dois!” Eu e Mariana de Airá. “Vocês estão pensando que eu sou bobo?” Botou a gente ajoelhado no meio do terreiro, do lado de fora assim, todo mundo vendo, a casa cheia, tem a ONG lá né, daí chegam as crianças cedo, pro café da manhã. “Passar por mim e me tomar a benção assim?!” Eu vejo irmã de santo minha mais nova fazer! Então às vezes a exigência não vem nem de quem é mais novo e sim nós que somos os exemplos. Eu entendi na hora. “Mas não meu pai, como eu vou tomar benção do senhor assim de bermuda? Eu ia trocar de roupa e eu tô atrasado pra ajudar na cozinha!” Porque quando eu fico lá eu dou meu sangue. Até em Salvador mesmo, eu já vi irmã de santo minha chegar com blusa preta. Eu com 30 anos de santo na cara eu nunca entrei na roça com uma blusa preta. Não entro! Mas então, hoje elas estão mais desligadas, elas são de uma geração mais acelerada, elas acham que no dia que elas não estão com vontade elas não tem que te tomar a benção, aí cria uma polêmica com aquelas velhas que não deram em nada. Então hoje elas são o quê? As bonecas de agodê do Axé, elas se vestem de antigas e todo mundo, aquela coisa da reverência né, de bater a cabeça. *Porque isso tudo nasce também daquela coisa né, o branco me escravizou então hoje eu escravizo o branco. A ialorixá negra com um branco se arriando, batendo peito no chão pra ela e ela dando a mão e nem olhando. Porque isso aconteceu muito, não podemos descartar essa visão.*

Raimundo: *É a negatividade. Porque isso é negativo!*

Ricardo: *Eu não veria nem como negativo porque assim, nós não fomos escravos.*¹⁷¹

Ricardo de Omolu, portanto, homem socialmente tratado como branco e mais velho que seu atual pai-de-santo, percebe na atitude do babalorixá a que deve subserviência, um homem negro descendente biológico das africanas fundadoras do Ilê

¹⁷¹ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omolu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010.

Axé por ele comandado, e na conduta das antigas filhas-de-santo que não originaram suas próprias famílias, deixando de tornar-se ialorixás e mantendo-se vinculadas apenas ao Axé em que foram iniciadas, uma forma de inversão da condição escrava a que se encontravam submetidos os primeiros líderes de Candomblé. O que talvez em detrimento de uma efetiva consciência da necessidade de afirmação do sujeito negro, que nos parece estar mais presente na Bahia do que em outros lugares, se manifesta renitentemente na postura de líderes candomblecistas que, independentemente de intenções de afirmação racial ou inversão das heranças da escravidão, exercem seu poder de forma a garantir a si-próprios condição de status e respeito que permite a superação da subalternidade que, por conseguinte, caracteriza a situação social de grande parte dos sujeitos que se tornam mães ou pais-de-santo no Candomblé. E a esse respeito, podemos verificar a interpretação de Juvenil Neto acerca da postura de pai João de Abuque mediante seus filhos-de-santo em Goiânia.

Neto: E o seu João, às vezes ele, quando você...ele estava na casa dele, aí todo dia você tem que ir...chegar na casa dele. Você cumpria os três meses de quelê¹⁷² dormindo dentro da casa dele. Só que você fazia todo o serviço doméstico da casa: lavar roupa, limpar barracão, tudo esse tipo de coisa. *E aí, ele não importava com seu nível social não. Iaô era iaô. Iaô só levantava a cabeça, sabe...e ele fazia o seguinte é...você usava o chitão.. chitão...o meu santo veio usar uma lese quando ele fez sete anos de santo. Sete anos! Cê entendeu? Um paninho melhor com cinco anos eu coloquei. [...]* Ele dentro da casa dele, se ele tivesse na casa dele e te passasse um ebó e fosse precisar de uma Iansã pra aquele ebó, ele ia no [...]15:48 daquela pessoa e tocava adijá e a pessoa manifestava na casa dela. E o erê dela saía da... atravessava a cidade com, com [...]15:58. Você pode perguntar a, e isso os mais velhos contam. Sabe...que, que, que fazia esse tipo de coisa. Ele manifestava a pessoa na casa dele e a pessoa vinha quando ele preparava o ebó a pessoa chegava ali, o ebó tava pronto e já...o, o erê chegava ali, pedia a benção a ele, subia, o Orixá já ficava, e fazia parte do ato, né? *Então ele era extremamente rigoroso e respeitado. Se você não olhava...você não sentava na altura dele, você não comia na altura dele. Você não, você... podia ter a idade que fosse, você não comia com, com, com... é, é, é, olhando pra ele. Você sentava só no chão. Ou seja, você era convidado pra sentar na mesa dele só depois de cinco, seis anos de...dentro da casa dele, entendeu? [...]* O povo que faz santo hoje não faz santo de verdade

Eliésse: ou não faz certo...

Neto: ou não faz certo, você entendeu? *Porque eu tive que ficar vinte e um dias e eu nesses vinte e um dias fiquei três meses dentro da casa do pai-de-santo. Eu tive que, que é, é, é lavar roupa, você entendeu, eu tive que fazer isso, eu tive que fazer aquilo, quer dizer...é um sentido de escravidão muito maior. Então a submissão...a pessoa não levantava a cabeça nunca, né?*¹⁷³

¹⁷² O mesmo que preceito, recolhimento feito após a iniciação.

¹⁷³ Entrevista com Juvenil Carneiro Neto, realizada por Eliésse Scaramal, no âmbito do Projeto ABEREM, em 08/06/ 2008.

Sendo assim, nota-se no discurso de Juvenil Neto que o exercício do poder pelo babalorixá João de Abuke em Goiânia se assemelha àquele do pai-de-santo baiano descrito por Ricardo de Omolu, levando o adepto da capital goiana a reconhecer na subserviência característica da religião um “princípio de escravidão”, que para nós remete exatamente à manutenção de um princípio de inversão da condição de subalternidade a que se encontravam submetidos os sujeitos escravizados que, ao recriarem as religiões africanas na diáspora, forjaram o terreiro e o ritual de Candomblé como espaço e tempo de interstício da subjugação colonial.

Ainda nesse sentido, consideramos que – talvez naquilo que se refere mais especificamente à comunidade candomblecista de Goiânia - a dita emergência do subalterno se relaciona a um deslocamento da identidade racial, em que a evocação da identificação com a africanidade cultural afirmada no Candomblé permite a inserção de pessoas tratadas socialmente como brancas ou pardas e que, assim como a grande maioria da população negra no Brasil, encontram-se socialmente e economicamente marginalizadas. Embora não apenas as camadas empobrecidas de brancos e pardos se identifiquem com a referida africanidade e tornem-se adeptos do Candomblé, haja vista que a religião hoje possui muitos universitários e profissionais de classe média, são os segmentos empobrecidos os quais queremos focar. Visto que sua inserção numa religião considerada “de negros” tanto lhes permite alcançar cargos hierárquicos por meio dos quais conquistam certo status e poder, que em grande medida representam a única oportunidade de ascensão social destes sujeitos marginalizados; quanto contribuem no processo de valorização de uma africanidade estigmatizada no país e que, por sua vez, no âmbito da família-de-santo, a despeito da presença de pessoas de diversas características étnico-raciais e distintas condições sócio-econômicas, garante ao sujeito negro condição de maior poder dentro da religião.

Pois como podemos notar nos relatos dos babalorixás Djair de Logun-Edé e José de Logun-Edé, se o Candomblé foi estigmatizado por ser uma religião de negros, e estes foram antes estigmatizados como seres humanos inferiores, é justamente no âmbito desta religião em que todos estes estigmas serão operados como mecanismo de inversão e afirmação do sujeito negro. Isso porque se a celebração da tradição africana preservada no Candomblé, transcorrida especialmente nos anos 1960 e 1970, permitiu a identificação de diferentes grupos sociais brasileiros com a africanidade candomblecista e - vale ressaltar - não com sua característica de religião de origem negra, a adesão de

peessoas brancas ao Candomblé, em detrimento de qualquer africanidade, significou a adesão do grupo racialmente hegemônico a uma cultura religiosa que por séculos foi perseguida e demonizada justamente por ser uma prática negra. E é exatamente nesse sentido em que se dá a apropriação pelo sujeito negro do estigma racial que segregava e inferiorizava o Candomblé, que ao ser ressignificado, se torna um mecanismo de submetimento, e mais do que isso, inferiorização do branco ou pardo no âmbito da “religião de negros”.

Djair: Até hoje a discriminação é imensa. A gente que é branco então piorou. Vai lá. Você mora no plano [se refere ao Plano Piloto em Brasília] né, fala lá no plano que você gosta de macumba! A palavra assusta. O povo vai dizer que você tem demônio no corpo

Natália: A gente que é branco como assim?

Djair: Não, não é o branco, *mas a gente que é branco é muito mais difícil das pessoas entenderem que você gosta de Candomblé. Os pretos, os negros, é uma coisa da raça.*¹⁷⁴

José: Tive a oportunidade de quando ele tava [...] tomar sete anos, eu estava voltando da Europa, eu estive até lá. Conheci a raiz, conheci a matriz, conheci o Baba Pece, joguei, tirei ebó, me cuidei, mas enfim, é aquela coisa, você tem que se sentir em casa, pra você fazer seu santo. Pra você dar a sua obrigação você tem que se sentir em casa, e eu não me senti. *Infelizmente, não é por serem negros, mas o baiano em si, ele tem um certo preconceito em que ao branco não dá espírito, né? Do moreninho pra escurinho, aí dá espírito.*¹⁷⁵

Assim, por meio do relato dos babalorixás estabelecidos na região Centro-Oeste, onde o Candomblé é uma religião recente, notamos ainda assim tanto o reconhecimento do estigma da “religião de negros”, quanto a apropriação desse estigma como forma de desvalorizar o sujeito branco mediante o sujeito negro no âmbito da religião, já que, como interpreta José de Logun Edé, para o candomblecista baiano e negro “branco não dá espírito”.

Todavia, gostaríamos de destacar, por fim, alguns aspectos do cotidiano do Candomblé que foram assinalados por nossos entrevistados, e em especial por Raimundo de Iansã e Ricardo de Omolu, que nos possibilitam compreender como a performatividade da religião e a idéia de submissão equivalente entre os filhos-de-santo que são características do Candomblé, permitem ainda, para além da afirmação do negro, a emergência do sujeito subalterno por meio da hierarquia e do tradicionalismo da nação Ketu. No que se refere à hierarquia religiosa e ao cumprimento das tarefas

¹⁷⁴ Entrevista realizada pela pesquisadora com Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

¹⁷⁵ Entrevista realizada pela pesquisadora com o babalorixá José de Logun-Edé, em 15/04/2010.

distribuídas entre os adeptos Ricardo de Omolu argumenta existir um “comparativo de igualdade”, pois como nos diz

Ricardo: Tem uma mãe-de-santo, amiga nossa que ela diz assim: “tem Oxum pra todo jeito, tem Oxum pra faxineira, tem Oxum pra lavadeira... Só que isso hoje, dentro do Candomblé não existe mais. Tem Oxum pra advogada, olha lá [aponta pra uma filha-de-santo de Raimundo], é advogada, você vê ela lavar uma roupa. Então as pessoas acham que o Candomblé: “Ah não o que tem menos”... *Aqui o comparativo de igualdade é usado como prioridade*

Raimundo: *Não existe desigualdade cor, raça, profissão...*

Ricardo: Não existe, aqui um beija o outro.

[...]

Raimundo: É difícil, complicado e caro, pra uma pessoa que chega e já quer se iniciar, mesmo a pessoa tendo condições financeiras, nem é o certo. Que a pessoa tem que ter uma vivência com o pai-de-santo, com a casa pra poder vir...

Ricardo: É, esse vínculo de amizade primeiro né! Até mesmo pra você aceitar. Às vezes é uma pessoa mais nova que vai lhe chamar a atenção, porque existe isso né! E essa cabeça tem que ser boa, por isso que o convívio na comunidade importante; é muito importante. *Importante pra você entender que naquele momento você não é advogado, você não é prostituta, você não é faxineiro, você não é torneiro mecânico, naquele momento você é só o filho de santo que ta sendo apontado de um erro pelo seu pai-de-santo. Então isso é em todas as camadas.*

Natália: É uma resignação, independente da profissão e ao mesmo tempo uma valorização.

Ricardo: *Uma valorização, justo. Então não pode, “ah ela é prostituta, ela varre o quintal”! Ela hoje varre o quintal, amanhã a advogada varre, depois o que é médico. Olha tem a casa do Nonato, eu fico bobo, tem o doutor Ricardo, ele é até meu xará, eu fico impressionado com aquele médico, o trabalho que ele pega na roça do Nonato é o pior! “Bom pai-de-santo eu trabalho até 10 horas eu não consigo ficar a madrugada toda acordado”. Então ele vai dorme a madrugada inteira, quando o Candomblé acaba de manhã, ele acorda, tira todo mundo do barracão, ele lava o barracão, ele lava as cadeiras. É um médico extremamente conceituado lá em Brasília. Ajuda as comunidades, todo mundo vai lá e se consulta com ele, a gente fica impressionado com ele, ele não escolhe serviço. Mas ele é honesto, tem Candomblé que ele fica a noite toda, mas não são todos. Mas ele acorda, ele não quer saber, só sai da roça quando tá tudo limpo, que vai ele e a família dele embora. [...] O “Dr.” [se refere ao título de doutor] não pode funcionar, mesmo que aquela pessoa ajude o Axé. Por exemplo, lá nós temos atendimento pra mulheres, lá em Salvador, na casa de meu pai-de-santo, então tem uma filha dele que é de Oxum, é advogada, ela dá assistência jurídica, lá no Axé. Na hora que ela tá dando assistência jurídica, ela só é advogada, que foi uma coisa que precisava ter no Axé, então aí as outras não queriam ajudar porque achava que essa parte ficava ruim. Então tem a sopa dos aflitos lá, ela vai, bota o pé no chão, ela conzinha, ela descasca legumes, ela mostra que o “Dr.” não quer dizer nada.¹⁷⁶*

A partir da argumentação de Ricardo fica evidenciado, então, que embora os mecanismos de afirmação do negro existam e sejam reconhecidos pelos adeptos, eles não fazem parte dos princípios da religião que são expostos publicamente, já que,

¹⁷⁶ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omolu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010

segundo os entrevistados, no Candomblé “não existe desigualdade de cor, raça ou profissão”. Nesse mesmo sentido, o referido “comparativo de igualdade” a que se refere o babalorixá Ricardo parece ser perpassado por uma relação em que, para que se alcance a igualdade desejada no terreiro, as pessoas que possuem melhor qualificação profissional e melhor situação financeira são submetidas a atividades domésticas e religiosas equivalentes àquelas desenvolvidas pelos demais grupos sociais que compõem a família-de-santo. O que em nossa interpretação, privilegia os segmentos menos abastados e relegados às condições sociais de marginalidade, já que o Candomblé muitas vezes constitui o único espaço em que estes sujeitos poderão vivenciar um cotidiano de efetiva igualdade em termos de desenvolvimento de atividades semelhantes, e em que poderão até mesmo se destacar em relação às pessoas de melhor qualificação profissional e condição financeira ocupando cargos de maior poder e status na hierarquia religiosa.

Reconhecemos para efeito desta interpretação que a existência de cargos como o de Ogã se relacionam diretamente ao interesse dos candomblés em estreitar laços com pessoas de destaque social, econômico, político, etc., bem como percebemos que a imposição da submissão que implica na realização de atividades semelhantes entre pessoas de condições sócio-econômicas distintas varia de terreiro pra terreiro, já que um dos grandes problemas repetidamente constatado pelos babalorixás e ialorixás contatados nesta pesquisa se refere à falta de dedicação dos filhos-de-santo e, em especial os de melhor condição financeira, com o cotidiano das casas. Entretanto, ainda assim consideramos que no âmbito dos princípios da religião, a idéia de submissão equivalente entre pessoas de segmentos sócio-econômicos distintos tende a tornar o Candomblé uma religião em que há a valorização do sujeito marginalizado, por meio de um acesso, na maior parte das vezes também equivalente, aos diferentes cargos da hierarquia da religião. Afinal, enquanto o título de “Dr.” não pode significar nada dentro do terreiro, as representações negativas como aquela atribuída à “prostituta”, também não; o que se implica num desfavorecimento do Doutor para efeito da “igualdade”, implica no favorecimento do sujeito relegado à marginalidade social.

No que se refere à performatividade no âmbito do Candomblé é interessante percebermos que como analisa Rita Amaral (2002, p. 21) o “estilo de vida”¹⁷⁷ por meio

¹⁷⁷ Segundo Rita Amaral (2002, p. 24, 25) é por meio “do estudo de seus signos, formas e consumo de bens materiais e simbólicos que o candomblé pode ser entendido como um complexo cultural no qual se

do qual o povo-de-santo coordena suas atividades cooperativas possui códigos próprios, que se expressam nas “particularidades sutis do vocabulário, na maneira de vestir, no gosto, nos modelos de amizade e relacionamentos sexuais, na etiqueta escolhida nos relacionamentos, na escolha de ocupações, nos lugares freqüentados” e etc. Constituindo importante instrumento de delimitação do Candomblé “como um grupo diferenciado dentro contexto urbano tido como „massificante””. A autora explica que o povo-de-santo organiza o referido estilo de vida por meio de uma “ênfase na vivência estético-lúdico-religiosa” que convive com a “ética econômico-política da sociedade urbana capitalista pautada pelos valores do trabalho e do consumo”. Visto que, embora o Candomblé seja uma religião cuja vivência orientada pelos valores dionisíacos, “pela alegria, pelo gosto da música popular, pelas cores fortes, pela dança pela divinização do homem, pela livre expressão da sensualidade e da sexualidade”, e que tem na festa seu melhor paradigma “por tudo que tem de ludismo, beleza, dispêndio e excesso”; a religião não rejeita o “modelo dominante”, pois “reitera e enfatiza certos aspectos da vida moderna, como o individualismo a busca por poder e a liberação sexual” que em grande medida, justificam sua sobrevivência no âmbito das atuais sociedades metropolitanas (AMARAL, 2002, p. 26).

O paradigma da festa a que se refere a autora atribui grande importância ao corpo no âmbito do Candomblé, visto que é por meio dele que se estabelece a conexão com os Orixás na iniciação e que estas divindades virão dançar e ser cultuadas no salão do terreiro. Nesse sentido, é importante considerarmos que, como nos diz Amaral

Sendo uma religião de possessão, a iniciação insere o adepto num sistema de representações específico, já que, enquanto outras religiões desprezam o corpo, vendo-o como a „morada do pecado” e responsável pelas „tentações da carne”, o candomblé vê o corpo como mediador da vida, fonte de prazer e meio pelo qual os deuses se expressam, pelo qual vêm a terra para brincar e dançar, sendo, portanto extremamente valorizado. O corpo do iniciado no candomblé é marcado na iniciação e, desse modo, jamais perde o contato com seu deus, pois sempre haverá em seu peito, costas, braços, solas dos pés, as marcas dos cortes rituais (aberês), também, o sangue do sacrifício ritual “misturado” seu sangue ao do animal santificado e aos pós-sagrados fazendo de seu corpo um corpo ainda mais singular, pois cada iniciado tem especificidades em sua feitura, decorrentes da „qualidade” de cada Orixá e de cada „nação”. Além disso, a cabeça do iaô é raspada durante a cerimônia de

encontra um conjunto de valores que, uma vez inseridos num novo contexto, são reelaborados, dando origem a formas simbólicas específicas, através das quais os fiéis desenvolvem e transmitem seus conhecimentos e suas atitudes em relação à vida, delineando seu *estilo de vida*. Se cada terreiro tem características próprias no que diz respeito à sua organização social (que comporta inúmeras exceções apesar de ser extremamente hierarquizada e regada principalmente no que diz respeito ao processo de iniciação e transmissão de conhecimentos religiosos) ainda assim é possível falar dos adeptos de candomblé como um grupo com estilo de vida próprio”.

iniciação e pintada com os pigmentos sagrados. Durante o período de quelê (de resguardo) o iaô submete-se a uma série de interdições que se referem espacialmente ao corpo, dentre as quais se destaca o impedimento de manter relações sexuais durante três meses, pelo menos. O Iaô durante o período de quelê, dorme no chão, numa esteira, come com as mãos, senta apenas no chão e não pode ver-se no espelho. É, portanto, como se pode notar, principalmente no corpo e nas dimensões a ele relacionadas que se inscreve a identidade dos „filhos de santo“ (AMARAL, 2002, p. 64, 65).

Com efeito, a expressão dos deuses por meio dos corpos dos adeptos durante as festas públicas possui grande importância para o candomblecista, que nestas ocasiões investe todo o possível, dentro de seu poder aquisitivo, para que o Orixá se apresente com beleza e alegria.

Talvez por esse motivo, tenhamos nos deparado no decorrer de nossas entrevistas com defesas e críticas ao “exagero” da indumentária utilizada durante as festas, sendo este um assunto em relação ao qual pais e mães-de-santo parecem possuir opiniões divididas, mesmo porque, segundo explica o babalorixá Mario Jorge de Iroco, o costumeiro excesso de adereços seria uma influência do Candomblé do Rio de Janeiro que não corresponde às características do ritual baiano, que para o sacerdote é feito com mais simplicidade. Nas palavras de babá Mario

Mário: Por exemplo, pra você ser tradicionalista mesmo no Ketu [...] homem filho de santo mulher não coloca saia. Já aqui no estado de Goiás, as pessoas já aderiram à saia. [...] Aqui em casa não, só as pessoas que são de fora, que já são iniciados que colocam. Tem até gente que bota saia, bota anágua, mas os homens que são iniciados de santo mulher, aqui em casa a gente coloca o bombacho. Que é diferente. Daqui pra cima a vestimenta é igual, a santa iabá, seria a santa mulher e a parte de baixo é o bombacho.

Natália: Que é uma calça larga?

Mário: É uma calça mais larga que tem um punho embaixo. Então assim, tem uma variação. Porque teve uma influência muito grande do Candomblé do Rio aqui em Goiânia, porque teve o seu Ricardo, de Omolu, ele é uma pessoa que influenciou bastante o Candomblé aqui.

Natália: Por quê?

Mário: Ele fez obrigação na Mãe Jane, ele teve uma passagem pela casa da Mãe Jane. Teve uma passagem pela casa do pai Ênio, o babalorixá do pai Ênio. Dentre outros, Marcos D'Ávila, que hoje tá com Djair, tem várias pessoas. Mas ele influenciou muitas pessoas, então o Candomblé do Rio é diferente do Candomblé de Salvador. Que lá no Rio, tudo é muito... [pausa de alguns segundos]

Natália: *Carnavalesco?*

Mário: *Isso! Seria a palavra assim. É até um pouco agressivo falar, mas lá é tudo mais carnavalesco, então os abescos são mais bonitos, são mais, digamos assim, requintados, lá na Bahia você não vai achar coisa assim. Lá ebomes de 80 anos de santo, as pessoas usam abescos pequeninhos, aqui as pessoas botam abescos de 3 andares assim.*¹⁷⁸

¹⁷⁸ Entrevista realizada pela pesquisadora, com a ialorixá Tereza de Omolu e o babalorixá Mario Jorge de Iroco, em 23/04/2010.

O babaorixá Ricardo de Omolu, por sua vez, embora tenha trazido à Goiânia a nação Ketu de influência carioca, demonstrou em sua entrevista também não concordar com o exagero nas indumentárias religiosas

Raimundo: Por isso que a gente falou, na verdade o brasileiro quer um Brasil europeu [...] Você vê que a própria arquitetura de Salvador, predominante, é européia. A indumentária era européia e essa indumentária passou pra o Candomblé.

Ricardo: Aí permaneceu essas baianas. As coroas que os Orixás acabam usando.

Raimundo: Belíssimas né! As diademas das senhoras.

Ricardo: *Acaba que tem gente que exagera!*

Raimundo: *Exagera né!*

Ricardo: *Tem gente que já misturando com o carnaval. Ta muito carnavalesca, os adereços de Orixás, que a gente chama de aparamentos.*¹⁷⁹

Entretanto, Djair de Logun-Edé, por exemplo, apresenta em sua entrevista uma perspectiva diferente daquela manifesta pelos babalorixás Mário, Ricardo e Raimundo, argumentando que a indumentária da saia no Candomblé não está relacionada com a tradição religiosa em si, mas com uma escolha estética que foi feita pelas baianas, pelo Candomblé da Bahia. E nesse sentido, tal como de início se determinou essa vestimenta, a ela foi acrescentado o bombacho, que mesmo sendo gaúcho, passou a ser utilizado nas vestes de Orixás masculinos como incremento estético. Sendo assim, o babalorixá Djair tanto argumenta favoravelmente ao empenho em oferecer a melhor indumentária possível ao Orixá, quanto reivindica certa racionalização da tradição religiosa, evocando ainda autonomia frente o que se considera como tradição de Candomblé baiana.

Djair: Aí alguns Axés, porque é homem tem que usar calça comprida, uma coisa que eu discordo piamente, e vou morrer lutando em prol disso, independente de Bahia e de baiana, a veste ser uma descendência das baianas da Bahia e não uma coisa de Candomblé específico [...] Se você bota uma santa mulher na cabeça de homem - diz que na África homem não vira santa mulher - então porque você faz uma mulher na cabeça de homem e veste ela de homem? Entendeu? Então não tem justificativa. Você bota uma calça comprida na Oxum, como tem uns axés aqui que fazem isso, na Bahia. Adotam você receber uma santa Iabá, uma fêmea. Um homem receber uma fêmea na cabeça, mas não aceita a veste feminina. Como você vai explicar, como você vai me questionar isso? Você tem um pouco de aprendizado de Candomblé: “mas como o não senhor não veste esta santa de mulher? Por que o senhor fez ela? Mulher na cabeça de um homem?” É a Bahia que impõe isso. Tipo assim, uma pessoa de Iansã, homem, veste calça, bombacha? Bombacha não é da África, não é da Bahia, de lugar nenhum é do Rio Grande do Sul! O que que tem a ver com o Candomblé [ênfático]? Eu acho até bonito um Ogum na cabeça de um homem de bombacha. Aí é uma roupa que a gente criou. Mas não queira colocar isso dentro do Candomblé!

¹⁷⁹ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omolu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010

Entendeu? Não queira colocar [o babalorixá argumenta que o uso da bombacha não corresponde às tradições religiosas do Candomblé]. Isso é uma coisa que nós [enfático], brasileiros, criamos essas bombachas. Que na África é isso aqui [mostrando a própria roupa], até meio cigana. É isso aqui, é larga assim ó, parece até uma saia. Não tem punho, não tem tornozadeira, que faz ficar o modelo bufante. *É nosso. Nós queremos o melhor, nós queremos fazer mais bonito, nós queremos dar Oxalá a gente aquilo que nosso dinheiro pode comprar.* [...]

Natália: Então a tradição passa também por um entendimento que a gente faz?

Djair: Que a gente tem que ter. O ser humano hoje... A gente não pode tratar as pessoas como burras. Porque todo mundo hoje tem cultura. O mínimo que nos temos hoje que é quase impossível, é menos de 1% de analfabeto. No Candomblé principalmente.[...] Porque se eu sou um iniciante, um iniciado, se sou uma pessoa que tá começando agora no Candomblé, a primeira coisa que eu vou querer saber é isso. “Pai por que eu não posso vestir isso?” [...] É a primeira coisa que eu vou querer saber. Porque a santa é essa, é ela! Então eu tenho que me vestir como ela é. [...] A pessoa não vai te questionar? O cristão não vai te perguntar? Então se a homenagem é de Oxum o senhor tá me vestindo de calça? Entendeu? Eu sou homem, mas a energia que tá na minha cabeça é feminina. *Então não tem lógica. As pessoas não pensam. E até hoje tem isso.* Aqui em casa eu só não visto saia com outro homem. Ogum, Xangô. Até o meu santo que é Logun-Edé eu visto de baiana. Entendeu, por causa de Oxum. Agora Xangô na cabeça de homem, Ogum na cabeça de homem, minha Oxossi na cabeça de homem, tudo eu visto de bombacha. *Bombacha, porque eu acho bonito! Poderia até sair com uma calça comprida, um calçolão, mas eu acho bonito bombacho, abre com entremeio, faz uma coisa mais elitizada, uma coisa mais bonita. Tem condições meu filho? Você pode comprar? Então dá pro teu santo. Não é porque seu santo é o santo homem que você vai vir com uma calça de tergal.*¹⁸⁰

De todo modo, o processo a que alguns dos babalorixás contatados neste estudo percebem como uma carnavalização do Candomblé, pode ser entendido como outro dos mecanismos que permitem a circunstancial emergência do sujeito subalterno, visto que o ritual da festa pública, tal como nos diz Rita Amaral (2002), também realiza a divinização do homem, saudando a alegria, a beleza, a sensualidade e o dispêndio. Nesse sentido, a festa nos parece se configurar como possibilidade de que o sujeito marginalizado seja visto com atenção e respeito, constituindo, todavia, um espaço de disputa por prestígio em que se por um lado todos os Orixás manifestos possuam seu momento de destaque, sempre estarão em evidência aqueles Orixás de indumentária mais requintada, ou de dança mais bonita, o que em certa medida, contribui para a posse das pessoas de maior poder aquisitivo possuam destaque. Há porém, divergências quanto aos parâmetros de beleza do ritual público de Candomblé, este que, na opinião do pai-de-santo Ricardo de Omolu era mais bonito antigamente, quando a beleza estava presente no próprio Orixá, em sua dança, visto que como explica o

¹⁸⁰ Entrevista realizada pela pesquisadora com Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

babalorixá “quando você canta pro Orixá, ali ta contando a história da vida dele então ele tem os atos que põe dentro da cantiga dele, aonde ele ta contando”, de modo que se é Ogum são cantadas as histórias de “quando ele foi pra guerra, quando ele venceu a guerra, o que ele vai fazer com a espada”, e aí então o “que Ogã canta o santo responde”, realizando uma festa em que “você renova até o seu voto de fé”.

Para nós interessa ressaltar que a performatividade da festa de Candomblé e da identidade do povo-de-santo correspondem, respectivamente, a um *embodiment* da memória e da cultura, e a uma performance da identidade que, por sua vez, possibilitam a correspondência entre a religião de origem africana e as dinâmicas sociais pós-modernas¹⁸¹. Segundo concebe Noronha (2005, p. 133) o *embodiment* se trata do processo de incorporação de imagens em que o corpo pode ser entendido como um suporte que “acaba constituindo conjuntos imagéticos que servem para figurar as questões da corporeidade e do próprio humano nos tempos atuais”. Deste modo, o autor considera que para além das representações visuais, “na atualidade a corporeidade ganha outro dimensionamento”, pois “vivemos um procedimento de *embodiment* da própria cultura que, ao invés, de simplesmente tomar o corpo como suporte para a metáfora, faz da cultura uma metáfora do corpo”. Nesse sentido, se considerarmos que, tal como propõe Amaral (2002, p. 16, 17) o habitante da cidade se define pela “experiência resultante de sua atuação nas várias esferas da vida social”, sendo um ser “multidimensional” cuja existência não se limita ao corpo ou ao espaço onde vive, podemos compreender que a intensa fluidez do urbano, a constante “transformação do exterior”, leva o morador da cidade “a um crescente processo de individuação como modo de manter um núcleo de auto-compreensão” e a uma “subjetividade extremamente pessoal” que pode resultar no sentimento de solidão e de indiferença para com os semelhantes. Sendo que, este processo ocasiona o apelo ao consumo obsessivo de bens materiais que corresponde ao exercício dos “fiapos” de liberdade de escolha (entre marcas, produtos, cores etc.) restantes na metrópole, no âmbito da qual o sujeito, mediante o sentimento de indiferença, “utiliza conjuntos de símbolos em suas interações e opções cotidianas, tecendo com os referidos fiapos de liberdade novas redes sociais “interpretando, reinterpretado, rearticulando e selecionando aquilo que melhor se

¹⁸¹ Quando nos referimos à Pós-modernidade no âmbito deste trabalho a compreendemos como categoria empírica, condição que, como argumenta Costa (2006, p. 84) “descreve o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, o que todavia, não nos aproxima da idéia de pós-modernismo em termos de um projeto político e teórico.

encaixa em sua visão de mundo”.

O sujeito urbano, portanto, forja novas identidades por meio das quais pretende se relacionar com os grupos sociais com que se identifica, e para tanto, ele associa a seu corpo, através da escolha dos bens materiais e simbólicos a serem consumidos, novos estilos de vida cuja incorporação tem como objetivo criar novas unidades sociais e relações afetivas que possam ser experimentadas como resposta ao sentimento de massificação. Não obstante, se o *embodiment* da cultura caracteriza o surgimento de diferentes grupos sociais na metrópole, o mesmo *embodiment* que é utilizado no âmbito da demarcação da identidade ou do estilo de vida candomblecista, permite que o povo-de-santo afirme sua identidade cultural e religiosa no âmbito do espaço urbano, onde a sólida estrutura da comunidade de terreiro pode atrair novos adeptos acometidos pelos referidos sentimentos de indiferença e massificação na cidade. Com efeito, o Candomblé se revela então uma religião adaptada às necessidades das metrópoles pós-modernas, em que o desejo de comunidade; a relação entre corpo e identidade; o intenso processo de individuação entre outros fatores parecem contribuir para sua sobrevivência. Pois como argumenta Prandi

Quando alguém abraça o candomblé como religião não é necessário que se opere a mudança em sua maneira de se ver e estar no mundo. [...] O candomblé não rejeita o mundo nem pretende mudá-lo, pois ao enxergar o mundo, é aí que vê dispostos os meios para ser feliz – que é a missão do homem na terra, segundo essa religião. E para ser feliz, realizar-se, pode-se contar com o pacto do Orixá, pessoal e privativo e com o feitiço capaz de remover os possíveis obstáculos ou “abrir os caminhos”. As regras de conduta, vale repetir, são voltadas para a relação entre o fiel e seu santo, entre o fiel e seus parentes-de-santo, entre ele e a casa de candomblé. [...] O candomblé afirma o mundo, valoriza-o: muito daquilo que é considerado ruim segundo outras religiões, como dinheiro e prazeres (inclusive da carne), sucesso, dominação, poder para o candomblé é bom. O iniciado não internaliza padrões de modernidade que apontam para um mundo diferente deste; ele aprende ritos e regras de comportamento relacionados ao terreiro e a sua população, os quais aplica ou não depois, conforme queira, ao mundo fora dos limites da casa e do grupo de culto. [...] Ao aceitar o mundo como ele é o candomblé aceita o homem e, mais do que isto, o situa no centro do universo. Que religião melhor para uma sociedade hedonista e narcisista? (PRANDI, 1991, p. 213, 214, grifos nossos).

Assim sendo, diferentemente das religiões salvacionistas, o Candomblé preserva em sua tradição religiosa o princípio fortuna-infortúnio (PARÈS, 2007) característico do *ethos* das religiões africanas, o qual orienta a utilização da religião como instrumento de evocação dos deuses para fins de transformação das condições de infelicidade do

presente em condições de felicidade, beleza, alegria, pujança e etc. Nesse sentido, para Rita Amaral (2002, p. 62, 63), “no Candomblé se deve ser feliz, seja como for, custe o que custar; hoje e nesse mundo; é tudo o que realmente importa; realização profissional, amorosa e saúde para comer, beber amar e dançar; o mundo está aí para o homem e deve ser aproveitado ao máximo com a ajuda dos Orixás e dos ebós”. Deste modo, consideramos que em decorrência do imediatismo do princípio fortuna-infortúnio, e talvez pela ausência de “pecados” que não o desleixo no oferecimento de comidas aos Orixás e para com a limpeza do assentamento (no ritual semanal do ossé), ou pelo desejo considerado legítimo no Candomblé de adquirir o poder, prestígio, e conquistar mobilidade social, novos adeptos venham se convertendo à nação Ketu com a intenção de tornarem-se babalorixás rapidamente. Pois como percebe o sacerdote Raimundo de Iansã

Raimundo: [...] *As pessoas que querem ser, que querem assumir esse papel de sacerdote, ela é sempre uma pessoa avoada, iludida, que gosta muito de se enfeitar, do glamour. Ela acaba antecipando muito o que é pra seguir um tempo. Porque o Candomblé é uma religião de hierarquia, tudo no seu tempo.*

Ricardo: É uma faculdade né. Você tem o primeiro ano, o segundo, o terceiro ano. Com um ano você já sai daquela condição, com 3 anos é uma outra posição. Pelo menos as obrigações do Ketu. É 1, 3 e 7.

Raimundo: E as pessoas acham... Porque hoje eu vejo assim, eu sou uma pessoa que tem dificuldade de aceitar mesmo a coisa de iniciar pessoas, que eu vejo por esse lado. Tem muita gente que está se iniciando por aí que não tem nada a ver. Iniciam hoje e não quer assumir responsabilidade nenhuma, cumprir um preceito que deve ser cumprido, que não é fácil. Mas a pessoa pra ela se iniciar, ela tem que ter resignação, ela tem que ter noção que ela vai ter que se privar de muitas coisas no mundo. *E esses jovens que estão se iniciando hoje não estão muito preocupados com isso, só querem se iniciar só pra dizer que são iniciados.*

Ricardo: Da religião, é com certeza.

Raimundo: Tá tendo muita vaidade hoje

Natália: O senhor acha que esses jovens procuram a religião por qual motivo?

Raimundo: *Porque acham bonito! Muitos porque acham bonito, outros porque acham que vão se resolver.* Que tudo na vida vai ser resolvido a partir do momento que ele se iniciar. E é com ele acabou de dizer, meu pai-de-santo acabou de dizer, que a gente ser de Candomblé; meu pai-de-santo quis dizer foi isso, a gente ser de Candomblé não vai deixar a gente nem mais rico e nem mais pobre.

Ricardo: *Ah, as pessoas acham também que a gente é rico!*¹⁸²

Sob nossa interpretação, a beleza vista pelos novos adeptos na nação Ketu se relaciona à estética ocidentalizada em que a limpeza – a que se referia anteriormente Djair de Logun-Edé – os adereços dos salões, e a indumentária dos Orixás atraem a

¹⁸² Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010

atenção daquelas pessoas que vislumbram na religião uma alternativa de auto-afirmação e de certa ascensão social. Todavia, percebemos ainda que a possibilidade de resolução dos problemas e de conquista de riqueza figuram entre os principais elementos em decorrência dos quais os novos adeptos desejam torna-se babalorixás. Visto que, além do prestígio e do acesso ao conhecimento religioso que são intrínsecos ao cargo de líder sacerdotal, o babalorixá é representado pelos novos adeptos como uma pessoa que consegue alcançar riqueza, o que por conseguinte, pode estar associado aos serviços religiosos que fazem parte do cotidiano do terreiro e constituem, na maior parte das vezes, a principal fonte de renda de pais e mães-de-santo.

A conceituação proposta por Max Weber definia que a magia se constituía como um momento anterior à religião no âmbito da linha evolutiva de racionalização religiosa, já que a religiosidade mágica é interpretada como se apresentasse nítida afinidade eletiva com o estágio „animista“ da humanidade, no qual o mundo é concebido a partir de uma visão monista da realidade”. Sob a referida perspectiva monista, os espíritos invisíveis que conferem “alma a todos os seres animados ou inanimados” seriam dotados de uma superioridade precária que poderia ser submetida pelas “fórmulas mágicas praticadas extracotidianamente pelos homens”. De modo que, ao desenvolver o ato mágico – caracterizado como uma ação “subjetivamente racional” - estes homens estariam a procura de atingir fins tais como a garantia de “comida, saúde, longevidade além dos fins essencialmente econômicos como a própria busca de riquezas” (ARAÚJO, 2004, p. 115).

Foi a partir dessa conceituação, que autores como Bastide propuseram a diferenciação entre as tradições religiosas de origem nagô, consideradas religiões propriamente ditas, e aquelas de origem banto, que foram pejorativamente rotuladas como magia. Pois tal como discutido ao longo dos segundo e terceiro capítulo deste trabalho, a magia banto foi concebida como degeneração da autêntica tradição africana que resultou em religiões como a Macumba e a Umbanda no Sudeste, enquanto a tradição nagô preservada, teria originado do Candomblé de modelo jeje-nagô, nação Ketu. Contudo, como pudemos observar no que se refere ao princípio fortuna-infortúnio e à relação com os clientes necessária para a sobrevivência do Candomblé, se faz necessário destacarmos que - a despeito de interpretações dos autores que adeptos à idéia de pureza nagô – o referido princípio que caracteriza o *ethos* religioso africano assemelha a religião nagô às demais religiões afro-brasileiras, visto que todas estas se

orientam pela mesma finalidade de intervenção no presente por intermédio da espiritualidade, que atribui a todo o campo afro-brasileiro caráter “prático” e “imediatista”.

Ainda nesse sentido, na interpretação Weberiana tudo aquilo que entendemos como campo religioso afro-brasileiro, no qual se mantêm vivas heranças das tradições religiosas africanas e indígenas, é considerado uma religiosidade mágica não racionalizada. O que transgredindo as fronteiras das análises acadêmicas, integra o imaginário ocidentalista por meio do qual são difundidas as representações de primitivismo, incivilidade, e inferioridade atribuídas às religiões afro-brasileiras no país. Sendo que, por este motivo, nos parece importante assinalar que tal como enfatizamos no caso da recusa da tradição baiana de vestimenta do Orixá feminino em filhos-de-homem, a tradição religiosa candomblecista nos parece passar por intenso processo de racionalização em que se observa as provas de manifestação do poder dos Orixás como instrumento de renovação da fé. Como já nos disse Ricardo de Omolu, quando em uma festa pública o Orixá manifestado responde ao toque dos atabaques contando por meio de sua dança as passagens de sua história mitológica, a fé se renova, pois demonstra que o transe e o contato com a divindade efetivamente existiram. Nesse mesmo sentido, Djair de Logun-Edé nos diz o seguinte:

Então essas coisas, isso é que é o sobreviver mesmo de hierarquia, de conhecimento, é aquilo que você olha, que você crê. Essa é a grande fé, é a folha ficando verdinha. Esse pé de iroco aí, que hoje não tem uma folha, todo mês de junho cai tudo por causa da fogueira. Pra você ver, nós estamos no outono, você olha pra mangueira ta lotada de folha, não ta caindo nenhuma, olha pro iroco, como é o dia da fogueira, não tem uma folha, porque a fogueira é feita quase embaixo dele, pra não matar ele mesmo já sabe que tem que deixar as folhas caírem mais tarde, por que? Eu só tenho esse espaço. E ele tem vida, ele come ali. Embaixo dele tá plantado alguma coisa, então ele sabe que ali é um Orixá, só vão cair as folhas quando acabar a festa de ioruba, porque o fogo sobrevive embaixo dele. Então você vê como é, todas as minhas árvores estão floridas, todos os meus pés de árvores e todo ano é a mesma coisa. Ele joga as folhas dele embora muito depois das outras. Agora que caiu tudo, porque já teve a fogueira, semana retrasada, pra ele começar a florir. Tá nascendo as flores. Aí você analisa, para e pensa que realmente tem alguma coisa ali.¹⁸³

Segundo Reginaldo Prandi (1999, p. 218, 219), a inexistência de uma codificação da religião no Candomblé, que se perpetua como uma religião oral, faz com que haja divergências e conflitos entre terreiros, bem como torna os sacerdotes “autoridade única entre seus filhos”. Por isso é que o Candomblé constitui “uma religião

¹⁸³ Entrevista realizada pela pesquisadora com Djair de Logun-Edé em 21/06/2010.

centrada em torno da mãe ou pai-de-santo, [em que] toda decisão dependerá unicamente dela ou dele” que são as pessoas que ritualmente possuem a “prerrogativa de consultar o oráculo”. Deste modo, o autor argumenta não ser incomum que os terreiros “introduzam procedimentos novos e abandonem outros” fundamentando-se na autoridade do sacerdote que é posta na boca do Orixá: “Oxumarê quer assim eu não discuto porque a casa e dele”. Pois sendo os únicos interpretes das mensagens dos Orixás, os líderes sacerdotais passam a possuir condições para instituir mudanças na religião que são atribuídas ao desejos das divindades, evidenciando que, em detrimento de quaisquer purezas, todas as nações de Candomblé são, nas palavras do autor, “colchas de retalho”, que são constantemente ressignificadas pelas novas gerações de líderes religiosos. Os quais como no caso de Djair de Logun-Edé, se recusam a reproduzir tradições a que não compreendem, e que como no caso da saia de baiana, para serem perpetuadas são racionalizadas tendo verificada sua coerência e importância dentro da religião.

Com efeito, constatada a semelhança entre as religiões do campo afro-brasileiro em termos do princípio fortuna-infortúnio, podemos nos perguntar por que os novos adeptos a que se referiam Raimundo de Iansã e Ricardo de Omolu escolheram a iniciação no Candomblé como instrumento de prestígio e riqueza em detrimento da iniciação em outras religiões afro-brasileiras, tais como a Umbanda, que são igualmente dotadas do sistema de consulência. Na opinião do babaloroxá Mário Jorge de Iroco e da ialorixá Tereza de Omolu

Mario: Eu acho que hoje em dia as pessoas procuram muito a Umbanda por causa disso, porque não tem que passar por tudo aquilo.

Tereza: Pelos sacrifícios que a gente passa né, porque é sacrificante. E não é fácil não.

Natália: E é uma hierarquia rígida né?

Tereza: Rígida!¹⁸⁴

No entanto, em nossa interpretação, para além do processo de iniciação menos exigente no âmbito da Umbanda, os adeptos interessados em prestígio e mobilidade social escolhem o Candomblé, e mais especificamente a nação Ketu, pelo valor que a tradição nagô possui no mercado religioso. Pois tendo sido celebrada nacionalmente como mais pura e autêntica tradição religiosa “africana” o Candomblé nagô passou a atrair clientes e adeptos por sua “força” e “poder”, sendo uma religião em que, como afirma Prandi

¹⁸⁴ Entrevista realizada pela pesquisadora, com a ialorixá Tereza de Omolu e o babaloroxá Mário Jorge de Iroco, em 23/04/2010.

(1991, p. 229) não há tensão entre as funções de “sacerdote” e feiticeiro”, as quais encontram-se direcionadas para grupos sociais distintos. Este raciocínio nos possibilita conjecturar ainda que a grande reverberação do processo de reafrikanização do Candomblé, que hoje se encontra deflagrado no âmbito de todas as nações, e que estimula o resgate da linguagem e dos saberes religiosos das antigas etnias predominantes em cada uma destas tradições, se relaciona igualmente a uma busca por valorização do capital simbólico a ser oferecido no referido mercado.

Em relação ao mercado religioso e sua ligação com o poder atribuído pela oralidade ao líderes sacerdotais, é interessante assinalarmos que, como argumenta a ialorixá Jane de Omolu se queixando da postura dos sacerdotes da Bahia, o conhecimento religioso no Candomblé não é repassado entre pais e filhos-de-santo livremente

Jane: Eu conheço muito pouco e eu acho que a gente ainda vai morrer sem saber, entendeu, justamente porque existe os zeladores, principalmente os baianos, ele não te dá totalmente o que você precisa, que um filho precisa de aprender, eles não dão, eles escondem muito. Inclusive eu, comigo aconteceu de eu ter dado obrigação com pessoas de lá e eles fazer as coisas entre as madrugadas pra gente poder não vê, não aprender, entendeu? Então quer dizer e eu acho que não é por aí porque se não o que é que vai acontecer, a religião morre com aqueles que... Seguraram o aprendizado, o ensinamento, morre porque amanhã, lógico, porque amanhã não vai ter como soltar, porque a morte é a única certeza nas nossas vidas, entendeu? [...]

Porque eu não sou obrigada a te aceitar como minha filha, como a sua cabeça pra eu zelar, mas o momento que eu aceito, eu sou obrigada a dar conta e aquilo que eu não tenho nas mãos, não tenho conhecimento eu tenho que procurar aonde? Nas pessoas que zelam de você, nas pessoas que cuidam do seu santo, se eles isso nega se eles isso passa, entendeu? Você tem que fazer o que? Você tem que procurar lá fora.

Natália: Aí é que dá a bagunça. A senhora acha ou não?

Jane: Não, não é que dá a bagunça, dá assim as vezes a o ciúme, a inveja, a a a as pessoas, o zelador pode não entender, mas ele tem que entender, se ele não dá eu tenho que buscar ou por outro lado se ele não sabe eu tenho que buscar porque ele não vai buscar pra mim.¹⁸⁵

E nesse mesmo sentido, Ricardo de Omolu e Raimundo de Iansã se referem à busca por conhecimento que transgride as fronteiras do terreiro e parte para a produção acadêmica, para a internet, e para os recursos áudio-visuais como mecanismos de acesso ao saber religioso que, por sua vez, agregaria valor no mercado religioso.

Raimundo: Hoje há esse conflito. Eu canto aqui de um jeito porque eu aprendi desse jeito, mas há sempre uma diferença em alguma pronúncia,

¹⁸⁵ Entrevista realizada pela pesquisadora com a ialorixá Jane de Omolu em 04/ 03/ 2010.

então o que de verdade tem que se manter é um vínculo à alguma pessoa. Eu costume dizer, todo mundo necessita ser fiel à alguma fonte, pra não se perder.

Ricardo: Dentro do próprio terreiro a gente vê pessoas cantar diferente do outro, porque cada um canta o que entende. Isso é difícil, isso não tem conserto. Agora eu prefiro cantar o que eles cantam do que pegar uma fita que está aí na rua e passar a cantar o que a fita canta!

Raimundo: É o que está acontecendo, tem muita gente que preocupa em copiar fitas, pegar fitas.

Ricardo: É a busca da perfeição, todo mundo tá sempre em busca de ou ser melhor, o cantar melhor, eu acho que isso é muito... *É o mercado né!*

Raimundo: Eles acham que é a evolução. Mas muitas coisas têm que se preservar, conservar e manter, porque senão se perde mesmo. A gente até usa um provérbio muito engraçado: “Fulano é uma colcha de retalhos”, porque ele não sabe o que, uma colcha de retalhos é mesclado tudo!

Ricardo: “Fulano é axétiquim”. É um tiquinho de tudo! Ele viu na casa dos outros, daí ele copia, ele viu ali... Pra um Axé se manter... “Ah eu acho aquilo lindo na casa de fulano”. Então se eu acho lindo na casa de fulano, quando for a festa na casa de fulano eu vou lá ver e achar lindo. Eu não posso ficar copiando, senão eu fico sem identidade, eu me perco. E isso é muito ruim, a pessoa que fica perdida. “Ah mas essa cantiga não parece a cantiga que acende a fogueira, essa combina mais”. Sinto muito, foi essa que eu ouvi cantar e vou cantar até morrer. Mesmo que mude, eu prefiro não cantar. Mas mudar eu não mudo. Mesmo que quem me ensinou mude. Porque acontece isso também.¹⁸⁶

As modificações da tradição, portanto, parecem advir da tentativa de apreender conhecimento religioso em mais de uma fonte, acelerando o processo lento de conquista gradual destes saberes por meio do convívio com o pai ou mãe-de-santo, e hibridizando o Candomblé por meio da interpenetração entre as diferentes tradições das nações. No que se refere a essa conduta, tal como concebem os entrevistados, existe tanto o simples desejo de aprimoramento quanto a busca por capital simbólico de maior valor entre a clientela do campo afro-brasileiro. E nesse sentido, torna-se importante ressaltar que como propõe Stuart Hall (2002, p. 79) as sociedades da periferia do Ocidente tem estado sempre abertas às influências culturais ocidentais, de modo que, “a idéia de que estes são lugares „fechados“ etnicamente puros, culturalmente tradicionais” e até ontem intocados pela modernidade constitui “uma fantasia ocidental sobre a alteridade: uma fantasia colonial sobre a periferia mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como puros e de seus exóticos apenas como intocados”. O fetiche da alteridade exótica estimula então uma valorização da tradição cultural de origem africana em sociedades pós-colônias que, a despeito de um verdadeiro interesse pela resignificação positiva das manifestações religiosas e culturais estigmatizadas, se trata do que Beatriz Góis Dantas (1988, p. 149, 150) entende como ecamoteamento do

¹⁸⁶ Entrevista realizada com os babalorixás Ricardo de Omulu e Raimundo de Iansã em 06/05/2010

preconceito contra o negro escondido sob o manto de uma glorificação africana que, em termos culturais, seria uma contrapartida da idéia de democracia racial dotada da mesma função controladora.

Dessa forma, se observada sob o ponto de vista de sua inserção na lógica de exotização da cultura afro-brasileira como alteridade ocidental, a reafricanização dos nações de Candomblé, e em especial da nação Ketu baiana celebrada por sua pureza, institui riscos tanto de uma profunda desvalorização das praticas religiosas mais sincréticas que tendem a assimilar o modelo valorizado cultural e economicamente; quanto do desenvolvimento de uma ênfase cada vez mais profunda na “necessidade de preservar e exaltar as formas mais próximas às versões originais dos produtos exóticos e escassos da África” que, por fim, não reconheceria o valor da “mais pura” herança cultural africana, visto que nenhuma destas heranças pode negar o processo de “aculturação” – ou transculturação como entendemos aqui - por qual passaram (DANTAS, 1988, p. 216). Com efeito, aspectos da ortodoxia Ketu, tais como a negação do culto ao Caboclo, que em detrimento do que desejam babalorixás e ialorixás tradicionalistas, está presente na maior parte dos Ilê Axés de tradição religiosa nagô¹⁸⁷ como consequência da conversão de antigos adeptos da Umbanda e de membros de outras nações que tomaram obrigação no Ketu que levaram consigo para seus novos espaços rituais a incorporação da Entidade indígena cultuada como “dona da terra” brasileira, nos parece uma das práticas advindas do processo de recusa ao sincretismo entre os candomblés baianos e que sugere a obliteração da dinâmica cultural que necessariamente perpassa o processo de expansão da refira nação pelo país. O que como alerta Dantas (1988, p. 216), reforça a idéia de manutenção de uma pureza africana cuja inexistência pode ocasionar a constatação da concepção acadêmica de predomínio do movimento de fusão em detrimento daquele de preservação entre o campo religioso

¹⁸⁷ O babalorixá Ricardo de Omolu afirma que na Bahia, e mesmo em sua casa considerada um dos Candomblés mais tradicionais de Salvador, existe o culto aos Caboclos. Este que, embora não seja feito dentro do Ilê Axé, é reconhecido como algo natural entre a família-de-santo atualmente entendida como matriz da maior parte dos candomblés goianienses. Nas palavras de Ricardo “tem Caboclo que é vivo, enquanto a pessoa incorpora na outra pessoa, ele está desmaiado dentro do mato! Os encantados né. Então tem tudo isso. E o Angola tem muito mais esse lado do Caboclo. *Mas eu sou da casa de Oxumarê e o povo aqui [em Goiânia] diz que a casa de Oxumarê não dá Caboclo.* Então ninguém lá em casa, que é da matriz, dá nada, porque minha mãe Bete dá Caboclo. Eu não dô, ele não quis me pegar porque não quer, mas eu cultuo ele, tenho ele na minha casa, ele não me pega na cabeça, talvez até porque Exu me pegue. Minha mãe Bete é antiga. A finada Ana Laura fazia festa pra Sultão da Armada, que ela ia pra Sete quedas num ônibus, Caboclo ganhava tudo, dava bebida, comida, cozido, caça assando na brasa. *A gente do Oxumarê dá Caboclo também. Não é cultuado dentro do Axé, mas cada um dá seu Caboclo na sua casa, faz a festa, faz reunião, faz na rua.* Ana Laura dava Caboclo, a finada dona Filhinha dava Caboclo. Meu pai não dá, mas meu pai fez santo guri, quem pegou ele foi Oxumarê”.

afro-brasileiro, que por fim, desestimularia todo processo de defesa e patrimonialização do Candomblé.

De todo modo, Stuart Hall (2002, p. 95) destaca, por outro lado, que a “reafirmação de „raízes“ culturais e o retorno da ortodoxia tem sido, desde há muito, uma das mais poderosas fontes de contra-identificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais”, visto que o *revival* da etnia constitui uma reação à tendência de homogeneização global ocasionada pela globalização”. E nesse sentido, descartadas as “variedades essencialistas” de etnias revividas que podem originar fundamentalismos, o Candomblé pode se situar como um *locus* de enunciação em que os saberes subalternos, deslegitimados pelo referencial epistemológico racionalista da matriz ocidental de poder, são articulados como sintoma da emergência de um *pensamento liminar*. Pois como revelam os discursos de pais e mães-de-santo aqui apresentados, o povo-de-santo agencia de maneira muito peculiar a associação cotidiana entre saberes advindos da tradição religiosa de origem africana e o racionalismo ocidental hegemônico em nossa sociedade. Haja vista que, aspectos da cultura religiosa africana, tais como a oralidade, por exemplo, em detrimento de ortodoxias e tradicionalismos, é interpretado de forma negativa por uns e de forma positiva por outros, sendo a fluidez permitida pelo discurso oral entendida tanto como tradição, quanto como alternativa de renovação da tradição que a princípio parece irreconciliável às idéias de pureza e autenticidade.

E nesse sentido, compreendemos que a associação de idéias ou princípios aparentemente contraditórios que aparece repetidamente nos discursos dos sacerdotes e sacerdotisas entrevistados nos parecem evidenciar o caráter liminar de sua forma de pensamento, em que ora se sobressai a perspectiva racionalista e o sistema de representações ocidentalista hegemônico, ora desponta a afirmação do saber africano subalternizado. Com efeito, embora as dificuldades identificadas como atuais problemas de manutenção dos terreiros de Candomblé de Goiânia sejam problemáticas que não aflijam apenas o Candomblé desta cidade - tais como o descomprometimento da família-de-santo com a manutenção das casas; a falta de recursos financeiros; e a intolerância exercida pelos evangélicos neopentecostais - a identidade moderna goianiense, no âmbito de uma história de marginalização do campo religioso afro-brasileiro que se funde à própria história da capital, exerceu forma peculiar de subalternização que nos permite perceber a intensidade da imposição do imaginário

ocidentalista e do processo de obrigatória modernização instituídos como mecanismos de colonialidade do poder e manutenção da diferença colonial pela lógica West / Rest.

Assim sendo, a análise da dinâmica de negociação por sobrevivência do Candomblé de Ketu em Goiânia nos leva a conjecturar que a religião se mantém viva por constituir uma insubordinação ao padrão social instituído que engendra possibilidades de ocidentalização, associadas a mecanismos de preservação da tradição de origem africana. De modo que, sob esta perspectiva, o Candomblé pode mesmo ser entendido como manifestação de resistência à cultura ocidental moderna, pois ainda que a religião seja composta por princípios que se assemelham àqueles de individuação e hedonismo característicos da pós-modernidade, os quais facilitam sua adaptação / inserção na sociedade atual, o Candomblé é composto por um sentido de comunidade que lhe é específico e em que está implícita a possibilidade de inversão da situação de dominação. Sendo que tais características podem ser interpretadas tanto como atrativo àqueles que se sentem marginalizados, quanto para aqueles que pretendem de opor ao modelo social instituído, e deste modo, permite tanto a emergência do sujeito subalterno, quanto insurreição dos *outros* saberes subalternizados que se encontram entremeados na religião híbrida e suas preservações da herança cultural africana.

Figura 14: Transe de Iansã



Fonte: acervo particular da pesquisadora.
Festa de suspensão de ekedis e ogã realizada no *Ilê Axé Gmbalé*.

Figura 15: Mãe Jane e seu pai Omolu



Fonte: acervo particular da pesquisadora.
Olubajé realizado no *Ilê Axé Gmbalé*.

Figura 16: Assentamento dedicado à Entidades



Fonte: acervo particular da pesquisadora.
Fotografia do *Ilê Axé Oni Lewá*.

Figura 17: Uma das festas que integram o ritual de Águas de Oxalá



Fonte: acervo particular da pesquisadora.
Destaque para a ialorixá Maria Luiza de Oxalá, ao centro da foto.

Figura 18: Saída de iaô



Fonte: acervo fotográfico do Projeto ABEREM.
Festa realizada na casa de pai Marcelo de Oyá, quem se encontra em destaque nesta foto.

CONCLUSÃO

Tradições inventadas e pensamento arquipélago: sobrevivências diaspóricas como rizomas culturais

O presente trabalho procurou evidenciar o processo de afirmação da africanidade candomblecista como tentativa de recuperação de um passado que foi construído pela articulação política da memória, visto que implicou no esquecimento de aspectos da circunstância histórica de formação necessariamente híbrida do Candomblé. Como explica Jô Gondar (2002, p. 37) a obliteração daquelas memórias cuja perpetuação não corrobora a identidade forjada é empreendida para garantir a segregação daquilo que ameaça a representação que um indivíduo ou um coletivo fazem de si mesmos. A identidade, portanto, deve ser entendida como uma construção ficcional que parte necessariamente de uma escolha política, orgulhosa, relativa a interesses práticos, constituindo, “antes de mais nada, um instrumento de poder”. E deste modo, a luta por uma memória que corrobore a identidade construída, evidencia uma situação de invenção da tradição, compreendida por Bhabha (2005) como processo de emergência de uma comunidade imaginada. Nas palavras do autor

As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como um projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si, para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente (BHABHA, 2005, p. 22).

Nesse sentido, a concepção de Bhabha (2005) nos permite perceber a projeção da comunidade candomblecista de nação Ketu tanto como legítima representante de um conjunto de religiões fundamentadas em uma ancestralidade africana ressignificada em seu espaço diaspórico; quanto como importante instrumento de preservação da cultura de origem africana que, por sua ortodoxia e tradicionalismo, ao ser evocado mediante a necessidade governamental de se fundamentar uma identidade nacional permeada de heranças culturais de origem africana, se apropriou das representações oficiais para empoderar-se frente ao próprio Estado e, ao mesmo tempo, frente ao campo religioso afro-brasileiro como parâmetro de tradição e autenticidade.

Com efeito, se por um lado a deflagração do processo de reafricanização proporcionou certa legitimação do Candomblé que, “gestada pela nova estética da classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo dos anos 60 e 70” (PRANDI, 1999, p. 105), representou o culto como “original”, “puro”, “verdadeiro”; por outro a dita reafricanização se apropriou da hierarquização acadêmica do campo religioso afro-brasileiro - em que as religiões mais sincréticas tais como a Umbanda, a Jurema, o Catimbó, a Pajelança foram relegadas aos últimos patamares de valor - e a instituiu no âmbito cotidiano do referido campo. O que, todavia, assim como ressalva Prandi (1999, p. 105), não deve anular o fato de que o Candomblé de Ketu obteve neste processo importantes conquistas que beneficiaram todo o conjunto das religiões afro-brasileiras, visto que ser católico, a partir dos anos sessenta e setenta, deixou de ser uma exigência para ser brasileiro justamente em decorrência da conduta adotada pelo Candomblé. Este que ao se colocar “em pé de igualdade com o catolicismo”, deixou a conduta, e segundo o autor, até mesmo a condição de religião subalterna (PRANDI, 1999, p. 108), contribuindo, portanto, no processo de legitimação e inserção social dos saberes de origem africana e indígena que compõem a tradição religiosa do campo afro-brasileiro.

O conceito de identidade é entendido pelos estudos culturais como uma construção linguística relacional, que adquire sentido por meio dos sistemas simbólicos em que é representada. Sendo que, na interpretação de Woodward (2000), a atribuição de sentido ao próprio sujeito e suas experiências apenas se dá mediante os significados advindos das representações. Por isso, todas as práticas de significação envolvem relações de poder, pois são estas representações que, compondo os sistemas simbólicos de uma sociedade, definem as divisões e desigualdades sociais. Contudo, por serem construções lingüísticas, todos os significados produzidos por estes sistemas são móveis, permitindo identificações e contestações igualmente móveis. Sendo que, por este motivo, Tadeu Tomás da Silva (2000) argumenta que a definição discursiva da identidade e da diferença está sujeita a vetores de força, a relações de poder que não simplesmente estabelecem definições, mas imposições. De modo que a disputa por identidades envolve também a disputa por recursos simbólicos e materiais, traduzindo “o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais” (SILVA, 2000, p.81), pois deter o privilégio de classificar

significa também deter o poder de atribuir diferentes valores aos grupos classificados, constituindo forma de perpetuar ou subverter as representações sociais normalizadas¹⁸⁸.

Assim sendo, na perspectiva deste autor, se de um lado os essencialismos culturais atuam em um movimento de fixação de identidade e diferença, o hibridismo atua para complicar e subverter as identidades, assombrando as identidades hegemônicas por meio pluralidade de alteridades que compõe o espaço híbrido; o que dificulta o processo de imposição de representações, ao mesmo tempo em que agrega poder aos sujeitos subjugados por meio do caráter fluido do campo simbólico das representações sociais. Isso porque, como concebem os estudos culturais, o processo de hibridização se desenvolve em relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos, estando ligado ao decurso das colonizações e ocupações, e à grande assimetria racial, social e, portanto, identitária por eles ocasionada. As identidades neste processo formadas teriam se constituído por meio de uma fusão que, desestabilizando e confundindo as categorias identitárias supostamente indissolúveis dos referidos grupos, embora guarde traços das identidades primeiras, já não correspondem mais a nenhuma delas integralmente (SILVA, 2000, p. 83) compondo um novo e fluido mosaico cultural.

Segundo Bhabha (2005) o processo de hibridização colonial fez emergir o “terceiro espaço”, zona de instabilidade identitária em que os sujeitos híbridos, mestiços, estabelecem por meio de sua agência uma sobrevivência negociada; questionando através do olhar da “diferença colonial” seu lócus subalternizado instituído pela hegemonia metropolitana. E nesse sentido, o sujeito híbrido se constitui no âmbito de um entrelugar cultural existente na mediação, a princípio imposta, entre ser ocidental reproduzindo a cultura do colonizador, e ser africano ou ameríndio preservando aspectos de sua cultura de origem. Com efeito, este entrelugar, é entendido por Frantz Fanon (2008) como fenda localizada entre a sobreposição das identidades de colonizador e colonizado. Lugar em cuja sombra reside a estratégia de duplicidade do sujeito colonizado quem ao assumir o modelo de identidade que lhe é imposto, invisibiliza a alteridade por meio da qual é definido como Outro do sujeito ocidental. E deste modo, como a definição identitária na perspectiva de Fanon se dá tal como um jogo de espelhos, em que a identidade é definida pela negação daquilo que se vê como

¹⁸⁸ “Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual outras identidades serão avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir à identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa” (SILVA, 2000, p. 83).

diferença, ao invisibilizar a alteridade que o compõe e que fundamenta a atribuição de estigmas, o colonizado desestrutura a imagem do Outro que é vista pelo colonizador, desestabilizando assim a própria identidade deste colonizador, cujo avesso refletido no espelho fora embaçado.

Por conseguinte, concebemos que quando o sujeito subalterno inserido no Candomblé adota a estratégia de ocidentalização da religião, ele reveste sua alteridade africana pela identidade eurocentrada que, imposta ao africano escravizado e seus descendentes desde o período colonial, continua a ser condição de sobrevivência e inserção social no Brasil. Aí então, por meio dessa agência, o referido sujeito abala as representações hegemônicas atribuídas ao negro e à cultura religiosa afro-brasileira, alcançando o poder de se posicionar frente à identidade atribuída a fim de questioná-la e desconstruí-la. E nesse sentido, a idéia de agência, supera a concepção de memória cultural ou coletiva, admitindo além da negociação e recriação - realizadas em diferentes contextos de poder - de determinados elementos selecionados a fim de integrar uma nova tradição, a plausibilidade histórico-cultural das tradições inventadas (MATORY, 1999) e possibilitando assim, tal como argumenta Hall (2006), o posicionamento do sujeito híbrido frente à identidade, que por sua vez, forja novos referenciais.

Isso posto, a exemplo do que explicam Hall (2006) e Bhabha (2005), compreendemos que ao projetar o que desejava vir a ser por meio da ressignificação ou reinvenção de sua tradição, o Candomblé de nação Ketu posicionou-se frente à identidade que lhe fora hetero-atribuída (GENESTE; TESTA, 2010) no âmbito dos discursos governamental, artístico, acadêmico, a fim de redeterminar a forma como seria representado. Pois ao ser celebrado pela contracultura nacional em seu processo de busca pelas raízes culturais brasileiras e patrimonializado pelo regime militar em decorrência dos interesses da política externa e da consolidação de uma identidade nacional, o Candomblé se apropriou da identidade que lhe foi atribuída como dupla forma *empowerment*: frente ao Estado, no que denominamos de atuação externa, e frente às demais religiões afro-brasileiras, em uma atuação interna.

Nesse sentido, no que se refere à referida atuação “externa”, consideramos que o *empowerment* alcançado pelo Candomblé de Ketu por ter se tornado símbolo da identidade nacional, impulsionou antigos processos de reivindicação por igualdade

religiosa e racial empreendidos pelo povo-de-santo, e particularmente pela comunidade candomblecista baiana. Visto que, a partir do que chamamos anteriormente de celebração da tradição nagô, a enunciação do Candomblé contra a invisibilização da condição desigualdade a que se encontram submetidos os praticantes das religiões afro-brasileiras se tornou pública, pois as lideranças da religião passaram a se colocar publicamente perante o Estado nacional a fim de reivindicar suas demandas. Daí em diante desencadeou-se um processo em que a herança colonial de marginalização e demonização do campo religioso afro-brasileiro seria visibilizada permitindo que a agência do sujeito negro subalternizado, que negociou a sobrevivência de aspectos da cultura de origem africana no Brasil fosse finalmente reconhecida. E este reconhecimento atraiu maior interesse científico ao estudo do Candomblé e das religiões afro-brasileiras, ocasionando o desenvolvimento de uma significativa produção acadêmica que, por sua vez, somada às ações das comunidades de terreiro e do movimento negro alcançou certa ressignificação das representações estritamente negativas atribuídas ao Candomblé e ao campo religioso afro-brasileiro, responsável pela preservação de aspectos da cultura de origem indígena e africana tão perseguidas e estigmatizadas no país.

Já no que tange à denominada atuação “interna”, interpretamos que ao articular o mencionado *emporwerment* mediante as demais religiões afro-brasileiras, o Candomblé de Ketu negociou sua legitimidade cultural como forma de diferenciação e hierarquização. Sendo que a articulação da memória e da tradição permitiu aos sujeitos candomblecistas, tal como discutido anteriormente, conquistarem maior inserção às religiões afro-brasileiras e seus adeptos como um todo; ao mesmo tempo em que asseguraram a preservação da condição de poder desta religião frente às denominações afro-brasileiras consideradas sincréticas, as quais compreendemos aqui como sua alteridade interna.

Dessa forma, a reflexão acerca da dinâmica identitária candomblecistas nos leva ao que Glissant concebeu como pensamento arquipélago, caracterizado pela heterogeneidade do rizoma. Em que a conciliação entre diversas matrizes culturais, resultando em uma série de manifestações híbridas, se faz por meio do agenciamento das identidades através de discursos deslizantes, os quais constituem estratégias de sobrevivência da cultura do *Outro* mediante à necessidade de inserção em sociedades ocidentais. “Para Glissant, as identidades são formadas pela relação entre indivíduos,

grupos sociais e étnicos e entre discursos e representações”, definindo assim aquilo que entende como Poética das Relações, por meio da qual as identidades são formadas performativamente, “na relação ou no confronto do eu (*self*) com a alteridade”. Nesse sentido, na interpretação do autor, os sujeitos reagem continuamente à forma como são representados nos sistemas culturais em que se inserem. De maneira que suas “identidades são formadas nos diversos papéis sociais que os indivíduos são chamados a exercer no convívio social e pelas relações de poder e de subalternidade que se estabelecem nesse contexto” (RABELO, 2005, p.17-18).

Segundo interpreta Zila Bernd, (2004, p.104) o pensamento arquipélago concebido por Glissant é caracterizado pela “imprecisão, pela ambigüidade e pela relatividade, pois o arquipélago é ao mesmo tempo uno e múltiplo, uma vez que cada uma das ilhas pode guardar sua especificidade”. Por conseguinte, a idéia de rizoma como “raiz que vai ao encontro de outras raízes” é usada por Nogueira (2009) como forma de compreensão da organização da religião Umbanda enquanto um “Rizoma Umbandista” que é concebido pelo autor como

uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de Umbanda pode ir buscar suas influências. Trata-se de um sistema aberto [...] cujos diversos elementos são utilizados, misturados, resignificados e elaborados para dar forma ao culto religioso umbandista, e que todos juntos dão origem a uma religião absolutamente complexa e diversificada (NOGUEIRA, 2009, P. 43).

Embora o Candomblé não seja uma religião tão fluida quanto a Umbanda, em que a tradição e o modelo litúrgico são recriados no âmbito de cada terreiro, em nossa interpretação, o conjunto das religiões afro-brasileiras pode ser entendido como uma comunidade estruturada como um rizoma, em que cada denominação religiosa se percebe independente e, ao mesmo tempo, pertencente a um conjunto. Forma de pensamento arquipélago que, se por um lado preserva a especificidade das referidas religiões uma em relação às outras, por outro, mantém sua interdependência, em um sistema de identificação orientado pelas tradições advindas do hibridismo afro-católico - ameríndio, que lhes garante a sobrevivência frente ao constante embate com as religiões cristãs. As quais, hegemonicamente instituídas nas sociedades ocidentais, operam, por meio da manutenção de um imaginário etnocêntrico, um cotidiano de marginalização e demonização das religiões afro-brasileiras e seus adeptos. O que por sua vez, faz com que estas religiões, reunidas sob o mesmo estigma inferiorizante atribuído aos *Outros*

saberes africanos e indígenas no processo colonizador, transformem esta reunião de denominações marginalizadas em um conjunto, “múltiplo e uno”, evocado como forma de sobrevivência à condição de subalternidade. Pois, embora a hierarquia ou micropolítica¹⁸⁹ interna ao conjunto de religiões afro-brasileiras se altere valorizando algumas denominações a despeito da desvalorização de outras, conjecturamos que o processo de inserção e legitimação negociada deste rizoma religioso, que como discutido ao longo dos capítulos do presente estudo envolve uma relativa ocidentalização¹⁹⁰ de seus *outros* saberes e formas culturais, se organiza de modo a sempre garantir a sobrevivência do conjunto.

Por fim, destacamos que o presente trabalho não se propôs a elaborar conclusões definitivas acerca da identidade africana evocada no âmbito do processo de negociação por sobrevivência empreendida pelo Candomblé de Ketu, mas pretendeu esboçar perspectivas interpretativas que pudessem contribuir para a compreensão da complexa dinâmica de inserção / marginalização do Candomblé como uma recriação diaspórica que pretende preservar a tradição religiosa de origem africana em uma sociedade cujos mecanismos de *colonialidade do poder* instituem a sublaternização da alteridade ocidental. Nesse sentido, nosso estudo procurou problematizar mais especificamente os mecanismos de sobrevivência operados pelo Candomblé para que pudesse sobreviver em Goiânia, cidade em que o imaginário ocidentalista nos parece tanto incentivar o crescimento de religiões como o protestantismo neopentecostal, adaptado aos princípios de modernidade que compõem a identidade da capital de cidade moderna; quanto combater a consolidação de religiões como as afro-brasileiras, que por sua representação inferiorizante sugerem risco à estabilidade da referida identidade.

¹⁸⁹ A que Pedro Geiger (1993, p. 110) fundamentando-se na definição de Félix Gatari concebe como processo de constituição da realidade, seja em vias de se constituir ou de se desmanchar, tanto em nível coletivo quanto individual. Sob esta perspectiva o poder é entendido como uma “técnica de subjetivação”, e a “Macropolítica” vista como uma realidade já consolidada a nível individual e coletivo.

¹⁹⁰No caso do candomblé a partir da década de 1960, com a adesão de intelectuais e indivíduos de camadas sociais econômicas mais elevadas, foi se tornando gradativamente mais performmatizada e “limpa” (no sentido de invisibilizar as matanças em festas públicas), destituída de elementos públicos entendidos pelo olhar ocidental como insígnias de barbárie. Características difundidas principalmente pelo candomblé carioca que, com a influência do sacerdote Joãozinho da Goméia, tornou-se mais carnavalesado, aumentando significativamente a importância da indumentária. Constituindo um processo de ressignificações da tradição que, não sendo compreendido enquanto sincretismo, conservou a relação de poder fundamentada na autenticidade e preservação.

Com efeito, consideramos enfim, que como percebe Glissant (1996, p. 18) transcorre hoje no mundo, em oposição à globalização que instituiu a hegemonia ocidental, um processo de *crioulização*, em que as culturas “colocadas umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si” num conflituoso jogo de choques e avanços de consciencência, em que a humanidade estaria abandonando “a crença de que a identidade de um ser só é válida se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis”. Conforme interpreta o autor, existem três tipos de povoamento da América e entre eles um em que predomina a África diaspórica, realizado pelo tráfico de escravos. Sendo que no âmbito deste processo de “povoamento” americano no qual o sujeito africano escravizado foi despojado de sua cultura e, sobretudo, de sua língua, há uma posterior recomposição de aspectos da cultura africana por meio dos “*rastros / resíduos*” que permitem o surgimento, em comunidades étnicas do espaço da *Neo América* crioula, de manifestações artísticas, religiosas, musicais que reivindicam a herança cultural africana.

Como concebe Glissant (1996, p. 20) estas heranças apenas podem ser recompostas, como cultura e linguagem crioulas, por meio dos poderes da memória articulada a partir do *pensamento rastro / resíduo*. E nesse sentido se a *crioulização* “supõe que os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente „equivalentes em valor“”, isso significa que, quando entre os “elementos culturais colocados em relação alguns são inferiorizados [...] a *crioulização* não se dá efetivamente”. Pois como argumenta o autor

Ela se dá, mas de modo desequilibrado, que deixa a desejar, e de maneira injusta. É por esta razão que em países oriundos do processo de *crioulização*, como é o caso do Caribe ou do Brasil, nos quais os elementos culturais foram colocados em presença uns dos outros através do modo de povoamento representado pelo tráfico de escravos africanos, os componentes culturais africanos e negros foram normalmente inferiorizados. A *crioulização* se dá, entretanto, também deixa um resíduo amargo, incontrolável. *E quase por toda parte na Neo América foi preciso restabelecer o equilíbrio entre os elementos colocados em presença, primeiramente através de uma revalorização africana*, e foi o que consistiu o chamado indianismo haitiano, o renascimento de Halem e enfim, a Negritude (GLISSANT, 1996, p. 21, grifos nossos).

Assim sendo, conjecturamos que tal como o *pensamento rastro / resíduo*, que procura negar a universalidade dos sistemas de pensamento para afirmar a

imprevisibilidade - pois “ao contrário da mestiçagem a *crioulização* rege a imprevisibilidade, ela cria nas Américas microclimas culturais e lingüísticos absolutamente inesperados” nos quais se operam as abruptas “repercussões das línguas umas sobre as outras ou das culturas uma sobre as outras” - se assemelha ao que aqui denominamos a partir da conceituação de Mignolo (2003), como “pensamento liminar” e àquilo a que Hall (2006, p. 113) trata como o “pensar no limite”; a reafrikanização transcorrida no Brasil, tanto em termos de uma identidade nacional que evocava artística e politicamente a tradição cultural de origem africana como patrimônio nacional, quanto no âmbito do campo religioso afro-brasileiro como um processo de re-traditionalização por meio da recuperação da tradição africana “autêntica”, houve o que Glissant (2006) concebe como reestabelecimento do equilíbrio entre os elementos culturais que compuseram a *Neo América*, através de uma “revalorização africana”.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Wlamyra R; FILHO, Walter Fraga. Uma história do negro no Brasil. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALVES, Othon Moreno de Medeiros. Liberdade religiosa institucional: direitos humanos, direito privado e espaço jurídico multicultural. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2008

ALVES, Maria de Lourdes. **Goiânia uma cidade de migrantes**. Goiânia, 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás.

AMARAL, Rita. Xirê: modo de crer e de viver no Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves. “Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro”. **Revista Afro-Ásia**. nº 34, p. 189-235, Salvador, 2006.

ANZAI, Leny Caselli. **Vida cotidiana na zona rural do município de Goiás 1888-1930**. Goiânia, 1985, Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás,

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **História do protestantismo em Goiás**. Goiânia, 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. Key Concepts in Post-Colonial Studies. London;New York: Routledge, 1998.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: Nacional, 1978.

_____. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3º. ed. São Paulo: Pioneira, 1989..

BERNARDES, Genilda Darc. **Goiânia, cidade planejada/cidade vivida**: discurso e cultura da modernidade. Brasília, 1998. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília.

BERND, Zilé. “O elogio da criolidade”. *In*: ABDALA, Benjamin (Org.). Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo horizonte: Ed UFMG, 2005.

BORGES, Lindsay. **Revista da Arquidiocese de Goiânia (1957-1697)**: as representações da diferença e a construção da unidade religiosa. Goiânia, 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás.

BRUZADELLI, Victor Creti. “Surgimento de Goiânia e o estabelecimento do Espiritismo Kardecista como uma religiosidade moderna”. **Revista Crônidas**. Ano 01, nº1, p.131-140, Goiânia, 2008. Disponível em: <<http://www.revistachronidas.com.br/arq/edicao1/RCA01N01.AGO2008.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2011.

CAMPOS, Francisco Itami. “Mudança da capital: uma estratégia de poder”. *In*: Goiânia: cidade pensada. Goiânia: Editora UFG, 2002.

CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ª Ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008

CAPONE, Stefania. A África no Candomblé. São Paulo: Pallas, 2004.

CARVALHO, Sérgio Resende. “Os múltiplos sentidos da categoria “empowerment” no projeto de Promoção à Saúde”. **Caderno de Saúde Pública**, 20(4):1088-1095, jul-ago, Rio de Janeiro, 2004.

CHAUL, Nars Fayad. Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: Editora UFG, 2010.

CHAVEIRO, Eguimar Felício; PELÁ, Márcia Cristina Hizim. “Sujeitos não desejados no espaço planejado: disputa de territorialidades na construção de Goiânia”. *In*: ALMEIDA, Maria Geralda. Territorialidades na América Latina. Goiânia: Universidade Federal de Goiás / FUNAPE, 2009.

CONSORTE, Josildeth. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. *In*: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

COSTA, Sérgio. Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DAHER, Tânia. Goiânia uma utopia européia no Brasil. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003.

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

DOMINGUES, Petrônio. “Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos”. **Revista Tempo**, nº 23, p.100-122, Niterói, 2007.

DUARTE, Teresinha M. **Se as paredes da catedral falassem**: a arquidiocese de Goiânia e o Regime Militar (1968/1985). Goiânia, 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás.

DUNN, Christopher. Brutalidade jardim: a tropicália e o surgimento da contracultura brasileira. São Paulo: UNESP, 2009

_____, Tropicália: modernidade, alegoria e contracultura. In: **Tropicália**. Disponível em:

<<http://tropicalia.com.br/eubioticamente-atraidos/visoes-estrangeiras/tropicalia-modernidade-alegoria-e-contracultura>> Acesso em: 05 jan. 2011.

DUSSEL, Enrique. 1492 O encobrimento do outro. Petrópolis: Vozes, 2003.

FANTINI, Marli. “Águas turvas, identidades quebradas”. In: ABDALA, Benjamin (Org.). Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio F. “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, imitações, possibilidades”. In: **Revista Tempo**. v. 6, nº 11, p. 13-26, Niterói, 2001.

FILHO, Luís Viana. O negro na Bahia. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1988.

FLORENTINO, Manolo. “Da atualidade de Gilberto Freyre”. In: FRY, Peter. et al. Divisões Perigosas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FREIRE, Américo; OLIVERA, Lúcia Lippi. Novas memórias do urbanismo carioca. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51º Ed. rev. São Paulo: Global, 2007.

GEIGER, Pedro P. “Mapa do mundo pós-moderno”. In: SANTOS, Milton. et al. O novo mapa do mundo: fim de século e globalização. São Paulo: HUCITEC, 1993.

GENESTE, Elsa; TESTA, Silvina. “*Nominations et dénominations des Noirs*”. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2009. Disponível em:

<<http://nuevomundo.revues.org/58143>> Acessado em 25 ago. 2010.

GILROY, Paul. O atlântico negro. Rio de Janeiro: Editora 34/ Universidade Cândido Mendes, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião. **Revista de Antropologia**, v. 40, nº2, p. 31-82, São Paulo, USP, 1997.

GLISSANT, Édouard. Poetics of Relation. (trad. Betsy Wing). Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.

_____, Édouard. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONÇALVES, Alexandre Ribeiro. Goiânia: uma modernidade possível. Brasília: Ministério da Integração Nacional / Universidade federal de Goiás, 2003.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. “Movimento negro e educação”. **Revista Brasileira de Educação**. n.º.15, Set/Out/Nov/Dez., p. 134-158, Brasília, 2000.

GONDAR, Jô. “Lembrar e esquecer: desejo de memória”. In: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães; GONDAR, Jô (Orgs.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 2006.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence O. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e terra, 1997

LIMA, Nísia Trindade ; SÁ, Dominichi. “Roquette-Pinto eo anti-racismo no Brasil” *In: FRY, Peter. et al. Divisões Perigosas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LIMA, Vivaldo da Costa. “O conceito de „nação“ nos candomblés da Bahia”. **Revista Afro-Ásia**. n.º 12, p. 65-90, jun., Salvador, 1976.

LOPES, Nei. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Senac – Rio, 2005.

LOUZADA, Natália do Carmo. **Religiões afro-brasileiras e de matriz africana em Goiânia**: uma proposta de análise pós-colonial. Anápolis, 2008. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Goiás.

MACIEL, Dulce Portilho. **Goiânia (1933 - 1963)**: Estado e capital na produção da cidade. Niterói, 1996. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense

MALDONADO-TORRES, Néilson. *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

MANSO, Celina Fernandes Almeida Manso. *Goiânia: uma concepção moderna e contemporânea – um certo olhar*. Goiânia: Edição do Autor, 2001.

MATORY, Lorand. “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.5, n.º1, 1999. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100003>

Acesso em: 21 jan. 2011.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3.ª Editora São Paulo: Brasiliense, 2001.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projetos globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOORMAN, Marissa J. “Dueling Bands and Good Girls: Gender and Music In: *Luanda’s musseques, 1961-74.*” In: *International Journal of African Historical Studies*, p. 37-2, 2004.

MORAIS, José Itelvídes. **Protestantes e Pentecostais em Goiânia**: discurso e ação política. Brasília, 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília.

MOREIRA, Wellington Coelho. **Historicidades e representações**: celibato, conjugalidades e paternidades sacrílegas em Goiás (1824-1896). Goiânia, 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás.

MOTT, Luís. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

_____, Luís. “Feiticeiros de Angola denunciados na inquisição portuguesa”. **Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais**. v.5 n. 9/10 jan/dez, São Luis/MA, 2008

MOURA, Cristina Patriota. Visionários da cidade: considerações sobre o ideário de modernidade em diferentes tempos do espaço urbano goianiense. **Revista Plurais**. Vol. 2. Jan./jul. 2005.

NEGRÃO, Lisíás Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia**: das origens ao movimento federativo (1948-2003). Goiânia, 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás

NORONHA, Márcio Pizarro. “Imagens do corpo e embodiment das imagens. A circulação da imagem corporal em uma perspectiva histórica (artística) e antropológica (estética)”. **Revista sociedade e cultura**, v. 8, n. 2, jul./dez. p. 131-141, Goiânia, 2005.

OLIVA, Anderson Ribeiro. “A Invenção da África no Brasil: Os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos séculos XIX e XX”. **Revista África e Africanidades**, ano 1, n.º 4, Brasília, Fev. 2009.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. *História cultural de Goiânia*. Goiânia: Editora Alternativa, 2003.

_____, Eliézer Cardoso. “As imagens de Goiânia na literatura mudancista”. In: CHAUL, Nars; Duarte, Luis Sérgio (Orgs.). *Cidades dos sonhos: desenvolvimento urbano em Goiás*. Goiânia: Editora UFG, 2004.

ORO, Ari Pedro. “Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil”. **Revista de ciências e letras**, n.º37, jan./jun., p. 433-447, Porto Alegre, 2005.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del tabaco y del azúcar*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

_____, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, Eliane M. C. Manso. “Goiânia, filha mais moça e bonita no Brasil”. In: Goiânia: cidade pensada. Goiânia: Editora UFG, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O imaginário da cidade: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1999.

PRANDI, J. Reginaldo e Souza, André Ricardo de (Orgs.). Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo. São Paulo: Edusp, 1991.

_____, Reginaldo. “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. In: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

RABELO, Danilo. **Rastafari**: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981. Brasília, 2005. 17,18f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília.

RAMOS, Arthur. O negro brasileiro. 5º ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, Márcia Eliana. Espaço urbano e modos de vida: um estudo sobre lazer e modos de vida em Goiânia. Goiânia, 1998. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás

REIS, João José. “Bahia de todas as Áfricas”. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1, nº 6, p.24-31, dez., (cidade) 2005.

_____, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. 3º Ed. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

RIBEIRO, Maria Eliana Jubé. Goiânia: os planos, a cidade e o sistema de áreas verdes. Goiânia: Editora UCG, 2004.

RICARDO, Raquel Pinto Fabeni. **Entre caminhos, fluxos e interdições**: mapeando o campo religioso negro na região sul de Goiânia. Goiânia, 2007. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Goiás

RODRIGUES, Marly. Preservar e consumir: o patrimônio histórico e o turismo. In: FUNARI, Pedro Paulo; PINSKY, Jaime. Turismo e patrimônio cultural. São Paulo: Contexto, 2002.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. 7^o. ed. Brasília: Editora UnB, 1988.

_____, Raimundo. O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Escravos e libertos no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SABINO, Oscar. Goiânia Global. Goiânia: Ed. Oriente, 1980.

MION, Rejane Aurora; SAITO, Carlos Hiroo. Investigação-Ação: mudando o trabalho de formar professores. Ponta Grossa: Gráfica Planeta, 2001.

SANSONE, Lívio. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na reprodução cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA; Pallas, 2007.

SANTOS, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O poder da cultura e a cultura do poder. Salvador: EDUFBA, 2005.

SCARAMAL, Eliesse. ABEREM: África no Brasil – estudos de comunidades, religiosidades e territórios. CNPq. *In*: Anais do I Seminário de Pesquisa de Professores UnUCSEH, Anápolis, 01 a 02 de março de 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (Organizadora). História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Editora Schwarcz, 2000.

SILVA, Ana Lucia da. A revolução de 30 em Goiás. Goiânia: Cãnone / AGEPEL, 1992.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA. Vagner G. Candomblé e Umbanda. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____, Vagner Gonçalves. Orixás da metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. “África reinventada”. **Revista de história da Biblioteca Nacional**, ano 1, n^o 6, p. 18–23, dez., Rio de Janeiro, 2005.

_____, Renato da. Candomblé da Barroquinha. Editora Maianga, 2007.

SOARES, Marilda. “O resgate da identidade nacional: cultura e fato histórico”. Revista Eletrônica Domínios de Linguagem. São Paulo, USP, 2003. Disponível em:

<www.dominiosdelinguagem.org.br> Acesso em 16/02/ 2011.

SOUZA, Florentina da Silva. Afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Candice Vidal. “Batismo cultural de Goiânia: um ritual da nacionalidade em tempos de marcha para o oeste”. In: Goiânia: cidade pensada. Goiânia: Editora UFG, 2002.

SOUZA, Juliana beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. Brasil de todos os santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Melo. Reis negros no Brasil escravocrata. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____, “Presença africana no Brasil colonial”. In: **Revista Atlântica**, Portimão (Portugal), v. 6, 2011. Disponível em:
<http://www.revista-atlantica.com/indice_revista.php?id=191> Acesso em: 12 jan. 2011.

SWETT, James H. Recriar África – cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa:Edições 70, 2007.

TEIXEIRA, José Paulo. Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano: terreiros de candomblé em Goiânia. Goiânia, 2009. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. Proteção ao patrimônio cultural brasileiro: análise da articulação entre tombamento e registro. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. História social da música popular brasileira. São Paulo: Editora 34, 1998.

THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

ULHOA, Clarissa Adjuto. Ilê Axé Omi Bagtô Jegedé: apontamentos preliminares sobre o processo de constituição do primeiro terreiro goiano de ketu. Anápolis, 2008. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Goiás.

VELOSO, Airton. Primórdios do Espiritismo em Goiás. Goiânia: FEEGO, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. “Santos e rebeldes: violentamente reprimidas, as „Santidades“, rebeliões indígenas ocorridas na Bahia do século XVI, se apoiavam na crença de um paraíso tupi”. Revista de historia da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, RJ, v. 1, n. 1, p.40-44, 2005.

VERGER, Pierre. Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos, na África. São Paulo: Edusp, 1999

VIANNA, Hermano. O mistério do samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora UFRJ, 2002.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZANELATTO, João Henrique. Estado, cultura e identidade nacional no tempo de Vargas. **Revista Tempos Acadêmicos**, vol. 1, n.º5, Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/index.php/historia/article/viewArticle/418> Acesso em 21/02/2011.

