UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO - UNIGRANRIO
Escola de Ciências, Educação, Letras, Artes e Humanidades
Programa de Pós-graduação em Humanidades, Culturas e Artes.

Umbandomblé, a casa de dois cultos

Racismo epistêmico e discriminação contra os cultos afro-cariocas

Jalber Luiz da Silva

Duque de Caxias
Junho de 2021

Umbandomblé, a casa de dois cultos

Racismo epistêmico e discriminação contra os cultos afro-cariocas

Jalber Luiz da Silva

Texto apresentado ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Universidade do Grande Rio, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Humanidades.

Área de Concentração: Ciências Sociais

Orientador
Prof. Dr. Renato da Silva
Professor Adjunto do
Programa de Pós-Graduação
em Humanidades, Culturas e Artes da
Universidade do Grande Rio - UNIGRANRIO

Duque de Caxias,
Junho, 2021.

Ficha catalográfica

CIP – Catalogação na Publicação

D111u Da Silva, Jalber Luiz
Umbandomblé, a casa de dois cultos : Racismo epistêmico e discriminação contra os cultos afro-cariocas / Jalber Luiz Da Silva - Duque de Caxias, 2021.
243 f. 30 cm.

Orientação: Renato da Silva.
Tese (doutorado), Doutorado em Humanidades – Área de concentração: Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Cultura e Artes – Universidade do Grande Rio, Campus Duque de Caxias, 2021.

1. Racismo epistêmico. 2. Cultos afrobrasileiros. 3. Racismo religioso. 4. Umbanda e candomblé. 5. Umbandomblé. I. Silva, Renato da, **orient**. II. Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Cultura e Artes – Universidade do Grande Rio III. Título

B

Jalber Luiz da Silva

Umbandomblé, a casa de dois cultos
Racismo epistêmico e discriminação contra os cultos afro-cariocas

Texto submetido ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes (PPGHCA) da Universidade do Grande Rio como parte dos requisitos necessários à obtenção da Qualificação de Pesquisa.

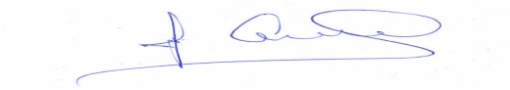
Aprovada em 20 de junho de 2021, por:

Prof. Dr. Renato da Silva (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes
Escola de Ciências, Educação, Letras, Artes e Humanidades

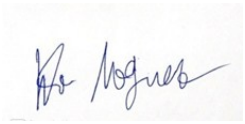
Universidade do Grande Rio - UNIGRANRIO

Profa. Dra. Rosane Cristina de Oliveira
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes
Escola de Ciências, Educação, Letras, Artes e Humanidades
Universidade do Grande Rio – UNIGRANRIO

Prof.. Dr. Joaquim Humberto Coelho de Oliveira
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes
Escola de Ciências, Educação, Letras, Artes e Humanidades
Universidade do Grande Rio – UNIGRANRIO



Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy
Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes
Escola de Ciências, Educação, Letras, Artes e Humanidades
Universidade do Grande Rio - UNIGRANRIO



Prof. Dr. Renato Noguera dos Santos Jr.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Duque de Caxias
Junho, 2021.

RESUMO

Jalber Luiz da Silva

Umbandomblé, a casa de dois cultos - Racismo epistêmico e discriminação contra os cultos afro-cariocas

Orientador: Renato da Silva, Duque de Caxias, Programa de Pós-graduação em Humanidades, Culturas e Artes - PPGHCA - UNIGRANRIO, 2021. Tese de Doutorado; 243 páginas.

Este trabalho teve como objetivo investigar, no campo religioso, a eventualidade de um epistemicídio contra os fundamentos, valores, saberes, ritos e aspectos devocionais praticados e ainda preservados nas casas de culto afro-carioca de dupla devoção surgidas nos anos 1950 e que passaram a ser chamadas de Umbandomblé. Para uma contextualização necessária à exposição da Tese, encontrei a necessidade de expor um debate preambular sobre os atuais usos e significados das categorias raça, etnia e identidade, objetivando a proposta de uma outra categoria de análise, menos usual, que passou a ser conhecida como afropertencimento. Durante a pesquisa, também foi necessário discorrer sobre o diálogo epistemológico entre razão e magia, para apresentar os discursos e enunciados acadêmicos sobre uma possível personalidade africana e suas reminiscências igualmente possíveis nas epistêmes e fundamentos sagrados propalados nas casas de culto afro-carioca de dupla devoção. Para uma compreensão epistemológica dos saberes dessas casas, foi produzida uma introdução à origem dos cultos afro-cariocas, num recorte que examina a cidade do Rio de Janeiro a partir do século VXVII, em que uma resenha demonstra os processos de associação e hibridização, tanto da devoção quanto das práticas religiosas dos cultos de senzala, dos zungus e outras manifestações originárias, até chegar a uma compreensão do surgimento das casas de dupla devoção ou Umbandomblé, como ficaram conhecidas. A hipótese investigada consiste na possibilidade de uma prática epistemicída, não institucionalizada e perpetrada de forma indireta através das representações sociais, pela produção acadêmica e por sacerdotes de casas de culto afro-carioca contra a tradição, saberes e práticas das casas de Umbandomblé. Integra o corpus dessa pesquisa uma investigação de campo, onde, por meio de entrevistas e questionário semiestruturado, obtive a colaboração de oitenta e três informantes, todos declaradamente sacerdotes ou adeptos praticantes de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: racismo epistêmico. afropertencimento. umbanda. candomblé. umbandomblé.

ABSTRACT

Jalber Luiz da Silva

Umbandomblé; the house of two cults – epistemic racism and discrimination against the african-cariocas' cults.

Advisor: **Renato da Silva**, Duque de Caxias, Postgraduate Program in Humanities, Cultures and Arts - PPGHCA - UNIGRANRIO, 2021. Doctoral Thesis; [243 pages].

The objective of this work was, in the religious field, to investigate an eventual epistemicide against the fundamentals, values, knowledges, rituals and devotional aspects which are practiced and still preserved at the "dual devotion" African-Cariocas' Cult Houses emerged in the 50's, which started to be called Umbandomblé. For a better contextualization of this thesis, I felt necessary to present a preliminary debate on the current using and meanings of the categories "race", "ethnicity" and "identity", aiming the proposition of another category, less usual than others do, which became to be known in Portuguese as "Afropertencimento" [as there is no English translation for this word, it can be called "African-Belonging"]. During this research it was also necessary to mention the dialogue between the reason and the magic in order to present the academic discourses and statements on a possible African personality and its reminiscences, equally possible in the episteme and sacred fundamentals disclosed at the "dual devotion" African-Cariocas' Cult Houses. For a better epistemological comprehension of the knowledges of these Houses, it was produced an introduction to the origin of the African-Cariocas' cults, a snippet that examines the city of Rio de Janeiro from the VXVII Century, on which a review demonstrates the association and hybridization processes of the devotion, as well as the religious practices of the slave housing's (Senzala) cults, the "Zungus" and other original manifestations so that we can get a comprehension of the emergence of the "dual devotion" Houses, or Umbandomblé, as they became known. The investigated hypothesis consists on the possibility of an epistemicide practice, which is not institutionalized and is perpetrated indirectly through the social representations, by the academic production and by African-Cariocas Cult Houses' clergymen against the tradition, knowledges and practices of the Umbandomblé Houses. The body of this research is completed with field investigations where, by interviews and semi-structured questionnaires, I got the cooperation of eight-three informers, all of them professedly Umbanda and Candomblé clergymen, or supporters and practioners in the Rio de Janeiro State.

Key words: epistemic racism. african-belonging. umbanda. candomblé. umbandomblé.

À Valmarie.

Agradecimento

Ao Prof. José Geraldo da Rocha que, pela motivação pessoal e inspiração acadêmica, na dinâmica de Exú, é responsável direto por eu ter chegado até aqui.

Apresentação

Sou ogã, praticante de umbanda e candomblé, devoto afropertencente, pesquisador incipiente, mestiço identitário, *outsider* intermitente, nômade assumido, perguntador insistente.

Sumário

Introdução 11
Termos e categorias de análise usados e não usados nesta tese [preâmbulo] 17

Capítulo 1 - Racismo e o racismo epistêmico na perspectiva das filosofias africanas 24
1.1 – A questão do paradigma epistemológico – Raça\Etnia\Identidade. 25
1.2 – Raça, etnia e afropertencimento . 28
1.3 – Esparadrapo moral e racismo científico à brasileira 34
1.3.1 – Indígenas desalmados. 35
1.3.2 – Eugenistas, igualitaristas e a Escola Nina Rodrigues 36
1.4 – O advento dos Estudos Raciais e o mito da pureza nagô. 43
1.4.1 - O mito da "pureza nagô" a o surgimento de uma etnia "superior" como fundadora dos cultos afro. 46
1.4.2 - "O guarda civil não quer a roupa no quarador" 51
1.4.3 - Influxo e refluxo – um "retorno" para legitimar uma "pureza" 56
1.5 - O debate sobre racismo e antirracismo no Brasil contemporâneo. 59
1.6 – Epistemicídio como projeto permanente de negação, silenciamento e demonização dos saberes e conhecimentos dos cultos afro. 64
1.6.1 - A origem do temor, da discriminação e da intolerância contra os saberes, práticas e formas de expressão dos cultos afrobrasileiros. 66
1.7 – Magia versus Razão 68
1.7.1 - A questão da centralidade do indivíduo. 73
1.7.2 - A ausência, na magia, da noção de responsabilidade moral. 75
1.7.3 - A identificação, por analogia, entre o domínio do homem e da natureza. 77
1.7.4 - Magia e modernidade 78
1.8 - Existe uma Filosofia Africana? 80
1.8.1 - O contraponto de Kwame Antony Appiah. 83
1.8.2 – Uma weltanschauung africana. 88
1.8.3 – As quatro categorias de Ntu, em Alexis Kagame 90
1.8.4 - Em busca de uma "personalidade africana" 95

Capítulo 2 - Cultos afrobrasileiros, variações hibridizadas e mito da pureza nagô 100
2.1 - Formação dos cultos afro-cariocas na ordem escravocrata. 101
2.1.1 - Devoção de preto em culto de branco – uma dupla devoção e um falso sincretismo 103
2.1.2 –*N'kises* e *baculos* nos cultos comunitários de senzala. 111
2.1.2.1 – N'kises ou mediadores entre o devoto e a deidade 114
2.1.2.2 - Baculos africanos e antepassados afrobrasileiros recentes 115
2.1.2.3 - Os *calundus* 117
2.2 - Os cultos urbanos das casas de santo e a contribuição da diáspora afro-baiana 119
2.2.1 – Da Cabula às Macumbas e casas de santo 121
2.2.1.1 – A Cabula 121
2.2.1.2 – A Macumba carioca 122
2.2.2 – O culto Omolokô - a encruzilhada entre passado e presente dos cultos afro-cariocas. 124
2.2.2.1 – Os processos de associação, assimilação e adaptação epistemológica no culto Omolokô. 125

2.2.2.2 - As entidades cultuadas no Omolokô 129
2.2.2.3 – Os cultos de Umbanda, a questão do mito de fundação. 134
2.2.2.4 - A presença da etnia yorubá no Rio de Janeiro 136
2.2.2.5 - Pretos e pardos de etnia jêje\nagô e o catolicismo popular no Rio de Janeiro. 139
2.2.5 - Cultos Angolas e Congos na formação do candomblé bantu 141
2.2.5.1 – Os *Zungus* como locais de afirmação dos cultos afro-cariocas 144
2.2.6 - A contribuição da diáspora afro-baiana na cidade do Rio de Janeiro do século XIX. 147
2.2.7 - A escola Nina Rodrigues e a tese da degenerescência bantu 151
2.2.8 - Fluxo e refluxo de ideias e práticas de afirmação identitária no mito da pureza nagô 157
Capítulo 3 - Os cultos afro-cariocas na perspectiva dos praticantes das casas de Umbandomblé. 164
3.1 – Uma weltanschauung tradicional revista nas representações sociais dos atuais praticantes de cultos afro-cariocas. 164
3.1.1 - A origem do culto e o culto à origem 175
3.2 – A tradição oral herdada e o que se pratica hoje nos terreiros afro-cariocas de Umbandomblé 194
3.3 – Sacerdotes *afro* na casa de cultos. 195
3.3.1 - As tradições originárias e sua reminiscência nos cultos atuais 197
3.3.2 - A força vital, na perspectiva dos sacerdotes de Umbandomblé 204
3.4 – Existe discriminação contra a casa de dois cultos? 217

Conclusão. 221

Referências bibliográficas 238
Outras fontes 245

Introdução

A elaboração de uma problemática para essa tese se fundamenta, primeiramente, na avaliação de uma questão\problema, qual seja, a agência dos sujeitos, na perspectiva dos estudos pós-coloniais em Spivak (1985), Hall (2003) e Becker (2008). Esses sujeitos são os adeptos e praticantes de uma peculiar formação de culto afro-carioca, que aqui eu chamo "a casa de dois cultos", mas que, pejorativamente, é chamada de Umbandomblé.

Fenômeno religioso quase restrito ao Rio de Janeiro, essa modalidade de casa de culto *afro* surgiu como resultado de um processo histórico\religioso a partir do qual diversos sacerdotes de Umbanda se redescobrem igualmente comprometidos com sua ancestralidade herdada, representada aqui pelos *n'kises*, *voduns* e *orixás*, divindades do Candomblé de Nação que, na Umbanda, não são cultuados.

Essa descoberta interior, comunicada por processos divinatórios ou diretamente por entidades por meio do transe de expressão, era um chamamento para iniciar uma nova jornada sacerdotal que incluía, inclusive iniciar-se em outro culto e praticá-lo, para, dai em seguinte, iniciar seus novos afiliados neste novo culto também.

Uma decisão muito difícil para quem já produziu uma compreensão expressivamente importante no seu culto originário, a Umbanda – que difere em diversos aspectos, principalmente ritualísticos, dos cultos a ancestrais, como os de nação ou candomblés. Teria, agora que encontrar sacerdotes de casas de candomblé que se dispusessem iniciá-los. Vencida essa etapa, esses *babás* de umbanda agora tornavam-se sacerdotes de dois cultos.

Historicamente, alguns preferiram encerrar seu culto na umbanda e praticar, a partir dali, apenas as práticas do culto de nação – Jêje\Nagô ou Angola\Congo, os de maior ocorrência no Estado do Rio de Janeiro daquela época.

Porém, muitos desses sacerdotes e sacerdotisas decidiram por manter sua casa com dois cultos, passando a funcionar a partir de duas cosmologias diversas: uma seguindo um *ethos* cristianizado e universalista, somatório de epistemologias originadas nas origens bantu centro-africanas [Congo\Angola]; outra fundeada numa cosmogonia e cosmologia baseada na memória trazida de etnias tanto bantu, quanto yorubá, simbolicamente definidas como culto aos ancestrais.

Essa casa de dois cultos persiste e podemos encontra-la na cidade do Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense e no interior do estado do Rio de Janeiro. Porém, desde o período de seu surgimento [entre os anos 1950 e 1970] essas casas, seus sacerdotes e sacerdotisas, assim

como seus afiliados, mas também seus cultos e práticas, vêm sofrendo uma restritiva – quase excludente – discriminação, que inclui desde o desprezo pelos saberes de Umbanda até a desqualificação dos seus cultos de nação, ou candomblé, vistos como "contaminados" pelas entidades, cultos e práticas da Umbanda.

Esta tese pretende denunciar um racismo endógeno perpetrado por sacerdotes contra as casas e saberes de culto dos chamados "Umbandomblé". Mas também quer demonstrar um inequívoco desinteresse por essa temática na academia, onde atua o que se pode chamar de "Escola Nina Rodrigues" (CRUZ, 2005), na qual se inscrevem todos os pesquisadores e autores que preconizam a formação das casas de culto de candomblés da cidade de Salvador – BA como "O Candomblé do Brasil" - uma espécie de modelo primordial, que inaugura uma autenticidade ou retorno a uma "pureza", estando mais próximo da África [a "Matriz"] em detrimento de todos os outros cultos afrobrasileiros.

A partir desse determinismo simbólico, esses outros cultos [não yorubá ou nagô], subalternizados por sua "impureza", seriam interpretados como resultado de uma prejudicial miscigenação com outros cultos nascidos aqui no Brasil, como a pajelança ameríndia, o culto aos Caboclos brasileiros, à categoria de antepassados representada nos Pretos Velhos e entidades "nacionais" conhecidas como *Exus* e *Pomba-giras* na umbanda.

Como pesquisador desde dentro[1], frequentador e praticante do meu ofício religioso nesses dois cultos [umbanda e candomblé], minha investigação tem interesse primeiramente numa melhor compreensão da visão de mundo do adepto dessas duas práticas, já que, nos terreiros do propalado "Umbandomblé" o corpo de adeptos é o mesmo.

Porém os cultos atendem a uma separação ritual, pois seus calendários, práticas, preceitos, iniciação, músicas, danças, oferendas e tudo o mais que diz respeito ao fazer religioso não se comunica, o que dá a esta casa um aspecto próprio de "casa de dois cultos". Conhecer a visão de mundo desses adeptos poderá revelar suas estratégias contra essa diáspora em que seus cultos e suas casas estão adscritos.

A análise dessa problemática é atravessada pelo Racismo Estrutural, uma questão social arraigada na realidade brasileira. Será importante verificar por que meios os dispositivos, narrativas e outros procedimentos pelos quais esse processo se dá historicamente, no que diz respeito a uma prática religiosa historicamente associada a malfeitos e possessão demoníaca, no sentido judaico-cristão. Magia, transe de expressão,

---

[1] Sou ogã na Umbanda há 49 anos e iniciado\confirmado no Candomblé de Nação Kêtu há 31 anos, permanecendo como praticante dos dois cultos por toda a minha trajetória religiosa.

possessão e adorcismo são alguns dos aspectos dessa prática religiosa que têm suas reais justificativas e processos de autenticação defenestrados por uma reação, quando não proibitiva, condenatória ou desqualificadora por parte de outras designações religiosas.

O interesse pela abordagem no campo epistemológico se justifica pelo fato de que, historicamente, é através desse campo que ocorre a eliminação de uma visão de mundo herdada na Tradição e que se propõe como sustentação de toda a construção etnofilosófica daquelas práticas, cultos e demais manifestações da religiosidade. Assim, uma investigação no campo da Filosofia e da Etnofilosofia possibilitará a compreensão desses processos através dos quais o Racismo Epistêmico comete o apagamento daqueles saberes herdados.

A estrutura capitular do trabalho obedece às necessidades epistemológicas de sustentação da tese e da problemática levantada. No Capítulo 1, apresento uma discussão sobre a questão do paradigma epistemológico para as definições de categorias que dirigem essa mesma discussão. A partir dos estudos culturais, em Hall, demonstro como suas elucubrações acerca do sujeito sociológico pós-moderno para definir a tríade Raça\Etnia\Identidade, justificando como esse imbricamento de sentidos foi parar na Declaração de Durban e, posteriormente, vem inspirar a legislação brasileira para ordenar internamente como lidamos com essas categorias hoje. No mesmo capítulo, como resultado da análise desse paradigma epistemológico assentado, justifico a necessidade da categoria *afropertencimento*, para ajustar uma aplicabilidade em que não fiquem de fora os adeptos e praticantes de cultos *afro* cuja "marca" racial os inclui como "não pretos\pardos", mas que são indiscriminadamente atingidos por um racismo religioso impingido aos praticantes de cultos das umbandas e candomblés na cidade do Rio de Janeiro.

Ainda neste capítulo, faço uma resenha do advento do que foi chamado Racismo Científico, quando na Europa e EE.UU., a partir do século XVVIII, entram em voga diversas teorias nas quais são estabelecidas as bases da subalternização dos povos de África e América, inclusive. Um destaque para a chegada e instituição dessas teorias nos estamentos de saber e conhecimento no Brasil imperial, inaugurando o racismo científico à brasileira nas primeiras faculdades de Direito e Medicina.

Em seguida, já na virada de XIX para XX, ainda na onda daquelas teorias, o aparecimento dos eugenistas das escolas de medicina e sua investida contra a posição igualitarista das escolas de Direito. É neste cenário que surge o trabalho e a influência do médico maranhense Nina Rodrigues, que inaugura tanto os primeiros estudos antropológicos quanto as teorias raciais que elegem uma categoria étnica entre os africanos como

supostamente superior às demais e às bantu, em particular. É o advento do mito da "pureza nagô".

Desarticuladas as teorias europeias baseadas em *raça* enquanto clivagem biológica, estas são substituídas pelo paradigma cultural. A influência de antropólogos como Franz Boas dentre outros influenciará uma continuidade em Gilberto Freyre e Artur Ramos para a já incensada "Escola Nina Rodrigues", agora empenhados em estabelecer para os cultos *afro* a referida superioridade nagô no campo simbólico. Outra continuidade será mantida por Roger Bastide, Edson Carneiro, Ruth Landes, dentre outros, que atravessará essa discussão no campo religioso até advento dos Estudos Raciais.

A seguir, faço uma avaliação contextualizada sobre o atual debate em racismo e antirracismo no Brasil contemporâneo, a partir de Sérgio Costa, para demonstrar a polarização em que se encontra este campo ou, igualitaristas >< integracionistas: a contradição que existe entre o que manda a legislação brasileira e o que demandam os movimentos identitários antirracistas.

Categoria de análise que centraliza a problemática da tese aqui defendida, apresento em Boa Ventura de Souza Santos o Epistemicídio como projeto permanente de negação, silenciamento e demonização dos saberes e conhecimentos dos cultos afro.

Abrindo a discussão epistemológica e filosófica sobre a contradição Magia versus Razão, defronto as teorias ocidentais em debate com autores que constituem, de África, como Tempels (2006), Kagame (1956) e Appiah (1997), uma posição em que se verifica a possibilidade de uma Filosofia Africana para compreender e lidar com uma "personalidade africana" e suas reminiscências nos cultos afro-cariocas.

No Capítulo 2, apresento, no corolário dos cultos afrobrasileiros, as variações hibridizadas que deram origem aos cultos afro-cariocas praticados ainda hoje, assim como os sucedâneos e adscrições religiosas contra estes cultos como consequência do "mito da pureza nagô".

Para uma melhor compreensão dos cultos afro-cariocas, recorro a Karasch (2000) e Beniste (2020), dentre outros, para fazer um percurso histórico e uma análise simbólica do momento em que é desenvolvida uma dupla devoção entre os afrodescendentes da cidade do Rio de Janeiro, onde santos católicos da adoração popular são integrados ao panteão bantu. Essa estratégia desarticula a interpretação corrente de um sincretismo religioso para estes grupos em especial, já que essa operação se dá por meio de outros mecanismos.

Para demarcar a origem dos cultos afro-cariocas, encontro em Robert Slennes e Nei Lopes as pistas dos primeiros cultos comunitários de senzala. Encontro nestes cultos os

mediadores entre o devoto e a deidade, descobrindo que são, ao mesmo tempo, santos católicos e *n'kises*, *basimbis* de Congo e Angola. Nestes cultos de aflição, senzala ou comunitários, descubro o culto aos espíritos *báculos*, antepassados afrobrasileiros recentes que formam o elenco atual das entidades cultuadas nas casas afro-cariocas.

Faço a apresentação daqueles cultos originários na memória dos calundus, da Cabula, da Macumba carioca e do Omolokô, cujas liturgias, processos de iniciação, assimilações e adaptações ao xamanismo tupi contribuíram para as reminiscências presentes hoje nas casas de Umbanda carioca. Neste aspecto, em particular, faço uma abordagem sobre a controversa questão do marco simbólico de fundação do culto de Umbanda na cidade de Niterói.

Ampliando a compreensão de formação das casas desses cultos, apresento um escorço histórico do surgimento dos cultos de "nação" ou candomblés, cujas vertentes Angola e Congo estariam na base de formação do candomblé bantu. Apresento também os eventos\rituais públicos da cidade do Rio de Janeiro conhecidos pela polícia da época como *Zungus* e sua importância como locais de afirmação dos cultos afro-cariocas anteriores às "casas de santo". Em seguida faço uma abordagem pouco usual da influência de uma diáspora afro-baiana na cidade do Rio de Janeiro do século XIX e início do século XX.

Para demonstrar o problema intrínseco de um epistemicídio pesquisado, faço agora um cotejamento da continuidade em Nina Rodrigues, para dissecar sua tese da degenerescência bantu enquanto processo de desqualificação dos cultos afro-cariocas em geral e os de origem étnica bantu em especial.

Agora, para denunciar um epistemicídio contra a casa de dois cultos, apresento o culto de Umbandomblé, onde demonstro a existência de um racismo endógeno baseado na questão Raça\Cor entre praticantes de Candomblé e Umbandomblé no Rio de Janeiro. Essa abertura permitirá demonstrar se existe um processo de racismo endógeno que se situa fora do campo de interesse usualmente formulado no atual debate acadêmico sobre Racismo Religioso e poderá revelar por quais meios ou dispositivos sociais ele se materializa.

No Capítulo 3, apresento a experiência do trabalho de campo, onde as questões centrais até aqui discutidas são apresentadas aos informantes, que responderam a quesitos no formato *survey* ou concederam entrevistas direta ou indiretamente ao pesquisador. Juntamente com o embasamento teórico e a problemática trazidos até aqui, estes dados passam a integrar o *corpus* da Tese. Nas quesitações, perfaço um caminho sobre o racismo religioso, mas investigo também as reminiscências da personalidade africana na perspectiva de três sacerdotes de Umbandomblé.

Termos e categorias de análise usados e não usados nesta tese [preâmbulo]

Desde quando iniciei meu trabalho de pesquisa no campo do Racismo Religioso, num fazer inter e transdisciplinar, tenho aprendido muito com as metodologias, abordagens e, principalmente, as categorias de análise a partir das quais os autores pesquisados constroem suas investigações. Porém, como praticante de cultos *afro*, percebo que algumas categorias não dão conta de significações, sentidos ou definições que realmente revelem o que eu estou investigando.

Não só a terminologia – que é naturalmente cambiante de um sistema, tendência ou escola para outra, mas o real significado – para o pesquisador – desse ou daquele termo; ou ainda, o uso diferente que se pode fazer do mesmo termo ou significado.

Essa abertura é para pedir *vênia* aos que antes de mim já trilharam estes caminhos da investigação sobre os cultos *afro*, assim como aqueles que, como eu, estão no início de suas jornadas, para apresentar um problema epistemológico que tive eu mesmo que solucionar, para tornar meu texto melhor compreensível para posterior análise.

Como é comum em pesquisa, faço uso de caminhos já percorridos para chegar aos lugares de meu direto interesse e, objetivamente, tirar minhas próprias conclusões. No campo religioso, algumas categorias de análise tidas como usuais em História, Filosofia, Sociologia ou Antropologia, nem sempre operam de modo a ajustarem-se ou atenderem às minhas interpretações para este ou aquele sentido. Num campo onde o símbolo, o simbólico e o simbolismo estão presentes em quase todos os termos, o uso que se faz de um termo pode variar de autor para autor sobre determinada prática, por exemplo.

Posso exemplificar com as categorias usuais *transe* e *possessão*, quando em referência à *técnica de corpo,* para designar o fenômeno religioso da comunicação com entes ou entidades sobrenaturais – fenômeno este com o qual se lida com frequência ao se pesquisar cultos *afro*. Estas categorias aparecem na bibliografia frequentemente significando "psiquismo" [antropologia, sociologia, filosofia]. Invariavelmente, estes fenômenos são analisados enquanto possibilidades ilógicas, extra lógicas ou que só ocorrem no campo da crença. Essa limitação de possibilidade pode afetar o uso ou significado que eu atribuo ao fenômeno, sendo necessária a substituição por outros termos, às vezes pouco ou não usuais.

O mesmo pode acontecer com relação aos conceitos e definições, análise de estruturas, processos epistemológicos, simbolismos etc. para a construção deste trabalho, faço uso de termos que designam categorias de análise ou conceitos que, às vezes, poderão parecer

desconfortáveis para um leitor já habituado com autores traduzidos ou nacionais que se espraiam pelos mesmos jargões do campo *afro*.

Algumas vezes a abordagem mais usual e já consolidada pelo campo não favorece, omite, ou exclui elementos que, para minha construção, são imprescindíveis para se justificar como cheguei a esta ou àquela conclusão. Por exemplo, nos estudos brasileiros sobre cultos *afro*, poderemos verificar que há um certo hábito em lidar com o problema do racismo religioso exclusivamente a partir do que já se interpretou e se escreveu sobre e a partir dos cultos afro-baianos.

Essa escolha remeterá o pesquisador a corredores e escaninhos já consolidados, reafirmados permanentemente, nos quais se estabeleceram certas "crenças epistemológicas". Tenho o ímpeto de evitar o cometimento de generalizações ou essencialismos, motivado pelo temor natural de um pesquisador incipiente.

Nos eventos acadêmicos em que pude colaborar com o debate sobre as temáticas dos cultos *afro*, passei a observar que quando declaro existirem outras modalidades de candomblé que não cultuam as entidades yorubá conhecidas como *orixá*, percebo uma certa surpresa, desconforto, quando não um descrédito, já que, nas representações e no imaginário social, candomblé é culto a *orixás*.

Os que pesquisam de perto a diversidade de cultos *afro* trazidos na memória dos escravizados reconhecem nessa impressão\representação o risco de generalizações – quando não, essencialismos, se encadeados para uma construção epistemológica. O mesmo se daria a quem decidisse compreender os cultos *afro* tendo como único ponto de vista a história dessa ou daquela casa de culto, exclusivamente.

Como já foi afirmado aqui, esta pesquisa se dá no campo religioso dos cultos *afro*, num recorte geográfico e histórico sobre a cidade do Rio de Janeiro [mas também seu entorno metropolitano e rural] do século XVIII até os dias atuais. Tem o objetivo de trazer uma compreensão do tema da formação não somente dos cultos *afro*, mas também de uma devoção peculiar desenvolvida neste recorte.

Procurei uma abordagem outra, resultando numa perspectiva idem, tendo como pano de fundo a contribuição dos pretos e pardos, livres e cativos dessa cidade durante o período em que as epistêmes sagradas daqueles cultos se constituíam, vindo a dar corpo ao que conhecemos hoje como cultos afro-cariocas.

Porém, a preocupação com a questão epistemológica acima referida permeia todo o trabalho, já que proponho demonstrar uma modalidade de racismo epistêmico em meio a um

debate sobre racismo religioso cujos sujeitos e grupos envolvidos ora são estudiosos, ora são adeptos ou praticantes dos cultos – quando não são as duas coisas.

Como elemento constitutivo da problemática, investigo um fenômeno religioso surgido na cidade do Rio de Janeiro e registrado pela literatura especializada a partir da década de 1950: a casa afro-religiosa de dois cultos, que passou a ser chamada, pejorativamente, de Umbandomblé, uma forma de culto híbrido que abriga, no mesmo templo e sob o mesmo sacerdócio, duas formas de culto *afro* semelhantes no aspecto geral, porém muito diferentes nas suas formulações epistêmicas, rituais, simbologias, epifanias etc.

Essa conjuntura ou configuração não seriam uma novidade e muito menos uma raridade, já que esta modalidade fenomenológica ocorre por toda a história das religiões em diversas partes do mundo. A avaliação desse fenômeno é que serve de pano de fundo para uma discussão sobre invisibilidades, apagamentos, discriminações, essencialismos e generalizações perpetradas tanto por debatedores, pesquisadores do racismo religioso quanto sacerdotes e grupos de ativismo antirracista.

Mas, para além do debate acadêmico, o fato é essas casas, devido a essa configuração singular, podem desencadear contra si não só uma adscrição social pejorativa enquanto casas de culto, mas também uma discriminação e um apagamento quando suas práticas ritualísticas são desqualificadas ou não reconhecidas por sacerdotes de cultos afro-cariocas. Esse problema se agrava quando se percebe que uma mentalidade discricionária adversa foi estabelecida por alguns *scholars* dessa temática.

Assim, para *acomodar* nesta investigação as necessidades epistemológicas surgidas na minha construção, decidi *adaptar* algumas categorias de análise pouco usuais neste campo, pelas quais pretendo dar sustentação às minhas construções. Faço agora, antes de apresentar o elenco de capítulos que estrutura este trabalho, uma exposição sistemática dessas categorias de análise e usos de termos, para orientar o leitor no acompanhamento da construção epistemológica.

Um culto religioso, independentemente de sua origem ou designação, etnicidade ou historicidade, pode ser visto, enquanto obra humana ou traço de uma cultura, como resultado epistemológico de movimentos e deslocamentos desencadeados na dinâmica das interações sociais. Assim, sustento que na sua perspectiva histórica, os cultos seriam resultantes de movimentos que, em Piaget (1982), são chamados *assimilação, acomodação* e *adaptação.* Quero pedir licença para uma apropriação da teoria do epistemólogo suíço, já que – imagino – este não a criou pensando-a para aplicar na análise de processos identitários ou formação de

hibridismos a partir das interações ou aculturações, apropriações culturais, fenomenologia que estaria fora de suas observações ou interesses.

Usarei neste texto o termo\categoria ***assimilação*** enquanto processo de obtenção de dados do ambiente exterior a partir de estruturas ou traços culturais já existentes. Essa ação pode ocorrer enquanto a informação é incorporada às estruturas pré-existentes na dinâmica cognitiva ou interacional.

Usarei também a categoria ***acomodação*** para designar um processo de modificação assumido por um sujeito ou grupo, que ocorre quando estes se modificam ou se adequam, de alguma maneira, para incorporar dinamicamente no seu arcabouço cultural novas informações - já que nenhum conhecimento ou informação chega do exterior para este sujeito sem que sofra alguma alteração promovida pelo mesmo. Ou seja, tudo o que se aprende é influenciado por aquilo que já havia sido aprendido.

Também usarei o termo\categoria ***adaptação*** [ou equilibração] para designar o processo dinâmico e contínuo no qual uma estrutura cultural hereditária de um grupo [ou organismo] interage com o meio externo de modo a reconstituir-se. Assim como para Piaget, esta é a essência do funcionamento intelectual, neste texto faço a afirmação de que essa seria a essência do funcionamento da formação de novos cultos religiosos nas sociedades[2].

Doravante, essas categorias e não somente os termos em que elas residem no campo linguístico, serão usadas para descrever os movimentos ou deslocamentos promovidos nas interações culturais analisadas, promovendo-se como elementos constituintes ou operações pelas quais se dão as configurações dos cultos que passo a analisar.

O termo religiosidade é usado para designar ao mesmo tempo devoção, fé, religião, fervor, piedade, santidade ou santimônia. Estes usos e significados não dão conta do complexo epistemológico que surge da compreensão do termo em sistemas epistemológicos como os de etnias aqui pesquisadas. Para um afro-bantu ou yorubá, essas derivações tocariam apenas a superfície simbólica do que, em suas culturas, se vive em termos de experiência religiosa, já que nestes sistemas, não há a clássica separação entre sagrado e profano.

Quero falar de ***religiosidade*** enquanto potência humana, enquanto potencialidades coletivas de natureza mítica e ancestral; histórica e presente, temporal e permanente. Potência geradora de visões de mundo; potência como força criadora e renovadora do existir. Ao

---

[2] Segundo Piaget, haveria um movimento de equilíbrio contínuo entre a assimilação e a acomodação, que são processos distintos, porém indissociáveis, que compõem a adaptação, processo este que se refere ao restabelecimento de equilíbrio; "o indivíduo modifica o meio e é também modificado por ele". A adaptação intelectual constitui-se então em um "equilíbrio progressivo entre um mecanismo assimilador e uma acomodação complementar" [Piaget, 1971].

mesmo tempo, uma ***religiosidade*** enquanto potência epistêmica, instrumental, discursiva, por meio da qual o ente humano versa e adversa com *mundo* e *existência* ao fazer uso da palavra como *força*. ***Religiosidade*** enquanto potência individual e coletiva engendradora de transformações, intervenções e inversões. Por fim, uma vontade potência que assenta mesmo naquele que não crê ou não pratica uma religião ou segue algum culto, crença etc.

Peço vênia novamente para atribuir condição de categoria de análise ao termo ***afropertencimento***[3], para designar uma identidade instituída num movimento pessoal, mas que ocorre em função de um senso coletivo, onde o sujeito se reconhece, se descobre, ou revela-se para ele uma afiliação simbólica; afiliação esta que pode se dar tanto por processos de assimilação, acomodação ou adaptação simbólica, quanto por conscientização espontânea.

Não é uma condição inata, hereditária, mas que nasce da trajetória do sujeito, da dinâmica de suas escolhas, decisões e, assim como surgiu, pode desaparecer, dar lugar a outro pertencimento identitário, como pode retornar de outra maneira, num outro sistema. Estes movimentos ou processos são comuns a qualquer sujeito ou coletivo de qualquer cultura. O prefixo *afro* designa aqui uma direção simbólica, indica a origem étnica dos termos dessa operação – em termos de culturas afrobrasileiras.

Assim, para uma melhor compreensão das construções epistêmicas aqui apresentadas, exemplificando essa possibilidade, um adepto e praticante dos cultos *afro* desenvolverá um senso de pertencimento no campo simbólico onde tudo que comunica este *afro* lhe toca e lhe pertence, ao mesmo tempo. Independentemente de sua configuração genética e fenotípica, sua antecedência parental, se ele se reconhece preto, pardo, branco, amarelo, mestiço. Não opera como um pertencimento étnico a partir de uma ligação de sangue ou descendência, mas desses movimentos conscientes acima referidos.

Então, trabalharei aqui com um ***afropertencimento*** religioso que opera no adepto e\ou praticante de cultos *afro* cuja devoção o insere naquele universo simbólico, permitindo compartilhar totalmente este ambiente [assimilar, acomodar, adaptar] sua *religiosidade* ou sua vontade potência. Exatamente por estar agora inserido neste ambiente simbólico, também sofrerá todas as interseções ou adscrições sociais referentes aos sujeitos representados no campo simbólico *afro*. Estes sujeitos, todos, independentemente de sua "marca" ou "origem", serão atravessados pelo racismo religioso perpetrado contra os praticantes de cultos *afro* – o que não ocorreria em outras situações fora deste campo simbólico.

---

[3] Construção a partir de uma orientação com o professor e teólogo José Geraldo da Rocha.

Resumindo: o sujeito "branco" de marca sofrerá racismo religioso *afro,* da mesma maneira que seu irmão de cor preta ou parda, devido a sua inserção neste ambiente simbólico dos cultos *afro.* Quero dizer que o racismo estrutural, no campo religioso, exige essa categoria de análise, para se evitar miopias quando se analisar os problemas mais de perto.

Uso o termo resumido "*afro"* para designar adjetivação simples dos elementos que compõem o campo simbólico onde assentam a hereditariedade e a influência, ao mesmo tempo, de tudo o que se refere a **afrobrasileiro**. Assim, neste texto, os cultos africanos são designados como africanos ou de etnias, culturas africanas, originais e praticados em território africano mesmo.

Este uso é feito em oposição a *afrobrasileiro*, quando o termo quer designar o que é *adaptação, assimilação* ou *acomodação*, na cultura brasileira, daquilo que é *memória* trazida de África. Assim, um culto *afro* não é africano, muito menos originário de África, mas que se originou no espaço\tempo simbólico da diáspora, no que se refere a Brasil, resultante desses movimentos "piagetianos" acima descritos.

Para se referir às continuidades tanto míticas ou cosmogônicas, quanto a antepassados, é usual nos estudos acerca dos estudos sobre os cultos *afro* o termo "ancestral". Essa é uma categoria que dá conta, ao meu ver, somente da primeira designação. Pelo que venho descobrindo neste trabalho, nos cultos afro-cariocas, a referência às entidades de membros recém-falecidos de uma tribo ou aldeia de etnia bantu, cuja memória é caudatária de seus elementos formativos aqui no Brasil, trazidos pela memória dos escravizados dessas etnias, o termo mais apropriado é "antepassados".

Essa diferenciação é fundamental, pois se trata de separar significados de duas tradições simbólicas distintas. É que entre as etnias yorubá trazidas pela memória de escravizados "mina" [designação genérica para os sudaneses na cidade do Rio de Janeiro] ou "nagô" [designação idem usada na cidade de Salvador] o termo "ancestrais" se refere às entidades dos cultos aos *orixás* e *voduns*, instituídas nos candomblés de nação.

As etnias bantu não cultuam ancestrais cosmogônicos, mas seus antepassados recentes, no que aqui passou a se chamar "cultos de aflição", "de cura" ou "cultos comunitários", onde são evocados os antepassados de membros da aldeia ou tribo. Essa tradição virá dar origem, no Brasil, aos cultos a entidades "bacuro", representadas aqui pelas entidades dos xamãs indígenas [caboclos tupi e mamelucos], pretos velhos [anciãos escravizados e primeiros mestres fundadores dos cultos de senzala], assim como suas "versões" urbanas conhecidas como exus malandros, pomba-giras, tranca-ruas etc.

Assim, uso o termo "ancestral" para referir às entidades cosmogônicas dos cultos jêje-nagô e o termo "antepassado" para referir aos espíritos "bacuros" na tradição afro-carioca de cultos como a *cabula*, a *macumba* carioca, o culto *omolokô* e as umbandas.

Em antropologia, principalmente, se faz uso da categoria de análise "técnica de corpo" para referir fenômenos de comunicação expressiva como o transe e a possessão – aos quais alguns autores do campo religioso acrescentam o termo "espiritual". Neste texto, usarei as categorias ***transe de expressão*** e ***adorcismo*** para designar dois fenômenos diferentes em que se dão as técnicas de corpo comuns em rituais das casas de culto *afro* pesquisadas.

Usarei ***transe de expressão***, quando me referir a uma comunicação com uma entidade que se manifesta através de vários "especialistas" do transe, nas diversas casas onde aquela entidade é cultuada e evocada [um caboclo, uma preta velha, uma pomba-gira de umbanda]

Usarei ***adorcismo*** para designar a comunicação\manifestação direta entre um adepto e seu ancestral [inkise, vodun ou orixá, por exemplo], visto que esta entidade só se manifesta exclusivamente no culto através deste "especialista" [seu *filho*] e em mais nenhum outro.

Quase que apresento o termo - nada usual - *Umbandomblé*, que utilizo aqui para designar uma casa de culto *afro* muito pouco pesquisada – por razões que adiante farei uma pormenorizada e extensa justificativa – e que tem como característica demarcante o fato de ser fundada por um sacerdote iniciado em dois cultos *afro* [umbanda omolokô e candomblé de nação], vindo a praticá-los no mesmo espaço, aspecto este que a diferencia das demais casas *afro*.

Evitarei as categorias já conhecidas para [cultos] "de matriz africana" ou "sagradas matrizes africanas", posto que não posso reconhecer essas origens fora do universo religioso da diáspora. Nesta sustentação, a Macumba carioca, a Cabula, o Omolokô, os candomblés e as umbandas são religiões brasileiras resultantes de operações que se deram aqui, inobstante tenham carga contributiva de sujeitos e grupos africanos, que trouxeram em sua memória as práticas, rituais, enfim, simbologias que se adaptaram\assimilaram\acomodaram a outros campos simbólicos, como o xamanismo indígena e o catolicismo popular.

Evitarei também o designativo "negro" para afrodescendentes, visto que esse termo, na historiografia cambia seu significado, dependendo do tempo e do lugar. Por exemplo, no século XIX, na cidade do Rio de Janeiro, "negro" é o escravo africano, enquanto o escravizado brasileiro do mesmo fenótipo é "preto" ou "crioulo". Como havia uma eficiente clivagem social a partir da marca, neste período citado e nesta cidade, uma irmandade católica da Terceira Ordem dos Homens Pretos não admitia "negros"; por outra, alguns *zungus* de "negros" e pretos de etnia cabinda não admitiam pardos, por razões semelhantes àquela.

Uma hierarquia social e tudo o que isso representava naquela época não permitiria algumas interações inter étnicas para determinadas atividades e responsabilidades. Isso quer dizer que, no período em que os cultos afro-cariocas surgem, o termo "negro" não tem o mesmo significado que hoje – quando este funciona mais num campo simbólico voltado para consciência ideológica ou identitária [advindo de *negritude*, em Fanon, por exemplo].

Evitarei a categoria "terreiro", preferindo usar ***casas de culto***, já que investigo neste trabalho os processos de criação ou surgimento dos cultos em si, independentemente da valoração espacial [cultos da senzala, cultos da mata, cultos da cachoeira, da praia, da igreja, da rua].

Essa designação - mais usual nos textos acadêmicos - de um espaço de culto enquanto instrumento de empoderamento, luta, resistência, são representações feitas menos pelos adeptos de cultos *afro* do que a partir dos discursos de intelectuais envolvidos ou inseridos em estudos sobre este campo simbólico. Outro problema com a designação "terreiro" é o seu uso generalizador que o aproxima mais do significado de Terreiro de Candomblé, uma questão epistemológica que reside no centro da problemática aqui discutida, como demonstrarei adiante.

Em muitos lugares do Brasil, a designação que os adeptos utilizam desde a fundação de seus cultos é a de "casa". "Terreiro" é uma designação de um determinado tempo\lugar demarcado por uma construção social específica, mas que depois – exatamente devido a esta construção – acabou por tornar-se uma designação geral para todas as diferentes **casas de cultos *afro***.

Nunca conheci um pai ou mãe de santo definindo seu terreiro da mesma forma que Muniz Sodré – exceto se fossem acadêmicos, mas aí retornaríamos ao lugar onde comecei esta justificativa. Em suma, não opero aqui com a categoria "terreiro", como em Muniz Sodré, por ela não se adequar às definições do campo simbólico com as quais funcionam as ***casas de culto*** que pesquiso. Ao longo do texto este aspecto vai se tornando mais claro e ficará mais explícito quando da apresentação das informações que coletei no campo empírico.

Capítulo 1

Racismo e o racismo epistêmico na perspectiva das filosofias africanas

No Brasil, quando é feita uma análise de como a sociedade lida com as questões do Racismo Estrutural, é possível observar uma importante distância entre os discursos intelectuais antirracistas e as representações sociais acerca do problema, o que não quer significar nenhuma surpresa, já que este dissenso é "quase" previsível, como adverte G. Spivak (1985).

Mas essa surpresa será ainda maior quando se observar o modo como nossa legislação lida com este problema. Enquanto os discursos antirracistas, em sua maioria, propugnam por uma postura legalista – fundeada no artigo 5º da Constituição Federal de 1988, principalmente – num movimento que pode ocultar uma resistência "negacionista" das consequências históricas do Racismo, para usar um termo em voga no momento em que eu escrevo este trabalho - fundamenta seu discurso exatamente no mesmo artigo 5º da lei constituinte federal. E como isso é possível? Simplesmente porque a nossa constituição ainda está calcada em ideais iluministas de igualdade que, a meu ver, não servem hoje para justificar as novas discursividades, tanto políticas quanto filosóficas, com as quais se faz hoje o debate ou o combate ao Racismo.

Então, não seria prudente iniciar uma narrativa sobre Racismo Epistêmico sem demonstrar primeiro as minhas atuais convicções, a partir da análise que faço do atual debate político e social sobre a temática do antirracismo no Brasil hoje.

Neste capítulo, primeiramente, faço uma breve análise da questão do paradigma epistemológico que envolve o conceito de Racismo. Para uma contextualização dos debates sobre o Racismo e o antirracismo no Brasil contemporâneo, proponho uma avaliação crítica com o objetivo de detectar uma dicotomia das posições atuais sobre combate ao Racismo. As representações sociais acerca do que seria combater o Racismo obscurecem um antagonismo, hoje polarizado entre "igualitaristas" e "integracionistas".

Analisada a questão das discursividades e representações sociais acerca do antirracismo, faço uma apresentação do conceito de Racismo Epistêmico em Boaventura (SANTOS; 1998; 2004), onde observo os aspectos da construção de uma "ideologia da neutralidade científica", *se*, *quando* e *como* isso pode ocorrer na realidade brasileira. Para isso, foi preciso verificar se há de fato nessa sociedade uma mistificação ilusória de que essa suposta neutralidade exista de fato. Justifico essa abordagem com a necessidade de verificar

se esse movimento racista epistêmico contra os saberes e conhecimentos constituídos nas religiões *afro* quer afirmar uma exclusão epistemológica.

Nos debates sobre racismo e antirracismo em que posso observar, acompanhar e participar, verifico diversas posições já arraigadas em movimentos do pensamento intelectual brasileiro que pretendem abarcar para si um conceito que atenda a critérios não só epistemológicos, mas também de cunho ideológico, que venham atender demandas sociais ou programáticas no enfrentamento político que a gravidade do problema do Racismo demanda.

Considero que é salutar, diante dessa emergência, preservar uma equidistância entre discursos formativos de opinião e discursos formativos de conscientização identitária, já que me interessa interpretar mecanismos que evidenciem um silenciamento ou negação de saberes – e que, no caso deste trabalho, constituem o fato gerador da pesquisa. Porém, para longe de angariar uma falsa neutralidade – já que sou um afrodescendente que é racializado principalmente pela sua prática religiosa – pretendo ouvir outras vozes, principalmente aquelas que objetivam, de certa forma, ressignificar saberes ou apropriar-se deles categorizando-os como "fonte" – ainda que para isso cometam essencialismos intelectuais e generalizações arriscadas.

No caso do Brasil, cujas leis constitucional e penal criminalizam a prática de discriminação por motivação racial, essa postura política se deveu ao seu alinhamento, via Governo Federal, aos ditames da Declaração de Durban (ONU, 2001), de cujo texto o Brasil é signatário. Como resultado dessa adesão, a legislação interna do país precisou estabelecer os direitos e garantias individuais e coletivas para o combate ao Racismo Estrutural[4].

1.1 – A questão do paradigma epistemológico – Raça\Etnia\Identidade.

As grandes questões atuais que envolvem o combate ao Racismo no mundo implicam numa pergunta necessária: nessa era pós-Apartheid, as posições assumidas na Declaração de Durban[5] pelos países signatários – o Brasil entre eles – apontam para uma reinterpretação do

---

[4] Racismo estrutural é a formalização de um conjunto de práticas institucionais, históricas, culturais e interpessoais dentro de uma sociedade que frequentemente coloca um grupo social ou étnico em uma posição melhor para ter sucesso e ao mesmo tempo prejudica outros grupos de modo consistente e constante causando disparidades que se desenvolvem entre os grupos ao longo de um período de tempo. Segundo Carl E. James (1996), a sociedade é estruturada de maneira a excluir um número substancial de minorias da participação em instituições sociais. Neste trabalho, não faço distinção relevante entre Racismo Estrutural e Racismo Institucional e uso somente o primeiro conceito por perceber que, estruturalmente, o primeiro fenômeno engloba o segundo. O termo é frequentemente usado pelos autores nacionais por se referir à Declaração de Durban, que, como se pode constatar, consolida este conceito.

[5] Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata; agosto\setembro de 2001; Durban, África do Sul.

que vem a ser o problema da discriminação racial? O documento assinado propugna por uma definição em que preconceito/discriminação/racismo são incorporados e passam a constituir um novo paradigma, chamado naquele documento de Racismo Estrutural. Ou seja, não há mais validade para as análises de raça com base biológica ou cultural, isoladamente. A compreensão de Raça estaria imbricada necessariamente na dimensão fenomenal de Etnia e Identidade.

Assim, com o advento da Declaração de Durban o conceito híbrido *raça/etnia/identidade* deve ser introduzido nas legislações dos países signatários, através do uso de termos que representem epistemologicamente essas três categorias centrais, que são voltadas mais para o direito à origem histórica e cultural, sempre associada a uma identidade cultural assumida ou construída social e historicamente, declarada pelo indivíduo ou grupo de pessoas de direitos:

> [...]
> 7. Declaramos que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e têm o potencial de contribuir construtivamente para o desenvolvimento e bem-estar de suas sociedades. Qualquer doutrina de superioridade racial é cientificamente falsa, moralmente condenável, socialmente injusta e perigosa, e deve ser rejeitada juntamente com as teorias que tentam determinar a existência de raças humanas distintas; (ONU, 2001: 9;10)

Ainda segundo o texto aprovado na Convenção, no artigo seguinte, as liberdades de credo, culto e consciência são elencadas como potencialidades constitutivas do ser humano, sendo prejudicial ao desenvolvimento social a sua supressão ou negação.

> 8. Reconhecemos que a religião, a espiritualidade e as crenças desempenham um papel central nas vidas de milhões de mulheres e homens, e no modo como vivem e tratam as outras pessoas. Religião, espiritualidade e crenças podem e devem contribuir para a promoção da dignidade e dos valores inerentes à pessoa humana e para a erradicação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata [ONU, 2001: 9-10]

De acordo com esses ditames, bastaria a exteriorização dessa identidade cultural, sendo afirmada, expressada pelo indivíduo ou sua comunidade, para que a proteção estatal se lhe recaísse, garantindo-lhe o direito às liberdades fundamentais para o culto [as práticas religiosas], para as crenças [religiosidade[6] e consciência/visão de mundo] ou auto reconhecimento histórico\identitário, como a africanidade assumida pelos afrodescendentes,

[6] Uso o termo *religiosidade* para significar a potencialidade inerente a qualquer ser humano dentro de um arcabouço de crenças e simbologias, de maneira livre ou regidos por uma construção mitológica, cosmogônica que pode ou não evidenciar uma visão de mundo, aplicando-se deliberadamente no cotidiano, ao longo da experiência existencial.

ainda que não registrem mais a melanina característica de seus antepassados africanos [ancestralidade dentro e fora da religiosidade]. Mas, sabemos que, na realidade, assim não ocorre.

Invalidada a antiga construção científica de *raça* como espécies do gênero humano, percebo que o atual conceito de Racismo – proposto pela ONU - passa a ser compreendido como um projeto de *violência epistêmica*, enraizada no episódio da colonialidade europeia e americana, principalmente. Nesta compreensão, o Racismo cuja análise nos interessa não estaria mais ligado a um regime político racista, por exemplo, mas na construção de um **paradigma epistemológico**, presente nas culturas ocidentais desde o advento do que, em História, se convencionou chamar de modernidade. Principal marco legal antirracista atualmente, a Declaração de Durban, em seu artigo 14, corrobora essa percepção, senão vejamos:

> [...]
> 14. Reconhecemos que o colonialismo levou ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, e que os Africanos e afrodescendentes, os povos de origem asiática e os povos indígenas foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas conseqüências [sic]. Reconhecemos o sofrimento causado pelo colonialismo e afirmamos que, quando e onde quer que tenham ocorrido, devem ser condenados e sua recorrência prevenida. Ainda lamentamos que os efeitos e a persistência dessas estruturas e práticas estejam entre os fatores que contribuem para a continuidade das desigualdades sociais e econômicas em muitas partes do mundo ainda hoje [ONU, 2001:12]

Debatido e declarado sob a nova ordem mundial, após a queda do Muro de Berlin e num cenário já consolidado de globalização das economias, o documento de Durban representa um avanço típico dessa "nova era" do capitalismo de mercado, atravessada pelos grandes discursos humanitários globalizantes [questões como o trabalho, o "sexismo", a intolerância religiosa, por exemplo] e enviesada por uma política liberal de distribuição desses mesmos direitos e do consumo *mundializado*.

A fundamentação jurídica [e teórica] dos artigos de Declaração de Durban aqui apresentada - assim como vários outros aspectos epistemológicos daquele documento - é constituída depois do advento de duas formulações intelectuais de grande importância para o debate sobre racismo estrutural, xenofobias e adscrições sociais de cunho ideológico no século XX.

Estes deslocamentos do pensamento influenciaram o debate em diversos campos das ciências sociais como a Sociologia, o Direito, a Economia e a Antropologia dentre outras, e contribuiu para o surgimento do pensamento que mais tarde ficou conhecido como Pós-colonialismo. Este deslocamento do pensamento se deu, principalmente, na contramão do

ocidente, viabilizando aprofundamentos no campo da Cultura enviesada pela Política – refiro-me aqui a outro movimento contemporâneo daquele e que ficou conhecido como os Estudos Culturais.

Foi exatamente a partir da construção argumentativa do sociólogo Stuart Hall (2003-A) que eu identifiquei a fundamentação não só dos artigos de Durban acima destacados, mas uma melhor interpretação de como os fenômenos de hibridismo cultural são vistos [ou não] pela produção intelectual. Estes mesmos aspectos socioculturais também constituem a trajetória dos ameríndios e afrodescendentes na construção da cultura e da sociedade brasileiras, principalmente no que diz respeito ao campo religioso. Há que se ressaltar, então, que estamos falando de uma *identidade hibrida*, criada e\ou adquirida nas interações sociais dos sujeitos, desde a infância até a idade madura, onde *o que é Racismo para um determinado indivíduo* pode cambiar diversas vezes, ou simplesmente não se constituir como consciência.

1.2 – Raça, etnia e *afropertencimento*[7].

Nos cultos afrobrasileiros em geral – e afro-cariocas, em particular - uma consciência de pertencimento funciona para que o adepto possa compreender um outro lugar, de pertencimento coletivo, forjado não só pela descendência africana ou por laços de parentesco étnico, mas também pela ancestralidade de linhagem espiritual que os liga e os permite uma consciência religiosa de igual importância. Essa herança ancestral descoberta\revelada na afiliação a uma casa de culto é pouco debatida ou pesquisada. Não haveria aqui uma interpretação de "ancestralidade africana", mas da experiência de auto reconhecer-se naquilo que a vivência do culto pode lhe *tocar*. Esse fenômeno não é restrito às casas de culto *afro*, mas comum a todas os templos ou igrejas de todos os cultos.

Por outro lado, essa consciência coletiva ou *afropertencimento* se espraia pela sociedade de maneira indiscriminada – prova disso é a preferência e o gosto e identificação nacional pelos traços das culturas herdadas de África. Desta maneira, essa consciência ou *afropertencimento* não pode ser restrita aos afrodescendentes fenotipicamente "classificados *a priori*" como *negros*. Igualmente, todos aqueles adeptos de cultos *afro* cuja epiderme é clara e cuja descendência os aproximaria mais da herança europeia, uma vez afiliados às suas casas, o são exatamente porque lhes foi revelada a sua herança ancestral – já que é indiferente ao seu

[7] Como já foi esclarecido na abertura deste trabalho, faço uso do termo *afropertencimento* para designar uma identidade cultural que surge no ambiente social da diáspora, quando por meio de uma *descoberta pessoal* ou *convicção assumida*, *revelação divinatória* ou *herança cultural reconhecida*, onde pode ser desprezada a herança fenotípica.

ingresso no culto *afro* ter em sua árvore genealógica sujeitos de origem étnica africana, asiática, ameríndia etc.

É simples: visitemos qualquer casa de culto *afro* e encontraremos sujeitos autodeclarados pretos, brancos, pardos, mulatos, caboclos, mamelucos, asiáticos etc. O adepto de cultos afrobrasileiros não prescinde da sua cor de pele para "ter" um ancestral a quem cultuar. Se a sua casa for de Umbanda, será admitido no corpo institucional por uma consciência universalista que atravessa os tempos e não se constitui em consciência de *negritude* ou qualquer outro valor social predisposto, mas por uma ligação com entidades – de cujo vínculo "herda" de seus pais, avós, bisavós etc. aprende a cultuar. Essas entidades, na tradição desse culto, são chamados pretos velhos, caboclos, exus, ciganos etc., com os quais terá relação direta por meio do transe de expressão – se portarem essa aptidão – ou por meio do culto propriamente dito, sempre com o objetivo de configurar e ampliar sua "força vital" (BENISTE, 2020 e SILVA, 2005).

Se for um adepto de uma casa de candomblé, o será por ter-lhe sido ali revelada a sua ancestralidade nos moldes desse culto *afro*, quando descobrirá que, mesmo tendo nascido "branco" – ou "não-negro" – poderá aprender a cultuar sua parte ancestral nos moldes afrobrasileiros [e não "*africanos"* ou "*de matriz africana"*, como alguns autores sustentam]. Este culto será por meio da prática de adorcismo, principalmente, quando o adepto se comunicará diretamente com sua divindade ancestral. Essa ligação viabiliza a manifestação dessas entidades ancestrais e o culto consiste em manter ativa esta relação, para benefício de sua "força vital" (CRUZ, 2008).

Quero dizer que, nos cultos *afro*, a partir da iniciação, assunção de cargos e funções na tradição dos diversos rituais religiosos praticados hoje, esse pertencimento abrange não somente afrodescendentes brasileiros – que na maioria das nossas representações sociais aparecem como indivíduos *pretos* e *pardos* - mas também indivíduos que aparecem naquele gradiente de cores dos Estudos Raciais como *brancos.*

Me refiro aos sujeitos de cútis clara, classificados na sociedade como "brancos" e que constituem boa parte do contingente de adeptos e praticantes dos cultos afrobrasileiros. Até porque, muitos deles são sacerdotes fundadores desses cultos e cuja prática religiosa comum os coloca no lugar da mesma discriminação religiosa – ou Racismo Religioso - praticada contra o grupo classificado como afrodescendente.

Essas pessoas "brancas", no exercício da sua religiosidade e nas suas casas de culto *afro*, ao exteriorizar suas práticas, portar suas vestimentas e apetrechos religiosos nas

interações sociais sofrerão as mesmas adscrições racistas que sofrem os demais adeptos, fenotipicamente pretos ou pardos.

Mas, em contraponto a este *afropertencimento* – admito, universalista - há hoje na sociedade brasileira um viés de conscientização política, fixada principalmente entre indivíduos mais escolarizados, simpatizantes ou participantes de movimentos sociais antirracistas, onde encontra esteio uma construção de identidade invariavelmente significada dentro dos conceitos de *negritude* (FANON, 2010), ainda que esses indivíduos não estejam fenotipicamente mais próximos da pele de cor preta. É um senso que resulta de um processo de conscientização ou tomada de posição política diante das questões raciais[8].

Malgrado, estes ativistas adeptos do conceito de *negritude* podem repetir comportamentos e atitudes vinculadas a movimentos sociais antirracistas de outras sociedades, onde o enfrentamento judicial e o debate antirracista se dão em meio a outras demandas e ordenamentos jurídicos – como é o caso de discursos dos movimentos antirracistas norte-americanos, transmutados para a nossa realidade histórica sem critério analítico das diferenças sociais, legais e políticas.

Há ainda, especificamente entre os afrodescendentes brasileiros, os sujeitos que assumem uma identidade sócio construída na qual não se faz essa diferenciação antagônica *pretos><brancos* no campo social - mas onde se pratica um racismo religioso contra os afropertencentes adeptos ou praticantes de cultos afrobrasileiros. Refiro-me aqui aos afrodescendentes que exteriorizam fenotipicamente sua descendência ou herança *afro*, mas que, conscientemente, discriminam as práticas e os cultos *afro*. Muitos são praticantes do catolicismo, do protestantismo e do kardecismo, religiões tradicionalmente organizadas dentro de uma narrativa pretensamente antirracista diante do gradiente de cores da sociedade brasileira.

Diante desse quadro, é importante observar por quais processos todas essas identidades culturais reproduzem o autoconceito de sujeito no pertencimento coletivo. A importância dessa especulação reside no fato de que este trabalho se propõe ao debate em que grupos e sujeitos se colocam numa posição excludente diante de um "outro".

---

[8] Num evento acadêmico promovido pela UNB em parceria com a Leeds Becket University, em 2018, quando participei junto com a professora Nilma Lino Gomes como uma das mentoras, apresentei esse meu conceito de *afropertencimento,* pois a mestra, interessada na temática da minha pesquisa, havia me relatado ser frequentadora de uma casa de cultos *afro;* a sua reação foi de apreensão: "Daqui a pouco, os brancos vão querer ficar com nossas cotas de reparação racial, aplicando esse conceito dessa maneira que você apresenta". Ela disse isso com um sorriso e uma certa admiração pelo meu esforço; mas ficou claro para mim que ela teria encontrado ali que, na sua compreensão política de "negritude", meu conceito resultaria em contradição, por diversas razões.

Também é importante avaliar como estes grupos sociais - cujas identidades ou auto representações sociais são instituídas com base na ética e\ou moral cristã e cujos sujeitos são autodeclarados católicos, protestantes, kardecistas e religiosos afrobrasileiros - praticam discriminação religiosa e racista entre si. Essa afiliação nos valores morais cristãos os constitui como *igualitaristas*, mas não os destitui de criarem sua própria representação do "outro".

Hall (2003) propõe a avaliação do tema identidade cultural a partir da apresentação das três concepções de sujeito - talvez a sua formulação mais difundida: *o sujeito do Iluminismo; o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.* Por questões de objetividade, me aterei mais ao terceiro sujeito, já que as outras concepções se sucedem ou se fundem na concepção pós-moderna de sujeito.

Enquanto o *sujeito do Iluminismo* se baseava numa concepção individualista, em que ele é um centro dotado de habilidades de *razão*, *consciência* e *ação* [identidade essencial], a concepção de *sujeito sociológico* reflete a "crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente", mas em permanente relação com os demais sujeitos e a cultura (HALL, 2003: 10-11).

Segundo essa concepção, as identidades culturais seriam projeções de nós próprios na relação com o mundo, os outros sujeitos e a cultura. Num processo de internalização, absorvemos ou elegemos valores e significados adquiridos, tornando-os parte de nós. Como conclui Hall, a identidade "costura" o sujeito à cultura, promovendo uma estabilização cujo resultado é a unificação entre ambos, tornando-os previsíveis. Segundo este entendimento, é previsível que minha identidade esteja relacionada a outras identidades, em afirmação ou contraposição – por exemplo, com referência a gênero, raça, religião, ideologia, modo de vida, consumo etc.

A questão é que essa previsibilidade está sendo posta em cheque, partindo-se da compreensão de que tanto a cultura quanto o sujeito estariam se fragmentando, fazendo desaparecer aquela estabilidade. Hall defende que as constantes mudanças – tanto estruturais quanto institucionais – ocorridas na pós-modernidade acarretam uma instabilidade permanente, tornando aquele processo de identificação "no qual projetamos nossas identidades culturais" algo menos previsível, mais "provisório, variável e problemático" (op. cit. p. 12).

Assim, o *sujeito pós-moderno* não teria uma identidade "fixa, essencial ou permanente", mas em constante mudança, de acordo com as relações que estabelece ao longo

de sua vida com as formas de auto representação e os meios através dos quais se inter-relaciona com os sistemas culturais circunjacentes. Essa identidade seria definida historicamente e não biologicamente. Ao contrário, uma identidade fixa, unificada, um trabalho construído pelo sujeito - "uma cômoda narrativa do eu" – posto que uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente seria mera fantasia. Sendo assim, defrontamo-nos com um conflito interno, pessoal, de identidades contraditórias, cambiantes, com as quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente.

Outro elemento imprescindível para essa formulação do *sujeito pós-moderno* é o aspecto da mudança na modernidade tardia. De acordo com Hall, as sociedades da modernidade prosseguem seu desenvolvimento em permanente e rápida mudança. Enquanto nas sociedades ditas tradicionais há uma relação de veneração com o passado, cultuando os símbolos e preservando-os como meio de perpetuar a experiência das gerações anteriores (GIDDENS, *apud* HALL, op. cit.: 14), na modernidade "as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter" (ibid.: 15).

Chegando ao ponto da identidade cultural propriamente dita, o autor nos incita a considerar que "no mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural" (op. cit.: 47). A identidade nacional estaria ligada à construção da identidade cultural, já que é na construção desta que o sujeito dá significado àquela. Segundo Hall, essa identificação nacional é metafórica, pois não haveria nenhuma ligação genética que garantisse esse discurso. No entanto, adverte o autor, pensamos na identidade construída como se fosse "parte da nossa natureza essencial" (op. cit.: 47).

Entre adeptos e praticantes de cultos afrobrasileiros pode-se afirmar que há um pertencimento a uma linhagem religiosa, de cunho espiritual e ancestral – e não apenas biológico, pois os "pais e mães de santo", invariavelmente, não são parentes consanguíneos de seus afiliados. É um território de pertencimento identitário simbólico, de um sagrado reconhecido e confirmado pelos oráculos, dentre outros meios divinatórios. Essa observação encontra-se muito aproximada do aspecto em que, segundo Hall, "todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos" (op. cit.: 71).

Aqui, destaco a referência que este autor faz à definição de Edward Said, quando afirma que as identidades têm suas *geografias imaginárias:* suas paisagens características, familiares, seu senso de lugar, de lar, pertencimento [o terreiro, o culto, as práticas, ...], assim como suas referências temporais [como na visão de mundo] (SAID, *apud* HALL, op. cit.; 72). Essa abordagem nos aproximará da melhor compreensão de que

> "nas tradições inventadas que liga passado e presente, em ritos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes" (SAID, *apud* HALL, op. cit.; 72).

Nesse caminho, podemos inferir que as identidades, estruturadas a partir das inter-relações de cultura do sujeito com o meio, não são inatas, mas formadas no interior dessa representação. Então, se na modernidade tardia a identidade cultural se constrói a partir das relações de "troca" e ressignificações simbólicas e valorativas das práticas sociais, será que esse sujeito está "seguro" quanto à preservação de sua identidade cultural diante de tanta pressão e mudança constante, permanente? Como poderia resguardar esses valores e símbolos, com a finalidade de preservar seu pertencimento cultural, aquela "parte da nossa natureza essencial" mencionada por Hall?

Com o objetivo de restaurar uma possível coesão perdida, uma "natureza essencial coletiva", diante do confronto permanente entre a Tradição e o hibridismo, são colocadas propostas sociais que enfrentam a diversidade e o multiculturalismo numa perspectiva fechada. Hall acusa o surgimento do nacionalismo na Europa Ocidental e o crescimento do fundamentalismo religioso como um movimento que evidencia a sua tese (HALL, op. cit. p. 72). Teria este fato – o surgimento/recrudescimento de práticas e pensamentos fundamentalistas com viés religioso – relação de origem fenomenológica com a recente proliferação de práticas fundamentalistas por grupos evangélicos neopentecostais no Brasil?

Hall também faz referência às consequências da última onda de globalização, quando "as imagens, os artefatos e a identidades da modernidade ocidental, produzidos pelas indústrias culturais das sociedades 'ocidentais' (incluindo o Japão) que dominam as redes globais" (op. cit. p. 79). Veremos como se dá hoje o [res]surgimento de "etnias", quando as minorias periféricas assumem uma luta pelo espaço/tempo cultural, numa vontade ao mesmo tempo de retorno à Tradição e como uma nova *tradução* de si mesmas num ambiente cosmopolita ao extremo, globalizado. As discussões sobre hibridismo e sincretismo – fusão entre diferentes tradições culturais - que perpassam a temática exposta serão importantes quando analisarmos os cultos afrobrasileiros à luz desta visão.

Para concluir esta seção e concordando com a posição sustentada nos Estudos Culturais, verifico uma cambiante construção das identidades, hibridizadas e *hibridizantes*, construídas e construtoras, em permanente difusão e adaptação. Ao pesquisarmos a trajetória dos cultos *afro*-diaspóricos no Brasil, verificamos que esses cultos aqui praticados muito se modificaram na sua trajetória histórica. Muitos deles nem existem mais; outros se hibridizaram em formatos mais estruturados para resistirem à pressão de mudanças referida

por Hall. Do calundu colonial às atuais casas de culto *afro*, muitas adaptações, associações, hibridizações foram feitas e hoje o resultado desses movimentos é que constituem as casas de culto aqui pesquisadas.

Uma compreensão que o adepto de cultos afrobrasileiros aprende sobre fenomenologia é o fato de que o mundo jamais ficará pronto, mas seguirá em permanente transformação. Na consciência de afropertencimento, numa casa de culto *afro*, poderia um adepto perguntar *de que* raça *é meu irmão branco que dança comigo e toca tambor na minha casa de culto? Que* etnia *representa a origem desse irmão, que sente as mesmas vibrações que eu, na roda de Exú?*

Concordo com Cohen (1969) e Cunha (1977) sobre o fato de que, no campo das etnicidades, as casas de culto *afro* se assemelham muito a microetnias. Para estes autores, a cultura não é simplesmente uma bagagem que a sociedade carrega consigo e a conserva como um todo [como parecem pretender aqueles que defendem uma manifestação cultural "de raiz", essencialmente *afro*]. Também para Dantas, as microetnias e suas expressões culturais – neste caso, as casas de culto *afro* – são seriam "algo acabado, mas algo que se recorta de diferentes modos para afirmar identidades e garantir interesses, sendo constantemente reinventado e investido de novos significados (DANTAS, XXXX, 148).

Há um ponto cantado de Umbanda, para a louvação dos espíritos dos Pretos Velhos, antepassados próximos e cultuados como entidades na representação dos escravizados co-fundadores de cultos no Brasil, onde penso estar a resposta e que peço licença para ecoar:

> É preto, é preto, cabinda.
> Todo mundo é preto, cabinda.
> Na terra de preto, cabinda.
> Eu também sou preto, cabinda.[9]

1.3 – Esparadrapo moral e racismo científico à brasileira

Antes de apresentar o tema desta seção, atendo à necessidade de discorrer brevemente sobre uma argumentação racista construída no início da colonização da América e que é o nosso primeiro modelo estruturado para ver esse "outro".

Na Europa colonialista da primeira metade do século XVI, a posição do frei dominicano Ginés Sepúlveda argumentava a favor da ideia de que os povos encontrados nas

[9] Ponto de louvação aos espíritos dos Pretos Velhos, cantado nas casas de Umbanda Omolokô, hibridizadas na cultura africana de origem Bantu, de cuja tradição sou guardião, nas minhas funções de ogã iniciado.

novas terras - os indígenas - não teriam alma e que, portanto, seriam animais, podendo ser usados nos processos de produção como escravos, sem que isso implicasse em pecado "aos olhos de Deus". Essa argumentação servia ao projeto moderno de capitalismo em voga, cujo objetivo era fazer acreditar que os indígenas não teriam o senso de propriedade privada ou das práticas de comércio.

Contra esta posição estaria outro frade dominicano, Bartolomé de las Casas, quando argumentava que os indígenas não teriam alma, porém eram povos que estariam num estágio de *barbárie.* Assim, para este formulador, era um pecado "aos olhos de Deus" fazê-los cativos, preferindo cristianizá-los. Note-se que as duas visões pressupõem um epistemicídio inevitável.

1.3.1 – Indígenas desalmados.

Aqui são inaugurados os dois discursos mais usados pelos governantes, religiosos, negociantes e até cientistas e filósofos ocidentais durante os séculos seguintes, quando se dará a expansão colonial europeia pelo mundo: o discurso racista biológico [*raça*] e o discurso racista culturalista [etnia].

O discurso racista biológico tem seu processo de secularização a partir do evento conhecido como "desencantamento do mundo[10]", quando o pensamento racional moderno ocidental, de base cartesiano\kantiana, promove a separação entre o mundo racional e a cosmovisão teológica.

É nesse momento que se dá a transmutação do discurso teológico de "povos sem alma" para "povos sem genes humanos". Assistiremos então à ressignificação de "povos bárbaros a serem cristianizados" no século XIV para "povos primitivos a civilizar", já no século XIX.

No que interessa à história dos povos africanos, ameríndios e afro-diaspóricos, essa dinâmica se dá a partir da interpretação cunhada na decisão do julgamento da Escola de Salamanca, em 1552, episódio também muito conhecido, em que o Estado Colonial espanhol "decide" que os indígenas teriam alma, porém seriam *bárbaros* passíveis de uma necessária cristianização – na tentativa de uma humanização desses povos. A partir dessa ideia, seria um

---

[10] A expressão *desencantamento do mundo* é utilizada na obra do sociólogo alemão Max Weber; através desse termo ele designa um processo histórico ocorrido na civilização ocidental, que implicou na desmistificação da realidade, tanto através do desencantamento religioso, quanto pela prática religiosa fundada na ética; o desencantamento científico do mundo acompanha a formação da ciência moderna no século XVI [*in* PIERUCCI; 2004].

"pecado" escravizá-los. Ao invés de serem libertados do trabalho escravo, os indígenas são submetidos a um processo de trabalho forçado que foi chamado de "a encomenda".

Tem início então o uso objetivo de uma interpretação mais sistemática para a divisão do trabalho, a partir da ideia de *raça.* Na empresa colonial americana, enquanto os indígenas faziam trabalho forçado na *encomenda*, o trabalho escravo passa a ser impingido aos africanos, classificados aqui como "povos sem alma". Sob essa justificativa – um esparadrapo moral – e por iniciativa epistolar do Vaticano, tem início o *infame comércio* de africanos capturados ou comprados em suas terras pelos portugueses. Essa lucrativa construção do "outro" se estenderia por quatro séculos. Com a empresa da escravidão de povos africanos nas Américas, o discurso racista religioso se transformou em discurso racista, causa fundamental e histórica dos atuais preconceitos de marca e de origem[11].

É exatamente nesse cenário histórico que temos o encontro de um xamã bárbaro com um *medicine man* sem alma. O segundo [muitas vezes com colaboração e sob influência participativa do primeiro] funda um culto, adaptado daquilo que ainda não perdera, que não tivera sido *epistemizado* em sua memória. Este mestre *sem alma* cria um novo culto, agora cruzado, hibridizado, associado, adaptado a novas epistêmes, pois este *medicine man* também é catolicizado e motivado a devotar seu credo a entidades estrangeiras. Esse hibrido culto, em diversos formatos, por sua vez frutos de diversas estratégias, se espraia por todo o território das américas, por onde quer que tenha havido escravidão de africanos deportados. São os primórdios da formação dos cultos afrobrasileiros que reconhecemos hoje.

De volta ao conceito teológico desviante, este serviu para justificar um lucrativo racismo, até que os ventos acadêmicos soprassem outras trombetas, a partir do século XIX.

1.3.2 – Eugenistas, igualitaristas e a Escola Nina Rodrigues

No caso do Brasil, as ideias sobre um racismo com embasamento científico chegam quase que simultaneamente ao momento de sua difusão na Europa e América do Norte. Setores da intelectualidade e das elites políticas brasileiras aderiram ao modelo científico de racismo de forma entusiasmada, o que viabilizou não só sua institucionalização, mas a

---

[11] "Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências [sic] do preconceito, diz-se que é de origem" (Nogueira, 1985 [1954], pp. 78-79).

publicação de um grande número de livros, teses acadêmicas em periódicos científicos e artigos em revistas e jornais de grande circulação. De inspiração claramente estrangeira, o movimento assumiu características próprias, numa adaptação à realidade social e ao debate científico no Brasil do início do século XX.

Rapidamente, setores das elites brasileiras se sentiram atraídos pelo ideário do movimento, para quem os conhecimentos da eugenia representavam a modernidade: "uma ferramenta científica capaz de colocar o Brasil no trilho do progresso e do tão sonhado 'concerto das nações'" (STEPAN, 2004: 345). Entre os temas mais explorados pelos eugenistas brasileiros estava a educação higiênica e sanitária, a seleção de imigrantes, a educação sexual, a restrição matrimonial e controle da reprodução humana, além de debates em torno da miscigenação, branqueamento e a regeneração racial.

Entre aqueles intelectuais e políticos brasileiros que figuram entre os principais eugenistas brasileiros, estão Renato Kehl [farmacêutico, médico e escritor], Monteiro Lobato [escritor e intelectual influente], Belisário Penna [médico sanitarista], Octávio Domingues e Edgard Roquette-Pinto [médico legista, professor, escritor, antropólogo, etnólogo e ensaísta]. Todos exerceram forte influência política e intelectual sobre as classes dominantes no início do século XX, engajando-se firmemente na ideologia racista por trás da eugenia. As ideias mais radicais, como propostas de esterilização higiênica e segregação social\racial também fizeram parte do debate eugênico brasileiro, mobilizando intelectuais engajados nessas discussões para um debate nacional.

Em sua trajetória, neste mesmo momento histórico, o culto afrobrasileiro na sua versão urbana – ocidentalizada - já é uma realidade de âmbito nacional, reconhecidamente presente na cultura e nos espaços públicos. Fora da senzala, se estabelece em tendas, galpões ou ao ar livre. E assim ocorre inobstante perseguições, desterros, desapropriações, expropriações e prisões. Não é necessário recorrer ao texto jornalístico de João do Rio para saber que, à época da difusão dos ideais eugenistas, as casas de cultos *afro* já se constituíam bem estabelecidas e muito frequentadas, num "submundo" cultural onde os "brancos", declarados católicos durante o dia, vinham à noite para consultar o preto velho, ser rezado pelo caboclo ou conversar com a pomba-gira sobre amores e com exú sobre negócios e política.

Mas foi Renato Ferraz Kehl, figura central na divulgação da eugenia no país, o fundador da Sociedade Eugênica de São Paulo quem, a partir de 1918[12], publicou vários livros sobre o tema, inclusive criando o primeiro boletim informativo para o movimento. No auge das atividades, ao final dos anos 1920, Kehl passa a se dedicar à difusão de propostas mais radicais, chamadas de orientações "negativas" – de acordo com as ideias a práticas difundidas na Europa e nos Estados Unidos.

É, no mínimo, curioso observar que os posicionamentos políticos acerca do racismo no Brasil sempre se conduzem numa polarização Raça\Cor\Etnia><Igualdade. O que varia são os ocupantes das posições assumidas. Enquanto que nos dias de hoje a defesa e afirmação de Raça\Cor\Etnia se constitui um corolário dos movimentos sociais antirracistas, no Brasil do início do século XX essa posição argumentativa era exatamente daqueles setores da sociedade contrários à permanência e\ou mistura de contingentes de "raças inferiores", as correntes eugenistas, inclusive, que viam nesse aspecto uma *grave transgressão à natureza* (SCHWARCZ, 1993).

A diferença das propostas reside no objetivo. Enquanto que os antirracistas atuais, de posição integracionista – movimentos sociais organizados - pleiteiam a permanência da diferença – ou da marca - ressaltando-a, exaltando-a como auto afirmativa, os eugenistas do início do século XX pleiteavam a aniquilação da diferença - ou da origem - através da eliminação\desaparecimento da raça e, com isso, da cor – ou marca - e das etnias inferiores e problematizantes em diversos aspectos.

No Brasil do início do século XX, não só as elites econômicas e políticas aderiram e apoiaram as ideias do Racismo Científico. Houve tanto o interesse, como também a contribuição de todas as escolas de Medicina nesse projeto – principalmente as escolas superiores de Salvador e do Rio de Janeiro. Essas escolas abrigavam um intenso debate sobre as soluções que essas ideias poderiam proporcionar.

Mas isso ocorre em meio a outro confronto de ideias entre as escolas de Medicina e de Direito. Neste embate, a questão da igualdade é central. Para a ideologia hegemônica dos cursos de Direito, a igualdade é um aspecto natural, assim como já era instituído na Constituição Federal de 1889[13].

---

[12] É relevante ressaltar nesse ponto da história recente do Rio de Janeiro, ocorre um fato que até hoje é vinculado ao surgimento ou criação da religião Umbanda (essa tese é encontrada em ORTIZ, 1978 e BIRMAN, 1985), como ficará exposto no Capítulo 3 desse trabalho.

[13] Art. 72. A Constituição assegura a brazileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade nos termos seguintes. § 1º Ninguem póde ser obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma coisa, sinão em virtude de lei. § 2º Todos são iguaes perante a lei.

Porém, para os cursos brasileiros de Medicina desta época, isso é "uma fala sem chão", uma utopia mistificadora. Para o discurso médico de então, somente diante do reconhecimento das diferenças é que se poderia pensar um *projeto nacional*. Não sem razão o médico psiquiatra e etnógrafo por opção Nina Rodrigues se inscreve nessa posição.

Após a abolição da escravatura e proclamado o Estado republicano, para o pensamento jurídico proeminente nas escolas de Direito, era preciso criar um código cujo princípio da igualdade conseguisse *unificar a nação.* E como foi possível apaziguar um debate entre ideias tão excludentes uma da outra? Aqui, "o conceito racial foi fundamental na definição desses caminhos" entre *a Lei* e o *remédio* (SCHWARCZ, 1993: 314).

A questão da miscigenação alcança, na compreensão de então, o patamar de problema nacional urgente. Isso torna o racismo tema central desse debate, cuja discussão possibilita compreender as desigualdades e singularidades da população brasileira. Este fato ocorre exatamente no momento em que as sociedades ocidentais passam a vincular os discursos raciais a questões nacionalistas, passando a imaginar o povo em questões biológicas. Esse fato autorizaria a regulação da reprodução, para estimular uma futura homogeneidade. Esse era o ideal defendido nas escolas de medicina do Brasil, desde que passam a assumir um papel de projeção no debate nacional da época.

Os homens de ciência da Medicina eram céticos quanto a promessas de igualdade e insistiam em debater as causas da diferença, que para eles eram graves transgressões à natureza. Como é sabido, os defensores da tese científica para o racismo recorreram aos ideários do darwinismo social para justificar as diferenças por meio das raças, totalmente hierarquizadas.

O fato era que, como conclusão desse debate entre a lei dos homens e as leis da natureza, a adoção das teorias raciais no Brasil daquela época motivou a implantação de um modelo que incorporava o que servia *à nação* e esquecia o que não se ajustava a *ela* – ou aos interesses das classes dominantes. Nesse modelo, falava-se em *evolução humana*, porém excluindo-se as raças inferiores, negando essa possibilidade aos indígenas, pretos, pardos, cafuzos, caboclos, assim como os demais miscigenados.

Portanto, eliminar a mestiçada era parte do plano de futuro para a nação brasileira, um futuro branco e ocidental. A verdade, então, é que em nome da diferença adjetivada e hierarquizada, sublima-se a igualdade proclamada na lei. Isso autoriza qualquer medida de

---

[Diário do Congresso Nacional - 24/2/1891, Página 523. Rio de Janeiro: Coleção de Leis do Brasil; v. 1; p. 1; 1891.

higienização. É a hora em que se aprovam as políticas públicas de embranquecimento, já muito pesquisadas e discutidas nas ciências sociais brasileiras.

Porém, a meu ver, fica implantado no *corpus* de representações sociais dos brasileiros o senso de que essa inferiorização – ou preconceito de marca - tem uma explicação, uma justificativa corroborada pela ciência, dando condão aos diversos estigmas e estereótipos impingidos aos indígenas, pretos e mestiços brasileiros em geral, e em particular aos afrodescendentes, contra os quais – mais tarde - foi preciso mesmo criminalizar suas expressões e exteriorizações culturais vistas como "coisa de preto", como o samba, a capoeira e, é claro, a sua macumba.

Antes de finalizar a apresentação desse debate, é importante assinalar a figura do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, que segundo Cruz (XXXX), pode ser colocado como uma espécie de "marco inicial" na questão racial e afro-religiosa. Nina Rodrigues era defensor das ideias que advogavam a existência de "inexoráveis desigualdades civilizatórias produzidas e marcadas por desigualdades raciais intransponíveis" (idem; idem), problema que, para ele, poderia se agravar com a mestiçagem, tal como defendiam os eugenistas.

Nina, que tem suas principais ideias em medicina publicações a partir de 1881, esteia seu trabalho antropológico no centro das construções epistemológicas instituídas naquele século, como as teorias de Spencer, Morgan e Blanc, ou a hipótese de uma evolução histórica de povos em separado, que passam por estágios necessários de selvageria, barbárie e civilização, aplicadas em caráter universal.

As ideias de Lombroso, Ferri e Garofalo, com seus respectivos métodos de antropometria e frenologia, também fazem parte dessa construção de Nina Rodrigues, onde o médico baiano se utiliza dessas ferramentas empíricas e quantitativas para justificar suas conclusões. Ainda concordando com Cruz, talvez a contribuição mais importante de Nina Rodrigues foi a de "tentar sobrepujar por práticas de campo, e análises de contexto o conhecimento eminentemente livresco, teórico e burocratizante vigente" (CRUZ. 2008; 44).

Outra importante contribuição de Nina Rodrigues pode ter sido a naturalização, através da medicina, da inferioridade de grupos como negros e mulheres, introduzindo, assim, o relativismo no pensamento social brasileiro para romper com a noção de livre arbítrio predominante no ideário liberal até então hegemônico.

A racionalidade proposta por Rodrigues possui, assim, um caráter abrangente, cuja influência abrange várias disciplinas no campo das Ciências Humanas no Brasil, como a própria medicina, o direito e as ciências sociais, através das quais se consolidou um

"caminho" epistemológico que passou a ser chamado "Escola Nina Rodrigues". Em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), o médico inaugura a Antropologia Criminal brasileira, onde desenvolve as teorias raciais já citadas acima. Esta obra também serve de corolário para os eugenistas, grupo do qual Nina também fazia parte.

Com a publicação de *O animismo fetichista dos negros baianos* (1900) o médico maranhense se notabiliza como pesquisador "das religiões dos negros". A pesar de servir aos interesses raciais eugenistas e às teorias da sua psiquiatria - que atribuía aos fenômenos de transe e possessão o diagnóstico de doença ou "histeria" – o livro é inaugural também para a etnografia das culturas afrobrasileiras em geral, observadas a partir da cidade de Salvador, onde trabalhava e lecionava.

Mas é em *Os Africanos no Brasil* (1932) - obra póstuma, já que Nina faleceu em 1906 – que o médico desenvolve uma etnografia mais completa das culturas e principalmente dos cultos afro-baianos, quando passa a visitar determinadas casas de candomblé para realizar suas anotações. A contribuição etnográfica dessa obra ainda hoje atende a muitas pesquisas, em que pese a equivocada atribuição daqueles pareceres locais a serviço de uma generalização, quando se passa a pensar todos os cultos *afro* no formato das casas pesquisadas por Nina Rodrigues.

Segundo a antropóloga Mariza Corrêa (1998), teria sido Nina Rodrigues o responsável pela primeira ocorrência do termo "antropologia" na literatura brasileira, instrumentalizando-o como disciplina sob a forma de "anthropologia pathológica", em artigo publicado na Gazeta e no Brazil Médico, ambos do Rio de Janeiro [1890].

Ainda conforme a autora, os médicos e antropólogos brasileiros contemporâneos puderam referir-se ao trabalho de Nina Rodrigues como ponto de partida para o seu próprio trabalho intelectual, definindo-se como integrantes de uma mesma escola que levou seu nome. Este fato se deve ao compartilhamento de ideias entre estes pesquisadores, quendo dialogavam dentro de um mesmo campo e uma mesma visão – teórica e política – além de todos fazerem parte de uma mesma rede (Corrêa, 1998; 312).

Mas é no campo religioso que a influência de Nina Rodrigues irá se consolidar entre sociólogos, antropólogos e historiadores. Segundo o professor R. Cruz,

> Nina Rodrigues adotou as idéias [sic] do racismo científico vigente, aplicando-as à população da Bahia e encontrando no candomblé um traço de evidência ideal que denunciava o estágio evolutivo dos negros baianos. O candomblé seria um 'animismo fetichista', a crença possível de uma raça irredutivelmente limitada por sua biologia ao "estágio de barbárie" (CRUZ, 2008; 44).

Cruz se refere à crença compartilhada entre os pesquisadores brasileiros e o "elenco de autores" influentes, como Spencer, Darwin, Morgan, Blanc, Lombroso, Ferri e Garofalo. Aspecto importante para este trabalho - é na obra de Nina Rodrigues que veremos pela primeira vez a "decretação" de uma morte iminente do "candomblé nagô puro". Nina acreditava que o culto que conheceu nas casas da cidade de Salvador - a marca característica dos africanos da Bahia - estaria predestinado ao desaparecimento, diante de uma "eventual substituição por versões deturpadas de um catolicismo de fundo supersticioso introduzido pelos crioulos, dada a inapetência natural do negro - ainda na concepção de Nina Rodrigues - de absorver as abstrações do monoteísmo" (CRUZ, 2008; 45).

Neste texto, o real interesse no trabalho e influência do médico maranhense no debate em racismo religioso está na sua contribuição para o surgimento de uma adscrição ou discriminação endógena no campo das religiões ou cultos *afro*. Tanto R. Cruz (2008) quanto B. Dantas (1988) concordam que é Nina Rodrigues o introdutor da tese da "pureza nagô", questão em que Nina defende ser a cultura sudanesa e yorubá entre os escravizados brasileiros hierarquicamente superior, preponderante e "mais africana, pura".

> Para o negro creoulo e para o mestiço, que não receberam a influência tão directa da educação de pais africanos, que delles se foram segregando pela ignorância da língua e maior convivência com os outros elementos da população mesclada e heterogênea do estado, as práticas fetichistas e a mythologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas, e abastardadas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos catholicos a adoração fetichista de que eram objetos os orisás. Esta phase de transição é curiosa e instructiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desapparecido de todo com os últimos Africanos, as praticas regulares de seus cultos será muito mais difficil demonstrar que é ainda pura e simplesmente fetichista o culto que os negros passam a dispensar aos santos catholicos." (RODRIGUES, 1935: 170).

Beatriz Góis Dantas assevera que esta posição de Nina Rodrigues marca a introdução, na intelectualidade brasileira, do conceito de "pureza nagô" o qual é sustentado pela noção de uma "relativa superioridade negra do ponto de vista étnico-cultural", onde o grupo sudanês, demarcado pelos yorubás no Brasil, exerce uma posição hierárquica superior em relação aos bantus e, no campo regional - a Bahia em relação ao sul do país. Mas essa clivagem propugna também uma superioridade do *negro* sobre o mestiço, em um gradiente que vai da "pureza original" a "degeneração" (DANTAS, 1988: 153-154).

Segundo Cruz, transpassada para o campo religioso, essa hegemonia cultural construída dos cultos yorubá é ainda fomentada não só por alguns sacerdotes, mas principalmente por políticos e intelectuais [ou intelectuais militantes, no meu entendimento] (CRUZ, 2008; 45).

R. Cruz também destaca que, em *O Animismo Fetichista*, a visão de etnógrafo de Rodrigues "é acrescentada ao senso comum acadêmico da época", quando o autor comenta que "aquela religião de negros" congregava ao redor de si indivíduos de diferentes 'raças' e classes, os quais, 'com exceção de uns poucos espíritos superiores e esclarecidos' estariam todos 'aptos a se tornarem negros' por causa da crença no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços (Rodrigues, 1935: 186; *apud* CRUZ, 2008: 47).

Na visão de S. Capone, pode-se encontrar na origem desse problema as seguintes causas: [a] o imaginário criado a partir da experiência escravista e os diversos povos trazidos para a América; [b] a falta de estudos específicos sobre as modalidades de cultos dos povos bantos que aqui chegaram, que são muitos; [c] um possível "determinismo", de herança evolucionista, em se eleger "o culto mais puro", mais "original", em detrimento daquilo que, ao afastar-se desse paradigma de pureza, passa a ser apresentado como "culto degenerado" (CAPONE, 2006).

Na minha interpretação, os intelectuais[14] que seguiram essa posição proposta por N. Rodrigues fizeram uma escolha [tanto política, quanto sociológica] e não levaram em conta os riscos de um apagamento, a longo prazo, daquelas culturas "não contempladas" por esta vertente de investigação. Desta feita, as gerações de pesquisadores que vieram depois foram fortemente influenciadas pelas análises e descrições que ressaltam o candomblé da Bahia, projetando-o como uma espécie de *culto modelo* a ser pesquisado. Através dessa pesquisa continuada de N. Rodrigues, foi possível perpetuar uma imagem construída do candomblé de orixás como "o" candomblé e, o que é ainda pior, "a" religião *afro* do Brasil[15].

Aquela escolha – hoje, um desiderato – consequentemente, torna os demais cultos *afro* passivos a diversos danos epistemicídas, como o isolamento\desinteresse acadêmico [resultando em poucas pesquisas]; o desconhecimento sobre a história da formação dos cultos que compõem o campo afrorreligiosos no Brasil; a justificativa para uma desqualificação que se manifesta entre sacerdotes de cultos *afro*, enfim, fatos que socialmente inscreve os outros cultos na escala da degeneração apontada por Nina Rodrigues.

---

[14] Arthur Ramos (1932); R. Bastide (1973); J. E. dos Santos (2012); R. Landes (1967), dentre outros.

[15] À luz desses fatos, pode-se acompanhar o debate [a meu ver, infrutífero] sobre se se deve dizer "religiões afrobrasileiras" ou "religiões de matriz africana"; primeiro, qualquer das escolhas estará se referindo ao Candomblé de Nação Ketu\Nagô de Salvador – ou, o candomblé de orixás - como *modelo central* de culto, de onde derivariam as outras *vertentes*; segundo, já está arraigado no senso comum uma imagem "baiana" para cultos *afro* no Brasil, via imaginário popular alimentado pela literatura, pela mídia e pela indústria de espetáculos populares brasileiros.

Essa onda ou "escola" tem início a partir das publicações de Nina, entre 1906 e 1932, ano este em que são iniciados os trabalhos que darão origem aos Estudos Raciais e, no seu bojo, o debate sobre um "discurso da mestiçagem". Também é neste período que se constitui uma sustentação sociológica que hoje é chamada "o mito da pureza nagô".

1.4 – O advento dos Estudos Raciais e o mito da pureza nagô.

A partir do pós-Segunda Grande Guerra, com a influência da recém-criada Organização das Nações Unidas, muitos empreendimentos no campo social começam a ser realizados, principalmente para aqueles países mais afetados pela guerra ou que permaneciam numa margem de subdesenvolvimento. Um dos órgãos internos da ONU, a Unesco, fortemente influenciado pelo alinhamento euro-americano, passa a encomendar e financiar projetos para se proceder a estudos e viabilidades no campo do desenvolvimento social de países alinhados aos propósitos daquele flanco ideológico.

No caso específico do Brasil, um projeto patrocinado pela Unesco, no início da década de 1950, mobilizou cientistas sociais brasileiros e estrangeiros em torno da investigação das relações raciais no Brasil. O *corpus* dessa empreitada constituiu-se numa continuidade do conhecimento e da produção acadêmica brasileira aos quais passou-se a se designar como os Estudos Raciais.

O trabalho gerou uma série de dados e interpretações sobre o preconceito e a discriminação racial no campo social brasileiro, revelando a tensão entre a ideologia da democracia racial e os distintos padrões de relações inter-raciais existentes no país daquela época. O projeto da Unesco tem uma importância reveladora para a produção acadêmica dos pesquisadores envolvidos, assim como na posterior discussão que este desencadeou, trazendo à baila diferentes visões acerca do racismo. Isso pode ser notado na produção de Florestan Fernandes, Roger Bastide e Oracy Nogueira.

Mas, antes de iniciar este debate e conhecer como se dá também o advento do "mito da pureza nagô", será preciso compreender o que se passa neste campo epistemológico no período entre guerras. Ao final dos anos 1920, as posições radicais de higienização étnica se arrefecem e quase desaparecem após publicações de pensadores como Gilberto Freyre, Buarque de Hollanda e Florestan Fernandes, a partir dos anos 1930.

A noção elaborada pelo antropólogo Gilberto Freyre de que esse era um país racialmente e culturalmente miscigenado passa a predominar o pensamento científico, quase como uma "ideologia não oficial". Era uma posição mantida acima das clivagens de raça e

classe, podendo superar os conflitos que reinaram os corações e mentes da virada do século XX.

Vencidos, os conceitos eugenistas começam a perder sua preponderância. Neste período de mudanças no pensamento nacional, surge uma forte influência de ideias modernistas, todas novamente importadas da Europa e dos EUA por intelectuais que, em sua maioria, pertencia às classes dominantes de então, incluindo-se Freyre, por exemplo.

Nesse novo corolário, *raça*, no pensamento social de então, passa a ter uma conotação positiva, de exaltação nacionalista, quase ufanista. As expressões que podem corroborar essa constatação, como "*esse é um sujeito de raça"* ou *"vai na raça"*, por exemplo, criam no imaginário popular nacional o que ainda se mantém atualmente como *Raça Brasileira*, sustentada pelo propalado "mito das três raças", que ainda vemos na cultura popular, nos sambas enredo e ainda em alguns materiais didáticos.

Se antes o Brasil era um país doente, agora seu orgulho nacional o aclama como *interessante*, exatamente porque diferente, pois é composto por uma população mista. Cria-se a imagem de uma convivência pacífica entre essas "raças", sem se perceber que, no fundo, mantêm-se separados os elementos constituintes da mistura. Até mesmo a hierarquia propalada pelo Racismo Científico perpassa nessa nova nomenclatura, pois se repetem os estereótipos exatamente nessa ordem: *brancos, negros e índios*, o que os opõem como *não iguais,* nem em sua origem, nem na sua constituição biológica, tampouco nas posições que ocupam na sociedade. Ainda assim, esse enunciado reafirma, silenciosa, mas veementemente, as diferenças que nos tornariam sempre *desiguais* e racializados.

Mas, esse mito de *brasilidade* pode, perniciosamente, esconder ou sustentar outros mitos, como o da "democracia racial", cujas expressões e posicionamentos ainda se podem constatar nas interações sociais atuais e contra as quais as hostes antirracistas no Brasil ainda digladiam.

Carlos Hasenbalg (1979) afirma que desde o final do Segundo Império e início da República já se acreditava que o Brasil teria escapado do problema do preconceito racial. Segundo o sociólogo, essa concepção teria origem na comparação que era feita com a questão racial vigente nos EUA naquela época. De acordo com este autor, essas eram conclusões tomadas pelas elites, quando comparavam nossa realidade com a dos EUA. Não

coincidentemente, Freyre teria iniciado sua construção intelectual para Casa Grande e Senzala durante um exílio voluntário nos Estados Unidos da América[16].

Porém, Hasenbalg explica que, diferentemente dos padrões raciais encontrados nos Estados Unidos, no Brasil e em outros países latino-americanos, estas parecem possuir dois pontos centrais: o primeiro deles seria o embranquecimento, ou ideal do branqueamento, entendido como um projeto nacional implementado aqui no Brasil por meio da miscigenação seletiva e políticas de povoamento e imigração europeia; o segundo seria a concepção desenvolvida por estas elites políticas e intelectuais a respeito da própria sociedade brasileira, supostamente caracterizada pela harmonia e tolerância racial e a ausência de preconceito e discriminação racial [HASENBALG; 1979].

Concordando com Sérgio Buarque de Holanda, *raça* ainda é um argumento possível no Brasil, "desde que introduzido em esferas mais intimistas e de convívio informal" (Holanda; 1979). Mas será um conceito não muito sustentável se for utilizado em discussões ou ambientes cuja lógica não se dá pelas relações pessoais. Nestes casos, a defesa desse tipo de interpretação corre o risco de se tornar inaceitável.

Assim como não se pode mais falar de separação hierárquica entre as raças - ou em termos de miscigenação degenerada e doente - falar em raça no Brasil de hoje não é senão uma posição discutível. E de fato, isso ocorre inobstante a posição dos intelectuais de viés identitário, que falam de dentro dos movimentos sociais antirracistas no Brasil, quando usam o termo *raça* para ressaltar um aspecto mais voltado à assunção política de uma representação social de consciência identitária, sempre como contraponto à hegemonia ideológica de outra identidade representada na nossa sociedade, a do *macho branco superior*.

Em meio a este intenso debate acadêmico – que influenciariam as novas gerações de estudiosos do racismo no Brasil, tanto na abordagem quanto nas discussões e posicionamentos – numa outra direção, uma construção sociológica até então embrionária, ganha fôlego a partir do interesse de influentes intelectuais. Esta construção, igualmente, irá influenciar as novas gerações de estudiosos, porém no campo das, assim chamadas por eles, "religiões de matriz africana" ou "religiões afrobrasileiras". Este segmento de intelectuais irá, conscientemente, "estabelecer" uma estrutura hierárquica nas suas formulações quanto aos cultos *afro* no Brasil, privilegiando a memória de uma etnia em detrimento de outras

---

[16] A partir da tomada do poder por Getúlio Vargas [1930], Freyre viaja para os E.U.A. e depois para Portugal, onde finalizou o manuscrito de *Casa Grande & Senzala* [MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. Tempo soc. [online]. 1999, vol.11, n.1 [cited 2012-10-28], pp. 111-136 ; disponível *in*: http://www.scielo.br/scielo.php

influências e contribuições já estabelecidas. Um fenômeno epistemológico que, na academia, é hoje tratado como o "mito da pureza nagô".

1.4.1 - O mito da "pureza nagô" a o surgimento de uma etnia "superior" como fundadora dos cultos *afro.*

É sabido que, em termos sociológicos ou antropológicos, uma ideologia de pureza étnica irá sempre pressupor a existência – ou mera afirmação - de estado natural, original ou, nas palavras da antropóloga Beatriz Dantas, "uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos" (DANTAS, XXXX, 145). No campo religioso esse fenômeno não é incomum, mas ponho aqui em questão se, no caso dos cultos afro-baianos, não seriam outras "influências" externas quem teria dado a pedra de toque para o advento desse mito de pureza entre os "nagôs" da Bahia e do Nordeste, por extensão.

Mas quais seriam essas características, no campo simbólico, que resultariam em adscrições sociais contra os demais cultos não-nagô? De acordo com os seguidores de Nina Rodrigues (1935); (CARNEIRO, 1967); (BASTIDE, 1978), os aspectos que "asseguram" não só uma identidade, mas uma espécie de vinculação "permanente" com a África e que estariam presentes "somente" nos "terreiros" de candomblé de nação yorubá, ou "nagôs", como são tratados por estes estudiosos, seriam *o ritual de reclusão "da iniciada"*; *a raspagem da cabeça dessa iniciada*; *o sacrifício de animais e a comunhão desse sacrifício com a iniciada*; a *terminologia yorubá que denomina os objetos rituais e todas as funções a serem representadas nos cultos*; a *ritualística baseada numa construção cosmogônica extraída diretamente da mitologia yorubá*. Esses elementos constituiriam uma "ortodoxia africana dos cultos nagô mais puros e tradicionais"[17], segundo Nina Rodrigues (1935; 75).

Outros aspectos podem ser elencados, porém, estes me parecem mais emblemáticos, exatamente porque podem estar ainda fundamentando ou alimentando uma discriminação entre os próprios praticantes dos cultos *afro* e não somente no campo epistemológico ou acadêmico.

---

[17] Note que Nina Rodrigues se refere a "iniciadas", o que nos faria crer que somente mulheres são iniciadas nos candomblés; porém, sabemos que isso não é verdade; esta oclusão se deve ao fato do psiquiatra e antropólogo ter realizado sua coleta de informações somente nas casas de candomblé de Nação Ketu\Nagô de Salvador e exclusivamente aquelas que mantém até os dias de hoje a tradição de somente iniciar mulheres. Sabemos que não há clivagem de gênero para se iniciar adeptos nas casas de candomblé, em geral. Essa generalização persiste até os dias de hoje em diversos trabalhos acadêmicos. Eu mesmo já fui defrontado por colegas de um grupo de pesquisa que operavam somente dentro dessa perspectiva. A celeuma causada nos debates me motivou a escrever um ensaio sobre essa temática, que agora é pano de fundo desta pesquisa. Para mais informações e aprofundamentos, ver em SILVA, 2015.

Mas, eu pergunto: se traços culturais podem ser considerados intrinsecamente como prova de uma africanidade herdada, o que dizer da simbologia, rituais, vocabulário ritualístico, técnicas de corpo e até mesmo da devoção a entidades *afro* que preside os cultos de outras tantas designações cujo contributo étnico para sua formação não se deu por via sudanesa, mas bantu? Como lembra Dantas, "a análise genética dos traços culturais que delineiam a púreza, em si, não faz sentido" (DANTAS, XXXX, 148).

Entre as casas de culto, mas principalmente entre sacerdotes de diversas vertentes *afro*, sempre houve uma disputa quase natural por espaços de influência, lugares de poder e prestígio, disputas e interesses estes nem sempre condizentes com uma ética *afro*, porém compreensível num campo existencial que nasce na obscuridade e emerge para o cenário social quase que por força da magia, cura e encantamentos que consegue reproduzir na sociedade.

A partir dessa emergência, ter um delegado de polícia, uma liderança política, um administrador público, ou um escritor famoso, professor influente, jornalista importante etc. como iniciado, adepto ou frequentador da casa de culto passou a ser não apenas garantia de proteção, mas um trunfo importante naquele campo de disputas por lugares de poder, fama e reconhecimento.

Não que seja uma exclusividade de sacerdotes dos candomblés. É importante ressaltar que muitas lideranças de cultos *afro* pelo Brasil afora se utilizaram deste caminho para galgar novos patamares de influência e poder na sociedade. Porém, o recorte temporal e geográfico que leva à origem do fenômeno de pureza étnica que analiso neste trabalho se dá na cidade de Salvador e nas casas de candomblé de nação da tradição yorubá.

Também preciso deixar claro que não seriam apenas essas disputas pelo campo simbólico num mercado religioso que justificariam um epistemicídio contra saberes de outros cultos, suas historicidades e sobrevivências. Há que se compreender então, depois de Dantas, Capone, Cruz, dentre outros, qual foi o papel dos intelectuais nessa construção epistemicída.

A antropóloga sergipana Beatriz G. Dantas afirma que, depois de Rodrigues, "toda uma corrente de estudiosos do Candomblé da Bahia apegados aos africanismos", principalmente antropólogos, teriam contribuído para a edificação de um

> modelo jêje-nagô, tido como o 'mais puro' para a cristalização de traços culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através dos quais se representará o africano (DANTAS, 1988; 148).

A autora assevera que essa construção se deu não sem que um envolvimento – inclusive pessoal – se desse entre os estudiosos e estas casas de culto. Como é sabido, muitos

se tornaram ogãs honoríficos[18] ou tiveram relacionamentos afetivos com membros adeptos dessas casas, como é o caso de Ruth Landes e Juliana Eubein. Dessa forma, estes intelectuais viriam a se tornar intermediários entre o mundo do candomblé da Bahia e o mundo dos brancos na academia ou nos campos jornalístico, literário, político e social.

Já havia, em inicios dos anos 1930 no Brasil, uma movimentação antirracista organizada, principalmente organizada em sindicatos e pequenas publicações jornalísticas que difundiam suas ideias entre o operariado afrobrasileiro. Nesse período, tem início na cidade de Salvador, uma tendência de separar o que era *negro* [pobre, ignorante, analfabeto, subalterno, inferior...] de *africano* [original, limpo, aristocrático, soberbo, puro].

Para Yvonne Velho, "chamar essas religiões de afro escondia um medo de chama-las de religiões negras" (VELHO, 1975; 14). Como estrangeiros, pois essa África não é aqui, esses praticantes – principalmente seus sacerdotes – se tornariam mais "limpos" ou mesmo "aristocráticos". É conhecida a [controversa] origem aristocrática de algumas sacerdotisas fundadoras de casas de culto *afro* no Nordeste, não só na Bahia.

Essa estratégia talvez servisse também para esconder uma origem indesejada, pouco prestigiada no mundo dos "brancos". Pesquisadora na Bahia nos últimos anos da década de 1930, Ruth Landes observa que as pessoas de classe privilegiadas usavam a palavra "negros" para designar sujeitos das classes trabalhadoras de baixa remuneração, malvestidos, afeitos às suas especificidades culturais, dentre outras "características incomuns", sem que isso indicasse "pessoas de determinada cor". Ou seja, era uma adscrição social, uma clivagem inferiorizante pela origem e não pela marca. Para não parecerem ofensivos, esses mais abastados prefeririam os termos "africanos" ou "afro-baianos", pois, segundo a autora, "negro" era considerado pejorativo (LANDES, 1967; 22).

Analisando esta mesma temática, Dantas adverte que "é a passagem de africano, um estrangeiro com costumes diferentes e exóticos, a negro, um brasileiro de pele preta, que cria problemas" (DANTAS, XXXX; 149). Ela insiste que essa era uma estratégia para escamotear o preconceito contra o afrodescendente, "escondendo-o sob o manto da glorificação do

[18] Dentre os antropólogos e sociólogos, o próprio Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide teriam sido apontados como ogãs na famosa casa de candomblé baiana Axé Ilê Opô Afonjá, o que aceitaram durante suas pesquisas e estudos; entre os intelectuais e artistas, Pierre Verger, Jorge Amado [que eram ateus] também foram apontados, com a diferença de que o primeiro chegou a iniciar-se no culto a Ifá na Nigéria, o que lhe rendeu ainda mais prestígio dentro do ambiente afro-baiano e nas hostes dos movimentos antirracistas; para atualizar esta lista, Muniz Sodré, autor de *O terreiro e a cidade – a forma social negro-brasileira,* também é ogã iniciado na mesma casa baiana.

africano" ou, uma "contrapartida, em termos culturais, do mito da democracia racial" (idem, idem).

Como já foi visto aqui, Nina Rodrigues estava convencido da inferioridade da raça negra – produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade. Porém, tinha a sua própria tese de hierarquização para os estoques étnicos dessa raça. E nessa hierarquização, prepondera os estoques "nagôs", em detrimento dos demais, incluindo a maioria bantu. Na sua clivagem, considerava traços culturais, geográficos, linguísticos, religiosos, emocionais e afetivos, psíquicos etc. tudo estabelecido por demarcações simplesmente justapostas, numa metodologia hoje vista como, no mínimo, inadequada ou inconsistente.

Nesta apreciação evolucionista, Nina Rodrigues tenta demonstrar que a religião dos yorubás – nagôs, na sua nomenclatura da época – era superior à dos demais africanos e não só a dos africanos bantu. Essa superioridade estaria expressa na mitologia, processos de iniciação, exercício do sacerdócio, culto organizado. Porém, atribuía ao encontro com cosmogonias Jêje: os nagôs da Bahia adotam as crenças e cultos iorubanos com intrusões do jêje. Vem daí o uso da terminologia jêje-nagô.

Quanto aos pretos crioulos ou mestiços, o médico maranhense assevera que não teriam recebido uma influência direta da educação dos pais africanos, separando-se destes pela ignorância das suas línguas originais, passando a conviver mais com outros elementos da aculturação do ocidente. Sob esse processo de aculturação,

> as práticas fetichistas e a mitologia africanas vão degenerando de sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas abastardadas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos católicos a adoração fetichista de que são objeto os orixás" (RODRIGUES, 1935; 170)

O que outros autores asseveram como estratégia ou mecanismo de elevação dos afrobrasileiros [uma apropriação da religião católica, já que era considerada por N. Rodrigues como a religião superior], para ele estaria desencadeando um processo de degeneração da pureza primitiva da religião [nagô], elevada por ele como uma seita superior.

Dentre os seguidores de Nina Rodrigues, o de maior destaque parece ser Artur Ramos. Com uma portentosa e importante obra sobre as temáticas do racismo. Sua maior produção é realizada no momento histórico em que o discurso de *raça* deixa de ser paradigma para interpretar o desenvolvimento dos povos, para ser substituído pelo discurso da *cultura.*

Autoproclamava-se discípulo de Rodrigues e seu objetivo era reinterpretar a obra do "mestre", desvencilhando-se dos equívocos da interpretação pelo viés racial, substituindo-o pelo conceito de cultura. Nas suas posições quanto à temática dos cultos *afro,* também

proclamava uma superioridade nagô e a pureza das suas formas religiosas: a transformação do fetichismo africano em politeísmo no Brasil era sinal de aperfeiçoamento das formas religiosas inferiores (RAMOS, 1951; 130).

Na sua clivagem sociocultural, adota critérios semelhantes aos do "mestre". Com referência aos nagôs, Ramos afirma que são "altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos". Já os "angolas" - referindo-se às etnias bantu – são "mais fracos, fisicamente, do que os sudaneses, [...] indolentes, muito festivos" (RAMOS, 1071; 36). Afirmara que a Bahia fora beneficiada pelos "melhores negros, sudaneses, aristocratas" (idem, idem; 41).

Ao associar caracteres físicos a graus de inteligência e encontrar ou atribuir uma aristocracia entre os afro-baianos de etnia yorubá, Ramos revela mais ser elitista e racista, quando conclui que estes sudaneses seriam também mais inteligentes.

Mas a manifestação que mais afeta a este trabalho talvez seria aquela na qual Ramos afirma que, "das formas mais puras de alguns candomblés baianos, que guardariam a legítima tradição sudanesa, até as alterações mais imprevistas da macumba carioca, originária dos bantos e a menos interessantes dessas sobrevivências religiosas, tal o seu grau de diluição" (idem, 1971; 104). Essa hoje visível discriminação pode também revelar um regionalismo, muito em voga na época dos seus escritos mais importantes, onde se estabelecia um digladio político e intelectual Norte-Sul no país.

1.4.2 - "O guarda civil não quer a roupa no quarador"[19]

Outro aspecto relevante nesse recorte temporal analisado são as repressões aos terreiros de cultos *afro*, que durante o governo de Vargas [1930-1945] recebe uma carga de influência tanto de políticos regionais quanto de representações diocesanas da CNBB por todo o Brasil. Cidade como o Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Maranhão representam a vanguarda dos casos dessa frente de opressão. Ao mesmo tempo, havia a repressão política de Estado, perpetrada pelo governo federal e sua polícia política. Ativistas políticos, jornalistas, intelectuais e artistas vinculados ao Partido Comunista eram perseguidos por todo o território.

---

[19] Trecho do conhecido samba de roda da região de Cachoeira, Recôncavo Baiano, hoje de domínio público, que expressava a reação popular contra a repressão policial às casas de culto *afro* pelas autoridade policiais locais e regionais: "O guarda civil não quer \ A roupa no quarador \ Meu deus onde eu vou quarar \ Quarar minha roupa"; o verso é uma alusão ao fato de que, para praticantes de cultos *afro*, estender suas vestes ritualísticas de cor branca no quarador – para clarear – era um indício de prova da prática religiosa proibida pela lei.

Neste cenário, alguns importantes intelectuais nordestinos e estudiosos dos cultos *afro* na cidade de Salvador foram perseguidos pelas autoridades de Estado e sua vinculação com as casas de culto está no meio dessas ações. Dentre outros, foram, nesse período, acusados formalmente de vinculação ao comunismo [prática proscrita pela ditadura Vargas] Gilberto Freyre [preso em 1934 no Recife, por associação à organização Esquerda Comunista e por ter organizado o I Congresso Afro-Brasileiro]; Ulisses Pernambucano de Melo [1935, em Recife, por liderar um grupo de estudiosos de cultos *afro* no Recife, que tentava o controle científico dos cultos pela via psiquiátrica – na verdade, um meio de proteger as casas de xangô da ação da polícia]; Edison Carneiro em Salvador, 1937, quando organizava a União de Seitas Afro-Brasileiras][20]. Igualmente, é sabido que Jorge Amado e Zélia Gattai, intelectuais também ligados a casas de culto em *afro* em Salvador também responderam a inquéritos policiais tanto por envolvimento com organizações de esquerda quanto por fazer apologia dos cultos dessas casas em seus escritos.

Com essa declaração no Congresso Afro-Brasileiro do Recife, em 1934, Edison Carneiro, já um estudioso e intelectual ativista dos cultos *afro*, indica o envolvimento de afro-brasileiros em atividades proscritas pela ditadura: "sabe-se que o negro tem fornecido um grande contingente para as fileiras do Partido Comunista do Brasil. Já a sua colega de pesquisas na cidade de Salvador, Ruth Landes faz a seguinte referência ao fato de serem os candomblecistas e trabalhadores perseguidos pelas autoridades da repressão: "os grupos de culto eram acusados de serem ninhos de propaganda comunista" e que estariam "os negros e os intelectuais[21] estavam sendo os bodes expiatórios das dificuldades do governo" (DANTAS, 1988; 162). Mas é essa comparação que Landes faz entre casas de culto do Rio de Janeiro e Salvador que dá o tom para essa discussão:

> Os negros do Rio não eram conhecidos como 'comunistas'; eram mais temidos como feiticeiros e glorificados como malandros pois eram muito pobres. Mas na Bahia eram levados a sério de todas as maneiras – e se os intelectuais eram comunistas, por que não o seriam os negros com quem se ligavam? (LANDES 1967;70).

Também é importante ressaltar que é exatamente neste período que ocorre, no Brasil, um processo ou movimento de apropriação simbólica cultural das camadas sociais subalternas pelas elites – iniciado pelos modernistas de 1922 – em que particularmente

---

[20] Motta [1977], Cerqueira [1978], Landes [1967], Ziegler [1972] *apud* DANTAS, 1988; 163.

[21] Note que Landes separa "negros e intelectuais", repetindo a adscrição social que grassava contra pretos e pardos, mesmo com o fato de seu informante - e posteriormente companheiro afetivo – Edison Carneiro ser um mulato baiano. Parece que a intelectualidade afastava a pecha de "negro" ou pobre, preto, vagabundo, malandro etc.

símbolos como o Samba e a Umbanda, dentre outros, "seriam recodificados e reutilizados num outro circuito de significações" (OLIVEN, 1981 *apud* DANTAS, 1988; 163).

Instituições criadas durante a ditadura de Vargas, como o Dia Nacional do Folclore – que mobilizava todas as escolas do Brasil, por exemplo, promoviam uma manipulação das representações populares com o objetivo de apresentar\representar expressões populares, rituais, músicas e danças tradicionais como elementos de unidade cultural nacional, alimentando a propaganda do "mito das três raças".

É nesse período que muitos cultos, perseguidos implacavelmente tanto pelos católicos quanto pelas autoridades policiais, se dissolvem ou passam para um obscurantismo que as gerações seguintes vão "aceitar" a designação nova de "música e dança folclóricas", passando da condição de cultos perseguidos à categoria de folguedos populares. É o caso do Jongo e do Caxambu, antigos cultos de senzala do Sudeste (BENISTE, 2020 e SILVA, 2015-A).

Para compreender melhor as razões intelectuais de Carneiro, precisamos analisar, a partir de seus estudos e publicações, o caminho percorrido e suas direções. Baiano de Salvador, na juventude integrou movimentos socioculturais junto à intelectualidade de sua época, como o escritor Jorge Amado e o pintor Caribé. Interessou-se ainda na juventude pelos cultos populares da Bahia e particularmente pelos candomblés de Salvador.

Seguindo os passos de Nina Rodrigues e Artur Ramos, inicia-se na língua yorubá falada nos terreiros da cidade, a partir de sua imersão na casa de cultos do Engenho Velho – candomblé yorubá de nação kêto. Posteriormente, passa a pesquisar as casas de caboclos[22] dos arredores de Salvador. Sua primeira publicação nesta seara é *Religiões negras* [1936], seguido de *Negros bantus* [1937], seguindo a trilha de Nina para encontrar a África no Brasil. Encontra estas "sobrevivências" nos terreiros Angola. Chega mesmo a encontrar, nesta busca, os exageros do "mestre" no que se referia a um "exclusivismo" sudanês nos contingentes de pretos e pardos da Bahia. Porém, observa as similaridades dos cultos aos inkises Angola\Congo com o yorubá de orixás que estudou na casa do Engenho Velho, atribuindo a originalidade aos yorubá[23] (CARNEIRO, 1981; 64).

---

[22] Como casa de caboclos são designados os cultos afro-baianos onde reside no mesmo espaço um culto *afro* e um culto ameríndio baseado no xamanismo indígena brasileiro; assim, sua característica principal é a dupla devoção aos intermediários trazidos na memória da escravidão – inkises [bantu], voduns ou orixás [yorubás] – e aos antepassados recentes denominados caboclos, representados nas personagens do mameluco boiadeiro, dos índios tupis do litoral e das matas, dentre outras entidades representadas no mestiço brasileiro.

[23] No capítulo seguinte, em Beniste, faço referência a esta estratégia originada nos cultos Angola\Congo.

A partir daí, volta a concordar com o "mestre", seguindo o modelo interpretativo da superioridade cultural dos yorubás sobre os bantus. Segundo ele:

> [...] os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais sessões de caboclo, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jêjes-nagôs. A extrema simplicidade ao ritual possibilita o mais largo charlatanismo" (CARNEIRO, 1981; 17 – grifos no original).

O autor se refere à já progressiva influência urbana do kardecismo nas camadas mais populares e nas classes médias, que corresponde às fundações de cultos de Umbanda como conhecemos hoje no Rio de Janeiro, pois todas as entidades cultuadas nessa modalidade de devoção têm seu *locus* cosmogônico representado no Brasil.

Significa dizer que são entidades brasileiras [mamelucos], afrobrasileiras [exus bacuros ou *catiços*[24]] ou ameríndias [caboclos tupis]; são cristianizadas [usam elementos do catolicismo popular, como orações e rezas, crucifixos etc.] bem como são, por sua vez, devotos de santos católicos, devoção essa herdada do período da escravidão rural e urbana dos séculos XVII, XVIII e XIX[25].

Essa aferição e conclusão pela prática de charlatanismo ou mistificação do culto teria origem em Rodrigues, que é seguido por Ramos e agora é encontrada por Carneiro. Todos sustentam que a "origem" de todos os cultos *afro* reside no culto nagô de Salvador, espraiando-se as práticas desses cultos para "fora" de seu "reduto-mãe", corrompendo-se - ou *degenerando*-se, como preferia o "mestre" - em novos cultos "mestiços", levando-se para o fim da escala evolutiva, o "baixo-espiritismo", lugar de embusteiros, mistificadores e charlatões.

> O espiritismo, influindo sobre os candomblés afro-bantos, produziu as atuais sessões de caboclo da Bahia, último degrau na escala dos candomblés, espécie de ponte para a adesão completa do negro banto ao chamado baixo espiritismo (CARNEIRO, 1978; 235).

Carneiro via nas sessões de cura, típicas desse encontro xamânico, como simples curandeirismo, meio fácil de iludir as pessoas, "medicina mágica, base provável do fenômeno social do curandeirismo no Brasil" (CARNEIRO, 1978; 238). Note-se que o curandeirismo e o charlatanismo consistiam em prática criminosa grave - e ainda o são.

---

[24] O mesmo que mestiço; termo usado nos cultos *afro* para designar entidades associadas aos exus "brasileiros", que na Bahia não seriam "afro-referenciados".

[25] No próximo capitulo serão apresentados, quanto à sua origem, tato os cultos, as casas de culto e suas entidades de devoção, aqui referidas.

Para B. Dantas, essa poderia ser uma estratégia de desqualificação dos cultos de etnia afro-bantu, ou, para "tentar criar uma legalidade para os 'africanos puros', desqualifica-se e ilegítima os 'caboclos degenerados', com suas práticas de curandeirismo e feitiçaria (DANTAS, 1988; 188). Note-se que ambos os cultos afro-baianos [nagôs ou bantus] eram perseguidos pela polícia sob a acusação de feitiçaria e seus sacerdotes, por prática de charlatanismo, embuste etc.

Carneiro, neste período em que pesquisa os cultos afro-baianos, consegue estabelecer paradigmas e categorias de análise em seus estudos, que irão influenciar as avaliações de estudiosos que o sucedem. Ele parecia estar convicto de que a degeneração havia realmente afetado tanto as práticas e epistêmes dos cultos "acaboclados", que isso teria levado estes cultos a uma inexorável situação degradante que agora permitiria mesmo o uso indiscriminado de um curandeirismo ou charlatanismo oportunista.

Um aspecto que se deve ressaltar ao trabalho de Carneiro é que suas pesquisas, com referência ao candomblé afro-baiano, se concentravam apenas em uma casa de santo – o candomblé do Engenho Velho, que desde sua fundação sempre foi liderada por sacerdotisas. Essa especificidade é registrada em outras casas, como o Gantois e o Opô Afonjá, porém, não significa que é uma característica elementar na formação desses cultos, pois há registro de inúmeros sacerdotes homens, fundadores de casas de candomblé de nação tanto jêje, quanto yorubá ou angola\congo.

Carneiro, em seus textos dessa época, leva o leitor a interpretar que somente mulheres são iniciadas como iawôs num terreiro de candomblé. Essa impressão ainda é predominante nas representações sociais e no imaginário social, inobstante o fato de, atualmente, esses cultos serem fundados tanto por homens, mulheres ou homossexuais. Outro fator que contribuiu e ainda influencia muito para a manutenção dessa impressão é o culto que se pratica na nossa sociedade à figura da mãe, transferido às mães de santo, em cuja relação com seus filhos, invariavelmente, reside muita afetividade e carisma incomuns.

Eleitas por Carneiro como "mães superiores" do culto "superior", note como o autor estabelece seus paradigmas de análise comparativa quando à habilidade, competência e, principalmente, autenticidade ou "pureza":

> Vários destes pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana – os clandestinos do desprezo nagô [...] São estes pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria – por dinheiro. Os casos de curandeirismo e de feitiçaria nos candomblés nagôs e jejes são raros, mas quando ocorrem, se limitam à práticas mágicas inócuas, no máximo um chá de plantas medicinais

> ou um despacho (ebó) para Exú, na encruzilhada mais próxima (CARNEIRO, 1967; 130).

Para além de retomar discricionariamente a antiga dicotomia Religião><Feitiçaria com o precípuo objetivo de atribuir legitimidade a uma "tradição orgânica" em detrimento de uma "prática acaboclada", Carneiro contribui para disseminar a pejoração às práticas de cura do xamanismo indígena que, não só está presente, mas, como demonstrarei mais adiante, constitui-se em elemento fundador dos cultos afro-cariocas e de outras regiões onde foi possível o encontro de etnias das matas com as etnias das senzalas.

O autor afirma que aqueles "pais" praticavam suas [falsas] curas e feitiços por cobiça ou interesse monetário. Talvez Carneiro desconhecesse – receio que não – a trajetória de inúmeros sacerdotes e sacerdotisas de casas afro-baianas que se transferem de Salvador para o Rio de Janeiro, a partir de 1870, em busca de mais liberdade de culto e, principalmente, prosperidade financeira no uso de seus "talentos" ritualísticos e divinatórios, como demonstrarei mais adiante.

A estas "mães" afro-baianas na cidade do Rio de Janeiro foi, ao contrário, erigido um culto popular à sua imagem, que mais tarde se materializaria na decisão das escolas de samba lhes dedicarem uma ala inteira. Essa ala não se chama "ala das feiticeiras". Citarei adiante o caso da "feiticeira nagô" que cura uma chaga no Presidente da República e entra para a história. Era uma yalorixá baiana.

Malgrado o contraponto infeliz entre magia [religião] e feitiço [bruxaria, malfeito], Carneiro apresenta uma argumentação que não condiz com a realidade dos rituais de candomblé de nação, quando inclui nas práticas "mágicas inócuas" das mães nagô o chá de ervas [que não se constitui em manipulação de magia, mas apenas um remédio natural – e o *ebó*, este sim, uma complexa manipulação da força vital de uma pessoa, com finalidades de reconfigurar diversos aspetos do seu plexo de equilíbrio interior.

Os ebós são rituais que, invariavelmente, incluem sacrifício de alguns animais, oferenda de comidas ritualísticas, uso de substancias e materiais de diversas naturezas, como poeira de determinado local, resíduos, peças de roupa, apetrechos de ofícios específicos, além de banhos específicos com ervas determinadas (SANTOS, 2012; 252) tornando-se uma atividade que chamaria muita atenção se praticada nas ruas, às vistas de todos, numa época de repressão aos cultos. Aos olhos do leigo preconceituoso ou descrente, estar-se-ia ali praticando altíssima bruxaria.

Carneiro minimiza este sentido, para desacentuar a importância mágica do feito, com o objetivo de atenuar seu grau de "bruxaria" ou "feitiçaria" – já que não é o pai de caboclo quem o pratica. Então, dizer que "casos de curandeirismo e de feitiçaria são raros" nas casas nagô é uma afirmação no mínimo equivocada, pois a prática de proferir *ebós* como elemento preparatório de rituais mais importantes, faz com que seu uso seja de largo espectro nessas e em outras casas – que se utilizam de práticas semelhantes, coma mesma finalidade, porém com outras nomenclaturas. O que posso concluir é que Carneiro segue inegavelmente a continuidade de Nina Rodrigues, sacrificando suas análises para manter a sustentação da tese da "pureza nagô".

Como um continuísta de Nina Rodrigues e Artur Ramos nessa busca de uma África no candomblé de nação da Bahia, Edison Carneiro pretende obter ao mesmo tempo, legitimidade [religião, e não seita] e legalidade [permissão e liberdade de culto] enquanto esteve lá, até 1940, quando se muda para o Rio de Janeiro. Ao privilegiar a África – tornando os cultos nagô baianos uma espécie de essência autenticadora dessa legitimidade nas suas construções - não o faz sem que o seja em detrimento daquilo que considerava – assim como Nina e Ramos – uma já desgastada, afastada, degenerada manifestação ritual, ao seu ver, desqualificada reminiscência *afro* nos *outros* cultos.

Porém, não quero deixar neste trabalho a falta de reconhecimento às contribuições positivas de Carneiro, tanto nessa luta pela legitimação e legalidade, quanto na formulação e execução de diversos eventos, documentos, artigos para a imprensa e outras ações que, a partir de 1940, principalmente com Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos, que constituem as páginas mais demarcáveis de sua contribuição para as hostes dos movimentos sociais antirracistas.

1.4.3 - Influxo e refluxo – um "retorno" para legitimar uma "pureza"

Na mesma década de 1930, alguns sacerdotes baianos, motivados por estas sustentações, empreendem viagens de "retorno" à Nigéria, Togo e Benin [à época, Dahomei] (DANTAS, 1988; 201), não só com o objetivo de reafirmar suas raízes de culto, mas também para reafirmar sua "africanidade". Este refluxo dá origem a uma prática até hoje empreendida por sacerdotes das diversas vertentes dos cultos a inkises, voduns ou orixás [todos esses cultos estão sob a nomenclatura de candomblés]. A busca dessa África em benefício de uma legitimidade\autenticidade\pureza passou a ser uma espécie de qualificação almejada pelos sacerdotes.

Para Roger Bastide, esse movimento de "regresso" [na verdade uma busca], seria "um movimento de purificação dos candomblés, em reação contra o aviltamento da macumba" (BASTIDE, 1971; 239.é sabido que o sociólogo francês trabalhava também com as categorias "pureza nagô" e usa aqui o termo macumba para contrapor aos cultos desqualificados, sem a linhagem yorubá das casas que ele frequentava e onde pesquisava em Salvador. Mas o termo macumba também remete à Macumba carioca, culto afro de origem bantu em que ocorre – novamente – uma assimilação\adaptação\hibridização do xamanismo indígena tupi com os cultos de senzala bantu da zona rural carioca[26].

Na cidade do Rio de Janeiro do início do século XX, onde já se cultuavam diversos ritos bantu, hibridizados no catolicismo e xamanismo indígena – assim como no Recôncavo Baiano - a chegada dessa "ideologia" da pureza nagô chega não pelos movimentos sociais, mas pela disseminação do trabalho dos sacerdotes [homens primeiramente] e sacerdotisas [que começam a chegar depois do caminho aberto por aqueles] que passam a ser respeitados no campo afrorreligiosos pelos seus prodígios de magia ou feitiço. Neste cenário, veremos a influência das festas rituais dos candomblés encantarem visualmente a imprensa [João do Rio] e culturalmente os artistas; impressionar os políticos e incomodar a igreja católica.

Mas é a contribuição acadêmica desses autores que acrescentará o conceito de que a autenticidade\legitimidade\pureza está radicada no culto nagô afro-baiano. O próximo movimento será tornar-se um modelo nacional, com a ajuda de seguidores da continuidade Rodrigues\Ramos\Carneiro.

De volta ao debate sobre a origem do mito da pureza, tanto a africana quanto a afro-baiana, por construída extensão, ao elegerem-na como elemento constitutivo e diferenciador dos cultos *afro*, os intelectuais exercem, consciente e ideologicamente, um papel definidor para os candomblés, até então. Em busca de uma legitimação destes cultos – mais especificamente os praticados nas casas da cidade de Salvador e exclusivamente os cultos de nação "Jêje-Nagô" – como prefere Nina Rodrigues – estes intelectuais aqui referidos, ligados às casas do Gantois, Engenho Velho e Barroquinha, acabam por gerar um discurso até hoje reverberado na academia.

Neste trabalho não há espaço nem objetivo para um levantamento minucioso da produção acadêmica e literária em que se compare, do ponto de vista temático, a quantidade de artigos, ensaios, livros, pesquisas, teses, dissertações e eventos acadêmicos nos quais o

[26] A origem dos cultos afro-cariocas será tratada no próximo capítulo.

candomblé de orixá apareça como representação modelar de "religiosidade afro-brasileira de raiz africana mais autêntica" – quando não a única.

Porém, não será muito difícil para um bom observador notar essa representação sendo alimentada no mercado religioso, reproduzida na mídia de entretenimento e cultura ou nos conteúdos de internet postados em língua portuguesa a partir do Brasil. A primeira referência encontrada invariavelmente será o "candomblé de orixás" ou "da Bahia, terra dos orixás".

No campo de pesquisa acadêmica, incluindo eventos digitais tão utilizados neste momento no Brasil, não será muito difícil a esse observador perceber a hegemonia que a imagem pública dessa modalidade de culto exerce sobre todas as outras. Do meu ponto de vista, este acontecimento se deve aos fatores apresentados nesta seção e nos capítulos, tanto o anterior quanto os que seguem.

Mas ressalto que, sem o apoio militante para uma reverberação dentro dos movimentos sociais antirracistas, não se teria alcançado essa dimensão no ambiente acadêmico. Desde rearticulação dos diversos movimentos sociais antirracistas no Brasil - que resultou na criação do Movimento Unificado Único [São Paulo, 1978] - essa representação "baiana", muito bem articulada como lugar de empoderamento para afrodescendentes a partir da cultura *afro,* passa a incorporar-se como pano de fundo para diversas atividades de cunho conscientizador.

Vejo tudo isso como um caminho já trilhado e bem-sucedido, politicamente. Mas que, contraditoriamente nos custou a todos afrodescendentes e *afropertencentes* o pagamento e a invisibilização de elementos constitutivos de diversos cultos *afro* e da afrorreligiosidade individual e coletiva brasileira. Nos fez ver, sem perceber, por exemplo, a recriação de um *Zumbi* yorubá[27], eleito como símbolo maior da luta antirracista – Dia 20 de Novembro é, para os antirracistas brasileiros, Dia de Zumbi dos Palmares.

O problema está no fato de que o personagem histórico [?] e também seus contemporâneos N'Ganga Zumba [ou Chefe Zumba], Acotirene e Dandara, assim como seus nomes, são todos de etnias bantu escravizados na província do Pernambuco no século XVII, a mesma época em que os primeiros Calundus começam a aparecer nos registros policiais da então Colônia. E isso se deu muito, muito tempo antes da fundação das casas de culto yorubá no Maranhão, depois no Recife e finalmente em Salvador, já no século XIX.

---

[27] Me refiro ao simbolismo recriado na ficção e largamente utilizado até os dias de hoje nos processos de conscientização política, onde se usa o personagem retirado do filme *Quilombo*, do cineasta Cacá Diegues [1986].

Concluída esta seção, pretendo agora dar conta de uma contextualização do debate antirracista no Brasil contemporâneo, para situar algumas posições que podem influir nos movimentos epistemicídas que a pesquisa quer demonstrar.

1.5 - O debate sobre racismo e antirracismo no Brasil contemporâneo.

Observando-se o atual debate sobre as temáticas do Racismo, pode-se dizer que o antirracismo no Brasil apresenta uma característica bem comum para estes tempos de polarização política e de opiniões divergentes exacerbadas. Para compreender melhor como essas duas posições de constituem, trago a contribuição de Sérgio Costa, onde se revela um campo doutrinário, calçado nas interpretações das leis e do Direito, e outro, fundamentado por um posicionamento politicamente instituído na sociedade, de viés identitário.

Para Costa, o campo antirracista no Brasil contemporâneo se constitui de dois flancos ativos e representados politicamente nos estamentos sociais:

- *Antirracismo igualitarista*, que propõe a construção de uma "ordem justa", equânime no atendimento ao cidadão individualmente, a partir das ideias e posições discutidas nos Estudos Raciais, mas principalmente em sintonia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (COSTA, 2006: 205);
- *Antirracismo integracionista,* posição defendida principalmente por acadêmicos críticos dos estudos raciais, mas também pelos movimentos sociais organizados, que propõem a preservação da identidade/consciência de origem dos grupos de cor - negros e afrodescendentes (COSTA, 2006: 205).

No Brasil, os estudos raciais são principalmente respaldados nos resultados de estatísticas referentes aos níveis de oportunidade e atendimento social aos cinco grupos que comporiam um gradiente de cor – e não *raças* - na sociedade brasileira. Esses resultados revelam desigualdades provenientes de adscrições sociais, permitindo que os cinco grupos de cor identificados nas pesquisas demográficas - pretos, brancos, pardos, amarelos e indígenas - sejam, por sua vez, reagrupados em dois grupos maiores: *brancos e não brancos*. Segundo essa interpretação, é formado um gradiente de cores por sua aproximação "do claro para o escuro", de forma que "quanto mais claro, mais valorizado socialmente" (op. cit.: 205-206).

Essa característica revelada nas estatísticas autorizaria a interpretação de que, no Brasil, não teríamos discriminação racial, mas *preconceito ou discriminação de cor* – ou "preconceito de marca". É uma construção social que funciona como mecanismo de adscrição e hierarquização entre os indivíduos. Contudo, esse *desfavorecimento* ou essas iniquidades

sofridas pelos grupos *não brancos* antes eram interpretados como mera reprodução das desigualdades herdadas historicamente do período escravista.

Podemos concluir ao contrário, pois a comparação entre diferentes gerações de brancos e *não brancos* permite demonstrar que estes têm sistematicamente menores chances de ascensão social, mesmo quando indivíduos desses dois grupos têm níveis socioculturais similares. Esse aspecto pode ser hoje constatado tanto na sociedade quanto nas estatísticas do IBGE.

Então, os estudos raciais contribuíram para reduzir no senso comum a impressão de que essas desigualdades seriam herança do passado escravocrata e que desapareceriam com o tempo. Aqueles estudos também autorizaram a implementação de políticas públicas de combate a essas iniquidades - às desigualdades específicas referentes aos grupos *não brancos* - políticas essas legitimadas/aplicadas como antirracistas.

Em conclusão, "o uso político da categoria *raça* pelos estudos raciais é deduzido da constatação de desigualdades sociais que têm como causa adscrições raciais" (COSTA, 2006; 206).

Essa interpretação do racismo no Brasil é preponderante. É a mesma orientação que consta nos diplomas legais ainda em vigor, como a Lei Afonso Arinos[28], ou a Constituição Federal de 1988, que condenam a discriminação por razões de cor, justificando-se no ideal da igualdade perante a lei. Pode-se concluir que essa posição – preponderante – é igualitarista, já que não reconhece o direito à diferença de tratamento motivado pela "marca".

No entanto, há neste campo um debate que propõe uma contradição a esta avaliação. Os críticos dessa interpretação opõem-se à classificação em grupos por adscrição racial, pois defendem que o Brasil teria sua história constituída por todos os grupos culturais e de cor, numa cultura de inclusão, que não admitiria representações polarizadas, do tipo branco><preto.

Nesse contraponto, os críticos aos estudos raciais defendem que "nesse contexto, as múltiplas representações do próprio tipo físico não são tratadas como falsa interpretação da realidade ou falta de 'consciência racial', mas como aspirações legítimas de reconhecimento que precisam ser levadas em conta" (COSTA, op. cit.: 210).

---

[28] Lei Federal Nº 1.390/51; é uma lei proposta por Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990) e promulgada por Getúlio Vargas em 3 de julho de 1951 que proíbe a discriminação racial no Brasil; é a primeira lei brasileira a incluir entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça e cor da pele; a lei prevê igualdade de tratamento e direitos iguais; segundo seus artigos, "nenhum estabelecimento pode maltratar ou deixar de atender o cliente por preconceito de cor de pele".

Autores dessa linha de pensamento[29] denunciam que os estudos raciais reduziriam o discurso da mestiçagem a uma mera "ideologia inventada", com o objetivo de encobrir a opressão de pretos e pardos já racializados. Segundo esses teóricos, "o festejamento [sic] da mistura [mestiçagem] não conduziu historicamente ao ocultamento do racismo, mas ao surgimento de uma tensão entre os ideais da mistura e do não-racialismo", ou seja, da recusa em se reconhecer *raça* como categoria de significação para se atingir a equidade entre todos os grupos (FRY, 2001, *apud* COSTA, 2010).

Mas, para Costa, ao enfatizarem o caráter inclusivo e integracionista da cultura nacional brasileira, esses críticos dos estudos raciais terminam por reificar a identidade nacional, "tratando-a como um repertório fixo de representações, opondo-se à ideia de 'permanente movimento' dessa identidade", como ele mesmo defende – e como vimos também em Hall no conceito de *sujeito da pós-modernidade*.

Concordamos que o tema é de difícil análise e acompanhamos a sugestão de Costa, quando propõe sua avaliação sob dois campos de visão: no que se refere à dimensão cultural, avaliando-se a constituição de novas "etnicidades negras" permeadas nas discussões sobre o problema do racismo no Brasil – como no meu caso, meu pertencimento de afrodescendente ou de afrobrasileiro.

Outra posição sobre essa temática se refere à dimensão político-normativa, onde reside o suporte jurídico - o conceito/direito de ser afrorreligioso, por exemplo - que dá legitimação às aspirações desses grupos nas questões em que o racismo é causa de iniquidades sociais.

Para a discussão acerca do conceito e dimensões de racismo e antirracismo, considerando uma abordagem pelo viés cultural, perguntamos: quais as concepções de sujeito e identidade propostas nos estudos atuais dessa temática?

Se o debate atual sobre antirracismo no Brasil apresenta duas posições antagônicas entre si, guardadas as proporções, nos parece haver um retorno ao antagonismo do início do século XX, entre as escolas de direito e medicina, pela apropriação e uso do conceito de igualdade e raça. Existe hoje, de forma clara e perceptível, a posição igualitarista, que pretende ser a questão racial um problema de respeito à igualdade de todos os cidadãos, independentemente da sua cor ou descendência.

Assim, no Brasil, pode-se afirmar que a posição igualitarista é representada pelas ideologias de centro e de direita, pelos setores liberais das elites econômicas, lideranças

---

[29] MAGGIE, 2001; FRY, 2004, dentre outros.

religiosas fundamentalistas ou não, além de outros agentes sociais. Atente-se para o fato de que esta posição pode favorecer os setores realmente racistas da sociedade e contribuir para um *status quo* marcado por um forte Racismo Estrutural.

De outro lado, há a corrente aqui chamada *integracionista*, representada pelos movimentos sociais organizados para o combate ao Racismo, por algumas lideranças afrorreligiosas e muitos acadêmicos – pretos pardos ou não - que propugnam pela afirmação de uma identidade étnica, propondo um retorno ao conceito de *raça* e *etnia* como formas de pertencimento e ponto de ação\reação anti-hegemônica. Atente-se para o detalhe de que seus discursos podem ser interpretados como "racializantes" e, por isso, conjecturar um racismo reverso.

A questão agora é que a atual legislação em vigor, quando trata do problema da [des]igualdade racial, ora representa uma posição, ora outra, convivendo a sociedade com ambos os remédios e soluções antagônicas. Para exemplificar, vejamos que a Constituição, nos seus artigos 3º e 5º, corroboram a posição igualitarista:

> Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:
> [...]
> IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, **raça**, sexo, **cor**, idade e quaisquer outras formas de discriminação.
>
> Art. 5º **Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza**, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
> [...]
> XLI - a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais;
> XLII - a prática do **racismo constitui crime inafiançável e imprescritível**, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. (BRASIL; 1988 – o grifo é meu)

Já os recém-advindos Estatuto da Igualdade Racial (Lei Federal Nº 12.288, de 20.07.2010) ou os artigos da Constituição Federal que protegem as culturas tradicionais, estão redigidos de forma a atenderem a posição integracionista:

> Art. 1º - Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica.
> Parágrafo único. Para efeito deste Estatuto, considera-se:
> I - discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em **raça**, **cor**, **descendência** ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada;

> II - desigualdade racial: toda situação injustificada de diferenciação de acesso e fruição de bens, serviços e oportunidades, nas esferas pública e privada, em virtude de **raça**, **cor**, **descendência** ou origem nacional ou étnica;
> III - desigualdade de gênero e **raça**: assimetria existente no âmbito da sociedade que acentua a distância social entre **mulheres negras** e os demais segmentos sociais;
> IV - **população negra: o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça** usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam **autodefinição** análoga; (BRASIL; 2010 – o grifo é meu).

Isso explica porque no Brasil, invariavelmente, quando um indivíduo preto ou afrodescendente é racializado e discriminado por ofensa direta, ao agressor é imputada a prática de injuria racial, um delito cuja punição é branda. Quase nunca será enquadrado pelo crime de Racismo, cuja apenação chega a quatro anos e meio de reclusão, pois, habitualmente, a autoridade policial ou judicial aplica a visão igualitarista e não a integracionista, que vê nessa ofensa um mal muito mais grave do que um simples xingamento.

A posição igualitarista também serve para justificar os diversos ataques que as políticas de reparação social por meio de ações afirmativas – via lei de cotas raciais – sofrem desde sua instituição, indo a discussão parar no Supremo Tribunal Federal, que emitiu acórdão majoritariamente favorável à sua manutenção. Ironicamente, o acórdão dos ministros se fundamenta na posição igualitarista, no seu viés "garantista".

Percebe-se hoje, no Brasil, um estado quase generalizado de polarização através de discursividades, onde a Internet – por meio de suas redes de interatividade – têm sido o palco de frequentes confrontos "ideológicos" exclusivistas\excludentes, cujas argumentações invariavelmente recorrem a estes dois posicionamentos. Não é raro constatar-se intervenções judiciais contra publicações em sites, de discursos que são puramente adscrições raciais. Igualmente, verifica-se, observando as justificativas posteriormente apresentadas, que se recorre ao discurso igualitarista para se afirmar uma posição não racista. Na verdade, vivemos um decepcionante retorno aos ditames opinativos do início do século XX, porém, com uma agressividade inédita.

Porém, do ponto de vista epistemológico, o que se discute e o que não se discute no campo religioso? Há um aspecto pouco debatido nesse campo que se refere a uma adscrição social\religiosa cujas consequências estão submersas nos próprios efeitos de um epistemicídio em processo. Conhecer a noção de Racismo Epistêmico e descobrir um sub-processo de discriminação endógena no campo dos cultos *afro* são os objetivos da seção seguinte.

1.6 – Epistemicídio como projeto permanente de negação, silenciamento e demonização dos saberes e conhecimentos dos cultos *afro.*

A transformação e posterior imposição do conhecimento científico ocidental em única forma de conhecimento válido – ou *universal*, na pretenciosa versão ainda em voga - foi um processo longo e controverso. Para isso contribuíram tanto razões epistemológicas, como também fatores econômicos e políticos. A partir dessa consolidação, a chamada ciência moderna conquistou o privilégio "canônico" de definir, não só o que é conhecimento científico, mas também o que é conhecimento válido. Com o advento e as transformações ocorridas no ocidente a partir da Ilustração e da Revolução Francesa, esse projeto epistemológico se auto afirmou, impondo-se como *modelo universal*.

Segundo o sociólogo português Boaventura S. Santos, esse "novo exclusivismo epistemológico" revela o mesmo poder *destruidor criativo* atribuído ao capitalismo (SANTOS, 2004:1).

Para Boaventura, "ao incidir sobre outras formas de conhecimento, essa «destruição criadora» traduziu-se em epistemicídio" (op. cit.: 2). Nesta concepção, podemos definir *epistemicídio* como "aquilo que designa a morte de um conhecimento local, perpetrada por uma ciência ou conhecimento alienígena" (SANTOS, 1998). Essa morte de conhecimentos alternativos, principalmente aqueles saberes pertencentes às sociedades estruturadas como povos tradicionais, ocasionou a sua eliminação ou "subalternização". Esses grupos, que aqui podem ser exemplificados pelos indígenas e afrodescendentes da América, cujas práticas se afirmam ou se fundamentam nesses processos de conhecimento, tiveram interrompidas ou eliminadas muitas de suas práticas e estratégias de transmissão inter geracional de saberes, valores etc., mas principalmente as formas de culto religioso.

Este processo de epistemicídio em massa, segundo Santos, na sua vertente ibérica, a partir do século XV, inicialmente se justificou pela causa religiosa, que depois se revelou também econômica. Mas, na sua fase hegemônica, a partir do século XIX, esse processo foi justificado por uma engendrada ou suposta "capacidade superior de conhecer e de transformar o mundo", afirmação protegida inclusive pelos estados nacionais que dela se beneficiaram. Nesta concepção político-científica, "a ciência e, em particular, as ciências sociais assumiram, assim, a condição de ideologia legitimadora da subordinação dos países da periferia e da semiperiferia do sistema mundial" (op. cit.: 2).

O sociólogo ainda apresenta outro campo de epistemicídio, que consiste na demarcação do que é território *da* ciência e o que é território [de saberes e conhecimento] de outros modos de relacionamento com o mundo, não reconhecidos ou não verificáveis pelo

método científico, estes "tidos por não-científicos ou irracionais, incluindo as artes, as humanidades, a religião e as várias versões dessa relação não-reflexiva com o mundo". Esses conhecimentos não alinhados com a ciência são aqueles que, para Marx, "confundem a essência e a aparência das coisas", ou, citando Durkheim, "permite fazer assentar a vida coletiva em «ilusões bem-fundadas», e a que se costuma chamar senso comum" (op. cit.: 3).

A vulnerabilidade desses grupos sociais diante da hegemônica potência do processo "civilizatório" que se deu na colonização justifica como e por que, historicamente, suas culturas não sobreviveram senão a custo de "acertos" e "negociações" durante este processo. As estratégias de sobrevivência cultural dos saberes e conhecimentos dos povos indígenas e afro-diaspóricos foram solapadas, já que esse conhecimento é de natureza holística, "que não reconhece a distinção entre sociedade e natureza". É também um conhecimento coletivo – "é parte integrante do modo de vida destes povos" (op. cit.: 4). Não se pode aprisioná-lo em formatos jurídico-administrativos, pois diferem de etnia para etnia.

O colonialismo impôs uma dinâmica histórica de dominação política e cultural submetendo à sua hegemonia etnocêntrica todo o conhecimento do "outro", o sentido da vida e das práticas sociais. Afirma permanentemente sua ontologia, sua epistemologia e sua ética, seu modelo antropológico e o seu pensamento como unívocos em sua validade. Essa operação visa a imposição de forma "universal" – ou *erga omnes*. Neste caminho, historicamente, foi construída a ideologia da neutralidade científica, que pode conduzir a uma mistificação ilusória de que essa suposta "neutralidade" exista de fato.

Ainda de acordo com Santos, para que afirmar uma exclusividade epistemológica? Por dois motivos: "Redução de todo o conhecimento a um único paradigma, com as consequências de ocultação, destruição e menosprezo por outros saberes e; [...] a descontextualização social, política e institucional desse mesmo conhecimento, conferindo-lhe uma dimensão abstrata mais passível de *universalização* e *absolutização* e que possa servir de quadro teórico legitimador de todas as formas de dominação e de exclusão" (SANTOS; op. cit.: 4).

Sabemos que, no tocante aos cultos afrobrasileiros, este processo epistemicída é uma força opressora eficiente apenas em parte, pois a diversidade de formas existentes em todo o território brasileiro denota certa eficácia nas estratégias de sobrevivência desses cultos. Porém, permanece um discurso de desqualificação ou isolamento dos saberes e práticas de cultos afrobrasileiros, principalmente quando entramos no campo da cura e das terapias. Basta uma consulta ao Código Penal Brasileiro para verificar que muitas das práticas usadas nos

terreiros são definidas como charlatanismo ou curandeirismo, condutas que são consideradas criminais pelo nosso Código Penal Brasileiro[30].

Retornando aos elementos das questões centrais dessa pesquisa, é oportuno investigar as razões que historicamente promoveram algumas práticas dos cultos afrobrasileiros a uma classificação negativa, reprovável ou inverídica. Inobstante o Estado brasileiro já ter instituído a liberdade de crença, de credo e de culto, verifica-se que intolerância e perseguição são algumas das formas de ataque que persistem nas interações sociais. Considerando que esse ataque tem como origem um temor, qual seria a origem desse temor?

1.6.1 - A origem do temor, da discriminação e da intolerância contra os saberes, práticas e formas de expressão dos cultos afrobrasileiros.

A não aceitação de fatos religiosos como o transe de expressão e o adorcismo, ou a possibilidade de comunicação com antepassados recentes, dentre outros aspectos, estariam por trás dessas adscrições sociais, constituindo-se na maior e mais recorrente justificativa para todas as formas de epistemicídio aqui pesquisados.

A origem desse temor pode ser localizada na Idade Média europeia, quando da implantação do cristianismo/catolicismo como forma açambarcante de organização religiosa. Essa implantação é regida também por uma sistemática opressão a todas as seitas, cultos e religiões pré-existentes, se professadas por aqueles povos europeus.

Nesse cenário, as religiões "pagãs" sofrem proibição total de suas práticas. A opressão desencadeada levará à conversão em massa de quase todos os contingentes europeus, de diversas origens étnicas. Católicos queimam as bruxas e bruxos, considerados pessoas com poderes mágicos e realizadores do sobrenatural. Muitos desses feiticeiros são temidos realmente pela influência e poder que exercem, mas também pelo temor contra os poderes mágicos a eles atribuídos. Esse episódio religioso marca a trajetória dos povos que posteriormente viriam a escravizar contingentes africanos a partir do século XV.

A paganização e consequente demonização das crenças e cultos dos africanos era uma das "justificativas" para a escravização desses sujeitos. Daí a cristianização forçada, após

---

[30] Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível [...] Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível.; art. 284 - Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos [...] Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa. [Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940].

sua deportação. A opressão para manter o trabalho forçado também se dá a partir dessa cristianização.

Por outro lado, os conhecimentos práticos dos africanos, assim como dos indígenas ameríndios, sobre ervas medicinais, de seus efeitos entorpecentes e até mortais, foram efetivamente usados para sua defesa, libertação ou como forma de vingança contra o opressor. Do ponto de vista de muitos escravizadores, o uso desse conhecimento por aqueles era tido como responsável por maus passamentos, transe hipnótico ou mesmo a morte, o que contribuiu para aumentar a imagem demonizada dos conhecimentos religiosos dos africanos.

Preservados no imaginário social, os conceitos de bruxaria, feitiço ou encantamento são sempre associados ao malfeito, à prática do mal, à manipulação de elementos sobrenaturais contra a vontade das pessoas etc. A discriminação tem como resultado o descrédito dos valores ou princípios dessas religiões, impondo clima de desconfiança e medo. Nestes termos, o Racismo Epistêmico resulta em manter afastados estes indivíduos de suas fontes de identidade e da sua cultura original ou interromper uma continuidade de significação ancestral para estes cultos.

É importante investigar se essa ruptura, esse afastamento ou inacessibilidade que afeta as relações de saber e conhecimento nos cultos *afro* produzem o enfraquecimento ou a perda da identidade. No passado, os terreiros eram atacados pela polícia, a mando de autoridades moralistas[31], que procuravam desconstituir os elementos fundacionais dos cultos afrobrasileiros, o que resultava em reafirmação do processo de europeização das nossas culturas.

Hoje, uma inteligência racista transforma as vítimas do racismo nos seus próprios algozes, quando se verifica no Brasil um expressivo contingente de afrobrasileiros, pretos e pardos das camadas sociais populares principalmente, "trabalhando" na divulgação de adscrições e ideias no mínimo controversas sobre as práticas efetivadas nas casas de culto *afro*.

Os sujeitos já desenvolvem, de forma quase "natural", um medo do que lhes é desconhecido. A constante propagação de estereótipos racistas que desqualificam as culturas e a memória herdada de África como um todo - e os cultos *afro* em particular - contribui para a manutenção desse medo. Associada a outras práticas de preconceito e discriminação já arraigados nas representações e condutas sociais e na cultura, os conteúdos dessa propagação ganham ares de verdade para o senso comum.

---

[31] Aqui não se pode dizer apenas "racistas", pois nesse período essas práticas eram políticas de Estado.

Não é incomum encontrarmos sujeitos afrodescendentes, praticantes de outras religiões de confissão cristã, empreenderem ataques e motivarem outros asseclas à prática de perseguição aos adeptos de cultos *afro* no Brasil. Nesta empreitada, parecem ter dificuldade de observar a confissão cristã que sustenta os ensinamentos de Umbanda, por exemplo. Tudo leva a crer que a visão sob a qual reside suas argumentações ainda é aquela promovida pelo clero católico da Idade Média na Europa.

1.7 – Magia *versus* Razão

Antes de tratar a questão do racismo epistêmico contra o conhecimento e os saberes sagrados da tradição religiosa afro-ameríndia à luz das filosofias africanas, proponho, preambularmente, abordar uma questão transversal, a meu ver, muito importante. Considerando que a modalidade de racismo investigado se dá no campo epistemológico, é proficiente avaliar os aspectos históricos da formação do pensamento ocidental durante o período hoje chamado *modernidade*, já que aqueles saberes sagrados que aqui acuso de terem sido epistemizados, têm sua história de constituição – no caso da sociedade brasileira - exatamente neste período, ao passo que a pesquisa de campo se realiza hoje, numa oportunidade temporal situada no que hoje se convencionou chamar *pós-modernidade.*

Encontro aqui uma oportunidade de verificar se são noções úteis para se pensar realidades híbridas e contraditórias, como as que caracterizam a sociedade brasileira na sua perspectiva histórica. Por questões de objetividade, esta avaliação se refere apenas à esfera dos fenômenos religiosos. Pretendo nesta seção demonstrar um posicionamento coerente a outras avaliações com que terei que trabalhar no Capítulo 3, no qual tratarei especificamente das religiões pesquisadas e da religiosidade dos praticantes e adeptos de Umbanda e Candomblé [a pesquisa de campo, propriamente dita].

A partir dos textos mais recentes sobre essa temática em Filosofia, Antropologia e História, me interesso aqui em avaliar o debate sobre as representações de mundo presentes – direcionadas especificamente às expressões das religiões populares como as Umbandas e os Candomblés – uma das questões centrais dessa pesquisa. Com esse esforço, pretendo oferecer um possível contraponto à problemática da formação de um pensamento que se pretende hegemônico na *modernidade*. Meu desafio nesta seção é, na perspectiva dos saberes difundidos nessas religiões populares brasileiras, buscar uma reflexão sobre *se*, e *de que maneira*, aqueles dilemas do pensamento na modernidade podem [ou não] contribuir para uma melhor compreensão do fenômeno social Magia numa sociedade como a nossa.

Considerando a diversidade religiosa brasileira, esse exercício abordará preferencialmente as religiões afro-ameríndias no Brasil, suas construções ou representações, embora estas tenham sempre uma correlação imediata e permanente com o catolicismo popular, assim como a ética e a moral cristãs, se concordarmos que estes aspectos permeiam todas as práticas religiosas populares no Brasil.

Justifico, finalmente, a necessidade dessa avaliação como preparatória às minhas construções epistemológicas diante do dilema entre Magia e Razão, consciente de que posso incorrer no risco de reduzir aqui o complexo fenômeno religioso a apenas uma de suas dimensões.

O fenômeno da secularização[32] - um tema clássico da sociologia religiosa – traz como consequência para as sociedades industrializadas, principalmente, uma guinada do pensamento em direção à racionalidade – com um impacto sobre as consciências. Também é sabido que esse deslocamento trouxe para o debate sociológico e antropológico o problema da racionalidade das crenças mágicas, em contraponto ao pressuposto da existência de padrões universais de pensamento.

Apenas como ilustração, apresento duas posições emblemáticas desse debate. Os hoje chamados "antropólogos clássicos", como Lévy-Bruhl (2018), por exemplo, definiram essa Razão pela "coerência interna de um sistema de pensamento", coerência essa, aliás, da qual o pensamento místico ou mágico seria desprovido.

Porém, para alguns de seus críticos, como o antropólogo Edward E. Evans-Pritchard (2005), a racionalidade não poderia ser reduzida a coerência lógica, pois "um pensamento poderia ser coerente e místico ao mesmo tempo". No entanto, Pritchard, que pesquisou a "bruxaria" entre os povos africanos *zande*[33], qualificou-os como irracionais – ainda que não haja um verdadeiro consenso quanto a essa qualificação.

Noutra posição, o antropólogo inglês Peter Winch (1964) considera que "não há critérios universais para definir a racionalidade". Nessa direção, as diversas crenças tidas como irracionais pelo observador, que as analisa segundo seus próprios critérios, podem ser

---

[32] Como se sabe, no final do século XIX, nas sociedades urbano-industriais e a partir da Europa e Estados Unidos da América, a fé e as práticas religiosas entram em declínio ou, segundo a formulação de Peter Berger, a secularização seria o "processo pelo qual setores da sociedade e da cultura se subtraem [ou, se sobrepõem] à autoridade das instituições e dos símbolos religiosos" [BERGUER & LUCKMANN, 2014].

[33] Os *azande* [plural de *zande* na língua *zande*] pesquisados por Pritchard são um grupo étnico habitante do norte da África Central, principalmente na parte nordeste da República Democrática do Congo, no centro-sul e sudoeste do Sudão do Sul, e no sudeste da República Centro-Africana.

reinterpretadas como racionais à luz de critérios de racionalidade a serem descobertos na cultura em que ocorrem.

Isso me autorizaria a afirmar que, ao observar a extensa gama de fatos religiosos que constitui o sistema que o ocidente chama de crenças – ou "bruxaria" - um indígena africano ou ameríndio pensaria, na verdade, de maneira tão lógica quanto um homem ocidental em sua construção chamada pensamento filosófico\científico. O que para este indígena definiria a *racionalidade de um pensamento* seria realmente a sua capacidade de adequação à realidade objetiva.

Grosso modo, o movimento no pensamento euro-americano que aqui acuso de hegemônico ainda classifica o pensamento sobre magia – ou fato social tido como mágico - como arcaico. Esse arcadismo impõe ao pensamento mágico uma diferença\contrariedade\adversidade - em substância, aparência e fidedignidade – quando cotejado com [ou parametrizado pelo] que se define\defende como "o pensamento do homem moderno". Dessa maneira, entendo que uma das dificuldades fundamentais na compreensão do que é *pensamento mágico* reside no fato de que essa designação pressupõe uma dicotomia *nós* e *eles*. Uma separação insuperável, causada por diferenças essenciais ou fundamentais. Observei também que essa dualidade acaba por possibilitar duas posturas intelectuais, duas maneiras muito facilmente encontráveis na literatura sobre o tema, senão vejamos.

Primeiro, a concepção, hoje generalizada, que classifica ou concebe a magia como um arcaísmo destinado ao desaparecimento. Neste caminho, a *modernidade* representaria uma expansão do pensamento em direção à libertação da consciência coletiva, por meio de procedimentos intelectuais cada vez mais "racionais", construindo permanentemente uma compreensão do mundo em que o pensamento mágico representaria um retrocesso ou obstáculo ao florescimento dessa *modernidade*. Ou, um entrave ao surgimento eficaz do *homem moderno*, de acordo com os atuais conceitos de *cidadania, liberdade, progresso* etc. Na minha interpretação, essa concepção permanece hegemônica nas instâncias científicas e filosóficas que se projetam como "responsáveis" por categorizar para o "mundo do conhecimento universal" o que é Pensamento, Razão, Realidade etc.

A segunda concepção, ainda que se utilize das mesmas ferramentas epistemológicas para se sustentar, vê o pensamento mágico sempre sob um certo fascínio, que se manifesta das mais variadas formas. Essa admiração extrapola as amarras do pensamento racional, posto que se manifesta mediante uma abordagem do afetivo, do emocional, que é um substrato existencial visto como "ilógico" pelos cânones daquela primeira concepção, postulante do modelo hegemônico de um saber científico.

Como consequência, essa segunda concepção da magia assume polissemias, cada uma delas, por sua vez, mais difícil – como foi para mim - de se categorizar analiticamente. De modo geral, posso inferir que a maioria revela uma visão racional um tanto crítica, sempre ressaltando aspectos "não racionais", usando termos como "afetividade", "passionalidade", "arcaico", "primitivo" e, o mais comum, "crença". Alguns autores que classifico nessa segunda corrente são BASTIDE (1973), DAMATTA (1988) e SANTOS (2012), apenas para citar alguns dos textos mais lidos ou difundidos no campo das religiões afrobrasileiras.

Roberto DaMatta procura demonstrar que, no Brasil, "moderno e arcaico não são contraditórios ou excludentes, mas, ao contrário, convivem com suas lógicas próprias, mantendo entre si relações de complementaridade"[34].

Na contramão do pensamento hegemônico *racionalista*, o antropólogo brasileiro defende que "o Brasil é um país em que a incipiente modernidade não levou à desativação dos mecanismos sociais que organizavam o modo de vida colonial". DaMatta faz uma veemente crítica[35] aos que têm "a idéia [sic] estúpida de que devemos assassinar o tradicional para sermos modernos" (1988).

No entanto, se assistimos no ocidente o desencantamento do mundo e a secularização como fenômenos sociais marcantes de uma mudança paradigmática do pensamento no final do século XIX, assistimos nas primeiras décadas do século XXI - ao contrário - um deslocamento que não é resultado de uma "vitória" ou triunfo da Razão.

Na direção oposta, testemunhamos hoje – por diversas razões diferentes – o ressurgimento de crenças religiosas de todos os matizes com um vigor extraordinário e, em alguns casos, fundamentando a organização de Estados ou uma "nova" proposta ética para as sociedades. Mas também assistimos ao uso dessas diversas crenças como estratégia de sobrevivência, usadas como frontispício de lutas emancipadoras, como é o caso da projeção dos valores tradicionais *afropertencentes* dos militantes de movimentos antirracistas - tanto na diáspora quanto em África - onde se projeta um ressurgimento dessas crenças e tradições, através de dispositivos e *discursividades* de viés libertário\identitário. Nesta formulação, os

---

[34] No prefácio ao livro de Lívia Barbosa: *O jeitinho brasileiro. A arte de ser mais igual que os outros*, Rio de Janeiro, Campus [DAMATTA, 1992].

[35] O autor, ao definir os objetivos de seu livro *Conta de mentiroso*, emite uma "crítica à razão individualista e burguesa que tende a desdenhar o passado e ver o progresso, o futuro, como um modo privilegiado e exclusivo de temporalidade". Essa abordagem enfatiza o estudo dos "estilos de fazer e lidar com as vicissitudes do cotidiano brasileiro", pois se baseia numa crítica aos que, tomando a história dos grandes centros como referência, só conseguem conceber as nossas peculiaridades como desvios, sempre chamados de *'pré' alguma coisa*: pré-históricos, pré-políticos, pré-lógicos etc. (DaMatta, 1988).

valores religiosos projetam a magia como potência, como força imanente[36] desses grupos sociais e seus ideais de progresso.

Pode-se observar este mesmo fenômeno na sociedade brasileira. Porém, no nosso caso, chama à atenção a emergência de religiões – exatamente as que mais crescem – com um fundamento acentuadamente mágico. Tanto o catolicismo carismático[37] e o que se convencionou chamar neopentecostalísmo evangélico, quanto as Umbandas e os Candomblés pós-modernos, todos esses movimentos preconizam o uso da magia [em suas nuances corporais de transe de expressão] como uma "onipotência", caracterizada por um modo de intervenção "divina" na sociedade e na natureza.

Inobstante o confronto ideológico travado por estas três correntes, que lutam por um espaço de afirmação hegemônica – ou contra hegemônica, no caso dos defensores dos saberes sagrados herdados de África – todas têm em comum o fato religioso e social da intervenção mágica ou divina: católicos carismáticos interagindo com o "espirito de deus", por meio do "dom" de se orar em línguas há muito desaparecidas, que seus adeptos manifestam sob transe nos cultos; neopentecostais promovendo a interseção direta do "espirito santo" igualmente por meio de transe de seus adeptos durante os cultos; umbandistas e candomblecistas, cujos cultos têm como elementos constituintes primordiais o transe de expressão e a adorção. Parece claro que essas posições antagonizam com o racionalismo, inobstante o fato de ser travada entre seus adeptos uma luta por espaço e protagonismo social.

Toda essa argumentação se presta a preparar, agora, um lugar de observação ou ponto de visão para elaborar a seção seguinte do capítulo, na qual investigo as possíveis construções de um pensamento em que o fato religioso ou fenômeno social da magia estaria presente, imanentemente, nas culturas pesquisadas. Para tanto, proponho concluir a seção com uma breve avaliação dos valores conceituais em que se posicionou o pensamento racional, diante dessas potencialidades [ou forças] humanas.

---

[36] Uso aqui o termo *imanente* para designar o que permanece no âmbito da experiência possível, agindo na captação da realidade através dos sentidos; exatamente o que, no kantismo, se chamaria de *conceitos* ou *princípios cognitivos*.

[37] A Renovação Carismática Católica é um movimento da Igreja Católica surgido nos E.U.A. em meados da década de 1960 e hoje existente em todo o mundo; teologicamente, está fundamentado nas atividades das primeiras comunidades cristãs, principalmente o *pentecostalismo*, onde experiências pessoais de transe de expressão são a principal prática religiosa; o antropólogo e professor da Universidade Federal do Pará Raymundo Heraldo Maués, em artigo para a Revista de Antropologia da plataforma Scielo, propõe "uma reflexão e um estudo comparativo [da teologia carismática] com outras formas de culto [popular brasileiro], entre as quais aquelas com características xamânicas, como a pajelança rural amazônica (não indígena) e as religiões afro-brasileiras" [MAUÉS, 2003].

Considerando toda a avaliação - do pensamento euro-americano já realizada até aqui[38], numa crítica à Filosofia, Sociologia, Antropologia e História - quando estas afirmam suas premissas de saber como "universais" – e fundamentações que consubstanciam o Racismo Religioso, faço uma breve revisão reflexiva sobre o fato social da magia[39] – tratarei aqui apenas daqueles aspectos centrais para a discussão que proponho nesse trabalho.

Faço esse exercício fundamentando-o em alguns estudos clássicos das ciências acima mencionadas e cotejados com a experiência brasileira, procurando ressaltar os aspectos característicos das formas de pensamento mágico. Porém, neste recorte estarão somente aqueles aspectos mais interessantes para a temática com a qual me ocupo: as relações entre magia e socialização para os adeptos dos cultos *afro* no Brasil.

Para ser objetivo, organizo inicialmente minha reflexão acerca de três tópicos interessantes para esta pesquisa: a] a questão da *centralidade da noção de pessoa*; b] a ausência, na prática da magia, da *noção de responsabilidade moral*; c] uma possível *identificação,* por analogia*, entre o domínio do homem e o da natureza*. Essa avaliação demonstrativa será útil quando do cotejamento dos elementos constitutivos da chamada *personalidade africana*, onde estão presentes, por sua vez, elementos como *indivíduo e coletividade\comunidade*; *visão de mundo; ancestralidade e comunicação com o mundo invisível; transe de expressão e adorção* e uso da *magia,* dentre outros.

1.7.1 - A questão da centralidade do indivíduo.

A ideia de indivíduo, além de ser relativamente recente no pensamento ocidental[40], está ausente em grande número de culturas hoje conhecidas[41]. Segundo a etnografia ocidental, a *pessoa* se define como "uma posição social que obriga àquele que a ocupa um certo número de comportamentos" (MAUSS, 1968). Em outras palavras, *pessoa* é "um lócus onde se encontra um feixe de relações".

Nessa perspectiva, a noção de pessoa enfatiza mais a personalidade, o indivíduo ou a personagem, como chamam a sociologia e a psicologia, por exemplo. Então, sustento minha

---

[38] Avaliação esta realizada na perspectiva dos Estudos Culturais, Pós-coloniais e Decoloniais.

[39] Uma melhor investigação sobre os fenômenos *magia, transe e possessão espiritual* será feita no Capítulo 3 deste trabalho, onde pretendo apresentar um escorço histórico dos significados, sentidos e usos destas potencialidades nas culturas desde África e América, fenômenos estes que subjazem como matriz realizadora das religiões contemporâneas, especificamente aqui chamadas Religiões Afro-ameríndias Brasileiras.

[40] Refiro-me aqui à conhecida sustentação de M. Mauss, no seu ensaio clássico sobre a noção de pessoa [MAUSS, 1968].

[41] Veremos, nas seções que se seguem, que esta centralidade do indivíduo inexiste nas culturas que são matriciais dessas religiões afro-ameríndias pesquisadas aqui.

interpretação de que, no ocidente, o indivíduo se tornou um dos valores centrais de nossa cultura. À luz do pensamento iluminista [de Kant a Hegel, como já vimos], aqui, o indivíduo é constituído como um sujeito *livre* em suas iniciativas e *igual* nos seus direitos.

Assim, o advento do indivíduo coincide com o surgimento da sociedade moderna, um produto do pensamento iluminista; isso resulta numa sociedade que se contrapõe, nos seus traços mais característicos, às sociedades tradicionais, denominadas pejorativamente de "primitivas", "pré-históricas" ou ainda *a*-históricas - como pretende Hegel. Ao contrário, como veremos adiante, nas construções socioculturais tradicionais que diretamente nos interessa suas visões de mundo e cosmogonias, a constituição de *ser* só existiria como *força* e só o é admitida num senso coletivo\integrativo, tanto em pertencimento comunitário, quanto em relação à natureza.

Ainda assim, essa construção de um "Eu" em contraposição a um "Tudo" - que forçosamente quer tornar "universal" essa "Verdade" afirmada, é criticada mesmo em suas hostes discursivas. Em contraponto a essa posição essencialista ou generalizante criada no ocidente, têm sido demonstrado por estudiosos contemporâneos que "o individualismo, como ideologia e experiência social, não se estende em nossas sociedades de maneira homogênea pelo conjunto do tecido social" (VELHO, 1981), pois diversas redes de relações "tradicionais" convivem com formas diversas de individualismo[42].

A partir daqui, posso sustentar que, no universo religioso brasileiro, no tocante às religiosidades afro-ameríndias – onde transe e possessão espiritual são elementos centrais - é veiculado um conjunto de valores que resultam numa uma identidade social, na qual a noção de *persona*, enquanto máscara ou personagem, é preponderante, como poderemos verificar ao analisarmos esse fenômeno nos Candomblés e Umbandas brasileiros. Lá, porém, esta "entidade" do Eu construído socialmente existe, enquanto potencialidade humana, dentro de um universo relacional muito mais amplo e invisível [não percebido, ignorado pelas epistêmes aqui criticadas] onde é apenas elemento integrador, coparticipe, parte do todo formado pela relação permanente entre os mundos da cultura visível, experimentada pelos sentidos corpóreos, e a cultura imaterial, onde os campos de forças e potencialidades trafegam, agem e reagem, consubstanciando uma experiência extra-sensorial livre e permanente [mas ainda não sei se podemos falar aqui de um Eu espiritual, divinal, cosmogônico...].

---

[42] Gilberto Velho, ao procurar compreender como a ideologia individualista é vivenciada pelas camadas médias cariocas, demonstra que ela convive, de maneira muitas vezes contraditória, com uma ordem *holista* dominante. Segundo ele, uma das dimensões típicas desse conflito está representada na justaposição de "um *ethos* que enfatiza a responsabilidade pessoal e o desempenho individual e um *ethos* religioso, que anula o indivíduo em sua unidade e valoriza a hierarquia estamental" (VELHO, 1981).

Em seu estudo sobre aqueles candomblés cuja fundação se deu sob forte influência dos cultos trazidos de África para a cidade de Salvador, no Brasil, Roger Bastide (1973-A) observa que a noção de pessoa implicada na iniciação religiosa sobrepõe o personagem mítico à individualidade do filho de santo. O que o adepto expressa no momento da possessão ritual é "a vida mítica dos deuses e suas relações entre si".

Bastide demonstra, assim, que a concepção africana de personalidade que o candomblé veicula é muito diversa da difundida no ocidente. Segundo ele, o *Ser* africano não é nem estático, nem unitário; ele se constitui num longo processo. Existiria, portanto, entre o não-ser [o não-iniciado] e o ser pleno [a divindade] "uma gradação do Ser que se percorre por meio do contato continuado e progressivo com a divindade" (BASTIDE, 1973).

Então, podemos concluir que a *questão da centralidade do indivíduo*, tão cara e central na construção do pensamento e visão de mundo "universais" do ocidente, se não constitui um anteparo ou empecilho ao conhecimento das epistêmes sagradas afro-ameríndias, precisa ser revista ou ampliada, para que possa se aproximar de potencialidades e interações das quais, sozinha, não pode dar conta.

1.7.2 - A ausência, na magia, da noção de responsabilidade moral.

Ao comparar - em *As formas elementares da vida religiosa* - as interdições religiosas e mágicas, Durkheim (1996) foi um dos primeiros antropólogos clássicos a afirmar o caráter *amoral* da magia. Ele advoga que "a sanção mágica não se funda na idéia [sic] de culpa ou pecado". Neste caminho, o interdito religioso pressupõe a ideia de *sagrado*, enquanto o mágico seria inteiramente laico e utilitário. Essa posição não denotaria, de *per si*, uma atitude preconceituosa contra o pensamento mágico?

A quase inevitável e maniqueísta[43] construção de *sagrado – profano* [presente nos textos antropológicos, tanto nos de concepção *racional,* quanto nos textos de concepção *afetiva*] inscreve a magia ora num lado, ora noutro. Nos textos alinhados com a vertente racional, magia é *sagrado* enquanto "crendice" ou convicção interpretativa fora daquilo que a Ciência pode "ver", ou comprovar.

---

[43] Uso o termo para ressaltar os efeitos perversos do maniqueísmo, enquanto sustentação filosófico-religiosa sincrética e dualística, fundada e propagada por Manes [ou Maniqueu], filósofo cristão do século III, que divide\reduz o mundo simplesmente entre *bom* [deus] e *mau* [diabo]; enquanto a matéria ou mundo sensível é intrinsecamente má, o espírito, mundo invisível, é intrinsecamente bom; com o uso comum e a popularização, o termo *maniqueísta* passou a ser um adjetivo para toda doutrina fundada nos dois princípios opostos do Bem e do Mal.

Para aqueles autores alinhados à corrente que aqui denomino *afetiva,* magia é *sagrado* tangenciável, numa associação ao real; possível enquanto psiquismo ou zona proximal entre mente\pensamento e realidade, invisível e visível, essência e matéria.

Mas para a Teologia de matriz cristã – tanto católica quanto protestante – magia não existe no *sagrado*, posto que interpretada sempre como fato social comum, de função utilitária e manipuladora. Associada inevitavelmente à má conduta humana, não lhe restaria outro lugar senão ao lado do diabo ocidental – este que é uma estranha construção pretensamente "universal", que amealha tudo aquilo que não é "de Deus". Aqui, a possibilidade do uso religioso da magia é impossível – posto que utilitária, funcional - senão a serviço daquela entidade "canhota", canhestra.

Inobstante essa posição excludente quanto ao uso religioso da magia, é importante verificar nessa visão exclusivista a alegação de que as religiões mágicas operariam num estamento ético em que prevalecem as práticas de obtenção, persecução objetiva ou manipulação de resultados. Então, o mal que acomete um indivíduo lhe vem de alguma entidade exterior. Segundo Durkheim, independentemente do fato de ter havido, na prática da magia, alguma falta ou transgressão, "o mal não suscita nele [o indivíduo praticante de magia] uma atitude subjetiva na qual deverá procurar dentro de si, na sua vontade ou consciência, as causas da desgraça que sobre ele se abate" (idem; idem).

Podemos agora cotejar estas posições com o fato religioso que ocorre nas tradições dos cultos afro-ameríndios brasileiros - como as Umbandas e os Candomblés. Durante sua vida de terreiro[44], o praticante que eventualmente tenha assumido uma conduta individual vista como destrutiva, ou que tenha desobedecido preceitos ritualísticos, não verá essa conduta na origem de alguma desgraça. Tenho consciência de que nenhum de nós – umbandistas ou candomblecistas – veja a vontade pessoal de transgredir, ou mesmo a consciência dessa transgressão, constituintes de culpa, como nas comunidades evangélicas ou católicas.

Nesse ambiente social, não se "escolhe" o mal. Ao contrário, se *é* ou *está* suscetível de sucumbir a ele [num momento de fraqueza psicológica ou espiritual, por exemplo]. Dessa forma, a reparação dos danos causados pela transgressão não pressupõe uma sanção sobre o indivíduo visando à reforma da sua conduta. Ao contrário, este e seu grupo se empenharão para tomar medidas que operarão na reconstituição de sua força interior – o *axé* ou força vital,

[44] Período da vida do adepto de Umbanda e Candomblé em que convive, apreende, pratica e faz uso dos conhecimentos e saberes de sua religião, inclusive da magia.

como chamam os iorubas e os bantu, etnias depositárias de nossas tradições herdadas de África.

Então, não há que se falar aqui em culpa ou sanção, ou seja, uma "lei" exterior e abstrata que definiria a penitência, já que a ideia de transgressão [ou falta e culpa] não estaria inteiramente presente, como se dá no *ethos* adotado pelos católicos e evangélicos.

1.7.3 - A identificação, por analogia, entre o domínio do homem e da natureza.

É conhecida a afirmação\sustentação do pensamento do ocidente que separa *homem – natureza*, onde: [*homem-cultura-civilização]* não é [*animal-naturteza-acaso*]. Para os estudiosos da Antropologia clássica, por exemplo, um dos aspectos da magia "primitiva" que mais os impressionava era a "atitude mental subjacente" às manipulações [operações mágicas] que não reconhecem uma descontinuidade entre o homem e o mundo natural. Como é sabido, nessas tradições – tanto nas africanas como nas ameríndias - não há uma consciência em que se separa o homem de seu elemento natural; ao contrário, há uma consciência de pertencimento, de interação e de permanente interseção de um para com a outra e vice-versa[45].

Frazer (1982) classificou essa falta de diferenciação como "uma má ciência". Lévy-Bruhl – confirmando a crítica que resgatei aqui em DaMatta – qualificou essa separação como uma "mentalidade pré-lógica". Já Durkheim a viu como uma "forma de expressar a identidade de um clã".

Quero ressaltar aqui que estes antropólogos clássicos implantaram essa principiologia, onde as crenças são classificadas como irracionais. Ou seja, a antropologia sempre "explicou" a sobrevivência dessa diferenciação ou separação como resultado de uma irracionalidade. Ou, "enquadrando-a" numa racionalidade específica, isolada e inoperante para os cânones científico-filosóficos ocidentais – segundo Durkheim, expressões identitárias de um determinado grupo sociocultural isolado.

Na interpretação do filósofo e sociólogo alemão contemporâneo Jürgen Habermas (1984), "a percepção da continuidade entre coisas e desejos humanos que governa a ação mágica, denota uma atitude que não distingue a ordem normativa do mundo social" [aquilo que deve ser] "e a ordem das conexões causais do mundo objetivo ou da natureza" [o que é]. Essa falta de distinção conceitual torna o pensamento mágico, segundo Habermas, "inapto

---

[45] Veremos adiante que, nas culturas Bantu e Yorubá, todo *ser* é força, tudo na natureza é força, todas as coisas são forças, todo o pensamento e saber é força, tudo existindo de forma permanentemente dependente uns dos outros.

para produzir ações racionalmente orientadas". Em outras palavras, a *conjura mágica* imporia seu poder normativo sobre a causalidade objetiva, impedindo assim, *a priori,* toda argumentação em torno da validade das normas e da verdade das proposições sobre o mundo.

Assim, inobstante a compreensão que se possa ter da magia e da lógica de seu funcionamento, ou de seu resultado social, para a maioria das correntes de pensamento da Filosofia, a Sociologia ou a Antropologia ocidentais, permanecerá o problema da [ir]racionalidade da mesma. É que, desafiadoramente, a magia pressupõe a possibilidade de uma intervenção tecnológica eficaz no mundo natural. Novamente em Evans-Pritchard, o observador ocidental pode reconhecer a coerência da visão dos *azande* sobre a bruxaria, "mas não pode aceitar [ou reconhecer] a razoabilidade do conhecimento empírico e tecnológico que ela supõe".

Assim, desde o século XIX no campo das ciências sociais ocidentais se defende que a eficácia mágica é de natureza simbólica (Durkheim; Lévy-Bruhl e, principalmente, Lévi-Strauss). Se ela fosse capaz, ainda assim, de manipular ou transformar o real, seria porque ela agiria sobre as consciências dos indivíduos e esse movimento dependeria exclusivamente da crença.

Mas, falar de eficácia simbólica tendo por base uma visão simplificada e superficial do mundo australiano, africano ou ameríndio é uma coisa. Outra, bem diferente, é pensar essa ação e uma possível mudança social no mundo moderno por meio dessa mesma noção. Esse movimento ou deslocamento [ou ainda, esse *descolamento*], o pensamento racional parece não pretender fazer. Novamente, encontro aqui evidências do epistemicídio que esta pesquisa investiga.

1.7.4 - Magia e modernidade

Esse exercício que faço em tentar "parametrizar" a magia à luz do pensamento hegemônico ocidental pode me levar a uma armadilha epistemológica, se eu me deixar seduzir pela afirmação de que existiria um pensamento mágico "puro" e que este se contraporia ao pensamento racional. Essa armadilha poderia me levar a enxergar apenas por um ângulo essa questão – *arcaico* x *moderno* – ou ainda, magia *versus* racionalidade, como expus no título da subseção. Esse caminho talvez me levasse exatamente às dicotomias [armadilhas] que pretendo evitar.

Realizo então essa tarefa para tentar estabelecer as posições que consigo compreender; mas o faço, porém, à luz das diversas lógicas de diferentes culturas e sociedades nas quais deposito meu interesse. Esse movimento significa exatamente o que não pretende o

pensamento ocidental, ou a Razão, na sua pretensão de universalizar todos os saberes - parametrizando-os - para que ela esteja sempre na posição de dizer *o que* é Verdade ou Realidade.

A realidade sempre será mais complexa e confusa do que as construções que eu possa me habilitar a produzir. Assim, esse exercício precisa funcionar apenas como um referencial abstrato. Então, para evitar o impasse das dicotomias que cristalizam os elementos em polos antinômicos, preciso cotejá-los com os processos sociais dentro dos quais pensamento e *magia* funcionam e ganham sentido.

Do meu ponto de vista – como praticante de Umbanda e Candomblé - o pensamento mágico, tal como ele opera na sociedade brasileira, pode ser diferente daquele pensamento mágico das culturas tradicionais africanas ou ameríndias que nos servem de referência analítica.

Primeiro, porque os contextos sociais e históricos de cada cenário [África pré-colonial - América pré-colombiana - Brasil contemporâneo] são muito diferentes. Segundo, porque os elementos mágicos presentes na nossa visão\representação social ou religiosas de mundo não opera aqui em estado "puro". São resultado de hibridizações ocorridas lentamente durante o processo de formação – e modernização - da sociedade brasileira. Esse fato pode ter trazido para as nossas práticas religiosas e pensamento mágico, de algum modo, o desenvolvimento do individualismo, ou da noção de responsabilidade moral ou mesmo da legitimação de uma racionalidade científico-tecnológica.

Aprofundando a questão, os elementos culturais não são, *de per se*, nem arcaicos nem modernos; nem puramente racionais nem puramente mágicos. Aprendi com S. Hall que seu sentido depende do contexto específico em que estão inseridos. Sem receio, posso arriscar a afirmação de que, na conjuntura em que realizo esta pesquisa, na atual sociedade brasileira, a magia se tornou *moderna*.

Então, se a magia que eu pratico hoje é moderna, o é por conter, ao mesmo tempo, elementos de um espaço\tempo não tangenciável por uma racionalidade proposta [ou interposta], mas também por estar impregnada de uma temporalidade socialmente construída como potencialidade do culto, onde *magia* é ferramenta, instrumento de manipulação do real. Posso tentar exemplificar esse raciocínio com o fato de autores marxistas brasileiros pretenderem apresentar um terreiro de candomblé – assim como as práticas que lá ocorrem - como gerador de uma *potência libertadora*, *revolucionária*, *política*, *transcendente* etc. O que pensaria disso o famoso filósofo e historiador alemão, contemporâneo de Durkheim, discípulo de Hegel, sobre esse hibridismo sócio filosófico?

Concluindo aqui, da mesma maneira que uso jargões, arquétipos, categorias de análise e outras ferramentas epistemológicas presentes na tradição euro-americana para concatenar meu texto contra hegemônico – não com a mesma proficiência que Muniz Sodré o faz em seus textos – também os praticantes de Umbanda e Candomblé constituiriam seus discursos e narrativas instituídos numa construção racional idem, porém, preservando posições herdadas de uma construção *outra,* onde não haveria separação sistemática entre o mundo visível e o invisível. Sua África de tempos imemoriais não existe neste atual tempo\espaço do terreiro... até que se toquem os tambores e "baixem" as entidades cosmogônicas, ancestres e antepassados, para então se perceber que há um *todo,* com o qual [o praticante] está em ligação permanente. Neste momento, aquelas contradições e antagonias entre *pensamento racional >< pensamento mágico puro* só podem dar conta de suas metades correspondentes, pois se K. Marx estivesse lá, ouvindo tambores, teria talvez a mesma experiência de Sodré [ou não].

Depois desse exercício, preciso retornar à temática central da pesquisa, onde investigo a possibilidade de se poder verificar, nas práticas e visões de mundo dos adeptos de Umbanda e Candomblé, traços remanescentes de uma *weltanschauung* originária da herança afro-ameríndia. Essa herança, por sua vez, teria sido *epistemizada* por um projeto político, econômico e sociocultural que se valeu do pensamento ocidental para se auto-justificar e\ou estabelecer-se, cujos resultados se constituíram em fundamentação para o Racismo Epistêmico que denuncio.

Essa tarefa se dará tentando encontrar os traços culturais herdados numa possível construção filosófica e mágica, histórica e mítica, tradicional e moderna, temporal e atemporal, uma ação hegemonizada e contra hegemônica, tribal e democrática; tudo ao mesmo tempo.

A seção seguinte avalia este caminho na perspectiva de uma *etnorracionalização*, quando pretendo encontrar no pensamento constituinte de uma "consciência africana", as construções realizadas pelos autores que contribuem em África e na diáspora para o debate sobre uma possível construção etnofilosófica que [possa dar ou] dê conta de justificar valores, saberes e representações que não excluam os fenômenos sociais religiosos até aqui tratados.

O objetivo precípuo dessa tarefa é avaliar *se* e *como* pode ser construída uma interpretação da visão de mundo dos entes humanos vinculados às tradições herdadas para, *a posteriori*, comparar aos relatos, discursos e narrativas que proferem hoje os adeptos e praticantes de Umbanda e Candomblé quanto às suas visões de mundo. Começo a seção com uma indagação primordial:

1.8 - Existe uma Filosofia Africana?

Esta é uma questão de fundo para a presente pesquisa, já que parte importante do trabalho depende das respostas que eu puder encontrar aqui. Malgrado o dilema de tratar desse assunto fazendo uso das epistêmes e dos sistemas incorporados pelo pensamento ocidental – severamente excludente de qualquer outro sistema que ele não reconheça – esta é uma tarefa que devo preliminarmente enfrentar.

Reitero que a necessidade dessa discussão se justifica principalmente na minha suspeita de que foram os efeitos destrutivos do racismo estrutural responsáveis pelo epistemicídio aqui denunciado; estes se constituíram, primordialmente, a partir da construção social e histórica das sociedades industrializadas [e] por meio de uma retórica nascida no humanismo ocidental. Tudo isso é consubstanciado pelo advento daquilo que se convencionou chamar *modernidade*, mas também da Ilustração e do materialismo histórico hegeliano, inclusive – como já vimos no capítulo anterior.

Porém, pretendo novamente evitar cair na armadilha das dicotomias de um suposto confronto África\Diáspora *versus* Ocidente, o que poderia me envolver num exercício semelhante ao cão tentando pegar o próprio rabo. Como já demonstrei, na minha compreensão não faço distinção essencial entre as diversas culturas na atualidade, já que África e diáspora estão impregnadas de Ocidente e vice-versa, numa permanente reconstrução de visões e pensamentos.

Começo, então, refazendo o caminho daqueles autores que já se debruçaram sobre as questões basilares do debate sobre a existência de uma filosofia africana, mas também reconhecendo as posições críticas de sua real necessidade. Mas antes, proponho uma rápida reflexão sobre *o que é* Filosofia para o senso comum contemporâneo da sociedade brasileira.

Se esta pergunta for formulada para o candidato a uma vaga no ensino público superior através do Exame Nacional do Ensino Médio, qual será a resposta mais correta? Para se vir bem avaliado [ou aprovado], este candidato – assim como a banca examinadora – poderá recorrer a autores importantes como M. Chauí (2010) - cujos textos são amplamente difundidos tanto em materiais didáticos para a Educação Básica, quanto para os aprofundados debates em filosofia contemporânea nos meios acadêmicos. Seus trabalhos contribuem para solidificar na compreensão comum que uma História da Filosofia teria início no período conhecido como Helenismo Grego, uma sustentação claramente baseada na construção modernista e\ou hegeliana.

Esta posição faz entender que só estaremos "falando" sobre Filosofia caso estejam presentes os elementos do Método Filosófico: o questionamento; a discussão crítica; o argumento racional; e uma apresentação sistemática tanto do problema quanto da solução proposta [não por acaso, exatamente o que me desafia na pretensão de realizar esta tese de doutoramento]. Por sua vez, a historiografia "universal" da Filosofia se sustenta em proposições por ela denominadas "questões filosóficas clássicas"; a título ilustrativo, cito aqui algumas delas: *Seria possível saber qualquer coisa e provar que se sabe? O que é a verdade? O que é o real?* Ou questões mais práticas e concretas, como: *Existe uma maneira melhor de se viver? Haveria vantagem em ser justo ou injusto? Os seres humanos têm livre arbítrio?*

Diante desse edifício sólido, apresentar uma proposta divergente, contra hegemônica, pode significar uma ameaça àqueles cânones já constituídos; ou poderá resultar na reprovação, recusa ou silenciamento desse discurso, por suposta inépcia. E quando se faz esta proposta de maneira enviesada por questões etnicorraciais e políticas? O que ocorre, então, diante de propostas de uma *filosofia outra?* No caso do Brasil diaspórico, onde o debate sobre Racismo está aberto desde a época da Abolição, o que dizer de uma proposta em etnofilosofias africanas?

Primeiramente, é preciso investigar se podemos pensar a existência de um movimento de pensadores que proponham um "pensamento africano". Estaria esta filosofia realmente voltada para enfrentar os dilemas existenciais, políticos e socioculturais com que se deparam os povos tradicionais em África? Por outra, em que bases epistemológicas podemos auferir uma possível unidade entre estes pensadores em África? Ainda, essas epistêmes estariam relacionadas somente à experiência desses pensadores em África, ou também fora dela?

Estas questões, cujas respostas não seriam objeto precípuo desta pesquisa, inobstante, precisam ser atacadas até por razões de coerência discursiva. Vencidas estas colocações, posso então avaliar se os conceitos e sistemas com que operam hoje os pensadores das propostas de uma etnofilosofia africana dão conta dos problemas que esta pesquisa investiga.

Como já vimos aqui, a proposta de uma filosofia "universal" ocupa um lugar privilegiado no debate sobre o Racismo Epistêmico, um campo imbricado nas questões identitárias de raça\etnia e atravessado pelos discursos ideologizados tanto do Racismo quanto do antirracismo. O epistemicídio contra crenças, cultos e práticas religiosas tradicionais, tanto em África quanto na diáspora, afeta diretamente a religiosidade de adeptos e praticantes num ambiente pós-colonial. Suas epistêmes sagradas são sistemática ou programaticamente rejeitadas como conhecimento válido pelo paradigma ocidental hegemônico.

Visão de mundo, cosmogonias, ancestralidade, transe de expressão e adorção espiritual são as categorias de análise que elejo como preponderantes, exatamente por estarem na linha de frente dos ataques de silenciamento, negação e apagamento histórico e cultural, tanto aqui no Brasil, quanto em África. Para dar conta dessa parte da investigação, é preciso consultar autores que produzem tanto de África como da diáspora, posto que não há uma unidade de pensamento para lidar com a questão de uma filosofia com viés etnológico.

1.8.1 - O contraponto de Kwame Antony Appiah.

O filósofo Kwame A. Appiah[46] oferece uma veemente crítica para contrapor o fato de que a filosofia moderna ocidental ocupa um lugar de vantagem histórica na construção do conhecimento hoje no mundo. De acordo com o filósofo anglo-ganês, esse enunciado pode contribuir para o debate sobre a originalidade do pensamento estudado por africanos como modelo de uma produção de saber sobre nossa própria realidade.

Primeiro, ele adverte que "a África é, acima de tudo, um continente", e que "o conceito de África é um conceito empírico e geográfico e não metafísico". Na sua visão, a filosofia não seria algo mais útil do que o debate do desenvolvimento:

> É que, na África como em outros lugares, a filosofia, tal como praticada na universidade, está singularmente distante das ideias dos indivíduos comuns sobre a verdade e a razão, os deuses e o bem, a matéria e a mente (APPIAH, 1997-B; 37).

Sua justificativa é que, neste caso, a existência de uma filosofia popular oral – que no pensamento do ocidente é tratada como "saber tradicional", não sistematizado e, portanto, facilmente refutável – será mais valorizada\reconhecida numa perspectiva metafísica, identitária - ou *tribal* mesmo.

Appiah questiona se na atualidade a metafísica ou esse essencialismo identitário ainda poderiam promover a libertação dos sujeitos e de seus pensamentos dentro desse ambiente multicultural que a modernidade promove.

Eu, por minha conta, pergunto também se é possível pensar numa filosofia africana através do restabelecimento das questões estandardizadas pela tradição do pensamento ocidental, pois já foi visto aqui que se trata de um projeto hegemônico de saber e poder. Não

---

[46] Kwame Anthony Appiah é um filósofo e escritor anglo-ganês, especializado em estudos culturais e literários; atualmente é professor na Universidade de Princeton – portanto, produz seu pensamento no ocidente; além dos textos que uso neste trabalho, outro título interessante que expressa bem sua identidade ou posicionamento filosófico é Introdução à Filosofia Contemporânea [2006].

haveria o risco de se cometer os mesmos essencialismos dos quais acusamos o pensamento ocidental?

Para situá-lo no debate identitário que procura os caminhos da afirmação contra hegemônica de um discurso a partir de uma epistemologia originária africana – e que veio resultar numa posição afrocentrista para muitos autores que produzem a partir do ocidente – vejamos, do ponto de vista do filósofo anglo-ganês, quais seriam os problemas centrais naquelas teorias.

Appiah criticou algumas teorias do afrocentrismo que compartilham pressupostos centrais do pensamento iluminista do século XIX. Em seu artigo de 1993 "Europa de cabeça para baixo: falácias do novo afrocentrismo" (APPIAH, 1997-A), o filósofo reconhece que nos trabalhos realizados, ele verificou as mesmas fraquezas presentes naquelas posições eurocêntricas que se estava criticando: uma dependência de ideias não examinadas, ou incoerentes, ou apenas falsas sobre raça (APPIAH, 1997-A; 24).

Da mesma forma, também afirma que encontrou uma tendência antidemocrática de celebrar as realizações dos poderosos [a história como uma narrativa dos feitos de reis e rainhas e as pessoas ao seu redor]; ou construções essencialistas sobre cultura ou sobre identidade, segundo ele, "homogeneizando as diversidades da África e suas diásporas" (APPIAH, 1997-A; 24). Essa mesma observação é possível fazer com relação a autores brasileiros que apresentam contribuem, consciente ou inconscientemente com a manutenção do mito da pureza nagô, como se poderá verificar mais adiante.

Sobre definição das identidades, Appiah argumenta que não "há similaridade inerente nas identidades que possam unir um grupo de pessoas dentro dessa mesma identidade". Para ele, a maioria das identidades envolve uma forma de "essencialismo prático", na qual as pessoas de um determinado grupo são tratadas como se compartilhassem algumas "propriedades definidoras centrais", que explicam por que pertencem uma à outra (idem; idem).

Porém, a maioria dos grupos reais tem limites confusos – não muito claros – já que os critérios de associação podem ser contestados - ou confusos mesmo. Appiah exemplifica com o caso de alguém que descenda de um negro africano, porém nasce em outro espaço geográfico e cultural, onde a identidade "negra" não é construída na sociedade. Esta pessoa crescerá como indivíduo associado às identidades de seu grupo, e não necessariamente da

"negritude" dos afrodescendentes[47]. Essa mesma situação se daria quando classificamos as diversas posições intersexuais como apenas *homens* e *mulheres,* heterossexuais e não-heterossexuais etc.

Para Appiah, um problema com a resposta essencialista - quando as identidades são importantes para a vida política - é que ela toma a identidade como algo dado em vez de reconhecer que deve ser feita, formada. Para ele, a solidariedade nunca é automática: tem que ser construída.

No já citado e polêmico ensaio *Europa de cabeça para baixo*, Appiah também acusa uma ironia na concepção de que se a fonte do Ocidente se encontra no Egito Antigo, via Grécia – referindo-se ao ponto central das teorias afrocentristas - então "seu legado de etnocentrismo é presumivelmente um de nossos passivos morais" (APPIAH, 1997-A; 26).

Na avaliação do autor, o embate sobre questões raciais surgiu como resposta à formulação de um "classismo" no século XIX, mas que teria sido iniciado durante a iluminação. Para ele, foi o pensamento numa herança ocidental como posse racial o que influenciou afrocentristas como Cheikh Anta Diop a discutir a tese das origens africanas da civilização grega, já que Diop acreditava firmemente que "O Egito antigo era uma civilização negra [e] o fruto moral de sua civilização deve ser contado entre os bens do mundo negro" (citado por APPIAH, idem; 32).

Nessa narrativa, Appiah defende que Diop perseguia uma agenda complexa, na qual os esplendores da Europa eram vistos como uma razão do orgulho africano contemporâneo, assim como uma unidade cultural derivada de uma fonte africana comum, como base da moderna unidade política africana (idem, idem; 33).

Mas restaria ainda saber se, inobstante a existência de problemas particularmente vividos por povos africanos e afrodescendentes na diáspora, isso por si só justificaria a formulação de uma epistemologia, ontologia ou metafísica de viés étnico-identitário. Appiah propõe um método próprio, para se pensar com mais acuidade e profundidade as questões que afetam particularmente os povos e as culturas de matriz africana. Porém, o autor assevera que não está convencido da necessidade de uma exclusividade de um pensamento filosófico africano: "não devemos vê-los como depositários da verdade esquecida ou como fonte de um valor intemporal" (APPIAH, 1997-B; 39).

---

[47] Respeito o ponto de vista do autor, mas tenho muita curiosidade de saber onde existiria um lugar na Terra onde as adscrições sociais ou ´preconceitos de marca e origem não estão presentes.

Quanto à questão central desta seção, o fato social ou fenômeno humano da magia estar presente, imanentemente, nas culturas, Appiah, na sua obra *Na casa de meu pai* (APPIAH, 1997-B), nos dá uma mostra de sua visão e pensamento para a questão. Primeiramente, chama a atenção para uma diferença primordial na comparação entre culturas tradicionais de África e culturas que ele chama de "industrializadas".

Enquanto estas últimas se apresentam sistematizadas na linguagem escrita – e onde seria possível comparar as teorias da ancestralidade – naquelas, cuja sistematização é oral, esta comparação já não ocorre sem que se percam as "discrepâncias" (op. cit.; 185). Assim, se na tradição oral tudo é transmitido recorrendo-se à memória, faz parte do processo a partilha de conhecimento com aquele que transmite a memória, experiência dispensável no caso das tradições "industrializadas".

Quanto à magia – que ele inclui na estrutura das crenças e, principalmente, dos cultos, Appiah faz uma nova advertência: não é possível observar e aprender com eles como se faz com os cultos das sociedades "industrializadas". Suas construções simbólicas operam de maneira diferente (APPIAH, 1997-B; 160).

Para viabilizar uma melhor compreensão, destaco aqui um trecho da obra em tela, no qual o autor se refere a uma prática entre os Ashanti[48]. Ao observar um ritual dessa etnia, o autor nota que, em troca de prosperidade terrena, o adepto entrega a um seu ancestral, em oferenda, uma pequena quantidade de ouro em pó; de acordo com essa experiência, o autor afirma que o ritual é repetido dessa maneira por que "assim era feito pelos ancestrais"; à pergunta sobre o porquê do ouro em pó, o autor responde que essa escolha se deve "ao respeito que se prestigia a um ancestral" dentro dessas tradições, mas também para se valorizar a "troca" que está ocorrendo entre o crente e o antepassado, pois aquele crê que receberá em troca a prosperidade almejada (APPIAH, 1997-B; 160). Para o autor, trata-se de "respeitar o espírito como se respeita um ser humano". Então, ele conclui também pela necessidade de que as crenças sejam respeitadas, "sendo falsas, ou não".

Observando esse exemplo e outros apresentados pelo o autor na mesma obra, compreendi que Appiah atribui a essas crenças uma determinada "racionalidade, sendo possível fazer uma razoável defesa" das mesmas, "pois, de certa forma, os espíritos interferem na vida das pessoas", trazendo-lhes benefício, "como de saúde, por exemplo" - sendo falsas as crenças ou não.

---

[48] Também *axantes;* ou ainda *axântis*, são um dos principais grupos étnicos da região de Axante, em Gana; Falam o "axante", uma língua *acã* semelhante ao *fante*; antes da colonização europeia, os axantes desenvolveram um grande e influente império na África Ocidental.

Do meu ponto de vista, Appiah corrobora uma visão simbolista, *durkheimiana*[49] do que seja magia, crença ou religião. Aqui, o filósofo ganês se aproxima da tese totemista do sociólogo francês, já que esse totemismo seria uma religião sem deus – no sentido tradicional, ou não. Nessa perspectiva, Appiah se inscreve entre aqueles cuja tese seria a de que o traço distintivo do pensamento religioso [em toda parte] é o de representar o mundo em dois domínios: um que compreende tudo o que é *sagrado*, e outro que compreende tudo que é *profano*. Nessa construção *durkheimiana*, crenças, mitos, lendas etc. são "sistemas de representações" que expressam a natureza das coisas sagradas, as suas virtudes, os poderes que lhes são atribuídos e as suas relações com as coisas profanas.

Na minha compreensão, Appiah se coloca como um pensador ocidental ao se valer dessa sustentação, pois aqui sagrado e profano, enquanto categorias de análise ou pensamento, classificam o universo conhecido e cognoscível em "dois gêneros que compreendem tudo o que existe" (DURKHEIM, 1996; V).

Essa polaridade ou antitética, para o pensamento que neste trabalho qualifico como pensamento hegemônico ocidental, é o que sustenta qualquer classificação do real, dividindo o mundo cartesianamente em dois domínios heterogêneos e separados, mas que podem se comunicar, "desde que regras disciplinadoras desse contato sejam respeitadas" (op. cit.; VI).

Nesta senda, por meio das crenças, a sociedade definiria a *qualidade* das coisas sagradas, e, pelos processos de culto ou de rituais, sancionaria institucionalmente "as modalidades autorizadas de atitudes do homem diante do sagrado" (idem, idem). Neste ponto, Appiah se afasta ainda mais de seus interlocutores afrocentristas.

Agora já posso avaliar o aspecto de que, se por um lado, o pensamento afrocentrista oferece uma alternativa *outra* para uma análise do fato religioso, sua crítica ou contraponto - aqui representada pelo pensamento de Appiah, principalmente – poderá conduzir de volta aos apotegmas historicamente solidificados pela Razão no ocidente. Novamente constato o meu

---

[49] Em *As formas elementares da vida religiosa* (1996), E. Durkheim pretende colocar o fato religioso em bases teóricas, num exercício em que descreve um estatuto da religião em suas relações com a filosofia e a teoria do conhecimento; o autor toma o totemismo como uma forma elementar de religião que, pela sua simplicidade, permitiria acessar o fundamento de toda configuração religiosa como um modo de conhecimento sistemático do mundo a partir de sua divisão nas categorias *sagrado* e *profano*, formas às quais Durkheim atribui características "universais" de *representação;* mas, o totemismo *durkheimiano* está situado entre as categorias de pensamento que não são dadas *a priori*, isto é, não são anteriores à experiência, nem imanentes ao espírito; através de processos de *simbolização*, colocando a noção de "representações coletivas", este autor defende que o primeiro sistema de representações que o homem teria construído para si seria religioso; assim, as "crenças religiosas" nada têm que ver com a ideia de deus ou de vida eterna, mas diriam respeito a uma representação do mundo que tem, "universalmente", um caráter dual e oposto (DURKMEIM, 1996; V).

temor de estar "andando em círculos" ou, como já disse aqui, involuntariamente imitando o cão no seu exercício de morder o próprio rabo.

Na próxima subseção faço o registro da busca pelos elementos remanescentes de uma visão de mundo possível, a partir das representações construídas nas culturas que deram origem a um conhecimento de cuja memória veio a dar contribuição para a origem aos cultos *afro* na diáspora brasileira. Seria possível encontrar estes vestígios de uma *weltanschauung* africana nas representações demandadas pelos adeptos de cultos afrobrasileiros?

1.8.2 – Uma *weltanschauung* africana.

O termo alemão "weltanschauung" quer significar um conjunto ordenado de valores, impressões, sentimentos e concepções de natureza intuitiva, anteriores à reflexão – ou seja, antes do advento de uma "Razão", conforme o pensamento ocidental moderno - a respeito da época ou do mundo em que se vive.

O termo também é usado para definir uma cosmovisão, ou *mundividência*, como preferem alguns autores. Seria uma visão "pré-lógica" da realidade, descoberta e colocada por um crítico historiador, um artista original\tradicional na sua uma obra artística ou, por um pensador em sua sustentação filosófica acerca dessas cosmovisões.

Para lidar com essa introdução, faço uso das sustentações de Janheinz Jahn[50]. Para este autor europeu, "se decidimos que a imagem africana tradicional do mundo é uma harmonia excepcional, com exceção da palavra 'africana', cada palavra dessa frase é ao mesmo tempo verdadeira e falsa" (JAHN, 1970; 122).

Jahn adverte, em primeiro lugar, que a imagem tradicional de *mundo* em África "está viva" (JAHN, 1970; 122). Interpreto essa afirmação no sentido de que as construções do real no pensamento chamado *tradicional* em África se refere direta ou positivamente a uma objetividade imediata; vale dizer, uma subjetividade que *nasce* e existe constituída no *aqui e agora*, representando a realidade imediata do homem, ao contrário de uma subjetividade construída *per se*, como creio que ocorre no pensamento de matriz aristotélico-cartesiana.

Em segundo, não se trata de uma imagem do mundo no sentido europeu, pois nela "intuição, experiência e vida não podem ser separados" (JAHN, 1970; 122). Essa operação se

---

[50] Janheinz Jahn [1918- 1973] foi um escritor alemão e estudioso influente da literatura da África subsaariana; em 1951, conheceu o poeta senegalês e o futuro presidente Léopold Sédar Senghor em Frankfurt; dedicou-se à coleção de literatura africana de Negritude, com a qual se familiarizou através de bibliografias, traduções e ensaios; Senghor o nomeou cônsul honorário do Senegal; de todas as suas contribuições intelectuais, *Muntu: Um Esboço da Cultura Neo-Africana* é a que lhe concebeu prestígio acadêmico internacional.

daria fora de um campo de análise como o acima mencionado, já que no ocidente seria "mais prudente" a clássica separação *todo><parte.* Na minha compreensão, nessa *mundividência* das tradições africanas em análise, haveria uma interdependência permanente em *tudo.*

Em terceiro, o autor defende que aquela excepcionalidade atribuída somente funcionaria na perspectiva europeia, "pois para o africano é absolutamente normal" (idem, idem). A meu ver, na cosmovisão tradicional africana pode-se verificar essa permanente operação, onde *todo* e *parte* são constituídos num movimento permanente.

Por último, segundo o autor, a expressão "harmonia" é incompleta, já que não permite distinguir "que partes se harmonizam com qual todo". Para Jahn, *se* e *quando* afirmamos *todo*, não podemos falar com propriedade, já que *todo* é algo difícil de subjetivar ou imaginar. Além do mais, não se poderia encerar em poucas palavras *o que* ou *como* este africano *se* pensa (JAHN, 1970; 122).

Para justificar essa sustentação, Jahn faz uso das afirmações de um autor e poeta yorubá contemporâneo, Adeboye Adesanya; segundo o autor, aquele poeta teria encontrado "uma formulação feliz para caracterizar brevemente a harmonia das intuições africanas":

> Não há somente – escreve – uma interdependência de realidade e religião, de religião e razão, de razão e causalidade, mas sim, interdependência ou compatibilidade de todas as disciplinas. Uma teoria médica que, por exemplo, contradiga uma conclusão teológica é rechaçada e vice-versa (ADESANYA, *apud* JAHN, 1970; 122).

Ainda segundo o poeta, haveria a exigência de uma compatibilidade mutua de todas as disciplinas, que fosse "elevada a sistema"; esta seria a "arma principal do pensamento yorubá". Justificando, Adesanya reflete que, no pensamento grego poderíamos suprimir a figura de deus sem que sua arquitetura lógica e seu arcabouço constitutivo sofresse qualquer dano. Porém, no pensamento yorubá, essa operação não seria possível (ADESANYA, *apud* JAHN, 1970; 122).

Por outra, o pensamento pró-cartesiano poderia renunciar, renegar, se assim o quisesse, as ciências da natureza. "No pensamento yorubá isso seria impossível, pois desde Olodumare se construiu um edifício de conhecimentos, segundo o qual o dedo de deus se manifesta ainda que nos elementos mais rudimentares" (idem; idem; p. 117).

Nesta senda, tanto filosofia, quanto teologia, política, sociologia, direito, medicina, psicologia, nascimento e morte estariam "compreendidos num sistema lógico tão compacto que, retirando uma parte qualquer, se desmorona a estrutura total" (ADESANYA, *apud* JAHN, 1970; 117).

Jahn propõe que essa compatibilidade "vale não somente para o pensamento iorubá, mas também provavelmente para toda filosofia africana em geral". Entendo que aqui, o autor profere um contraponto às interpretações dos primeiros antropólogos clássicos, com sua "dificuldade" em reconhecer sistemas fora de seu eixo cartesiano. Aqueles antropólogos teriam classificado os sistemas "primitivos" africanos de *pré-lógicos*, como já foi visto aqui, devido ao fato destes sistemas assumirem uma "postura espiritual".

Porém, uma mudança de posicionamento, ainda que tardia, contribui para novas maneiras de lidar com este problema, principalmente o fato religioso que aqui nos interessa. É que, ainda segundo Jahn, o antropólogo Lévy-Bruhl, ao final da sua vida, se retratou de sua teoria do "pré-logicismo", num exemplo de honestidade científica; em suas notas póstumas, ele se pergunta como pode imaginar uma hipótese tão mal fundada, e chega a esta conclusão: "A estrutura lógica do espírito é igual em todos os homens" (JAHN, 1970; 115). Para o autor, esse fato, dentre outros acontecimentos, abriria a possibilidade de se investigar outros sistemas, evitando generalizações e abrindo novas possibilidades[51].

Depois de traduzir por conta própria o trabalho de P. Tempels (1959), *A filosofia bantu,* já referido neste texto, pude comparar as avaliações deste autor com o trabalho do filósofo, linguista e historiador A. Kagame (1951) sobre uma ontologia bantu. As congruências destes autores com as minhas especulações são objeto da próxima subseção.

1.8.3 – As quatro categorias de *Ntu*, em Alexis Kagame

Do extenso trabalho de A. Kagame[52] para a construção de uma ontologia bantu, sua formulação a partir de estudos linguísticos – pesquisou a língua *kiniaruanda,* falada pela etnia tutsi – permite uma avaliação de conceitos importantes para esta pesquisa, quando oferecem uma melhor compreensão de um constructo epistemológico a partir da visão de mundo do indígena africano. Considerando que as culturas bantu abrangem um território significativo no continente africano e levando-se em conta que essas culturas formam boa parte da herança etnorreligiosa trazida para o Brasil a partir do escravismo, as formulações de Kagame – que

---

[51] Para um aprofundamento dessa temática: *La Philosophie Bantoue*, do padre missionário belga Placide Tempels (1959), que eu já havia traduzido por minha conta e incluído nesta bibliografia; o hoje clássico *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli*, do etnógrafo francês Marcel Griaule (1970); *Ensaio sobre a religião bambara*, de Germaine Dierterlen (1951), a assistente de pesquisa de Griaule; *Deuses vivos do Haiti*, de Maya Deren (1970), em que descreve sua experiência com o ritual Vudu; finalmente, *La Philosophie bântu-rwandaise de l'Être*, de Alexis Kagame (1951), este já bem conhecido e debatido no Brasil, o qual decidi utilizar aqui para fundamentar algumas das minhas argumentações.

[52] Alexis Kagame (1912 - 1981) filósofo, linguista, historiador, poeta e sacerdote católico de Ruanda; estudioso da etnohistória e da etnofilosofia; também foi ativista político, considerado por alguns estudiosos europeus como *o líder intelectual da cultura e dos direitos tutsis* sob o sistema colonial a partir da década de 1940.

aqui cotejo com Tempels – podem revelar uma possível congruência com os saberes e *mundividência* dos praticantes das Umbandas e Candomblés e cujo epistemicídio aqui investigo.

Kagame considera que as línguas bantu se apresentam como uma língua de classes, onde os substantivos não se dividem a partir de uma regra gramatical, como acontece nas línguas ocidentais, ou seja, em masculinos, femininos e neutros. Ao contrário, são agrupadas em classes. Essas línguas são formuladas em classes para os homens, os animais e vegetais, lugares; mas também para seres mágicos ou formas abstratas etc. No estudo de Kagame, a classe de uma palavra se conhece por um som ou um grupo de sons que precedem a raiz - que os gramáticos europeus chamam "prefixo" - e que Kagame designa como *determinativo*. Na língua bantu, a raiz de uma palavra sem determinativo não produz uma palavra, perde sua força de significativo, ou seja, não aparece no uso linguístico.

O autor referido estabelece quatro determinativos centrais, com os quais faço um quadro demonstrativo, para facilitar uma interpretação da minha argumentação. *Muntu, kintu, hantu* e *kuntu* são essas quatro categorias, que o autor considera fundamentais para a etnofilosofia africana. Segundo ele, "todos os seres, todas as essências, em qualquer forma que se apresentem, encerram-se em uma dessas categorias":

Palavra\categoria	**Significado**	**Minha interpretação**
Muntu	Pessoa [plural: *bantu*= pessoas]	Força individual e\ou coletiva
Kintu	Coisa ou ser, animado ou inanimado [plural: bintu]	Força existencial
Hantu	Tempo\lugar	Força\movimento
Kuntu	Modalidade	Força\modal

Fonte: Kagame, 1951.

Valendo-se da análise de Kagame, Jahn faz a seguinte observação:

> [...] todas as palavras poderiam ser incluídas em uma das categorias. Assim, "muhanga" = "erudito" (1ª classe) pertence à categoria "muntu" (homem); "ruhanga"= "frente" (3ª classe), à categoria "kintu" ("coisa"); "mahanga" = "países estrangeiros" (5ª classe), à catetegoria "hantu" ("lugar"), e "buhanga" = "saber (especializado)" (8ª classe), à categoria "kuntu" ("modalidade") (JAHN, 1970; 125).

Para Kagame, o *todo* existente, necessariamente, deve pertencer a uma dessas categorias centrais e não pode ser interpretado como substância, mas como *força.* Nessa construção, "o homem é uma força" e todas as coisas são forças; tempo e lugar são forças; as modalidades são forças. Assim, os entes humanos estão na categoria *muntu*; animais e coisas

estão na categoria *kintu*; ontem e hoje, na categoria *hantu*; beleza e riso, categoria *kuntu*. Todos os elementos da existência, aspectos do pensamento, atitudes e comportamento, por exemplo, são *forças*, interligadas, interdependentes umas com as outras. O linguista ruandês adverte que o parentesco dessas *forças* se constitui a partir dos próprios determinativos - a raiz *ntu* – pois ela é a mesma em todas as categorias.

Assim, para as línguas bantu, *Ntu* é a força universal, uma força na qual *ser* e *existir* coincidem. Estaria presente em todas as coisas e seres, porém, sem as constituírem essencialmente. Cotejando essas afirmações com as sustentações de Placide Tempels, na sua obra já citada – *La philosophie bantoue*; Cap. II - quando trata da visão de mundo dos bantos:

> O comportamento dos bantos [...] está centrado em um único valor: a ***força*** *vital*. [...] na boca dos negros, palavras que voltam constantemente. São elas que expressam os valores supremos. Elas são como variações de uma lei [ou] motivo que é encontrado em sua linguagem, seu pensamento e em todos, seus fatos e gestos. Esse valor supremo é a ***força***, a vida forte ou a ***força*** *da vida* (TEMPELS, 1959; 23 – o grifo é meu).

O missionário belga reconhece essa *força* como elemento primordial, presente não só nas palavras, mas também no comportamento, atitudes, vontade, pensamento. Kagame revela que "*Ntu* é aquilo que *muntu, kintu, hantu* e *kuntu* são coletivamente". Porém, não afirma que matéria e força coincidam, "mas que não foram separadas". Para ele, *Ntu* não expressaria a ação dessas forças, mas, de diversas maneiras, o seu *ser*. Elas operam continuamente, sem interrupção: "se de repente a vida se paralisasse, somente então *Ntu* se manifestaria" (KAGAME, 1956; 241). Pretendo agora tratar cada uma dessas categorias, para melhor aproveitamento e compreensão dessa argumentação.

- *Muntu*

Para além da simplificação que propus no meu quadro, o termo *muntu*[53] não se aplica somente a *pessoa*; Kagami edverte que *muntu* compreende tanto os vivos quanto os mortos, tanto os ancestres e antepassados quanto ao deus supremo. Segundo o linguista, muntu é, antes, uma *força*, porém, "uma força dotada de inteligência" [...] "uma força de uma essência tal que é apta para dominar sobre o mundo substantivo", ou *nommo* (KAGAME, 1956; 264).

Assim, e segundo a minha compreensão, *muntu* se refere à *força* pessoal - ou personal - encontrada não só no ente humano ou na sua essência [ou *ser*, *sujeito,* como para o

[53] Conforme pude apurar, nas línguas oficiais faladas contemporaneamente na região da África onde estão os grupos étnicos bantu [idiomas zulu, chona, chicheua, sessoto, suaíle e xhosa, por exemplo] o significado para a palavra *muntu* é *pessoa.*

pensamento ocidental moderno], mas em *todas* as formas existenciais de pessoa – do mundo visível ou do mundo invisível. Arrisco-me a asseverar que *muntu* é força inteligente presente nos sujeitos, não importando aqui a designação de "vivos" ou "mortos", como no ocidente, já que *tudo* é permanentemente interdependente, como define Kagame.

- Kintu

Refere a coisas, tanto da natureza [vegetais, minerais, animais, biológicos ou químicos] quanto da cultura [utensílios, vestimentas, apetrechos, paramentas, ferramentas, objetos de arte, hierofanias, etc.]. Essa categoria se refere a forças que não atuam *de per si*. Somente se fazem ativas, operantes no mundo, sob a influência ou comando de um *muntu* – nesse caso, não importa se *muntu* é uma pessoa viva, um morto recente, um ancestre ou mesmo o deus supremo. Kagame indica que "os *kintu* são forças coaguladas à espera de um *muntu"* ((KAGAME, 1956; 265). Para um bantu, as imagens sacralizadas dos santos católicos, por exemplo, são *kuntu*, assim como um templo religioso, um rio cultuado, o céu, o cosmo...

Em África ou aqui, quando se faz uma oferenda a uma árvore [que é um *kintu]*, por exemplo, a oferenda não será dirigida ao corpo da árvore, mas às forças *muntu* que por ela passam ou passaram. Da mesma maneira, uma escultura de madeira poderá estar impregnada dessa "passagem" de um *Muntu.*

- Hantu

Ao contrário do pensamento ocidental moderno – que separa tempo e espaço – *hantu* é a força que localiza\situa no tempo, todo o tipo de acontecimento, todos os movimentos possíveis, já que, aqui, tudo – inclusive o *ser* – é força, em permanente e contínuo movimento. Kagame afirma que para uma pergunta a cerca de um aspecto temporal pode se obter uma resposta referente a lugar e vice-versa.

> Aqui para uma questão temporal se responde indicado o lugar. Isto não é anormal: todo homem que olha o seu relógio está vendo o tempo em um lugar, e o matemático que quer expressar um movimento representa a distância em um eixo de coordenadas e, no outro, o tempo (KAGAME, 1956; 268) [54].

Dessa maneira, se alguém pergunta "onde se encontra tal conhecimento", por exemplo, pode-se responder "durante o reinado de Mani Kongo, o rei". Não fica muito difícil

[54] O autor dedica a esse intrincado problema em Filosofia uma atenção especial (KAGAME, 1956; 247-268); eximo-me de aqui tratar, por não ser o objeto precípuo dessa seção.

para um praticante de Umbanda compreender que ele vive no mesmo tempo e lugar que um antepassado recente, como uma entidade cultuada [um Preto Velho, por exemplo] a quem ele não só reverencia, mas com quem trabalha regularmente, *cambonando* – ou assessorando – nas sessões de assistência aos necessitados, no mesmo local, nos mesmo dias e horários pré-determinados, durante todo o ano. Não se compreendem como pessoas de tempos existenciais diferentes, mas numa consciência de tempo\lugar presente, permanente.

- Kuntu

É a força modal. A beleza das formas, assim como o sentimento, como a alegria ou a tristeza, são exemplos dessa força. Mas também a maneira dos acontecimentos se darem ou a forma de algo se transformando ou já transformado, a mudança meteorológica, o efeito do vento na paisagem ou no homem, nas coisas. Aqui não importa se se trata de coisa, pessoa, lugar ou época – ou *kintu, muntu* ou *hantu*. Porém, não se refere à mera aparência ou aspecto exterior, apresentação etc., mas às forças que dão forma, transformam ou moldam as coisas, os sentimentos, as emoções, os lugares. Tentando simplificar essa compreensão, Kagame cita Amous Tutuola (1961) [55], destacando de sua obra um trecho do livro *O bebedor de vinho de palma*. Nesse trecho, "rir" é *kuntu:*

> Aquela noite conhecemos pessoalmente o riso, pois depois que cada um havia acabado de rir, o riso seguiu rindo durante duas horas. E como o riso se ria de nós nessa noite, minha mulher e eu esquecemos nossas dores e rimos com ele, pois se ria em um tom estranho, que antes na nossa vida nunca havíamos ouvido. Não sabíamos o tempo que estávamos rindo com ele, porém nós rimos unicamente do riso, e ninguém que o tivesse escutado rir, haveria deixado de rir, e qualquer que houvesse continuado rindo com o riso, morreria ou desmaiaria de riso, porque rir é o ofício do riso, do qual ele se alimenta. Finalmente, pedimos ao riso que fizesse o favor de parar; porém ele não podia (TUTUOLA, 1961, *apud* KAGAME, idem; 268).

Aplicando esse conhecimento linguístico\filosófico a algumas das categorias de análise para este trabalho - visão de mundo, cosmogonias, ancestralidade, transe e adorção espiritual – posso depreender que, ao contrário da filosofia ocidental moderna, que é fundamentada na noção de ser, aqui vemos a noção de força tomar o seu lugar, passando a orientar a visão de mundo e a cultura bantu com sentido e objetivo de aumentar essa força e resistir contra a sua perda ou diminuição.

Essa conclusão dialoga em harmonia com a interpretação que o monge pesquisador belga Tempels apresenta para uma possível *personnalité africaine*. Na seção seguinte eu

---

[55] Amos Tutuola (1920 - 1997) foi um escritor nigeriano que escreveu livros baseados ou inspirados nos contos populares yorubás; é conhecido como o primeiro autor africano a publicar em inglês.

pretendo encontrar as congruências desses pensamentos, para uma definição que possa estar representada nos saberes trazidos de África para a diáspora brasileira e que contribuíram para a construção originária dos cultos *afro* no Brasil.

1.8.4 - Em busca de uma "personalidade africana"

Segunda a literatura consultada, talvez a primeira obra de maior importância sobre as epistêmes sagradas de africanos bantu seja o livro *La Philosophie Bantoue,* de Placide Tempels[56] (1952-1959). Segundo o etnólogo e antropólogo francês Georges Balandier, no capítulo do *Dictionnaire dês civilisations africaines*, no qual se refere a essa obra, dizendo tratar-se de "um dos relatos mais famosos até hoje sobre a existência de uma filosofia fundamentada numa metafísica dinâmica, num universo de vitalismo que oferece a chave da concepção de mundo entre todos os povos bantos" (BALANDIER, 1968: 64).

Tempels fez sua pesquisa entre os Balubas[57], etnia bantu da região da África Central. Para estes bantus, "a realidade última das coisas, representando também o seu valor supremo, é a *vida*, a *força vital*" (TEMPELS, 1959; 5). Este princípio fundamental transforma todo ser em *força*, sendo esta a chave que daria acesso à representação de mundo. Assim, todos os seres – espíritos dos ancestrais, pessoas vivas, animais e plantas – são sempre compreendidos como uma força e não como entidades estáticas, ou mesmo sujeitos, como na filosofia ocidental moderna.

Esta visão ou concepção de existência rege todo o domínio da ação humana. Para as culturas bantu, em qualquer circunstância deve-se *acrescentar*, somar, evitando-se *diminuir*, subtrair. Com este mesmo objetivo, a invocação ou evocação dos ancestrais ou antepassados recentes tem por objetivo aumentar essa energia vital, essa força, pois em contato com seus entes falecidos e divindades cultuadas haverá uma interação que resulta em revitalização positiva, tanto para os ancestres, antepassados e mortos recentes quanto para o descendente ou

---

[56] P. Tempels (1906 - 1977) foi um frade franciscano belga, nascido em Berlaar, Bélgica, como Frans Tempels; ele recebeu o nome de "Placide" quando ingressou no seminário franciscano em 1924; após sua ordenação ao sacerdócio em 1930, ele ensinou por um curto período na Bélgica antes de ser enviado para o Congo Belga [atual República Democrática do Congo] em 1933; lá permaneceu por 29 anos; lá, viveu entre os *Balubas,* etnia bantu da África Central, onde realizou suas pesquisas sobre a língua, os costumes e as religiões daquela etnia; em abril de 1962, retornou a um mosteiro franciscano em Berlaar, onde morreu em 1977; embora nem africano nem filósofo, Tempels teve uma enorme influência na filosofia africana através da publicação na Europa, em 1945, de seu livro *La philosophie bantoue*, publicado na tradução para o inglês em 1959 como Bantu Philosophy.

[57] Lubas ou balubas são um grupo etno-linguístico do centro-sul da atual República Democrática do Congo, principalmente na região da Catanga; desenvolveram sua sociedade e cultura desde o século V, progredindo para uma comunidade bem organizada na depressão Upemba, que foi chamada pelos colonizadores ocidentais de Confederação Luba.

devoto.

Os sacerdotes, que também são adivinhos – consulentes dos oráculos dos ancestres - conhecem as palavras que reforçam a vida e ajudam a pôr em movimento as energias de cada ser. Nessas culturas, quando se está doente, busca-se com o remédio revitalizar e fortalecer essa energia [*Ntu*], para que o paciente se beneficie disso e vença a moléstia.

Um dos símbolos dessa energia vital está na fertilidade, tanto masculina quanto feminina, sendo a representação maior da continuidade do povo e sua cultura. A morte, ao contrário, é um estado de *diminuição* do ser, por isso, rituais são feitos em ajuda aos mortos, para que continuem revitalizados espiritualmente. A ascendência é um fator de sobrevivência sob a visão dessa filosofia, pois morrer sem deixar descendentes significa perder essa ajuda depois de morto.

Quando analisamos o conceito de *axè*[58] [yorubá], presente na principiologia de todas as modalidades das religiões depositárias da herança sudanesa, como os candomblés de nação Ketu\Nagô, o Tambor de Mina, o Xangô, o Tambor de Crioula, e as umbandas, dentre outras, podemos verificar a congruência de significados e representações dessa cultura com a definição construída por Tempels. *Ntu* e *Axè* são a mesma representação simbólica para um só fenômeno ou fato religioso: a energia ou força vital.

Se na cosmogonia dessas etnias africanas o *ser* é a força, como se relacionam com a variedade de seres vivos, espíritos de antepassados recentes, divindades e deidades? Há uma estrutura complexa e lógica em que uma hierarquização demonstra a importância do uso dessa força vital, *ntu* ou *axè* (Silva Cunha, 1958, cf. LOPES, 1988: 124). De acordo com esta ordem, todos os seres, conforme sua potência, se estruturam em categorias diversas.

Em primeiro lugar estaria o *ser supremo* - ou *Syandya manwa*, para os balubas; *Zambi* ou *Zambiapongo* para *Ovimbundos* e *Quicongos*, ou *Olorum/Olodumare* para os *Iorubá*. O ser supremo tem a força por si mesmo e está na origem de toda a força vital [está na 1ª categoria de Kagame, *muntu*].

Depois, vêm *os primeiros pais dos homens*, fundadores dos diferentes clãs – numa referência aos primórdios da povoação do homem no planeta – estes são os primeiros ancestrais, ou ancestrais primordiais[59], que dão origem às diversas linhagens entre os *muntu.*

---

[58] Na língua iorubá, axè [pronuncia-se "axê"] quer significar exatamente a força ou energia vital presente em todos os seres vivos; aumentar o axè é buscar prosperidade, saúde física e espiritual, equilíbrio, discernimento, etc.; perder axè significa, assim como para os bantu, diminuir essa força, causando malefícios às pessoas e aos demais seres vivos.

[59] Aqui no Brasil, são cultuados como Zambi, nas umbandas; orixás nos candomblés de Nação Ketu\Nagô; inquíces nos candomblés de Nação Angola ou voduns, nos candomblés de Nação Jêge.

São eles os primeiros intermediários entre os homens e o ser supremo [também estão na categoria *muntu*, para Kagame].

Depois, vêm os mortos da aldeia [igualmente, *muntu*], os antepassados recentes, por ordem de primogenitura, dentro de cada linhagem ancestral. Estão numa "zona proximal" terrena, em contato permanente com os *bintu* viventes, permitindo uma relação com a sua descendência que não se interrompe com a sua morte. Muitos "retornam" à plena atividade de socorro e ensinamentos, através de fatos religiosos como o transe e a possessão.

Estes são os elos da cadeia pela qual se transmite o princípio ou força vital [*ntu*] dos primeiros ancestres até os atuais viventes, assim como todos os conhecimentos sobre a cosmogonia.

Depois das forças humanas, vêm as forças animal, mineral e vegetal, também hierarquizadas de acordo com sua energia\força vital ou axè [*kintu*]. Está aqui a justificativa para todo o conhecimento referente às habilidades humanas. Vem daqui o conhecimento da produção, manufatura e armazenamento de remédios, alimentos; também das artes e cultos, etc. Estas *forças* estão presentes na natureza – montanhas, florestas, desertos, lagos, rios, oceanos etc.; mas também em tudo que é resultado da transformação pela habilidade humana, inclusive as hierofanias.

Como vimos também em Kagame, todos estes seres, criaturas, objetos, pessoas interagem entre si, numa interdependência existencial. Precisam alimentar sua energia vital e o contato uns com os outros favorece esse fortalecimento. Nas religiões aqui ressignificadas, esse contato é guardado nos rituais de purificação, realimentação espiritual ou terapias de preservação do bem-estar ou do axè. Daí a utilização de vários elementos animados e inanimados, como pedras, plantas, animais, alimentos. No sacrifício de seres vivos, por exemplo, desvia-se esse princípio vital para a manipulação que se está pondo em prática. Esta ação foi classificada pelo pensamento ocidental moderna como *magia.*

Um forte sentimento coletivo permeia toda a comunidade, num objetivo de renovação e realimentação constritiva constante, inclusive através da comunicação entre vivos e mortos. De regra geral, o senso comum para os bantu é de que "o mal é o que prejudica o outro, o que ameaça à paz e a sobrevivência do grupo" (BALANDIER, *apud* LOPES, 1988: 125).

Mas a noção de força vital permeia também objetos e coisas inanimadas. Segundo esta ontologia, pode-se transmitir a força vital para uma embarcação, uma estatueta ou uma máscara, uma ferramenta ou espada. Daí ter-se a necessidade de preservar árvores sagradas, instalações e objetos transmitidos gerações a fio, apetrechos de culto que marcam a trajetória de desenvolvimento espiritual do sujeito iniciado, por exemplo.

A partir dessa ontologia, amplamente divulgada [e questionada] nos meios acadêmicos – tanto na colônia quanto na matriz - foi proposta por filósofos, antropólogos e sociólogos africanos ou não (já citados aqui, Tempels, Diop, Obenga, Mbembe, Cesaire, dentre outros) a constituição de uma *personalidade africana* definida.

Ela seria composta de quatro elementos: o corpo ou *invólucro corporal*; o *princípio biológico*, que são os órgãos internos e seus sistemas, sintomas, etc.; o *princípio da vida*, o princípio vital e o espírito, propriamente dito (TAY, cf. LOPES: 126).

Essa personalidade estaria situada "num campo psicológico dinâmico" demarcado por três eixos, que se cruzam:

- Um eixo vertical, que liga a pessoa ao ser supremo, ao seu ancestral fundador e demais seres invisíveis;
- Um eixo horizontal, referente à ordem social, que mantem a pessoa em ligação com a comunidade cultural;
- E o eixo da existência da própria pessoa, sua trajetória histórica e fisiológica em interação permanente com os dois outros eixos (LOPES; 1988: 126).

A *personalidade africana* se situaria exatamente no encontro desses três eixos. Assim, o equilíbrio dessa personalidade ou a saúde mental do indivíduo depende do equilíbrio desse universo psicológico. Para este africano [um bantu, ou iorubá, por exemplo], a vida é a existência da\na comunidade, a sua participação na vida sagrada dos ancestrais, quando *toda vida é sagrada*. A vida é também uma extensão da vida dos antepassados e uma preparação para que esse sujeito se perpetue na vida dos seus descendentes (LOPES; 1988: 126).

Tanto o professor africano Sulayman S. Nyang (1982: 30), o sociólogo togolês Amewusika K. Tay (1984: 13-14) defendem que esta proposta é colocada como a "crença padrão" dos povos africanos. Esta personalidade está baseada na concepção bantu de *comunidade de sangue*, *comunidade cultural* e *de trabalho* e *comunidade espiritual/ancestral*.

Para fins desse estudo, considerando que as tradições religiosas *afro* abordadas neste trabalho podem ser subdivididas nas duas vertentes mais difundidas no Brasil [umbandas e candomblés], é atrativo saber se haveriam grandes diferenças nas ressignificações desses grupos de cultos no que diz respeito a todas essas epistêmes analisadas.

Comparando aspectos da herança de culturas de origem bantu e sudanesa nas umbandas e candomblés, Lopes assevera que "se alguma notável diferença houvesse" entre essas duas concepções, "ela residiria na importância que os povos bantos atribuem aos antepassados" [recentes], pois aqui atuariam diretamente interagindo permanentemente com os descendentes, intervindo inclusive tanto para ensinar quanto para punir (LOPES, 1988;

127). Porém, tanto o ancestral quanto o antepassado recente são, para as duas tradições, um elo de comunicação permanente com o ser primordial ou criador e os ancestrais primordiais, muitas vezes expressos ou "animando" as forças da natureza.

A base dessa relação com os antepassados é o culto a essas personalidades recém afastadas do grupo [pelo advento da morte física]. Para o africano em geral e o bantu em particular, tanto o ancestral [que vive no tempo imemorial] quanto os antepassados recentes são responsáveis por deixar uma importante herança espiritual [cultural] que é compartilhada por todos; uma contribuição de saberes[60] para a evolução da comunidade no curso de sua existência. Esta é a razão de serem venerados, cultuados. Através do culto é assegurado o equilíbrio da comunidade com as forças da natureza, com suas próprias forças sociais e políticas, interações sociais privadas, etc. não por acaso ou sem razão, esta construção é a base de todos os cultos *afro* na diáspora brasileira.

Se todas as tradições africanas reinauguradas no Brasil a partir do encontro com as outras culturas, podem revelar esta relação cosmogônica *Ntu\Axè* e através da qual se pretendem preservar, posso então agora passar a investigar se esse o princípio de *força* ou *energia vital* presente em todos os corpos e seres [vivos ou mortos], que são base das cosmologias africanas analisadas estaria também presente nas cosmogonias das religiões afrobrasileiras. O que teria ocorrido com essa *personalidade* herdada, entre os adeptos e praticantes das umbandas e candomblés?

No próximo capítulo, concentro a investigação na problemática de uma possível dinâmica em que funcionam processos de discriminação no campo religioso, para os quais o pensamento acadêmico possa ter contribuído direta e indiretamente. Um levantamento dos fatos históricos e sociais que justificariam essa ocorrência e os meios e/ou dispositivos pelos quais esse movimento se materializa nas atuais representações sociais sobre os cultos afro-cariocas.

---

[60] Todas as habilidades e conhecimentos dos quais o grupamento humano depende para sua existência, por exemplo, são atribuídos originariamente aos ancestrais.

Capítulo 2

Cultos afrobrasileiros, variações hibridizadas e mito da pureza nagô

O objetivo principal deste capítulo consiste em trabalhar agora, a problemática possibilidade da existência, nas representações sociais dos praticantes dos cultos *afro* da região do Rio de Janeiro, de manifestações discriminatórias excludentes contra as casas de dois cultos ou, os Umbandomblés. Mas também é objetivo investigar, na produção intelectual brasileira e nas pesquisas voltadas aos estudos sobre os cultos *afro*, um movimento que recria e\ou alimentada a adscrição sociocultural de uma suposta "pureza" yorubá, em detrimento da herança bantu que dá origem a uma diversificada miríade de cultos, subalternizados por uma igualmente suposta "degenerescência".

É importante, então, investigar quais os fatos históricos e sociais – assim como a produção acadêmica - que podem confirmar e\ou justificam essa hipótese. Saber por quais meios ou dispositivos esse movimento se materializa nas atuais representações sociais sobre os cultos de dupla devoção também pode revelar uma modalidade sub-reptícia de racismo religioso endógeno, ocultado exatamente pela projeção que os movimentos sociais antirracistas promovem em favor de uma vertente "mais africana" dentre os cultos afro-cariocas.

Esta averiguação poderá permitir, num segundo momento, uma compreensão melhor sobre o fenômeno de discriminação, via desqualificação, descrédito e consequente apagamento, dos cultos de dupla devoção. Suas casas, a partir dos anos 1950 passaram a ser chamadas de *Umbandomblé*[61], sobre-existem até os dias atuais, malgrado uma "pressão" histórica para que elas desapareçam, transformando-se em casas de candomblé, somente.

Porém, por coerência argumentativa e para contextualizar os cultos afro-cariocas abordados nesta pesquisa, faço uma apresentação sucinta da formação dos mesmos, numa perspectiva antropológica e histórica. Afinando esta busca interpretativa, faço inicialmente uma abordagem apenas das origens bantu e yorubá trazidas para o Rio de Janeiro e que vieram a alimentar a formação do que se chamam hoje cultos afro-cariocas. Nesse campo religioso, a contribuição de grupos dessas duas etnias que, de maneiras diferentes, deram origem à formação dos cultos de senzala [bantu] e, posteriormente, das casas de culto urbanas

[61] Inicialmente, o termo é usado como pejorativo, desqualificador da casa, do sacerdote e do culto; mais tarde, muitos sacerdotes passam a assumir o termo como expressão de identidade [ver Capítulo 3 deste trabalho]. Hoje, é um termo pouco conhecido entre os adeptos, tanto das umbandas quanto dos candomblés.

[com marcada influência yorubá] que ainda hoje podemos encontrar por toda a região metropolitana da cidade.

Esta apresentação quer viabilizar uma discussão sobre os processos em que se deram as variações hibridizadas e hibridizantes nas quais se constituem esses cultos hoje. Então, uma resenha de suas historicidades formativas, desde os Calundus coloniais, passando pela Cabula, a Macumba carioca e o culto Omolokô até o surgimento de nomenclaturas como Umbanda e Candomblé, no século XX. Esta avaliação da perspectiva histórica no Rio de Janeiro permitirá compreender, mais adiante, o surgimento de instituições *outsiders* como os terreiros de *Umbandomblé*.

2.1 - Formação dos cultos afro-cariocas na ordem escravocrata.

Com a recriação de seus cultos na senzala ou escondidos nas matas, cativos e libertos de etnia bantu vão dar origem aos primeiros *calundus*, às *cabulas,* aos *jongos* ou *caxambus*, que a produção intelectual brasileira viria mais tarde a interpretar – numa visão instituidora e classificatória - como *Cabula*, *Macumba Carioca*, *Zungu* dentre outras denominações. Estes cultos híbridos deram origem às primeiras casas urbanas, que, por sua vez, iriam hibridizarem-se e dar origem aos atuais cultos urbanos de terreiro – agora genericamente classificados pelos estudiosos as umbandas e os candomblés do Rio de Janeiro.

De sua origem africana, é importante ressaltar que tanto a contribuição sudanesa [cultos yorubá, principalmente] quanto a contribuição bantu, já chegaram ao Brasil num formato resultante de assimilações e adaptações ocorridas em território africano, trazendo formas de culto adaptadas ou assimiladas por outras culturas locais e regionais. Os cultos yorubá da costa ocidental africana sofreram influência berbere e islâmica, além de outras culturas; bantus da Costa dos Escravos e da África Central já se constituíam de processos já hibridizados, tanto entre si quanto às culturas europeias - como é o caso do Reino do Congo, cujo monarca se converteu ao catolicismo português, assumindo um nome cristão, inclusive (LOPES, 1988; 117).

Outro fato importante, e que ocorreu por todo o território brasileiro, foi a prática devocional do escravizado brasileiro, num movimento de aproximação cosmogônica imprevisível para os senhores de escravos e sacerdotes católicos da colônia. A maioria dos primeiros cativos bantu aceitava e difundia uma devoção mista com os santos católicos que se assemelhassem, funcionalmente, às suas divindades originárias. Sem abrir mão de suas crenças e de sua compreensão\visão de mundo ou cosmogonias, elegeram santos católicos como depositários de suas religiosidades.

2.1.1 - Devoção de preto em culto de branco – uma dupla devoção e um falso sincretismo

Essa assimilação – que é espontânea - se difere de um sincretismo puro e simples. É importante ressaltar que esta devoção era demonstrada tanto na vida privada quanto publicamente, no interior das igrejas católicas, nas missas, nos cortejos dos sírios e das procissões do catolicismo popular desde o período colonial[62]. Por sua vez, cativos de etnias yorubá e bantu do Rio de Janeiro fizeram um movimento nesta direção, incorporando essa dupla devoção ao assimilarem, do catolicismo, a organização de suas irmandades dentro da Ordem Terceira do catolicismo.

Com pequenas variações, esse fenômeno ocorreu em todo o território brasileiro e contribuiu para diversificar ainda mais as formas de cultos e práticas, já que as cosmogonias e divindades ameríndias também foram incorporadas a essa estratégia de sobrevivência.

Porém, além da construção de um panteão cosmogônico misto, com santos católicos, divindades bantu ou yorubás e entidades de antepassados recentes, em todos eles estes elementos essenciais estão presentes: o culto aos antepassados e aos ancestrais primordiais; a prática do adorcismo e do transe de expressão para comunicação direta com entidades do mundo invisível; relação existencial direta e interdependente com forças da natureza; e a crença numa existência cíclica, de passagem e retorno do mundo visível para o invisível e vice-versa. Vejamos então essa construção de cultos híbridos, em sua perspectiva historiográfica, na cidade do Rio de Janeiro, num recorte temporal a partir dos anos 1800.

Como já foi verificado neste trabalho, durante o século XIX os contingentes de origem bantu eram elemento predominante na população escravizada. Na empresa colonial, foram os primeiros africanos a chegar e, escravizados, tiveram contato com as práticas xamânicas dos indígenas, "de quem receberam as plantas da terra" (BENISTE, 2020; 74). Devido ao período de permanência e superioridade numérica, a contribuição dos bantu para a formação das culturas brasileiras pode ser verificada e vivenciada hoje, com sua presença no vocabulário, na culinária, nas técnicas agrícolas, na medicina tradicional, nas artes em geral, na memória folclórica e, é claro, no campo religioso.

Ainda quanto aos bantu, um dos fatores que viabilizou sua penetração cultural em larga escala na colônia portuguesa foi a facilidade com que aprendiam a passavam a dominar o idioma português, o que, segundo o professor José Beniste, lhes dava preferência ante

---

[62] Em sua conhecida obra *Festa de negro em devoção de branco*, José Ramos Tinhorão [São Paulo: Ed. Unesp; 2012] revela que, desde o século XV, os pretos cativos de Lisboa passam a influir culturalmente na cena artística e mística dos cultos católicos mais importantes, desde o carnaval ou Entrudo até as procissões, círios e peças teatrais dos altos cristãos.

outros grupos, como yorubás e mandingas, ambos chamados no comércio de escravos do Rio de Janeiro como "pretos mina". Segundo o mesmo autor, seguido também por Lopes (1988; 94) os bantus eram também preferidos devido a uma suposta "docilidade"[63] e capacidade integrativa melhor que outras etnias, normalmente refratárias ao trabalho forçado e sempre dispostas a organizar rebeliões (BENISTE, 2020; 35).

Quanto aos primeiros cultos trazidos para a colônia por esses contingentes bantu, talvez devido a essa suposta sociabilidade ou capacidade adaptativa, muitos deles se perderam ou não resistiram à opressão do catolicismo de Estado, diluindo-se em outras formas e práticas de senzala, associadas ou não à devoção no catolicismo popular, que poderia estar se naturalizando a partir de uma terceira geração de cativos brasileiros.

Desses cultos de senzala, o que se pode verificar hoje são apenas os traços remanescentes de vários cultos originários - cultos comunitários das aldeias da África Central - num amalgama que envolve elementos do xamanismo indígena e do catolicismo popular.

Do meu ponto de vista, a temporalidade seria o maior fator causador desse processo. Enquanto que a migração forçada dos bantu para as colônias americanas tem início já no século XV, os "pretos mina", ou *nagô* - como também eram chamados os escravizados yorubás em Salvador – só começam a assentar seus templos e adaptar suas cosmogonias num culto comum que veio a se chamar depois de "candomblé" muito mais recentemente - segunda metade do século XIX - o que permite observar essas práticas ainda sem muitas alterações desde sua implantação.

Porém, é mais provável que os cultos de senzala que deram origem ao que chamamos hoje de candomblé, na sua emergência, eram muito diferentes do que iremos encontrar hoje nas casas de culto urbanas.

Guardadas as proporções, a contribuição ou influência do catolicismo popular é tão importante quanto as duas outras influências formadoras dos cultos afro-cariocas – o xamanismo indígena e a memória dos cultos aos antepassados, ou *baculos*. Faço essa afirmação por reconhecer que a visão de mundo dos pretos e pardos crioulos, ou afrobrasileiros, que fundam esses cultos era constituída no paradigma da ordem medieval, sob uma da ética cristã ocidental, onde, aliás, se mantém até os dias atuais.

---

[63] Essa afirmação é controversa, já que se registram na história do escravismo diversas rebeliões de escravos bantu; no Brasil, só para citar os exemplos mais evidentes, a formação de mocambos de fugitivos na Serra da Barriga [século XVI], chamada pelas autoridades da colônia de "Quilombo dos Palmares" – ou *N'gola Janga*, na língua kibundo, falada entre os seguidores de N'Ganga Zumba, seu líder fundador; ou ainda a conhecida revolta de Manuel Congo e Maria Crioula, na região das plantações de café do Rio de Janeiro, no século XIX; ambas as organizações revoltosas perpetradas por escravizados de etnias bantu.

Não vou aqui defender um paradigma filosófico étnico afrocentrista para os cultos *afro*, posto que ainda não encontrei na minha experiência religiosa ou nos meus estudos sobre, nenhum culto afrobrasileiro que tenha os seus elementos constitutivos em desacordo com a ética cristã ocidental. Insisto que os cultos afrobrasileiros de hoje operam no campo moral e ético do judaico-cristianismo, tanto quanto todos os outros cultos cristãos brasileiros.

Porém, o choque de aculturação causado pela ordem escravocrata - que separava os cativos em grupos heterogêneos, desfazia-lhes as famílias, desconstituía suas memórias tribais de linhagem e ancestralidade – ainda assim não foi eficiente o bastante para impedir novas organizações culturais e simbólicas fundamentadas nas similaridades étnicas reagrupadas no cativeiro.

Ao contrário, mesmo sob uma *catolicização* forçada e inseridos num cotidiano regido totalmente pelos preceitos católicos dos colonos, a devoção [ou religiosidade] étnica original dos escravizados opera seus mecanismos de assimilação e adaptação para fazer surgir outras variações de interpretação, aproximações e novas representações simbólicas, agora associando a devoção do preto afrobrasileiro com uma cosmogonia judaico-cristã, onde, por exemplo, o seu *Ser Pré-existente* trazido de África é facilmente assimilado ao demiurgo bíblico ou abraâmico; da mesma maneira, seus entes divinais intermediários que operam entre os entes humanos são assimilados aos demiurgos católicos, que são os santos de devoção direta.

Essa [re]significação já nasce contraditória de *per se*, já que um antepassado ou ancestral africano não pode ser, ao mesmo tempo, um santo católico recriado na perspectiva dos europeus. Mas é a chave de devoção que irá funcionar para constituir diversos cultos *afro* no Brasil – quase todos, eu arriscaria afirmar[64].

O fato é que, na vida de senzala dos cafezais do Rio de Janeiro, uma grande maioria dos escravizados nascia e morria sem sair sequer dos limites da fazenda (SLENNES, 2007). Essa condição concorre para o fato de que a visão de mundo desse escravizado é muito diferente daquele *preto novo* recém-chegado, pois a sua construção simbólica é de um mundo visto da senzala, e não da savana.

Porém, é necessário admitir um comportamento desviante, pois para o *preto novo* em idade adulta, recém-desembarcado no Rio de Janeiro dos séculos XVII e XIX, quando se depara com uma agressiva realidade que quer dobrá-lo, reduzi-lo em todos os sentidos,

---

[64] Essa minha afirmação tem fundamento na observação nos cultos que estão em operação nesta perspectiva histórica pesquisada e que são elencados num grande grupo como cultos afrobrasileiros; o que não impede que venham surgir novos cultos, filiados a uma nova dimensão fora dessas assimilações já consolidadas. Estes, se os houver, deverão ser analisados *a posteriori*, para saber se estariam classificados nessa *ordem* que abriga os cultos *afro* atuais.

inclusive na sua constituição cosmogônica, simbólica, provavelmente ofereceria certa resistência a uma assimilação aos novos valores, símbolos e práticas. Sua compreensão dessa assimilação\adaptação religiosa seria construída – ou não - segundo sua interpretação e motivação. Mas, não seriam estes que viriam fundar os cultos afrobrasileiros, como se poderá verificar adiante.

Os registros históricos revelam que a grande maioria de escravizados desembarcados no porto do Rio de Janeiro no período em referência era do sexo masculino e tinham entre 10 e 20 anos – as *peças* mais valiosas para o comércio (KARASCH, 2000; 145). Vale dizer que devoção desse *preto novo* [aspecto central de sua religiosidade] poderia ser reconstituída, caso se adaptasse aos novos significados do campo simbólico e de práticas rituais dos cativos brasileiros no cotidiano hibridizado da senzala.

Assim, a grande maioria de *pretos novos* era mesmo inserida no contexto comportamental daquele escravizado que nascia na senzala centenária, já criado no seio das adaptações, hibridismos e recriações religiosas construídas e vividas por seus familiares e companheiros de eito.

Essa observação é necessária para evitar a generalização comum de pensar uma religiosidade permanentemente recriada a cada desembarque de novos contingentes – o que não se deu. Ou, por outra, pensar a diáspora como um momento histórico "congelado no tempo", em que o *preto novo* chega e se acultura, ininterruptamente. O que ocorre com uma intensa força transformadora é o fato desse *preto novo* chegar no Brasil e encontrar uma centena de milhares de escravizados pretos e pardos, mas *não-africanos*, que já têm constituída uma religiosidade pessoal e coletiva, baseada na assimilação e representação de outros valores, quase sempre desconhecidos para ele.

Provavelmente, este choque cultural entre os cativos ocorria a cada novo contingente chegado na senzala. No caso da cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, "a maioria associava-se aos seus próprios grupos religiosos e sociais, alguns tradicionais, mas muitos surgidos na cidade" (KARASCH: 2000, 341). Dessa maneira, uma afiliação católica é quase que imediata. Isso permite, por exemplo, que a inserção em irmandades religiosas de pretos e pardos sirvam de pretexto para novas organizações de culto, onde as manifestações simbólicas de uma cosmogonia *afro* podem ser resguardadas, dependendo do grau de apuração prática de cada culto híbrido. Vejamos como isso poderia se dar.

Como é registrado, essa catolicização forçada do escravizado tinha início a partir do batismo - no embarque em África ou no desembarque na cidade do Rio de Janeiro. No final da década de 1820, os cativos eram desembarcados no Valongo e levados à igreja da

Candelária, quando eram separados em grupos, de acordo com o nome cristão que iriam receber: Marias, Antônios, Josés, Joãos etc. (RUGENDAS, 1940; 134-135). Essa introdução em massa ao catolicismo, como era de se esperar, não incluía conhecimentos de teologia ou mesmo textos bíblicos. Não era necessariamente um catecismo. Para ingressar na comunidade católica o escravizado tinha apenas que memorizar algumas orações, como o pai-nosso e a ave-maria, ou a algumas respostas simples a perguntas idem:

> Queres lavar tua alma com água benta? Queres comer o sal de Deus? Expulsará todos os pecados de tua alma? Não cometerás mais pecado? Queres ser um filho de Deus? Expulsarás o demônio de tua alma? (CONRAD, *apud* KARASCH, 2000; 343).

As perguntas eram feitas em português, mesmo que o cativo fosse um boçal. Bastava então que gesticulasse afirmativamente. Em tempo, está neste registro a referência a uma figura desconhecida do africano, o demônio judaico-cristão, antítese europeia da obra do criador, ao qual todas as simbologias, cosmogonias, práticas rituais e crenças vindas de África estariam dali para frente associadas.

Essas formulações eram feitas por influência de alguns padres, por estarem já familiarizados com algumas crenças comuns na África. A maioria respondia "sim", ou aprendia a gesticular com a cabeça afirmativamente, sem que isso significasse ou representasse uma conversão religiosa na acepção correta da palavra.

Karasch assevera que muitos padres e senhores de escravos ignoravam a cristianização forçada dos cativos. Porém, não era incomum a contratação de padres ou católicos leigos para ensinar o idioma português e práticas do catolicismo popular aos *pretos novos*, assim que chegassem. Para esse serviço, muitas fazendas recomendavam seus "negros velhos livres", considerados "professores" da religião católica e, ao mesmo tempo, conhecedores dos idiomas de África comuns na senzala – podendo, assim, instruir os *pretos novos* em suas próprias línguas (idem; 344). A autora também ressalta a importância desses *afro*-catequistas leigos,

> Uma vez que ensinavam o que haviam aprendido talvez a trinta ou cinquenta anos antes com outros leigos, os idosos devotos eram mais importantes do que os padres católicos na transmissão de crenças e rituais luso-brasileiros do século XVIII aos conversos do século XIX (KARASCH, 2000; 344).

Pode-se inferir que, nas senzalas do Rio de Janeiro e nos espaços urbanos daquele período, atribuir somente aos "brancos" uma catolicização forçada dos cativos é um equívoco. A construção de uma dupla devoção, então, é influenciada por cativos já detentores do conhecimento tanto de uma, quanto de outra tradição religiosa.

Posso concluir que não é sustentável a impressão – muito corrente nos textos atuais sobre cultos *afro* – de que não houve processo histórico de assimilação de símbolos e valores

católicos, mas apenas uma estratégia fugidia para escamotear ritos secretos na senzala [em favor de uma "pureza africana" ou de uma "resistência cultural"]; ou ainda, que ocorreu um "sincretismo" estratégico, através do qual os pretos faziam uma coisa para os brancos e a negavam, depois no seu espaço de senzala.

Ao que esta pesquisa me permitiu observar, todos os cultos afrobrasileiros praticados hoje são reminiscências desse encontro, dessa catolicização forçada, já que os valores cristãos – principalmente os de natureza ética – os símbolos de entidades intermediárias e de um demiurgo judaico-cristão estão presentes na devoção dos praticantes atuais. Não se deve ignorar que a maioria dos sacerdotes dos cultos afrobrasileiros se declara numa dupla devoção aos santos católicos e aos ancestrais e antepassados herdados daquelas etnias originárias.

Para os praticantes atuais dos cultos *afro*, não se faz distinção entre Zambi *N'pungo*, *Olodumare* e o *Deus* de Abraão, ainda que esse comportamento não os demova da "acusação" de serem politeístas, uma visão que pretende ignorar o funcionamento das cosmogonias remanescentes nos seus cultos. A pesquisa de campo revelou que esta assertiva encontra ressonância entre os praticantes e fundadores atuais desses cultos afro-cariocas.

Para além das relações de compadrio – processo em que os cativos garantiam uma condição de inserção social e reconhecimento para seus filhos – ou casamentos – muito comuns na senzala e no espaço urbano – é de se ressaltar que, quanto à prática ou devoção católica, havia uma diferença entre os cativos homens e mulheres. Geralmente estas frequentavam a missa, aqueles não. Assim, elas compareciam às missas e recebiam os sacramentos (EBEL, 1972).

Por outro lado, como também é sabido, muitos homens pretos e pardos, cativos, livres ou alforriados, constituíam e lideravam irmandades católicas, organizando procissões, levantando fundos para construção de igrejas, realizando funerais, além de participarem diretamente nos rituais católicos, carregando imagens ou participando de manifestações religiosas como os *cucumbis*[65] e as *congadas*, além de outros eventos instruídos pelos clérigos.

Mas, se o primeiro traço cultural da devoção do escravizado no Rio de Janeiro era perceptível nas festas do calendário devocional católico, isso não significa uma posição fixa ou um quadro definido dessa devoção. Para compreender como se davam as práticas religiosas dos pretos e pardos do Rio de Janeiro nesse recorte temporal, será preciso

[65] *Cucumbi* era um cortejo carnavalesco, mas de conotação totalmente religiosa – autorizado pela Sé da diocese - formado exclusivamente por pretos e pardos para desfilar pelas ruas do Rio de Janeiro do século XIX, até início do século XX.

considerar alguns aspectos presentes naquele cenário cultural multiétnico. Conviviam ao mesmo tempo na cidade hábitos étnicos trazidos de África das tradições locais, das aldeias e tribos, juntamente com tradições de cunho "universal" como o islamismo e o catolicismo praticados pelos pretos e pardos na cidade.

Sem falar do já mencionado fato de que, em sua grande maioria, os *pretos novos* que aportavam no Rio tinham idade não haviam alcançado os 15 anos de idade, onde a maioria não era deportada antes de se submeter aos seus ritos de passagem para a vida adulta, quando assumem uma compreensão mais densa das cosmogonias às quais estariam vinculados etnicamente em África.

Porém, para o *infame comércio,* esse recorte etário era ideal para se iniciarem os processos de subjugação dolente. Por não terem ainda passado pelos rituais de iniciação em seus cultos ancestrais originários, também suas interpretações ou representações ainda inconsistentes poderiam operar em favor de uma nova construção, a partir das assimilações e adaptações que lhes esperava nessa *nova vida*.

Revendo o que já disse aqui, muito menos da metade dos *pretos novos* integrados nas cidades e nas senzalas dos séculos XVIII e XIX acabaram por firmar uma "consciência religiosa" a partir do que apreenderam já num processo de aculturação, onde uma hibridização já em curso é que dará lugar à sua herança *afro.*

Também era comum que um cativo não encontrasse entre os seus companheiros de senzala os elementos e práticas do seu culto originário. A solução mais comum era assimilar um culto o mais universal possível – como o catolicismo popular – ou adotar outro culto *afro* que o ajudasse a enfrentar as vicissitudes do escravismo.

Então, se uma roda de *cabula* ou algum outro culto aos *baculos* fosse praticado por um grupo majoritário na senzala, essa seria a prática de quem ali chegasse de fora – principalmente entre as etnias bantu da África Central, no Rio de Janeiro, e os yorubás *fon, ewe, ketu, ijexá* ou *jêje* do Recôncavo Baiano. É exatamente essa configuração ou adaptação que dará origem aos cultos de senzala.

Para esta configuração acima referida, um fator a se considerar é o tempo. O decurso do tempo contribuiu para que aqueles cultos trazidos se hibridizassem em outras formas, tanto em seu aspecto simbólico e ritualístico quanto prático. As mudanças ocorridas a partir de 1850 – restrições ao tráfico; mudanças no mapa econômico da escravidão; o aumento do comércio interno de escravos, principalmente do fluxo Recife>Rio de Janeiro e Salvador>Rio de Janeiro – causou também alterações no contingente de pretos e pardos da cidade do Rio,

vindo a refletir na formação dos cultos afro-cariocas, que passam a receber contribuições de sacerdotes de cultos inéditos até então.

Assim, num processo bem claro e aberto, os pretos e pardos vão adaptando suas visões de mundo ao "panorama teológico" apresentado pelos católicos. Karasch, depois de Craemer (2000; 355) assegura que

> Uma das influências básicas sobre a religião dos escravos do Rio era a falta de conservadorismo religioso. [...] era 'tradicional' entre os centro-africanos formar novos grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos. Portanto, eles não tinham que abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico. Como na África, simplesmente adotavam a estátua como um símbolo novo (KARASCH, 2000; 355).

É importante repisar que a cosmovisão de etnias bantu pesquisadas não se afasta muito do que pretende uma teologia católica naquela situação. A busca de um caminho na direção do "construtivo", do que é acréscimo, que completa, realiza e reproduz na natureza e no coletivo aproxima as crenças bantus do "caminho do bem" pregoado pelos católicos; a crença num "criador" pré-existente, provedor de toda a força presente em todas as coisas recria o "Deus de Abraão"; a coexistência entre vivos e mortos ou a intercomunicação entre o mundo visível e o mundo invisível é recriada na crença das almas e na mediação dos santos católicos. Isso para citar apenas esses aspectos de similaridade.

Daí, para um afrobrasileiro adotar simbologias que seus ascendentes já absorveram e sistematizaram em novas devoções, praticadas cotidianamente, não há a menor dificuldade. Quem visitar a cidade do Rio de Janeiro no dia 23 de abril não fará nenhum esforço para reconhecer a dupla devoção dos afro-cariocas nas divindades São Jorge e Ogum. Tanto católicos quanto praticantes de cultos *afro* marcam presença maciça nas missas das igrejas e as casas de Umbanda tocam seus tambores nesse dia, que é tido historicamente como o primeiro feriado religioso afro-carioca, pois não consta como feriado reivindicado pela igreja católica, com a sua histórica influência política.

Essas devoções a santos católicos que representam entidades igualmente mediadoras, trazidas pelas cosmogonias bantu para o Brasil foi um dos traços de assimilação [e não sincretismo, pois uma devoção não elimina a outra] mais evidente dos processos de adaptação dos escravizados e é um ato repetido em toda a diáspora americana.

Finalizo a subseção provocando alguns setores do antirracismo religioso e aqueles autores que seguem a tese do sincretismo religioso afrobrasileiro[66] para que observem mais de perto os registros históricos das práticas dos pretos e pardos, cativos ou livres da cidade do

[66] RODRIGUES (1935); RAMOS (1940); CARNEIRO (1978-1948); ORTIZ (1978); BIRMAN (1985), dentre outros.

Rio de Janeiro num recorte temporal entre 1800 e 1850 – período que pesquisei para encontrar dados sobre a formação dos cultos afro-cariocas. Mesmo catolicizados, esses afrobrasileiros de cuja devoção por entidades e símbolos *afro*, ao que tudo indica, nunca abriram mão. Tampouco "transferiram" sua devoção ou direcionaram sua religiosidade de um campo cosmogônico para outro, de forma excludente ou restritiva. Mas, ao contrário, absorveram, assimilaram, admitiram, incorporaram mais elementos à sua prática, crença e ritualísticas originárias n memória trazida de África. Esses novos elementos estão presentes no seu cotidiano restrito na nova ordem em que são inseridos e o são tanto de origem africana quanto ocidental.

Posso também afirmar que me é possível perceber estarem presentes aqueles valores que aqui já tratamos em etnofilosofia bantu: comunhão com a natureza; vida em coletivo; ancestralidade; comunicação com o mundo invisível e o conceito de *força* ou *axé*, perfeitamente adaptado a uma teologia cristã pregada naquele período.

Mas esse processo de catolicização seria eficiente para tornar o catolicismo popular a religião mais praticada pelos cativos ou pretos africanos e pardos afrobrasileiros livres?

Esta pesquisa avaliou aspectos históricos da constituição e manutenção dos cultos de senzala e pode observar um movimento que se mantém, até os dias de hoje, preservado na ritualística que guarda, através de técnicas corporais de adorcismo, principalmente, a devoção aos entes divinais primordiais de etnias da África Central – que aqui se resumiriam em Angola-Congo – chamados no culto *afro* de Inquises.

Mas também, neste caso, através do transe de expressão, uma comunicação permanente com entes "falecidos" muito recentemente, pertencentes do mesmo universo material em que estão inseridos seus cultuadores: tanto na senzala e no trabalho do eito das fazendas, quanto na cidade, entre as classes populares. Uma compreensão melhor desses fatos religiosos pode revelar se a origem dos cultos afro-cariocas está nos primeiros cultos comunitários trazidos de África e praticados na senzala.

2.1.2 –*N'kises* e *baculos* nos cultos comunitários de senzala.

Assim como há registros dessa hibridização "catolicismo público e devoção privada", também há indícios concludentes de que essa dupla devoção remete o cativo à igreja, mas não o afasta dos cultos de senzala.

Karasch (2000) lembra que a maioria dos contingentes de cativos na cidade do Rio de Janeiro durante o século XIX era proveniente da África Centro-Oeste. Slennes (2007) menciona as práticas de "cultos de aflição" e "cultos comunitários" de origem bantu da África

Central, registrados nas senzalas das *plantations* neste mesmo período. João do Rio (1906) se refere a diversas casas de culto de origem bantu na cidade, na virada dos séculos XIX para XX.

Tudo isso para sustentar que, ao contrário, a tradição religiosa dominante entre os escravizados do Rio de Janeiro no segundo cartel do século XIX não era o catolicismo – e muito menos o candomblé – mas os diversos cultos provenientes da África Centro-Oeste, inicialmente praticados nas senzalas e matas. Mas depois ganhando as ruas da cidade, num movimento promovido tanto pela urbanização quanto pelo "afrouxamento" das autoridades quanto à fiscalização e repressão, ocorridas com eficiência no período colonial (CONDURU, 2007).

Em termos gerais, os cultos de senzala dos cativos das etnias bantu têm origem na memória trazida das regiões da África Central, principalmente. Reunidos na opressão da ordem escravocrata, epistemicída por natureza, seus mestres de sacerdócio - os *cumba*, entre os bacongo, os *n'gana zambi,* entre os ovimbundos ou os *quimbanda*, entre os kicongos – assim como seus "griôs", tiveram que adaptar suas práticas a essa nova realidade, alterando, suprimindo ou substituindo elementos dos cultos por adaptações possíveis, procedimentos exequíveis e modelos factíveis de manutenção ritualística (CAPONE, 2004; LOPES, 1988).

Por outro lado, com as limitadíssimas condições de ação dentro da senzala, esses cultos foram se amalgamando em versões mais simplificadas, de maneira que fosse possível a participação de todos, podendo cada grupo praticar sua devoção aos antepassados. Quando a ação era impossibilitada de acontecer no interior da senzala, recorriam às matas, por exemplo, ou a outros "esconderijos" (SILVA, 2005).

Outro aspecto relevante e verificável nos cultos atuais é o fato de serem constituídos numa reunião de elementos ou traços de cultos originais das etnias encontradas numa determinada senzala, pois, invariavelmente, havia uma diversidade étnica nas fazendas com grandes contingentes de escravizados - resultado da estratégia dos compradores em separar o mais que pudessem os grupos, famílias, aldeias, para evitar organização de rebeliões. Essa característica dos cultos de senzala está fortemente presente em absolutamente todos os cultos afrobrasileiros, mesmo aqueles cujos sacerdotes atuais defendem como "puros", "africanos autênticos", como veremos mais adiante.

Como no capítulo anterior foram apresentadas e discutidas as cosmogonias bantus originárias desses cultos, posso agora apresentá-los como surgiram na perspectiva histórica da diáspora brasileira, num recorte específico para aqueles surgidos na senzala do Rio de Janeiro.

Autores como Slennes, Mattos e Abreu afirmam que os conhecimentos religiosos encontrados nas senzalas dos cafezais do Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e XIX têm em suas matrizes epistêmicas as mesmas origens cosmológicas e cosmogônicas dos povos da África Centro-Atlântica e Centro-Oeste (SLENNES, 2007).

Se as cosmogonias bantu, na sua diversidade, se aproximam em elementos essenciais, isso também autoriza a interpretação de que aqueles povos praticavam religiões muito semelhantes, fundeadas nas mesmas matrizes epistêmicas, práticas e saberes.

O antropólogo J. Janzen, citado por Slennes, acusa a prática, entre esses povos da África Central, de rituais de "etiologia da doença e do infortúnio". Essas práticas buscam combater doenças e outros males com terapias de restauração da saúde ou para obter a fruição da energia primordial. São os cultos de tambores de aflição, onde a música e a dança, associadas à manipulação de elementos da natureza [vegetais, minerais e animais] são ferramentas indispensáveis para se obter a cura almejada (JANZEN, *apud* SLENNES, 2007; 117).

Atualmente no Brasil encontramos práticas idênticas usadas nos rituais dos cultos *afro*, onde estes saberes constituem um importante instrumento de enfrentamento contra moléstias e malefícios, mas também para a busca da uma vida saudável, tanto espiritual quanto fisiológica [banhos de ervas medicinais, defumações, limpezas espirituais por passes magnéticos etc.], sempre acompanhados de música [cânticos de evocação aos espíritos, rezas para cura e aflição] e, invariavelmente, da dança [para o transe e a possessão espiritual].

Estes cultos também aparecem na historiografia – mas também em antropologia - designados como *cultos comunitários*, tendo em sua base a devoção e manutenção de comunicação permanente com antepassados[67] recentes da comunidade ou aldeia.

Lopes (1988), Vasconcellos (1998) e Slennes (2007), dentre outros, concordam ao mencionarem uma predominância de cativos de etnia Bantu no fluxo escravocrata de África para os portos do Rio de Janeiro - tanto na capital quanto no interior. Também autorizam afirmar que a grande maioria de escravizados africanos assentados nas senzalas do sudeste brasileiro entre 1795 e 1850 era composta de indivíduos de etnia bantu.

Slennes revela que um fato interessante chamou a atenção dos historiadores do escravismo cafeeiro no Brasil: uma expressiva quantidade de acusações e/ou condenações judiciais pela prática de feitiçaria dentre os escravos trazidos da África Central para a região

[67] Como já explicitado na Introdução, faço uso do termo *antepassado* para designar aqueles entes do grupo ou sociedade que faleceram recentemente, pois ainda são identificáveis na memória desse grupo, e que permanecem em contato com o mundo visível, através dos rituais que viabilizam essa epifania.

das *Plantations*. O autor justifica essa impressão com o fato de que, entre 1790 e 1811, teve início um processo, na África, de comércio escravista entre os próprios africanos, quando alguns povos da costa atlântica angolana capturavam e vendiam indivíduos ou grupos de sua ou de outras etnias (SLENNES, 2007; 117-118).

Muitos desses indivíduos eram "deportados" sob condenação pela prática de "feitiçaria"[68]. Daí o expressivo contingente de "especialistas religiosos", na expressão de Slenes, vindos para o Brasil, provenientes da região dos rios Congo e Cuanzo. Muitos desses "feiticeiros" eram chefes de aldeias vencidos em batalhas locais. Eram capturados, deportados com todo o seu grupo e escravizados no Brasil (SLENNES, idem; 118).

Esses especialistas, uma vez no Brasil, tinham agora uma nova oportunidade de prosseguir com suas práticas, usando seu prestígio de sacerdote ou exercendo influência entre os demais membros da senzala devido aos conhecimentos de cura que guardavam. Posteriormente, essas práticas se adequam à vida urbana, nas atividades dos especialistas consultores em magia, que atendiam publicamente nas suas casas – muitas vezes transformadas em *calundus* ou lugares de tratamentos e curas, mas também adivinhações e premonições. Em alguns casos, rituais de iniciação, como veremos mais adiante.

2.1.2.1 – *N'kises* ou mediadores entre o devoto e a deidade

A pesquisa de Slennes revela também que muitos desses primeiros sacerdotes teriam trazido a memória de seus cultos originais, voltados para a mediação entre o homem e os ancestrais primordiais. São as divindades que, na cosmogonia bantu, representam os primeiros entes a viverem na Terra, dos quais descendem os humanos e que permanentemente transmitem, através da linha de descendência, os saberes de preservação e desenvolvimento da energia primordial (SLENNES, 2007; 114).

Os *ovimbundo* e *m'bundo* os chamam *N'kises*, entidades divinizadas que encarnam as forças da natureza, na visão cosmogônica desses grupos. É com essa nomenclatura que essas entidades entram para o panteão cosmogônico dos cultos *afro* no Brasil (BENISTE, 2020; 95).

Nos cultos afrobrasileiros de natureza bantu essas divindades são reconstituídas no modelo yorubá, passando a equivalerem-se aos orixás – que são aqui no Brasil, construções cosmogônicas diferentes, como veremos mais adiante.

---

[68] Grafei o termo entre aspas devido ao fato de que o sentido que se dá a ele aqui não é o mesmo refletido na compreensão que esta tese faz do mesmo; aqui, *feitiçaria* tem o significado de malfeito, de bruxaria, na concepção europeia de então.

Também o uso da fogueira ou do "fogo sagrado" foi registrado nas práticas desses povos. Trazido para o Brasil, este ritual guarda as mesmas características africanas. Slennes denuncia a ocorrência de cultos *cabula* e *de aflição*, de origem centro-africana, no oeste paulista e no Estado do Espírito Santo (SLENNES, idem; 121). Estes mesmos cultos teriam se proliferado pelo sudeste do Brasil, permanecendo algumas ressignificações no que viriam a se tornar os cultos afrobrasileiros praticados nesta região durante o século XIX.

Esta pesquisa não encontrou registros dos modos de hibridização *in natura* dos cultos afrobrasileiros na senzala. Infelizmente, os estudiosas já encontram esses mestres e especialistas da magia completamente incorporados a um novo universo simbólico, adorando ao mesmo tempo, como já visto aqui, o deus de Abraaão e seu *Zambi N'pungo* trazido da África Central. Como também já foi visto, muitos desses mestres cultuavam entidades invisíveis do catolicismo [os santos] juntamente com seus antepassados e ancestrais, porém comunicando-se com estes últimos através de práticas de sua ritualística.

Lopes (1988), Slennes (2007) e Bastide (1973), dentre outros, reconhecem a presença, entre os escravizados do Sudeste, de cultos aos espíritos tutelares da terra e da água, ou os *bsimbi*, em kicongo. Segundo esta cosmogonia, esses espíritos ancestrais seriam os primeiros a "chegar" na Terra. Assim como os espíritos *n'kises* dos *ovimbundo*, são seres primordiais, intermediários entre a deidade criadora e os homens na Terra. Desses espíritos descenderiam as diversas linhagens tribais, dando origens às diversas linhagens existentes hoje nas etnias bantu.

O salto dessa visão cosmogônica para uma aproximação interpretativa entre patriarcas e ancestrais não seria muito difícil - principalmente para alguém que é obrigado a aceitar outro deus, criador do céu e da Terra, com tudo que existe nela.

Mas o culto aos ancestrais tem como consequência um outro movimento de crença, que é o culto aos antepassados, aqueles dos quais descendemos recentemente - ou, nossos pais, avôs, bisavôs, tataravôs e assim por diante – pois, nessa compreensão, é através destes que se pode descender de um ancestral.

2.1.2.2 - *Baculos* africanos e antepassados afrobrasileiros recentes

São estes os cultos comunitários, pois são dirigidos aos espíritos de falecidos recentes [os *baculos*[69], na língua kikongo], que são reverenciados por sua sabedoria e capacidade de "retornar" para socorrer seus descendentes. O culto a estes entes possibilita uma permanente relação comunitária de interdependência: os "vivos" precisam manter alimentada essa relação, de forma material [oferendas, festas, rituais sagrados etc.]; os "mortos", se forem esquecidos, não mais retornarão ao convívio da aldeia, ficando perdidos na vastidão do mundo invisível. O mesmo aconteceria com alguém que não deixasse descendentes, pois não teria ninguém que cultuasse seu espírito *baculo* (TEMPELS, 2006; KAGAME, 1956).

Algumas formas de culto aos baculos – ou antepassados – chegaram até as Américas e são praticados até os dias de hoje. Há registros históricos e antropológicos de que, provenientes da vida de senzala dos cafezais da região sul do atual Estado do Rio de Janeiro, alguns fatos religiosos remanescentes dessa herança ainda podem ser presenciados. Nas manifestações da Roda de Jongo - cuja origem é a mesma desses cultos bantu – ainda podemos presenciar elementos formais do culto aos baculos:

- O Fogo Sagrado (reacendido no lar do rei/chefe quando da sucessão política, e depois espalhado para as casas das pessoas comuns) como veículo para a comunicação com os gênios tutelares e os espíritos dos recém-mortos (SLENNES, 2007: 118);
- A Roda Ritual, para chamamento dos espíritos "parentes", vindo em socorro de aflitos; para comemorações e reavivamentos; ou em socorro mesmo daqueles espíritos, que podem se encontrar em aflição e pedir ajuda para amainar seu sofrimento no mundo invisível (idem, idem).
- Os Cultos de aflição individuais e "comunitários", orientados para a cura de males físicos e sociais, mas também dirigidos aos ancestrais antigos e gênios territoriais (idem, idem);
- Os cultos realizados pela *macumba*[70]: cultos comunitários onde, por meio do transe de expressão, os *baculos* são convidados a "descer" ao mundo visível para aconselhar, ensinar e livrar os descendentes de malefícios que lhes possam acontecer.

Esta última forma ritual, introduzida na senzala do sudeste do Brasil, às escondidas, foi organizada numa sistemática religiosa que veio a ficar conhecida como Macumba ou

---

[69] Alguns autores também apresentam a grafia *bacuro*, ou *bakuro*, proveniente do registro oral da pronuncia entre os descendentes de escravizados no Brasil; nos terreiros de Umbanda carioca eu já testemunhei essa pronuncia nas entidades Pretos Velhos.

[70] O termo *macumba*, do idioma kibundo, é formado pela contração do prefixo [*ma]= "*coletivo", "reunião" e o sufixo [*cumba*]= "mestre" ou "especialista" da magia e quer significar "reunião de mestres da magia" [ASSIS Jr. Dicionário Kibundu-Português. Santos e Cia. Lda. Luanda, com data de publicação ignorada; *in* Biblioteca de Toronto, 1967].

Macumba Carioca, como é chamada hoje nos textos acadêmicos - para diferir a palavra do seu sentido pejorativo atual no senso comum. O termo *macumba*[71] - assim como *calundu* também o foi no período colonial - passou então a designar qualquer reunião de pessoas para a prática de rituais atribuídos aos cultos afrobrasileiros.

Nestes cultos aos antepassados, praticados hoje nos terreiros e através de técnicas corporais de transe de expressão, conhecemos os antepassados recentes das senzalas – e não aqueles especificamente cultuados nas aldeias africanas. É na perspectiva da diáspora que podemos compreender que são os primeiros pretos e pretas sábias a morrerem na senzala e retornarem como *baculos* cultuados, tanto aqui no Brasil quanto em outros locais das Américas e Antilhas.

Assim, sua origem africana está diretamente ligada à sua relação de existência no mundo visível, desde o período da deportação até a vida de senzala. Os mais de 300 anos da senzala permitiu que se desenvolvessem cultos a antepassados trazidos para ou nascidos no Brasil, cujos modelos de vida nas suas comunidades os projetaram ao panteão das entidades [e não divindades] cultuadas hoje nos terreiros de cultos afro-cariocas.

Agora, são entes que vivem no mundo invisível e, nestes cultos, são festejados guardiões da memória ancestral, da trajetória de todas as linhagens, dos saberes de cura e de atendimento às aflições do grupo: são os Pretos e Pretas Velhas, entidades cultuadas em toda a diáspora americana, e não só no Brasil, mas onde quer que tenha existido uma senzala.

2.1.2.3 - Os *calundus*

Em 2001, Yeda Pessoa de Castro definiu *calundu* como "a mais antiga denominação de culto afro-baiano[72], registrada no século XVII na poesia de Gregório de Mattos" e seguida, nas primeiras décadas do século XVIII, por uma descrição de Nuno Marques Pereira no Compêndio Narrativo do Peregrino da América (CASTRO, 2001: 192). Em seguida – mas sem indicar o idioma – a autora assinala o significado original em bantu: "kalundu, obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança" (idem, idem).

---

[71] Segundo o Dicionário Brasileiro da Lingua Portuguesa,"**Macumba**, *s. f.* (Bras.) cerimônia fetichista de fundo negro com influência cristã, acompanhada de cantos e danças ao som de tambor [...] (V. *Bruxaria*)." [Buarque de Hollanda; Cia. Ed. Nacional; 11ª ed., 1976]. Outros significados podem ser encontrados numa busca superficial na internet, remetendo o termo a árvores africanas ou instrumentos musicais, porém, sem comprovação etimológica ou antropológica razoável, mas promovendo desinformação.

[72] Note-se que a etnolinguísta se refere a "culto afro-baiano", talvez esquecendo que há registro historiográfico do aparecimento do termo em documentos encontrados também em outras regiões do Brasil, como o centro-oeste, o nordeste e sudeste.

Inobstante a variedade de significados encontrados para este termo, há um consenso no uso do mesmo para designar culto afrobrasileiro ou local de culto afrobrasileiro no período colonial e mesmo no período imperial.

No caso do Rio de Janeiro, neste recorte temporal que interessa à pesquisa, o termo mais usado, tanto pelas autoridades policiais quanto pela imprensa e literatura é *Macumba,* como já visto aqui. Mas o significado linguístico de *calundu* remete ao que realmente vieram se tornar os cultos afro-cariocas.

Da comunidade de senzala para as ruas da cidade, estes cultos foram incorporando elementos a partir de uma religiosidade hibridizada, construída a oralidade e no cotidiano e não por textos ou meta-discursos messiânicos. Aqueles primeiros especialistas do encantamento, curandeiros, rezadeiras e benzedeiras da colônia muito provavelmente transmitiram seus saberes de culto e magia aos seus descendentes ou seguidores [iniciados] e essa prática de resistência cultural e devocional dá origem ao culto das casas que conhecemos hoje.

É justamente essa liberdade na estratégia de adaptação e readaptação, assimilação permanente de outros símbolos e absorção de novas entidades que irá dar aos cultos *afro* essa sua característica quase pessoal, já que, até os dias de hoje, cada sacerdote funda seu próprio culto, seus rituais e designa seu panteão cosmogônico, sempre a partir de uma matriz conhecida e cultuada.

Esse detalhe, já mencionado e referenciado aqui, pode causar um desconforto naquele leitor que se acostumou a interpretar os cultos de candomblés como "organizações fundadas por terreiros tradicionais", geralmente nascidos na cidade de Salvador-BA, a partir de uma cosmogonia "africana pura" e que sua missão é a manutenção dessa "pureza" nos cultos, nas práticas devocionais etc.

Porém, ao pesquisar a história dos cultos *afro* poderemos encontrar as provas de que cada sacerdote funda *sua* casa [ainda que afiliada a outra mais antiga, onde fez sua iniciação]. Nesta *sua* casa, funda um *novo* culto, a partir da herança e ancestralidade que ele recebe de sua família [biológica e\ou espiritual] em conjunto com as ancestralidades expressadas na herança de cada "filho de santo" afiliado e\ou iniciado.

Nesta perspectiva, meu terreiro pode ser da raiz daquele outro, mas aqui funda-se um novo caminho de devoção e prática, a partir do potencial cosmogônico dos que aqui trabalham. Então, assim como na África tradicional de hoje, cada aldeia\terreiro cria seu culto, renovando-se a cada "leva" de *baculos* que vêm para essa comunidade. Os laços ancestrais operam para religar o culto aos tempos primordiais, imemoriais ou míticos. Mas os espíritos

que são convocados para a roda de dança são antepassados daqueles que estão ali, na roda do templo. Não são figuras míticas, mas espíritos de pessoas "desencarnadas", cuja ligação com os iniciados e fundadores do terreiro é direta, existencialmente ou até mesmo biologicamente.

É possível uma melhor compreensão desses aspectos ocorrendo na cidade do Rio de Janeiro, quando direciono o interesse para a historiografia dos cultos afro-cariocas. Mas faço novamente a advertência de que esta análise se dá a partir da trajetória dos cultos *afro*, e não da biografia de casas e pais de santo influentes. Esse caminho a pesquisa pretende demonstrar como equivocado ou, servente do racismo epistêmico que quero aqui denunciar.

2.2 - Os cultos urbanos das casas de santo e a contribuição da diáspora afro-baiana

Na cidade do Rio de Janeiro, o movimento que os cultos *afro* realizam, deslocando-se da senzala rural para os espaços urbanos, ganha mais significação na segunda metade do século XIX. Lopes (1988) e Bastide (1973) fazem referência a este movimento, justificando o primeiro com a grande quantidade de cativos [pretos e pretas de ganho, principalmente]. Mas também crioulos livres ou alforriados, que passam a viver na cidade do Rio, passando a constituir mais de 50% da população entre 1808 e 1870 (KARASCH, 2000).

Bastide acrescenta que, assim como em Salvador, as cidades de Recife, São Luiz do Maranhão e Rio de Janeiro assistem a um crescimento vertiginoso de especialistas da magia a se estabelecerem nestes centros urbanos entre 1850 e 1888. Porém, quanto ao Rio de Janeiro, tanto Karasch quanto Bastide se atêm apenas às estatísticas do crescimento, exemplificando com os "modelos" de casas de culto, referindo-se genericamente às macumbas – ou macumba carioca, no caso do sociólogo francês.

Compreender esse movimento "por dentro" poderá esclarecer porque existem tantas diferenças originárias nos cultos *afro* de diversas regiões do Brasil. Igualmente, permite compreender como se deu historicamente a sua formação e as conseguintes transformações que estes cultos sofrem até os dias de hoje.

O recorte temporal agora se desloca para frente, tendo como ponto de partida a segunda metade do século XIX, quando já se pode considerar consolidada a introdução dos cultos afro-cariocas na realidade urbana e na ordem social vigente – ainda que prescritos como crime contra o Estado e a Igreja.

Com o tempo, essa assimilação da magia como um fato social questionado – porém não ignorado ou negado - e o interesse público pelos seus benefícios e vantagens no seio das classes média e trabalhadora, projetam os sacerdotes, especialistas, adivinhos, curandeiros e

demais representações sociais vigentes à vida pública, mas também à fama e prestígio popular.

Num rápido exercício de especulação, utilizo a tabela publicada por Moraes (2017) para demonstrar o interesse público nessa temática, dentro de um recorte temporal expressivamente marcado por mudanças sociais: entre 1890 e 1919. O pesquisador nos informa, por exemplo, o número de vezes que os termos associados às práticas desses especialistas [a maioria, fundadores de casas de santo] aparecem nas publicações dos principais e mais lidos periódicos.

Num dos textos reproduzidos por Moraes em seu trabalho, pude notar a referência que o periodista faz à famosa coletânea de artigos de João do Rio[73], para perceber a importância que os textos do jornalista assumem naquela época.

Moraes trabalha com os termos *feiticeiro, feitiçaria, espiritismo* e *curandeiro*, com os quais os sacerdotes, fundadores de casas de santo ou qualquer outro praticante de rituais *afro* eram relatados na mídia da época. O pesquisador justifica a escolha desses termos, especificamente, com o fato de "serem utilizadas com mais frequência e as que aparecem mais nas pesquisas" (MORAES, 2017; 79). Seu levantamento relaciona as publicações dos seguintes jornais da época, nas cidades do Rio de Janeiro: *Gazeta de Notícias, O Paíz, Jornal do Brasil, Correio da Manhã* e *Jornal do Commercio*; e de Niterói, *O Fluminense*.

Elaborei a tabela abaixo para resumir minhas conclusões sobre o levantamento:

Tabela Nº 1

Termo	Nº de ocorrências no período 1890-1919
Feiticeiro	2.585
Feitiçaria	881
Curandeiro	839
Espiritismo	5.723

Fonte: dados da pesquisa de Moraes (2017; 77-82)[74]

[73] João do Rio, pseudônimo de João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto foi um jornalista, cronista, tradutor, teatrólogo e membro da Academia Brasileira de Letras; na pesquisa sobre o racismo no Brasil, ele se destaca pela publicação no jornal Gazeta de Notícias - entre fevereiro e abril de 1904 - de uma série de reportagens intituladas "As Religiões no Rio", onde relata uma série de incursões a casas de cultos afro-cariocas, relatando, entre o escárnio e a admiração, o que ocorria nas festas e serviços de atendimentos dessas casas de culto. É deste mesmo periódico que Moraes retira, da sua edição de 15.12.1904, o relato de uma "batida da polícia" num "zunga" – nome dado a "hospedarias suspeitas e baratas"; destaquei da matéria o seguinte trecho: "*Nessa casa praticava-se a feitiçaria segundo os mais esquisitos processos (vide Religião no Rio, de João do Rio)"* [sic]; cf. MORAES, 2017; p.77.

[74] Dados posteriormente confirmados na base de dados da hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, *in* http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/, acessada em 25.01.2020.

Quanto ao termo *espiritismo,* o pesquisador assinala que o número mais elevado de ocorrências se deve ao fato de que, entre 1910 e 1915, um aquecido debate tomou os espaços jornalísticos, onde a Federação Espírita – a primeira organização em defesa do Kardecismo no Brasil - a Igreja Católica e o Estado debatiam a criminalização das práticas de espiritismo. Mas acrescenta que o termo *espiritismo* nas temáticas jornalísticas do período pode abrigar tanto referências aos cultos afro-cariocas quanto às práticas dos kardecistas, que tinham um forte viés cientificista e se colocavam como opositores dos sacerdotes de cultos *afro.*

Com uma representação social já constituída nos moldes que a conhecemos hoje, tanto os sacerdotes quanto as suas casas de culto eram vistos pelas elites como "atraso", "fetichismo", "embuste" ou "crendice". Essas adscrições sociais permanecem presentes nas interações sociais, hoje interpretadas nas ciências sociais como Racismo Religioso proveniente dos processos do Racismo Estrutural.

Mas que modelos de culto são praticados nessas casas? O que eles têm em comum com os cultos de senzala? Será preciso conhecer essas práticas, que deram origem aos cultos que serão aqui tratados.

2.2.1 – Da Cabula às Macumbas e casas de santo

Conforme pude observar, mas também de acordo com J. Beniste (2020; 17), a pesquisa sobre os cultos afro-cariocas ainda precisa ser tomada como importante, pois não se encontram muitos trabalhos voltados para a historiografia dessa temática. A grande maioria dos textos recentes se concentra nos terreiros de candomblé afro-baianos trazidos para o Rio – Ilê Axé Opô Afonjá, Bate-Folha, Tumba-Junssara, dentre outros, todos localizados na Baixada Fluminense - ou na biografia de sacerdotes dessas casas.

Quando esses textos se referem ao culto praticado, remetem seus dados e fontes a textos anteriores que somente retratam práticas de um ou outro terreiro da cidade de Salvador, vistos – a meu ver, equivocadamente - como "matrizes" de cultos *afro* para todo o Brasil. Um dos objetivos deste trabalho é especificamente lançar luz às narrativas que remetam aos cultos afro-cariocas, cuja historicidade, peculiaridades e especificidades são diferentes quando comparadas aos cultos de outras regiões.

2.2.1.1 – A Cabula

Segundo Vagner G. da Silva (2005), a Cabula é um culto com "forte influência dos cultos bantu". Praticado principalmente pelos pretos e pardos nas zonas rurais do Espirito Santo e nas senzalas dos cafezais do Rio de Janeiro, até a virada do século XIX para o XIX,

era já frequentado por "brancos" de classes sociais mais elevadas. Continham no seu arcabouço ritual vários aspectos ainda hoje encontrados nas casas de culto afro-carioca com as umbandas.

Suas reuniões, inicialmente nas senzalas ou escondidos nas matas, depois nas casas de santo, eram realizadas em torno de uma *mesa*, geralmente oferecida a Santa Bárbara ou Santa Maria. Seu chefe tinha o nome de *embanda,* sendo auxiliado pelo *cambone* (SILVA, 2005; 87). Essas reuniões eram chamadas *engira* – segundo, Lopes (1988), uma corruptela da palavra kibundo *n'gila*. Hoje pronuncia-se "gira", para designar uma sessão espírita nas casa de Umbanda e Omolokô.

Reunidos secretamente e sempre à noite – para evitar interrupções ou perseguições – faziam uma fogueira e preparavam uma mesa, com toalhas, flores e pequenas imagens de santos católicos, pretos velhos e caboclos. Não sem razão, essa é a configuração atual dos *gongás,* altares sagrados onde está representado o panteão de entidades e divindades de uma casa de Umbanda. Entre cânticos, saudações e toques de tambores [quando possível], evocavam suas entidades *baculos* e atendiam aos recorrentes para tratamento de moléstias da saúde e malefícios espirituais.

> Durante os ritos, era servido vinho e mastigava-se uma raiz, enquanto se sorvia o fumo do incenso, que era queimado num vaso. As iniciações eram feitas nesse momento quando o adepto passava três vezes por baixo da perda do *embanda*, simbolizando sua obediência ao novo pai. Um pó sagrado, *enba* [pemba?], era soprado para afastar os espíritos inferiores e preparar o ambiente para a tomada do Santé, que significava a incorporação do espírito protetor (SILVA, 2005; 85-86).

Esse culto iniciático é um dos poucos registros que se pode ter dessa fase de transição dos cultos de senzala para as casas urbanas de santo afro-cariocas. Aqui, especificamente, não há que se falar ainda em *terreiros*, pois essa é uma nomenclatura proveniente da região nordeste do Brasil – e cuja temática será tratada em seção adiante. Da mesma maneira, não há aqui ainda o uso do termo *Umbanda*, que virá a designar uma modalidade de culto pós-Cabula e pós-Macumba, adaptado das assimilações entre o catolicismo popular, o xamanismo indígena, as práticas dos cultos de aflição dos pretos e pardos de origem Angola e Congo e, por consequência de fenômenos sociais urbanos, irá incorpora princípios do Kardecismo brasileiro.

2.2.1.2 – A Macumba carioca

Como já foi visto, não havia – e ainda não há - nenhuma padronização para os cultos *afro*. Cada casa que encontrarmos hoje funciona segundo suas próprias determinações, de

seus sacerdotes e\ou entidades mentoras às quais se filiou. Se o sacerdote decidir, por sua própria conta, pode adotar os ritos e preceitos, nomenclaturas, simbologias e até cultos a determinadas entidades ou divindades seguindo a maneira de alguma outra casa de santo à qual a sua estará agora filiada. Aceitar essa adesão é ato de livre e espontânea vontade do sacerdote. Sendo assim, a partir do momento em que não mais desejar, pode retirar essa influência externa e voltar a reger seu culto como bem entender[75]. No meu ponto de vista, essa é uma característica remanescente daquele "movimento religioso" iniciado pelo "líder" na senzala – como demonstrarei mais adiante.

Como se diz em pesquisa sobre cultos *afro*, eles são muito semelhantes em aspectos gerais e externos, porém, muito diferentes nas suas especificidades (LOPES, 1988; BASTIDE, 1973 e SILVA, 2015). Assim, na cena religiosa do Rio de fins do século XIX uma variedade enorme de cultos e práticas formavam o mapa afro-carioca que, em sua expressiva maioria, eram casas de cultos remanescentes de práticas trazidas da senzala.

Porém, para o Racismo Estrutural, colocá-los todos sob uma mesma nomenclatura era muito mais prático - para a imprensa, para a política social, para a igreja católica, para as elites locais e para a repressão policial a mando destas três últimas. Afinal, era tudo "coisa de preto", tudo "feitiçaria",... tudo *macumba*[76].

É como Macumba [carioca] que estes cultos híbridos irão se consolidar na virada dos séculos XIX para XX. Adaptados ao meio urbano, uma infinidade de cultos passam a ser realizados na privacidade dos lares de seus sacerdotes, ou em locais designados especificamente para este fim. Aqui, seu chefe é chamado *embanda, umbanda* ou *quimbanda.* O autor pesquisado não esclarece, mas esses termos são corruptelas de palavras do idioma quimbundo, falado fluentemente entre os pretos e pardos da cidade naquela época. Já faziam parte de um jargão religioso, onde *embanda* e *umbanda* são expressões corrompidas para a palavra kimbundo *m'banda*, que não se refere ao sacerdote, mas à ação deste: "Actos prescritos pela religião contra, os supostos espíritos maus"; já o termo quimbanda - que não

[75] Essa é a realidade e é exatamente isso que difere o campo dos cultos *afro* de outros sistemas ou organizações religiosas que assumem um pragmatismo institucional que permite um movimento de inclusão ou exclusão, segundo regulamentos internos ou até mesmo um código canônico. No campo das casas de cultos *afro,* vale o dito popular: "mudou o pai de santo, mudou a casa", pois as práticas e rituais certamente serão adequados ao modo desse novo sacerdote.

[76] O sentido pejorativo ou nocivo atribuído ao termo nas representações sociais desde essa época ainda é muito presente na nossa sociedade, motivo pelo qual os sacerdotes e povo de santo em geral não utilizam para referir a nenhum culto; muitos de nós, inclusive, desconhece essa fase histórica de seu culto, acreditando que sempre se chamou candomblé ou umbanda, nomenclaturas bem mais recentes.

foi corrompido - este sim, refere-se à "Pessoa que trata de doentes; mágico; exorcista; necromante; bruxo [ASSIS Jr. Dicionário Português-Kimbundo. Luanda, 1826].

Os ajudantes imediatos deste sacerdote – desde que iniciados nos rituais – eram chamados *cambono* ou *cambone* (SILVA, 2005; 86).

Assim como a Cabula, a Macumba faz uso de cânticos e de tambores sagrados. Também é um culto iniciático. Seus adeptos, em sua maioria mulheres[77] eram preparados para o transe de expressão – caso não fossem cambones, já que este cargo prescinde da ausência da faculdade mediúnica do transe espiritual para serem executadas suas funções.

Ressalto que tanto Silva (2005) quanto Lopes (1988) e Beniste (2020) registram o surgimento da expressão *filhas-de-santo*, como eram chamadas as iniciadas na Macumba. A expressão hoje é usada tanto para iniciados nos candomblés quanto nas umbandas cariocas.

Quanto ao seu panteão de entidades, divindades e santos cultuados, todos eram agrupados por *falanges* ou linhas (RAMOS, 1940; 124). De acordo com a casa, essas linhas poderiam ser: Linha da Costa [antepassados embarcados na Costa dos Escravos]; Linha de Umbanda [na verdade, M'banda, referindo-se aos antepassados de origem *M'bundo*]; Linha de Quimbanda [referindo-se aos antepassados *kicongo* consagrados como mestres da magia]; Linha do Mar [referente às divindades sagradas do mar]; Linha de Caboclo [referindo-se aos espíritos de caboclos ou mamelucos herdados do xamanismo indígena]; Linha do Cruzeiro [referindo-se às almas dos pretos escravizados e desencarnados durante o cativeiro], além de outras, variando de acordo com a herança do sacerdote fundador do culto e segundo orientação de suas entidades mentoras.

2.2.2 – O culto Omolokô - a encruzilhada entre passado e presente dos cultos afro-cariocas.

O culto conhecido ainda hoje como Omolokô é remanescente em algumas poucas casas no Rio de Janeiro, Baixada Fluminense e interior do Estado do Rio de Janeiro[78]. Por preservar ainda elementos essenciais trazidos de África, como o sistema de valores humanistas, a comunhão vital com a natureza, o uso de saberes de cura, de magia, de

---

[77] Beniste atribui a predominância das mulheres nos cultos afro-cariocas ao fato de sua disponibilidade de tempo; na senzala, aquelas vinculadas aos serviços da casa do senhor tinham mais tempo para cuidar dessas práticas; no espaço urbano, as escravas de ganho são, pelas mesmas razões, mais comprometidas com essas práticas ritualísticas; porém, ressalta que os primeiros sacerdotes eram homens, já iniciados por outros sacerdotes masculinos (BENISTE, 2020; 93).

[78] Esta pesquisa teve informação de algumas casas na região de fronteira entre os estados de Minas Gerais, Espirito Santo e Rio de Janeiro, exatamente na região que fora povoada por escravizados bantu da África Centro-Oeste e litoral entre 1790 e 1850.

comunicação com espíritos *bakulos*, dentre outros, é um culto tão importante para a cultura afrobrasileira quanto os candomblés de nação ou os cultos aos encantados registrados no nordeste brasileiro.

Assim como a cabula e a macumba carioca, o Omolokô tem sua origem nos cultos comunitários de senzala, a partir de uma memória simbólica e ritualística trazida e difundida na diáspora. Pode-se dizer que seria uma extensão adaptativa daqueles cultos afro-cariocas aqui apresentados, posto que ainda preserva as mesmas epistêmes sagradas que fundamentam a Cabula e as macumbas cariocas. Aliás, muitas casas de Omolokô eram classificadas como *macumba*, já que esta era a maneira mais comum de se referir ao lugar onde se tocava tambores africanos e se evocavam espíritos para trabalhos de cura e adivinhação, independentemente do que ocorria no seu interior.

O culto Omolokô, assim como os seus pares afro-cariocas – ou como absolutamente **todos** os cultos afrobrasileiros - é um amálgama de saberes e práticas ritualísticas retirados de outros cultos, formando um novo *corpus* para atender necessidades de sobrevivência, adaptação, preservação e permanência, resultando em ações de resistência contra-hegemônica no campo religioso. Vejamos por dentro do culto essas contribuições de outras epistêmes religiosas, filosóficas e ideológicas.

2.2.2.1 – Os processos de associação, assimilação e adaptação epistemológica no culto Omolokô.

O primeiro aspecto relevante sobre cultos afro-cariocas – e por extensão, todos os cultos afrobrasileiros – é uma capacidade de reorganização a partir de novas epistêmes sagradas, simbologias, rituais e práticas absorvidas, sempre em torno de ou motivadas pela figura carismática de um líder.

Esse fenômeno é percebido ainda em África por Craemer, Vansina e Fox (1976), quando relatam ter encontrado um movimento semelhante em várias culturas pesquisadas no sul da África, em regiões onde hoje se situa o Zaire. Os antropólogos relatam ter percebido que estas etnias seriam "conducentes ao surgimento e evolução de movimentos [religiosos] com símbolos, crenças, ritos e valores característicos" (CRAEMER, VANSINA e FOX, 1976: 445). Segundo estes autores, uma nova *forma religiosa* tem surgido com frequência a partir de um "rearranjo" de rituais, símbolos, crenças e mitos, sob a inspiração de uma "figura carismática".

Nessa perspectiva, a historiadora e brasilianista Mary Karasch (2000) observa que

> Entre as características essenciais de um movimento religioso da África Central está a nova organização de rituais, símbolos, crenças e mitos existentes e, em larga medida, tradicionais, em torno dos objetivos difusos, orientados para a coletividade, associados ao 'complexo fortuna-infortúnio' da cultura mais ampla. Um líder carismático bem-dotado inspira a organização nova, que é aceita por um grupo coletivo e então se dissemina de uma comunidade para outra (KARASCH, 2000; 355).

Ora, estes dois registros concluem na mesma direção quanto a uma característica essencial de etnias bantu: uma capacidade de reorganizar seus cultos a partir de novas epistêmes adquiridas, absorvidas, assimiladas. Outros autores, como Bastide[79] e Lopes também se referem a estas características essenciais, exatamente para justificar movimentos semelhantes que ocorrem nos cultos por toda a diáspora brasileira durante o período escravista.

O que devo ressaltar neste trabalho é que, primeiro, para que essa "estratégia" adaptativa se opere não será preciso muito mais que um campo novo interpretativo - que será visto e avaliado a partir das epistêmes já presentes no culto atual daquele grupo. O motor dessa nova assimilação está nas práticas do "líder carismático", que poderia ter chegado na senzala já consagrado como um sacerdote desde África, ou um especialista em magia, como um *medicine man* ou qualquer outra posição de mediação para o grupo entre saberes de culto. Mas, como vimos no registro dos autores, seria necessário que exercesse liderança entre os membros do grupo. Essa liderança poderia ser natural, caso esse líder fosse o mais velho do grupo ou estivesse entre os mais velhos.

Acrescente-se a esse aspecto o fato de que, em África e mais particularmente entre as culturas aqui pesquisadas, o saber e a experiência do ancião são venerados. E especificamente entre os bantu da África Central, a importância da *macota*[80]*,* que em si já é uma entidade, está acima das decisões e desígnios dos mais jovens.

Se tentarmos reproduzir este fato no ambiente de senzala, por exemplo, poderemos admitir que essa situação deve ter se reproduzido às centenas de milhares de vezes por toda a diáspora, já que o recurso religioso era, comprovadamente, um refugio psicodramático muito usado para enfrentar as agruras da vida no cativeiro.

No ambiente da senzala, esse "casamento" entre as devoções étnicas originárias trazidas na memória e uma nova simbologia cosmogônica, vinda de uma cultura "mais

---

[79] Bastide (1973), ao contrário de Lopes (1988), prefere seguir a "escola Nina Rodrigues", atribuindo essa característica somente aos cultos bantus aqui recriados, preferindo a interpretação de que os cultos de origem yorubá seriam mais resistentes a essas adaptações.

[80] Termo ovimbundo e quimbundo que significa [*ma*=coletivo] +[*cota*=ancião] (LOPES, 1988).

ampla", possibilitou a inserção ou recriação no novo culto das associações para o "complexo fortuna-infortúnio", de que falam os autores em acima mencionados.

A observação atenta do complexo criado pelos cativos nesses novos cultos - aqui chamados *afro-cariocas* – pode revelar estes símbolos, através dos quais se deram os processos de associação, assimilação e adaptação – como será demonstrado adiante. Vejamos novamente aqui a recorrente aparição de imagens do catolicismo popular nos cultos *afro*, que afirmam a permanência da devoção aos santos católicos – e não uma substituição ou escamoteamento da devoção a essas divindades intermediárias.

Mas, inobstante as diferenças entre a construção cosmogônica do catolicismo - que por sua vez é uma adaptação da cosmogonia hebraica – e as diversas construções trazidas na memória para o cativeiro, esse movimento de assimilação, acomodação e adaptação de crenças, símbolos e ritos que ocorre na senzala opera a partir de uma "visão cósmica" já consolidada e de uso comum naquelas diversas etnias bantu, como já demonstrei neste trabalho. Nesta visão permanece uma posição epistemológica onde se pode observar uma predominância do bem na ordem natural. E isso não irá mudar com os processos assimilativos de outros sistemas de crença. Ao contrário, essa posição epistemológica os "autoriza" e viabiliza dentro dessa operação.

Essa minha conclusão é corroborada por Craemer, ao analisar as situações em que se dão os chamados por ele de "movimentos religiosos" entre os zulus do sul da África:

> Nessa visão, todas as experiências e os objetivos que os seres humanos consideram desejáveis e bons fazem parte da ordem natural das coisas. Da maior importância que entre esses valores são saúde, fecundidade, segurança, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza. Sob circunstâncias ideais, o bem prevalece, absoluta e exclusivamente. O Ser Supremo, o Criador, que dota todos de vida, reina distante, mas beneficamente sobre o universo e o homem. E a esfera entre os vivos e os mortos está cheia de sombras dos ancestrais e numerosos tipos de espíritos, cujas intenções e atividades são boas (CRAEMER, VANSINA e FOX, 1976: 446).

E, sob circunstâncias "não ideais", de que maneira esse fato religioso poderia ocorrer? Como os autores puderam observar, aquelas crenças defendem que "o universo tem também suas forças malévolas, que ficam de fora da ordem natural". Tudo que é mau é causado por elas, "mediante pensamentos e sentimentos malignos de outras pessoas significativas" (idem; idem; 446).

Nessas culturas, um pensamento contrário às forças positivas que sustentam essa "ordem natural" pode causar dano [material ou subjetivo] tanto ao espaço quanto aos pensamentos e às pessoas. Esse movimento ou pensamento poderá se condensar em palavras,

atitudes, comportamentos que entrarão em confronto direto com a "harmonia" proporcionada pela "ordem natural".

Pode até parecer uma posição igual à do maniqueísmo ocidental - o dualismo religioso sincretista, em que há um eterno confronto entre as "forças" da "Luz" ou do "Bem" contra as forças da "Escuridão" e do "Mal". Contudo, aquelas crenças não funcionam nesta direção, mas sim na certeza de que tanto os vivos quanto os mortos [que ainda ficam por aqui] possam interferir na ordem, agindo para sua alteração ou destituição. É a vontade tanto de um quanto de outro, ou ainda o seu conluio, que opera num movimento de contra ordem, inserindo no cosmo outras forças. Aqui não há que se falar em contrariedade ou malfeitos.

Como já foi visto no Capítulo 1, nessa visão cósmica tudo opera num *dégradée* direcional: para um lado se constrói, para outro se destrói; um eixo central é o equilíbrio do ser na vida cotidiana da tribo. Mas o que pode ser destruição para este, pode ser construção para o aquele. Não há exercício de valoração ou juízo moral na atitude em si. Pode-se tanto evocar um espírito do mundo invisível para **ensinar** um remédio e salvar a aldeia, quanto para se **aprender** a eliminar um adversário, destituindo-lhe da sua posição de força ou poder [o grifo serve para ressaltar que são operações epistemológicas e não milagres inexplicáveis].

Mas, segundo Karasch, a ausência da posição maniqueísta não impede a construção de um complexo de valores:

> Na África Central, o objetivo comum reduzia-se geralmente a uma única palavra traduzida por "força", ou "a boa vida", ou seja, a ausência do mal. O que compreendia a boa vida - em outras palavras, o que as pessoas valorizavam – encontrava-se em três grupos de valores. O primeiro centrava-se em torno da "constelação da fecundidade", que incluía ter filhos, sucesso nas caçadas e colheitas, riquezas e prosperidade. O segundo girava em torno dos objetivos de invulnerabilidade e impunidade, com foco na segurança e proteção. O terceiro tinha a ver com o desejo de melhorar a posição social e aumentar a riqueza (KARASCH, 2000; 356).

Resumindo, dentro de estrutura "fortuna-infortúnio", opera uma sistemática de valores os quais são eleitos com o objetivo de garantir a sobrevivência do grupo: *fertilidade, prosperidade apontando para a ascendência*; a segurança do grupo: *saúde, proteção contra invasores ou opressores*; e a prosperidade, como o *acúmulo material* e o *prestígio social*.

Mutatis mutandi, se transpusermos esse sistema para o cativo sob a ordem escravocrata, confinado etnicamente na senzala e tendo que sobreviver longe das suas práticas de renovação daquelas "forças", não fica muito difícil concluir que, com sua capacidade de "movimentação religiosa", poderia construir, a partir do sistema imposto pelo catolicismo popular, uma nova construção filosófica humanista, na qual a única novidade são as

contribuições\aculturações do mundo no qual está agora. A base etnofilosófica bantu permaneceria... e seria transmitida, mantida, renovada a cada geração, até os dias atuais.

Então, os cultos afro-cariocas que encontramos hoje em atividade seriam guardiões dessas epistêmes? Essa pergunta será respondida mais adiante, quando verificaremos com os sacerdotes do Omolokô que a pesquisa arrolou como informantes.

A informação encontrada nos registros históricos nos mostra que nossos ancestrais cativos, quando aqui chegavam [note-se que essa "chegada" é um movimento constante, que permanece por mais de 300 anos] encontravam um cenário muito pouco favorável, com a morte entre seus principais algozes. Sobreviver ao cativeiro em meio a endemias sanitárias, condições cruéis de trabalho, cerceamento das liberdades que aliviariam o sofrimento, tudo operava para que esses grupos recorressem com fervor à sua religiosidade individual e coletiva.

Mary Karasch[81] classifica o fato de aceitarem e reverenciarem o panteão católico, incluindo seu sacerdote, como um movimento de fortalecimento das suas próprias aptidões no sistema "fortuna-infortúnio", no qual acreditavam. A aproximação ou apropriação do panteão católico de santos intermediários seria mais um fortalecimento ao seu sistema valorativo, pondo-o para funcionar e operar mais em seu favor.

A autora menciona o fato de que a maioria dos escravizados "pretos novos" atribuíam aos senhores brancos um poder sobrenatural maior que o seu, uma bruxaria contra a qual não sabiam guerrear. As enfermidades eram o seu maior flagelo, daí a busca por mais "força", encontrada na cidade repleta de santos interventores. Em 1850 a cidade do Rio de Janeiro já contava com mais de 200 igrejas, capelas, além de diversos outros locais sacralizados pelos católicos.

No ponto de vista que defendo neste trabalho, a absorção e adição pelos pretos e pardos, cativos ou livres, de santos católicos que atuassem nos mesmos campos ou domínios da natureza e da saúde que suas divindades originárias, não pareceu uma estratégia para esconder o culto, mas para fortalecê-lo. Esse é um dos postulados que defendo neste trabalho.

Um *outsider* poderá ver nesse movimento apenas uma derrota, um baixar de escudos, uma rendição. Quem vê "desde dentro" pode perceber outras nuances, das quais se colheram

---

[81] Na obra pesquisada, a autora apresenta uma extensa lista, com todas as igrejas frequentadas e veneradas pelos pretos e pardos na cidade do Rio de Janeiro entre 1808 e 1850; comparativamente, elabora uma tabela em que se pode verificar o santo da igreja, sua posição ou *status* no templo, suas "aptidões de cura" e as mais diversas formas de devoção manifestadas pelos pretos e pardos, cativos ou livres. É possível verificar essa preferência pelos santos católicos até os dias de hoje, vide São Jorge, Santo Antônio, São Sebastião e as diversas representações da Virgem (KARACSH, 2000; 358, Tabela 9.1 "Santos cariocas do século XIX").

frutos positivos, muitos deles ainda presentes nesses cultos, pois suas práticas, simbolismos e ritualísticas, hoje completamente inseridos na cultura e na representação social que o brasileiro faz de si mesmo, são objeto de interesse científico e filosófico nos dias atuais... Como esse trabalho que realizo agora.

Porém, mais adiante avaliarei se essa estratégia, incompreendida ou ignorada deliberadamente, poderá promover uma atitude de rejeição, desprezo, desqualificação e reprovação, resultando em discriminação racial religiosa entre os próprios afrodescendentes e praticantes desses mesmos cultos *afro.*

2.2.2.2 - As entidades cultuadas no Omolokô

De acordo com a abordagem de Beniste, no pós-Abolição os cultos afro-cariocas já haviam se consolidado na paisagem cultural da cidade e da zona rural. Segundo o autor

> "O elo de identificação foi o contato com as divindades e formas especiais de espíritos dos antepassados, conhecidos como bakuros, pela possibilidade de eles se manifestarem em pessoas devidamente preparadas" (BENISTE, 2020; 141).

Ele associa esse fato religioso ao surgimento de cultos assemelhados por toda a região do Rio de Janeiro, como Jongo[82] [ou Caxambu], Omolokô e a Umbanda, todos inseridos na representação social corrente *macumba.* O que conhecemos hoje como candomblé era praticado em locais muito restritos, tinha características muito particulares, distintos de um culto para outro e seguia padrões diferentes do que encontramos hoje pela cidade.

Na avaliação deste autor, o Omolokô foi um processo espontâneo, "originado apenas como tentativa de fuga aos princípios ortodoxos africanos, mas também como aproximação da sociedade branca sem que sua tradição básica fosse extinta" (idem, idem; 142).

Segundo seus registros, é no culto Omolokô que surgem os primeiros índios e africanos manifestados dentro de um mesmo padrão ritualístico. "Eram entidades estranhas à época e formadas por reminiscências tribais dos grupos cassanje, cabinda, rebolo, monjolo, nagô[83], incluindo almas[84] e caboclos" (idem, idem; 143).

---

[82] O autor adverte que a citação ao Jongo, hoje conhecido apenas como uma dança, ainda guardava em suas práticas muitos elementos de culto, "não só nos cânticos, chamados de pontos, entoados nos trabalhos, como também nos amuletos que carregavam" (BENISTE, 2020; 141).

[83] O autor faz referência aos *nagô* incluindo-os num sistema étnico, porém, é sabido que não existiu uma etnia africana com esta nomenclatura; este nome seria uma corruptela de formas de tratamento pejorativo entre yorubás dahomeanos, como já visto neste trabalho. Provavelmente o ator se refere aos pretos yorubá [também chamados de *mina*]que viviam na cidade do Rio de Janeiro.

[84] O termo *almas*, contribuição do catolicismo, quer se referir aos espíritos dos recém-desencarnados; nos cultos afro-cariocas o termo designa os bakulos, da Linha dos Pretos Velhos.

Aqui também o sacerdote é chamado *embanda* ou *ganga*[85], como na Cabula e na Macumba, posto que aquele é um culto contemporâneo daqueles. O corpo mediúnico tinha as denominações para membro feminino: *samba* ou *cota*; e para o masculino, *cambone* (idem, idem).

Assim como seus congêneres Cabula e Macumba, o Omolokô também é um culto iniciático. A iniciação se dava por meio de recolhimento ao templo num espaço de sete dias. Também como seus cultos irmãos, não há rituais de "raspagem" de cabeça, mas uma prática de se assentar substâncias provenientes de ervas, o *amací*, na *coroa* ou *camutuê* [cabeça] do iniciando, quando então permanecia deitado numa esteira durante o período de sete dias de resguardo e isolamento. Ao final, o iniciado deveria "dar seu nome, riscar seu ponto e cantar sua cantiga", processo através do qual era possível se identificar suas divindades protetoras e as entidades com as quais passaria agora a "trabalhar", dando "passagem" [transe e possessão espiritual] como mediação para os rituais de epifania. A partir dali, já poderia "trabalhar" com aqueles espíritos sem que nenhum problema lhe acontecesse (idem, idem; 143).

Assim como na Cabula, os assentamentos – locais ou objetos onde se "fixam" as forças que operam e pelos quais são evocados os espíritos cultuados – eram realizados em pequenas vasilhas de louça, preenchidas e sempre renovadas com água, onde se colocavam "pedras votivas". No templo, esses assentamentos eram colocados embaixo do altar [*gongá*], e protegidos por uma cortina ou pano branco (idem, idem, 142).

Até os dias atuais, o gongá dos cultos afro-cariocas são reproduções dos altares das igrejas católicas. Em África, esses assentamentos ficariam em diversos locais diferentes, como expostos na natureza ou em cabanas fechadas, mas nunca na disposição simétrica que se apresentam nos cultos afro-cariocas.

Acima dos assentamentos, no alto do *gongá*, ficavam as imagens de santos católicos e outros objetos de culto imagético, como gravuras ou ilustrações representando as entidades divinizadas (SILVA, 2005).

Todo o ritual era musicado e dançado – como as rodas da Macumba e do Jongo, ou a *n'gila* [gira] da Cabula. As letras dos pontos ou cantigas eram compostas de um amalgama de versos em português, permeado de expressões em kikongo, quimbundo, ovimbundo e muitas outras línguas bantu faladas na senzala. Por esta razão, Beniste admite que "são de difícil tradução" (BENISTE, 2020; 142).

---

[85] Corruptela da palavra *Ngánga*, adj. e sub. **Sacerdote**; profeta; Que tem ou revela grande saber; Douto; **mestre**: ____*ia—misambu*: Padre; doutor de igreja: ____' a Nzambi: Clérigo; abade\Sábio consumado; jurisconsulto [ASSIS Jr. Dicionário Português-Kimbundo. Luanda, 1826] O grifo é meu.

Este culto viria a se [con]fundir com outro culto irmanado nas mesmas origens, também em formação e que viria a ser chamado de forma genérica de Umbanda[86]. As entidades bakuro[87] [espírito de antepassados ou mortos recentes da aldeia] evocadas e cultuadas nestes dois cultos tinham uma característica em comum: representavam personagens excluídos da sociedade, como os anciãos pretos e pardos da senzala [Pretos Velhos]; indígenas das matas ou mamelucos do sertão [Caboclos de pena e Boiadeiros]; meretrizes, rufiões e jogadores [Pomba-giras[88] e Malandros]; andarilhos e nômades [Ciganos]. Eu acrescentaria a este panteão mais alguns personagens da cena urbana, como as damas e os cavalheiros da elite bem-nascida [os Tranca-Ruas e as Marias Padilha] (idem, idem, 142).

Todas essas entidades são cultuadas hoje, de acordo com a organização de cada casa. Podem surgir todos eles cultos diferentes, segundo cada falange pertencente, ou podem ter seu culto vinculado a atendimentos individuais somente para consulentes. Neste caso, não se trataria de uma casa de culto, mas uma solução individual daquele médium ou "cavalo", que atende à sua clientela com somente uma ou duas dessas entidades. Esta forma é comum no Rio de Janeiro, desde que estas entidades começaram a "baixar" na cidade.

Para Beniste, o retorno dessas entidades ao convívio com os "vivos" era "uma oportunidade para seu desenvolvimento espiritual, conforme o ensinamento cristão ao que se dedicavam". Com essa organização, os dois cultos passam a ser praticados por toda a cidade e zona rural, com pouquíssimas diferenças de um para outro (BENISTE, 2020; 143).

Com a difusão na sociedade desses dois cultos – muito semelhantes - a palavra Umbanda passou a designar essa forma de culto, onde entidades com uma linguagem muito peculiar, porém muito próxima da realidade vivida nas camadas mais populares da sociedade, se manifestavam vindo em socorro às aflições, agruras, moléstias materiais e espirituais [aliás, como nos cultos de senzala]. Mas também para praticar magia objetivando prosperidade material ou interferência no destino de pessoas.

---

[86] A origem desse nome é muito discutida, tanto entre os adeptos quanto entre pesquisadores da temática. Neste trabalho eu defendo a posição de que Umbanda deriva do termo *M'banda* da língua kimbundo: **Mbanda**, sub, (IX) **Preceito**; **mandamento**: *ng'a ku bana o — ni kijila* I **Prescrição**; indicações, **licença** | **Actos prescritos pela religião contra, os supostos espíritos maus**. | **Regra**! [ASSIS Jr. Dicionário Português-Kimbundo. Luanda, 1826] O grifo é meu.

[87] Mantive aqui a grafia original do texto de Beniste, posto que designa uma corruptela hoje usada para o termo *bakulo*.

[88] Corruptela do termo *Pombu-N'gila*, divindade *bisimbi* ou ancestral primordial cultuada no candomblé de nação Angola\Congo, cujo gênero representado é **masculino**; ainda é um mistério para este pesquisador como esse termo passou a designar também um bakuro representado no sexo **feminino**, de grande popularidade até os dias de hoje.

Com o tempo, o mercado religioso começou a reproduzir as imagens desse panteão bakuro, à medida em que seus prodígios e realizações iam se tornando mais conhecidos e a profusão de "cavalos" iam angariando este prestígio para si. Tem inicio desde então a construção imagética que se encontra na sociedade carioca hoje, tanto nas casas de culto quanto em residências de cultuadores, numa profusão de imagens tão extensa quanto o panteão interminável de entidades cultuadas. Esse fenômeno também pode ser observado por todo o território brasileiro onde os cultos *afro* foram inseridos e organizados.

Segundo Beniste, a partir daí a palavra Umbanda passou a designar todo culto *afro* que "admitisse negros e indígenas em sua seara de trabalho espiritual, embora não seguisse um perfil ritualístico uniforme". Alguns sacerdotes dessa Umbanda faziam uso de cantigas ou pontos cantados no Omolokô; outros promoviam alterações no culto, adaptando às suas convicções pessoais ou segundo o desejo dessa ou daquela entidade (BENISTE, 2020; 144). Note-se aqui a presença do "líder", instituindo o novo culto, promovendo o "movimento religioso" para assimilar, acomodar e adaptar novas epistêmes sagradas.

Beniste adverte ainda que "em ambos os casos [no culto Omolokô e no culto de Umbanda] o sincretismo[89] católico foi de fundamental importância" (idem, idem). O autor vê como positiva a adição do panteão católico para uma "dupla" devoção nos cultos afro-cariocas, porém não justifica sua posição. Ele também acrescenta que – no Rio de Janeiro, muito provavelmente devido à difusão dessas casas – os sacerdotes de cultos Umbanda e Omolokô passaram a criar termos que os diferenciasse para os adeptos e frequentadores. Foram criadas palavras ou termos para designar separadamente as casas que praticassem um ou outro culto.

Assim, para as casas de culto Omolokô, passou-se a usar nomes como "Umbanda Traçada", "Umbanda de Nação [africana]" e Umbanda Omolokô, dentre outros. Para as casas de culto umbandístico, onde os elementos *afro* passam a ser afastados - como tambores, sacrifícios sagrados ou determinadas entidades *bakuro* consideradas "inferiores" espiritualmente ou indesejadas socialmente – passam a autonomear-se "Umbanda Branca", "Umbanda Esotérica", dentre outros nomes, desde que ficasse claro que a casa era de Umbanda "pura", sem *africanismos*, o que poderia afastar um certo tipo de frequência, proveniente da classe média, não muito afeita a "certas práticas" (BENISTE, 2020; 145).

---

[89] O autor usa aqui o termo *sincretismo* para designar o movimento que neste trabalho eu atribuo à assimilação\adaptação\acomodação de epistêmes sagradas, visto que o conceito de sincretismo, tanto no senso comum quanto no vernáculo acadêmico quer mesmo designar um certo sentido pejorativo na questão da artificialidade da reunião de doutrinas teoricamente incongruentes entre si.

A partir dos anos 1950, ainda segundo este autor, surgirá mais uma denominação nessa profusão de casas que têm sua origem nos cultos de aflição de senzala, na Cabula, Macumba carioca e o Omolokô: *Umbandomblé*. Esta denominação será usada para indicar as casas cujos seus sacerdotes são iniciados no culto Omolokô ou na casa de Umbanda e se iniciam posteriormente no Candomblé de Nação, mantendo no mesmo espaço os dois cultos, professando as duas religiões, iniciando e preparando adeptos para ambos os ofícios e, finalmente, "cuidando" de entidades bakuro e N'kises ou Orixás. Tudo no mesmo templo.

Mas, antes de tratar dessa modalidade, que está ligada às questões centrais da tese ora apresentada, será importante compreender o que se deu, já no século XX, com estes cultos, principalmente quanto a esta cisão entre as umbandas cariocas.

2.2.2.3 – Os cultos de Umbanda, a questão do mito de fundação.

Antes de iniciar o trabalho descritivo das práticas religiosas que culminaram no surgimento nos cultos hoje agrupados na nomenclatura Umbanda, é importante fazer referência a uma questão que, para a pesquisa em epistemicídio e racismo religioso, é basilar, intransponível: o problema do chamado "marco de fundação" da Umbanda como religião. Primeiramente porque se trata de um dos cultos afro-cariocas pesquisados neste trabalho. Segundo, por que os fatos religiosos e hoje históricos em questão se dão no entorno da cidade do Rio e Janeiro. Terceiro, porque o episódio ou fato gerador da questão se dá no campo sociológico do Racismo Religioso em que esta pesquisa se inscreve.

A literatura atual sobre este fato, ao que tudo parece, ignora ou quer ignorar outra maneira de se ver a questão do fato que passou a se tratar como marco fundacional da Umbanda – sem, no entanto, fazer distinção entre a casa de culto e o culto propriamente dito, representado nas práticas ritualísticas.

Como já ressaltei antes, particularmente faço uma revisão epistemológica quanto a este aspecto, que resulta numa distinção entre o interesse em pesquisar terreiros e sacerdotes como personagens da história da religião e o interesse na formação dos cultos, propriamente ditos, onde os seus elementos essenciais é que são objeto – e não a trajetória biográfica de personagens envolvidos. Esta seria uma outra área de interesse. Neste trabalho, meu interesse está na história da formação dos cultos propriamente ditos, em sua essência criadora, transformadora e permanentemente mutante[90].

---

[90] Considero uma escolha arriscada escrever a história de um determinado culto tendo por base somente a trajetória dos sacerdotes influentes ou envolvidos em fatos sociais importantes para determinados grupos. Os

Seguindo a resenha histórica que venho tecendo aqui, os cultos afro-cariocas que hoje chamamos de umbanda na verdade têm origem na reminiscência da Cabula e da Macumba, sendo "repaginados" a cada momento sócio histórico em que os seus valores fundadores são readaptados pelas lideranças das casas de culto[91].

Como ficou demonstrado, no final dos anos 1890 as bases epistêmicas sagradas dos cultos afro-cariocas [as macumbas] já se haviam estabelecido no cenário religioso da cidade do Rio de Janeiro. Porém, os "movimentos religiosos" de suas "lideranças" prosseguem, através de adaptações e complementações e por meio de hibridizações que, ao final dos anos 1950 já projetavam para todo o Brasil uma marca[92] consolidada no panteão dos cultos *afro.* O resultado foi o surgimento de uma variedade tão grande de vertentes quanto a diversidade religiosa afrobrasileira.

De norte a sul do Brasil encontramos adaptações, variações, hibridismos locais e reinterpretações de seus valores fundadores, cultuados perenemente por seguimentos diferentes da sociedade, ao ponto de ser possível encontrar, numa só cidade, representações autodenominadas "Terreiro de Umbanda", cujos cultos podem ser tão diferentes quanto possível.

E quanto aos candomblés? Essa é hoje, sem dúvida, a modalidade de culto *afro* mais propalada, conhecida e mesmo *fetichizada* pelo público em geral - mas também pelo grande contingente de adeptos no Brasil. Eu diria que, hoje, o candomblé de nação se tornou a "macumba da moda", devido a vários fatores e acontecimentos que, a partir dos anos 1930, o

---

movimentos sociais antirracistas atuais que atuam no campo religioso elegeram uma maneira de lidar com o problema que os remete sempre às mesmas representações dos cultos *afro*, como se fossem todos saídos de uma só história - a história dos terreiros: "o mais antigo"; "o primeiro"; "mais africano" ou "mais puro", o "verdadeiro"; "a origem dos terreiros". Ao tratar dos cultos, lidam com a questão como se houvesse uma univocidade inequívoca em apresentar um "determinado culto" de um "determinado terreiro" de uma "determinada região" como "modelo" para todos os outros – aqueles que não apresentam essas características seriam "variações assemelhadas, ou cópias subsidiárias, ou ainda pior, degenerescências. Essa forma de lidar com a pesquisa pode contaminá-la de essencialismos e generalizações, quando não uma tendenciosidade típica dos movimentos sociais e identitários. Isso ocorre tanto nas pesquisas sobre Terreiros de Candomblé, quanto na pesquisa sobre uma suposta "fundação" da Umbanda. Apresento agora meu postulado, fundamentando-o o máximo que puder, para demonstrar aqui o que chamo de generalização prejudicial.

[91] Hoje, no campo acadêmico em que se debate o Racismo Religioso, há um deflagrado confronto intelectual entre autores que defendem o retorno de uma certa "pureza afro" em face de uma universalização das epistêmes religiosas desses cultos; entre os pesquisadores\debatedores há uma clara divisão, com alguns se posicionando a partir de São Paulo e outros de seus departamentos em diversas regiões do pais, mas seguindo uma posição defendida por intelectuais sediados na Universidade Federal da Bahia. Esse confronto, que se dá na discussão da questão Raça\Cor, não é objeto deste capítulo.

[92] Desde essa época, ou até antes da Segunda Grande Guerra, já existiam registros de casas de Umbanda por todo o Brasil; credito esse fenômeno principalmente ao fato da cidade do Rio de Janeiro ser a capital do país, de onde se difundiam os padrões de cultura, principalmente as de massa.

projetaram tanto na academia quanto na mídia nacional. É importante saber o que há de bom e positivo, mas também de mau e negativo nesta projeção imagética.

Para compreender o racismo endógeno abordado nas questões centrais desta pesquisa, preciso antes apresentar brevemente essa modalidade de culto. Porém, o faço seguindo um caminho pouco usual ou mesmo desprezado pela maioria de pesquisadores situados na cidade do Rio de Janeiro. Seguirei os fatos históricos da formação desse culto *afro* conhecido hoje como candomblé de nação a partir do seu surgimento na cidade do Rio de Janeiro – e não usando a referência usual de situar seu surgimento nas cidades de Recife ou Salvador, evitando os chavões "o mais antigo"; "o primeiro"; o mais tradicional" etc.].

É que a grande maioria de autores de textos acadêmicos prefere pesquisar [ou apenas remeter sua busca] à história das grandes casas de candomblé Jêje\Nagô da cidade de Salvador-BA e, confundindo texto e personagem, mesclam a trajetória social e política das lideranças que se notabilizaram na direção daquelas casas.

Quanto ao culto, recorrem invariavelmente aos cânones daquela que hoje é chamada por alguns pesquisadores de "a escola Nina Rodrigues", um caminho de interpretação e registros que se concentra naquelas mesmas casas de Salvador. Essa escolha, por sua vez, faz com que se saiba sempre menos sobre as outras modalidades de cultos *afro*, convergindo suas conclusões, invariavelmente, ao que se apreendeu sobre Gantois ou Engenho Velho. Esse estreitamento de observação trás como resultado uma infinidade de incongruências e equívocos, que, infelizmente, são tão propalados quanto aqueles terreiros e suas sacerdotisas emblemáticas.

Essa monocromia excludente é capaz de gerar na memória social distorções graves, quando não, a prática aberta de epistemicídio contra as "sagradas matrizes africanas" ou afrobrasileiras, como se convencionou denominar os saberes dos cultos *afro*.

Minha abordagem dessa temática tem início no advento da contribuição dos cultos de etnia yorubá na cidade do Rio de Janeiro. Então, de volta ao século XIX, para compreender como se deu a contribuição dos pretos e pardos, livres e cativos de etnia "mina" [yorubá] para o surgimento de cultos dessa etnia no Rio.

2.2.2.4 - A presença da etnia yorubá no Rio de Janeiro

Como já mencionei, no Rio de Janeiro do século XIX, há uma forte predominância de pretos e pardos de etnias bantu. Sua influência na cultura e no vocabulário já foi registrada, assim como sua marcada influência na formação dos cultos afro-cariocas. Porém, alguns aspectos da memória registrada desses cultos revelam elementos de origem yorubá - a menção

frequente às divindades do panteão yorubá, elementos desses cultos como termos, práticas, cargos e funções, por exemplo. Compreender como surge essa influência contribuirá para interpretar melhor esses fenômenos de assimilação e adaptação ocorridos nos cultos afro-cariocas.

De acordo com a brasilianista M. Karasch, "[...] os orixás do candomblé (deuses e entidades espirituais) estavam indiscutivelmente presentes antes de 1850 graças à minoria ioruba e jeje [sic] vivendo então no Rio" (KARASCH, 2000; 357). Porém, isso não significa a presença de "terreiros" de candomblé como conhecemos hoje. Estes só viriam surgir bem mais tarde e por razões históricas outras, bem definidas.

A autora assevera que no século XIX existiam outros cultos de origem africana no Rio, além dos bantu, porém num número limitado de adeptos antes de 1850. Mary Karasch faz referência apenas a representações de cultos jêje\nagô [ou "ioruba-jeje", como ela prefere grafar] com o destaque de que, estes pretos "mina"[93] "eram perseguidos pela polícia e tinham que esconder seus rituais religiosos" (idem, idem). Revela então a autora que "a maioria das referências anteriores a 1850 a essas religiões vêm da correspondência policial" (idem, idem).

Nesta perspectiva, Karasch encontra o que talvez seja o primeiro registro de cultos yorubá no Rio antes de 1850, numa "forma primitiva de candomblé". É o registro policial que relata a prisão de "feiticeiros" e cativos "minas" por praticarem o *candombe*[94], com a descrição de "africanos dançando o batuque em forma circular à noite" (idem, idem, 377). Nestes registros policiais a autora também revela que a policia encontrou na posse de um "feiticeiro candombe" apetrechos usados no culto e que ela os identificou semelhantes aos registrados nas pesquisas sobre candomblés de Recife, São Luiz do Maranhão e Salvador.

Um aspecto que não pode ser ignorado é o fato de que a maioria das "peças" do comércio escravista que chegavam à cidade do Rio de Janeiro nesse período eram crianças e jovens que ainda haviam passados pelos os seus rituais de iniciação religiosa. Por esta razão,

---

[93] A Costa da Mina corresponde a uma região do golfo da Guiné, que hoje corresponde à faixa litorânea dos atuais estados de Gana, Togo, Benim e Nigéria. O mais famoso porto de embarque de escravos dessa região foi a feitoria de São Jorge da **Mina**, na atual cidade de Elmina, em Gana. No porto do Rio de Janeiro dos séculos XVIII e XIX, qualquer preto novo que viesse da Costa da Mina seria chamado de *negro mina* ou *preto mina*, ignorando-se sua origem étnica, que poderia ser de diversas etnias: jêjes, fantis, ashanti, gás, txis, hauçás, canúris, tapas, gurunsis, fulas ou mandingas.

[94] O termo pode estar associado à palavra *kandómbe*, do idioma bantu quimbundo, para designar "amorenado"; no Brasil é associado aos cultos *afro* ainda hoje praticados no Rio Grande do Sul, agora, com fortíssima influência dos candomblés jêje\nagô de Salvador-BA; encontrei tentativas de interpretação para este termo, levando a crer que seria a junção das palavras *candombe*=música de atabaques [?] e *ilé*= casa, esta do yorubá, pretendendo que essa seria a origem do termo *candomblé*, porém, as referências etimológicas não estavam registradas, o que expõe à refutabilidade essa tentativa.

eram pessoas sem muito conhecimento do funcionamento de seus cultos originários. Embora fossem aqui orientados pelos mais velhos de suas etnias, a verdade é que esses jovens pretos novos encontravam uma grande maioria dos cativos já catolicizada, vivendo dentro dos processos de assimilação e adaptação de cultos da senzala. Conforme já foi demonstrado. Com os yorubás ou "minas" desembarcados no Rio de Janeiro nas décadas de 1800 não era diferente. "Embora instruídos pelos mais velhos, criam uma confusa interpretação, ficando, assim, abertos às práticas católicas, pois a cidade era uma imensa igreja. Por todos os lados estavam símbolos e construções da crença católica" (BENISTE, 2000; 95).

O autor descreve que esse fato era mais comum com as minorias étnicas da cidade e dá como exemplo a minoria jêje que vivia na cidade neste recorte temporal. Note-se que o contingente de pretos "mina" que chega à cidade pode ser separado em dois grandes grupos: os yorubá islamizados: *hauçás, gurunsi, tapas, mandingas*, dentre outros; e os que mantiam suas tradições originarias locais: *jêjes, fantis, ashanti, ewês, fon, ijexá* etc.

Assim como a maioria de cativos bantu da cidade, estes grupos yorubá de cultura tradicional também assimilaram em seus cultos elementos do catolicismo, passando a ter uma influência importante na organização do catolicismo da cidade, constituindo ou participando de irmandades da Ordem Terceira, posição na igreja em que pretos e pardos poderiam ser admitidos como leigos.

Porém, um outro movimento "interno" é que vai permitir que essa operação seja oposta como fortalecimento de todos. Parte dos yorubás da cidade, através de suas "lideranças", opera uma associação de seus cultos africanos locais – vale dizer, tribais, pois eram provenientes de tribos ou cidades-estado da costa ocidental africana, como Ketu, Oyó, Ijexá, Fon dentre várias outras. Cada cidade cultuava seu ancestral primordial, que estabelecia a linhagem geral de um grupo. Essa memória passa a ser preservada na diáspora e, numa espécie de "acordo" ou concerto, suas lideranças passam a professar um culto coletivo, onde cada divindade ancestral de cada grupo teria um lugar no panteão divinal.

Este 'movimento' interno de assimilação de cultos assemelhados não foi muito difícil. A prova disso é que ele se repete por toda a diáspora. No Brasil, é esse 'movimento' que [re]cria os cultos *afro* de origem yorubá primeiro em São Luiz do Maranhão, depois em Salvador, Rio de Janeiro, Recife, se espalhando por todo o litoral brasileiro. Em cada lugar ele tem uma estratégia peculiar, mas os objetivos são sempre os mesmos: assegurar na memória dos cultos o caminho perdido da linhagem.

Enquanto os bantu operam esse 'movimento' através da preservação dos seus cultos comunitários aos espíritos de seus bakuros - antepassados recentes - os yorubá [cujo tabu

religioso os impede de cultuar seus mortos recentes ou espíritos da tribo que retornam] estabelecem uma forma de cultuar juntos e no mesmo ritual, todos os seus ancestrais primordiais, criando nesse novo ritual a hoje conhecida Roda de Dança, onde todos reverenciam o ancestral de cada aldeia contribuinte dessa Roda.

O 'movimento' seguinte seria na direção da ordem escravocrata, no tocante ao culto católico permitido às classes populares. Agora, as divindades católicas seriam assimiladas por esse novo culto, estabelecendo aproximações ou associações entre as divindades das duas naturezas, ou seja, das divindades ancestrais *voduns* [entre os jêjes, ewês etc.] e *orixás* [fon, ketu, ijexás, etc.]. Vejamos essa operação entre os "minas" cariocas.

2.2.2.5 - Pretos e pardos de etnia jêje\nagô e o catolicismo popular no Rio de Janeiro.

Após a suspenção do tráfico pelo governo inglês [1831] e motivados pela prosperidade do plantio de café na região do Rio Paraíba do Sul – as chamadas *palntations*, grandes extensões de terra do baronato imperial, com fazendas que abrigavam, em média, de 5 mil a 15 mil escravizados – o contingente de cativos na cidade aumentou vertiginosamente.

Integrados à vida e à ordem social, os cativos foram também amalgamando suas estratégias de permanência e resistência. Uma delas se dá no campo religioso, com a iniciativa da igreja católica de atrair os pretos e pardos para uma profissão de fé que os removesse do seu "paganismo" tribal, ainda expressado sub-repticiamente (Karasch, 2000).

Muitas igrejas criaram confrarias a fim de atrais o negro, originando um catolicismo negro que iria gerar uma série de subculturas de etnias.

> Será no seio dessas confrarias negras que as tradições africanas ganharão um novo espaço necessário à sua perpetuação. Muitos dos escravos ladinos[95] e crioulos [nascidos no Brasil] conseguiram, mediante o consentimento e o auxílio de seus senhores, entrar para alguma confraria ou irmandade dos homens de cor (BENISTE, 2000; 96).

O autor ressalta que as irmandades e confrarias da cidade do Rio de Janeiro não se utilizaram do mesmo método das igrejas católicas do Recôncavo Baiano, já que estas faziam distinção do ingresso de pretos e pardos nas irmandades por etnias (idem, idem). Porém, essa estratégia não impediu, na cidade do Rio, a formação de um grupo católico de origem jêje. H. Vianna relata que os pretos e pardos de etnia jêje do Rio organizaram-se em torno de determinadas igrejas, como a do Rosário, abrigando as irmandades de Santo Antônio da Mouraria, a Confraria de N. S. dos Remédios, ou a irmandade Devoção às Almas do

[95] Termo usado no período escravocrata para designar aqueles cativos africanos que dominassem o idioma português.

Purgatório, dentre outras, que por meio da coleta de esmolas, organização de eventos beneficentes e outras formas arrecadatórias que lhes fosse permitido, promoviam a assistência aos pobres e doentes de sua etnia[96] (VIANNA, 1999).

Mas Beniste acrescenta um dado importante: enquanto esse 'movimento' dos yorubás do Rio promovia a assimilação ou associação direta entre os santos católicos e suas divindades ancestrais, os grupos bantu que também se organizavam em irmandades e confrarias praticavam uma devoção direta, onde havia lugar de divinização para santos católicos em seus cultos comunitários aos espíritos bakulos. Ou seja, não estabeleceram correlação ou associação com suas entidades ancestrais – *b'simbi* ou *n'kise* - já que não os cultuavam diretamente. "Tudo leva a crer que esses inkises [sic] não existiam no Rio Antigo em forma e número como hoje são conhecidos" (BENISTE, 2020; 97).

A representação dos domínios e poderes sobrenaturais dos ancestrais yorubá em correlação - ou identificação, como prefere Beniste - aos santos católicos, no Rio de Janeiro, então, é uma operação processada apenas nos cultos yorubá de então.

> [...] com a chegada da grande[97] religião dos yorubás, seus Orixás, conquistando [?!] os terreiros que batiam tarde, às vezes disfarçados em meras reuniões sociais. Mesmo nas casas dos bantus, os Orixás yorubás passam a descer junto com suas entidades (MOURA, 1983; 123).

Inobstante a deslocada superestimação dos cultos yorubá feita pelo autor, que não se justifica [vide nota], o mesmo atesta que suas entidades "baixavam" "nas casas dos bantus", o que pode revelar, ao contrário, que adeptos de devoção yorubá frequentavam casas bantu, representativamente em maio número pela cidade nesta mesma época.

Por fim, Beniste informa – ou atesta – a assimilação dos orixás aos santos católicos populares na cidade do Rio de Janeiro, quando relaciona algumas igrejas de devoção dos pretos e pardos.

> Os santos reverenciados e aceitos eram Santa Luzia, protetora dos olhos, Santo Antônio, que combatia com os espíritos, São Jorge, que protegia contra as lutas, e Santa Efigênia e Santo Elesbão. Esses últimos tornaram-se importantes por registrarem a presença de integrantes de Candomblé, quando se criou o hábito de reunir todos nas missas mensais. De verta forma, viam as

---

[96] O autor não define se esses jêjes são realmente dessa etnia, o que autoriza interpretar que cativos e libertos do grupo "mina" seriam atendidos nessas irmandades, sem distinção entre eles.

[97] O uso desse adjetivo, a mim me parece fora do lugar, posto que os textos e teses pesquisadas não autorizam essa adjetivação e, como aqui é demonstrado, não haviam casas de culto yorubá em grande profusão na cidade, cujos cultos comprovadamente eram perseguidos, ao passo que as casas de macumba e cabula [bantu], estas sim, já grassavam em grande quantidade no Rio, como atesta, aliás, o informante de João do Rio. Talvez o autor queira atribuir aos cultos yorubá o prestigio e a grandiosa difusão que alcançaram nos dias atuais, mas não naquele período.

> imagens como novos símbolos de poder da própria religiosidade (BENISTE, 2000; 98).

Este mesmo 'movimento' de assimilação foi promovido pelos yorubás em outras regiões, não só do Brasil, já que é verificável tanto nas Américas quanto nas Antilhas, por onde desembarcaram igualmente bantus e yorubás. Por fim, verificando-se alguma diferença[98], a estratégia foi a mesma e com o mesmo objetivo, qual seja, a incorporação de forças divinais – e não a escamoteação de suas devoções oprimidas.

Por fim, vale aqui mencionar a razão de nomenclaturas como "Pai de Santo", "filho de santo", "povo de santo" para os adeptos de cultos *afro*, pois estão relacionadas diretamente à introdução da devoção aos santos católicos no culto, onde *santo* e *orixá* são equivalentes e conjuntamente cultuados por seus adeptos – e não disfarces para despistar o algoz.

Atualmente, quem visita a cidade do Rio de Janeiro no dia 24 de abril e circula pelas ruas do Centro da cidade, testemunhará essa dupla devoção -0 e não saberá ao certo se é Dia de São Jorge, ou dia de Ogum. O mesmo ocorrerá se o visitante passar pela cidade de Salvador, na quinta-feira que antecede o segundo domingo posterior ao Dia de Reis [6 de janeiro], pois terá dúvida se é a Festa de Oxalá ou do N. S. do Bomfim.

Encerro esta subseção com as palavras do professor José Beniste, quando se refere às formas de reação e resistência dos cativos à opressão econômica, social, cultural e religiosa:

> Houve várias formas de reações diante da opressão [...] Algumas violentas [...] e outras silenciosas, mais de fundo psicológico, como o banzo, os suicídios, as fugas ou refúgio nas religiões. As irmandades podem ser consideradas sob o último aspecto, pois de outra forma, não se pode entender o interesse dos negros por uma religião, a católica, totalmente estranha a sua crença de origem. Passaram então a conceber os orixás e santos católicos como de categoria igual, abrigados no desconhecimento geral do idioma que falavam (BENISTE, 2020; 99).

Concluo que a estratégia de "aparentar" sua conversão total ao catolicismo guardava, na verdade essa dupla devoção, já que de nada adiantaria aos praticantes de cultos *afro* explicar a um padre como esse "movimento' funcionava, pois seria acusado de heresia, de qualquer forma.

2.2.5 - Cultos *Angolas* e *Congos* na formação do candomblé bantu

[98] Nem sempre os santos católicos são os mesmos, quando associados aos orixás em cada cidade. Isso irá depender da instituição do catolicismo neste ou naquele lugar, já que os santos variam, mas os orixás são os mesmos. Por exemplo, e como já é sabido, no Rio de Janeiro, São Jorge foi associado ao orixá Ogum; em Salvador, esse orixá está associado a São Sebastião, que por sua vez, é Oxóssi, na cidade do Rio de Janeiro. Porém, a construção simbólica é a mesma, tanto para estes santos quanto para aqueles orixás: todos são "santos guerreiros".

Um dos aspectos historiográficos da formação dos cultos afro-cariocas importantes para este trabalho é o que retrata a contribuição entre estes e os cultos afro-baianos. Um movimento migratório que aqui quero chamar de *pequena diáspora afro-baiana*, que pode ser representada pelos deslocamentos de crioulos cativos e livres da região do Recôncavo Baiano para o Rio de Janeiro, a partir de 1835.

Uma sequência de fatos sociais e políticos vem dar movimento a uma significativa transferência de contingentes de cativos e livres daquela região para a cidade do Rio de Janeiro: o arrefecimento econômico de atividades como a produção de cacau e tabaco, ou cana de açúcar; a suspensão do tráfico atlântico pelos ingleses; o levante de escravos islamizados na cidade de Salvador, que ficou conhecido como "A Revolta dos Malês", dentre alguns outros fatores. Muitas "peças" baianas serão vendidas para o sudeste, vindo trabalhar nos cafezais, principalmente (KARASCH, 2000, 35-37).

Há registro de alguns poucos que viriam na condição de livres ou alforriados - estes, em sua maioria, trabalhadores urbanos e não rurais, como a maioria de cativos que seguiam para a senzala das *plantations* no interior do Rio de Janeiro.

Ao analisar as práticas religiosas dos africanos e afrobrasileiros a partir do século XIX, Beniste (2000) separa as origens étnicas de dois grupos mais importantes, segundo ele: Bantus do Rio de Janeiro e Bantus da Bahia. Ambos serão centrais na formação dos cultos afro-cariocas, como veremos adiante.

Antes de analisar a contribuição ou influência do fluxo baiano entre os cultos da cidade do Rio de Janeiro – na sua representação social e simbólica - é importante ressaltar que uma organização trazida por sacerdotisas e sacerdotes crioulos baianos já chega no Rio de Janeiro igualmente hibridizada, posto que em suas fundações, um processo de assimilação e adaptação semelhante ao ocorrido no Rio de Janeiro também associa elementos do catolicismo popular, do xamanismo indígena e da memória dos cultos de África.

Os cultos de senzala – historicamente formados antes do surgimento de outras formas de culto, como os posteriores cultos urbanos, ou de *terreiro* - são resultado de 'movimentos', como vimos, promovidos por suas 'lideranças' com objetivo preservacionista. Porém, um processo de reorganização desses cultos ocorre no Rio de Janeiro, a partir desse deslocamento aqui chamado *diáspora baiana*.

Para analisar este encontro de epistêmes sagradas e práticas mágicas, seguirei por um caminho muito diferente daquele trilhado pela maioria dos autores da temática[99] dos cultos *afro*: compreender a existência de cultos de candomblé no Rio de Janeiro, fazendo-o a partir de uma comparação entre os cultos bantus Angola\Congo da Bahia e do Rio de Janeiro.

Enquanto os cultos afro-cariocas de origem bantu do Rio de Janeiro seguiram os caminhos que já percorremos nas seções anteriores [Cabula, Macumba, Omolokô, Umbanda Omolokô], os bantus do Recôncavo Baiano, incluindo a cidade de Salvador, "tomaram como modelo os Candomblés jeje-nagô em sua dinâmica de trabalho, mantendo, entretanto, sua linguagem nativa nos cânticos e nas rezas" (BENISTE, 2020; 75).

Essa posição define caminhos diferentes para os cultos *afro* do Rio de Janeiro, de notada predominância bantu, e os cultos da região do Recôncavo, onde a presença yorubá sempre foi mais significativa que outras etnias *afro,* a partir do século XIX.

Mas é na organização do panteão de divindades que ocorre a assimilação e adaptação de elementos de um culto para outro. Segundo o professor Beniste, os sacerdotes de cultos bantu do Recôncavo "Foram buscar divindades, os inkises[100], que se assimilassem aos orixás, divindades nagôs" (2020; 75). Essa estratégia faz surgir na mesma região dois cultos de origens muito diferentes, agora organizados sob as mesmas práticas e fundamentações epistêmicas.

Assim, na Bahia, teremos duas modalidades de candomblé originárias de uma assimilação, pois os rituais do candomblé jêje\nagô também adotam diversos elementos do culto bantu, como rezas, termos ritualísticos, comidas sagradas, ervas litúrgicas etc. esse 'movimento' consciente de [re]sistematização simbólica do culto daria origem aos cultos que podemos encontrar hoje naquela região: de um lado, cultos jêje\nagô aos ancestrais yorubá de diversas cidades-estado da África Ocidental. De outro, cultos bantus às entidades primordiais N'gola [inkises] e Congo [b'simbi].

---

[99] Uma maioria expressiva de autores dessa temática concentra a sua compreensão dos cultos afro-cariocas analisando apenas o fluxo restrito de sacerdotisas baianas que viriam a ser notabilizadas, ou por sua influência social e política ou por serem originárias dos terreiros mais influentes da cidade de salvador. Essa avaliação concêntrica solidificará uma versão que afirma a origem do candomblé do Brasil nos terreiros urbanos da cidade de Salvador. Porém, como vimos em KARASCH [2000], esta modalidade de culto já era praticada no Rio de janeiro antes de 1850. A chegada no Rio dessas sacerdotisas, além de uma infinidade de outros sacerdotes, não exclusivamente de mulheres – como defende a vertente historiográfica mais propalada – se dá a partir de 1840, aproximadamente, gerando novas adaptações cariocas a esta "nova" organização importada.

[100] Os yorubás trouxeram seus cultos aos ancestrais, já que não cultuam entidades do tipo bakulos, antepassados da aldeia [para eles isso seria a quebra de um tabu]. Ao contrário, os bantu não trouxeram culto aos seus *bsimbi* ou *n'kisi*, representações divinais de elementos ou forças da natureza, nem sempre antropomorfos.

O resultado desse 'movimento' foi o surgimento, no Recôncavo Baiano, dos cultos hoje chamados *candomblés de nação Jêje-Nagô* [Kêtu, Ewe, Fon, Ijexá dentre outros].

Do lado bantu, originaram-se os cultos hoje chamados *candomblés de nação Angola\Congo*, com uma estrutura semelhante ao culto yorubá, porém preservando a linguagem simbólica bantu quanto aos cânticos, aos rituais e a permanência da devoção e culto aos baculos, agora representados nas entidades "brasileiras", como os Caboclos de Nação [índios Tupi, mamelucos boiadeiros, marujos, trapicheiros etc.]. Ao contrário do que ocorre no Rio de Janeiro, entre esses baculos baianos não estão os Pretos Velhos, mas registra-se até os dias de hoje um culto às entidades chamadas – tanto lá como aqui – Povo da Rua [meretrizes, dançarinas de cabaré, malandros, damas e cavaleiros da elite urbana].

Ressalto, então, que ocorrendo esses 'movimentos' tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro, não há que se falar em "matriz africana pura" para um culto que, em primeiro lugar, nasce no Brasil, a partir de processos sucessivos de assimilação e adaptação. Em segundo, porque a construção desses cultos é um processo ainda em andamento, em constante transformação, já que sabemos a diferença existente nas suas práticas nas diversas casas espalhadas pelo Brasil[101]. Em terceiro, porque, em Antropologia, aprendemos que não é seguro afirmar que qualquer religião ou culto praticados hoje sejam "puros", de *per se*.

O autor ainda acrescenta que a insurgência do xamanismo indígena nos cultos de candomblé se deve a essa estratégia de assimilação mútua entre os bantu, no momento em que são inseridos no panteão de entidades cultuadas os caboclos ou mamelucos.

Essa mesma estratégia ocorre no Rio de Janeiro, com a inserção dos espíritos bakulos de indígenas tupi-guarani na Cabula, nas Macumbas e depois no Omolokô. É nesta senda que vamos ver as primeiras casas de Umbanda sendo inauguradas sob a égide de Pretos Velhos [abassás] e Caboclos [tendas] e não "terreiros", pois essa nomenclatura, no Rio de Janeiro, é exógena, importada do Recôncavo Baiano muitos anos depois.

2.2.5.1 – Os *Zungus* como locais de afirmação dos cultos afro-cariocas

Na segunda metade do século XIX a cidade do Rio de Janeiro já apresentava uma variedade de cultos *afro* bastante significativa, com uma predominância da origem bantu. Como revela M. Karasch, uma espécie de "candomblé primitivo" também estava entre eles, apesar de funcionar numa estrutura até hoje desconhecida, conforme a mesma autora.

---

[101] Variações do candomblé jêje\nagô podem ser encontradas no Rio Grande do Sul, nas casas de Candombe; no Maranhão, Pará, Piauí e Amazonas, nas casas de Tambor de Mina; no Pará, nas casas de Xambá, dentre várias outras modalidades.

Nesse período, é registrada na cidade do Rio de Janeiro uma manifestação – que na verdade é um espaço\tempo muito peculiar – cujo termo de origem bantu era *zungu*[102], cuja definição não é pacífica. Para Soares, "[...] residências e espécie de estalagens de escravos de ganho e 'pessoas de cor' livres" na cidade do Rio de Janeiro durante o período em tela [SOARES, 2004; 123].

Os zungus não eram edificados para fim especificamente religioso, pois o nome ora se refere a uma instalação, a um tipo de moradia coletiva ou a um evento social e cultural. Neste texto, interessa compreendê-lo na paisagem urbana do Rio oitocentista como evento, independentemente do local onde ocorre, já que poderia ser inclusive montado, de maneira provisória e desmontado ao final da atividade.

É certo que na Pequena África era uma constante, aos finais de semana, a aglomeração de pretos e pardos para seus folguedos circulares ou em rodas, onde se servia uma comida coletiva, se consumia bebida e muita batucada noite adentro. Um desses locais que permanece na memória ativa das tradições *afro* da cidade é a localização conhecida como Pedra do Sal, na zona portuária – espaço conhecido e cultuado como local de reunião de sambistas e praticantes de cultos *afro.*

Diferentemente das cidades de Cachoeira e Salvador, no Recôncavo Baiano, onde a palavra *terreiro* tem um significado que remete, concomitantemente, ao terreno, ao prédio e aos eventos que ali ocorrem como instituíntes de uma organização religiosa urbana, na cidade do Rio de Janeiro, *terreiro* surge como local de realização dos zungus, para depois se tornar o espaço dos quintais, não especificamente para realização de cultos.

No Rio de Janeiro há registros de que o termo "terreiro"[103] teria surgido dessas reuniões, organizadas em locais ermos ou longe dos olhos da polícia. Em área aberta, poderiam cantar, dançar, e fazer seus calundus sem serem incomodados. Na zona rural, o Jongo ou Caxambu, o Cateretê e outros gêneros afrobrasileiros nascem no espaço chamado terreiro – de secagem do café colhido, ou aberturas feitas na mata para realização das danças

---

[102] Zungu (do quimbundu *nzangu*, barulho). S.M. Bras. S. l. V. cortiço (2) "São os míseros escravos das senzalas, dos zungus e cafundós... festejando o São João, dançando o cateretê." (Martins Fontes, A Dança, p 90) 2. Conflito sem gravidade; bagunça, confusão, desordem (HOLANDA, 1976; 1301). No dicionário Banto, de Nei Lopes, a definição é um pouco diferente: Zungu, s.m. (1) cortiço, *caloji*. (2) desordem, barulho (FF). (3) Baile reles. (4) Habitante de cortiço (CT) – do quimbundo *nzangu*, barulho, confusão, conflito. Q. v. tb. O quicongo *nzungu*, panela, caldeirão.

[103] Encontraremos diversas formas de uso para esta palavra, ora se referindo ao espaço da fazenda de café onde se fazia a secagem das sementes e, no tempo sem trabalho, era permitido aos cativos fazerem seus "batuques"; ora se referindo a um espaço do quintal da casa onde se reunião pessoas para eventos sociais ou rodas de samba etc.

[Jongos], dos batuques, cantorias [calangos, cateretês] e esporadicamente... de cultos *afro* simplificados.

No meio urbano havia também o Jongo, a chula, o calango – vindos da senzala rural – mas também o lundu e o que viria a ser o precursor do Partido Alto – posteriormente, o *samba de terreiro*, com os improvisos e a roda de samba "miudinho" no pé (LOPES, 1992). "Era preciso ir até a Chefatura de Polícia e explicar que ia haver um samba, um baile, uma festa, enfim. Daquele samba saíam batucada e candomblé, porque cada um gostava de brincar a sua maneira" [104].

Da mesma forma que se pode encontrar e reconhecer registros do nascimento do samba carioca como resultado de misturas de gêneros musicais *afro* trazidos da senzala rural e assimilados aos ritmos e cânticos urbanos de pretos e pardos, também se pode compreender os cultos afro-cariocas como resultado das mesmas assimilações, visto que estes registros os identificam invariavelmente no mesmo evento. Há autores que atribuem esse fato a uma estratégia de escamoteamento da religiosidade *afro* desses manifestantes (RAMOS, 1940; LANDES, 1967, CARNEIRO, 1978).

Porém, esse fenômeno pode ser compreendido como uma demonstração do amalgama resultante de diversas assimilações e associações que, no atravessar dos séculos de cativeiro, terminou por se fazer unir diversão e culto como um 'movimento' único - já que, devido à opressão da ordem escravocrata, o tempo e o lugar para se fazer as duas coisas, era o mesmo[105].

Nesta perspectiva, J. Beniste, que é ogã iniciado no candomblé e praticante da Umbanda - assim como este autor - defende que "será nas juntas de alforria ou na habitação coletiva e nos futuros candomblés que o negro exercerá sua personalidade profunda, seus ritmos e valores ligados ao inconsciente coletivo" (BENISTE, 2020; 111). Afirma também o autor que, para os pretos e pardos afrobrasileiros será o trabalho, a diversão e os cultos que "darão o perfil às comunidades afro".

Assim, todas as nuances do cotidiano dos pretos e pardos do Rio de Janeiro estão ligadas a uma alegria de viver – inobstante a vida que levavam – facilmente encontrada até os dias de hoje nos traços das culturas e no perfil coletivo de seus *afro*descendentes. Karasch

---

[104] Depoimento do sambista João da Baiana ao Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro em 1970, *apud* BENISTE, 2000; p. 107.

[105] Quem hoje visitar um terreiro de Umbanda Omolokô ou candomblé carioca onde ocorram as chamadas "Giras de Exú" [culto aos bakulos das ruas ou malandros, meretrizes etc.] invariavelmente se encontrará numa "festa", com batucada, dança de roda, bebidas e comidas e onde as cantigas, vestimentas e ritmos reproduzem exatamente o ambiente, tanto das senzalas rurais quanto dos zungus cariocas do século XIX.

verifica essa alegria espontânea nos relatos de viajantes, quando mencionam ser comum encontrar pela cidade do Rio de Janeiro "escravos em rodas de canto dança marcadas com palmas e outros objetos nos seus momentos de descanso" (KARASCH, 2000, 191).

Esses aspectos corroboram a minha visão de que, se a alegria é um traço cultural de pretos e pardos cativos na cidade do Rio de Janeiro, essa mesma alegria é transplantada para a prática religiosa, um fato comprovado facilmente na livre manifestação dos cultos [invariavelmente uma festa aberta ao público, com comida coletiva e bebida servida ao final] nos folguedos afrobrasileiros que fazem o nosso calendário cultural se tornar uma gigantesca festa profana, exatamente nas datas religiosas mais marcantes da devoção católica, vide Folia de Reis, Carnaval, Lavagem do Bonfim etc.

Assim, o culto afro-carioca nasce com essa alegria inerente ao consciente coletivo dos africanos. Justifica-se essa afirmação ao se observar o fato de que todos os cultos afro-cariocas trazem a característica de não ser uma religião "castradora" – como muitos vêem a religião católica e as designações protestantes que vieram para o Brasil.

Inobstante o fato desses cultos estarem cheios de tabus e preceitos designados como uma proteção do indivíduo contra os males do mundo, as manifestações abertas ao publico testemunham uma alegria contagiante como característica principal. Segundo BENISTE, tanto os cultos como a religiosidade *afro*

> [...] se constituirá como uma religião alegre, em que todos poderão sorrir, brincar, dançar e, ainda, usar o próprio corpo para se comunicar com as divindades. Com essa medida, manterão vivas as suas tradições à sua maneira, aceitando interferências, por entenderem estar longe de sua terra e definitivamente incorporados à nova civilização (BENISTE, 2020; 112).

Porém, é essa mesma alegria inerente que irá motivar uma forma de rotulação promovida pelos estudiosos dessas culturas (CARNEIRO, 1948; RAMOS, 1932), servindo essa visão como principiologia do lugar de obscurantismo a que muitos cultos *afro* foram relegados, como a Roda de Jongo do sudeste brasileiro, por exemplo, que surge como culto e remanesce como simples dança..

Esta interpretação sente a falta de uma "certidão de nascimento" para aquelas manifestações nas quais o interprete não conseguem aprofundar uma compreensão ritualística que desvende os 'movimentos' que aqui eu acuso de terem ocorrido. Nessa incompreensão, fica mais cômodo rotular como um saber popular ou folclore. Essa posição vem solidificando a modalidade de Racismo Epistêmico que acuso neste trabalho

2.2.6 - A contribuição da diáspora afro-baiana na cidade do Rio de Janeiro do século XIX.

Como já foi dito, uma leva significativa de afrobrasileiros, tanto cativos quanto forros e livres, egressos do declínio das atividades econômicas do Recôncavo Baiano começa a chegar ao Rio de Janeiro a partir das convulsões ocorridas na capital da Bahia [Revolta dos Malês]. Porém, dois aspectos importantes devem ser ressaltados para que se desmistifique uma possível superestimada "influência" cultural dos baianos e baianas, no que diz respeito aos cultos *afro* no Rio.

O primeiro aspecto é que o mesmo declínio econômico atingiu outras capitais, trazendo à cidade outros contingentes étnicos de cidades como Recife e São Luiz do Maranhão ou da região das Minas Gerais - regiões onde as atividades que empregavam mão de obra escrava estavam também em declínio.

O segundo aspecto importante é que, chagando aqui, estes contingentes já encontraram uma construção simbólica centenária de cultos afro-cariocas, constituídos numa historicidade própria, solidificada na devoção de cerca de 60% da população da cidade[106]. Então, é forçoso concluir que estes baianos não encontraram uma *tabula rasa* em termos de organização de cultos ou etnicidade ritualística e muitos menos em termos de religiosidade.

Assim como na sua região de origem, aqui os baianos encontraram cultos *afro* hibridizados no catolicismo e no xamanismo indígena. A diferença estaria exatamente no caldeamento étnico em que se dá essa formação: no Recôncavo, uma maioria yorubá predominou na formação desses cultos; no Rio de Janeiro, uma maioria bantu fez o mesmo. As colocações que ignoram esses dois aspectos estarão pondo em risco suas argumentações, pois partem de premissas que não se coadunam com a história dos cultos afro-cariocas.

É necessário, então, retornar à sequência de fatos que fomentam a diáspora afro-baiana:

> Depois do Fracasso do levante dos malês, em Salvador, esses africanos da Bahia, muitas vezes chamados de nagôs, aportaram aos milhares nas costas do Rio de Janeiro, fugindo da repressão, vendidos por seus senhores temerosos ou mesmo como libertos em busca de mercados mais promissores para seus produtos de rua. Eles também trazem o credo religioso que vai fazer dos zungus portas de acesso ao sobrenatural para centenas de africanos ansiosos por fé, rito e religiosidade. O zungu adquire então uma acepção misteriosa, obscura e sedutora (SOARES, 2004; 125).

[106] Segundo Beniste "a população do Rio neste período era formada por 30% de pretos, 30% de pardos e o restante de descendentes de europeus" (2020; 123).

Soares associa à chegada dos pretos e pardos provenientes do Recôncavo Baiano ao surgimento de uma espécie de culto urbano improvisado nestas instalações, que obviamente não são casas de culto, muito menos *terreiros*, na acepção afrobrasileira atual do termo.

Mas o autor assume o risco de cometer uma generalização, ao afirmar que os afro-baianos "trazem o credo religioso que vai fazer dos zungus portas de acesso ao sobrenatural". Nesse caminho, estará afirmando que os zungus eram organizados por pretos e pardos afro-cariocas que não levavam para seus zungus - aliás, um fenômeno tipicamente afro-carioca bantu daquele período - a sua expressão de religiosidade e mesmo a prática de alguns atos, como a evocação de espíritos [daí as batidas policiais a estes eventos].

Ao contrário do que sustenta esse autor, quando "aportam" aqui afro-baianos, os zungus já eram, havia muito tempo, locais de sedução, mistério e manifestações do que ele classifica como sobrenaturais [o transe e a possessão]. É objetivo precípuo nesse trabalho denunciar os mecanismos através dos quais se cometem essencialismos ou generalizações acadêmicas que irão constituir interpretações ou afirmações epistemicídas.

Beniste acusa que, entre esses migrantes baianos, estariam também "pessoas simplesmente iniciadas [nos cultos *afro*], mas que aqui se tornariam dirigentes, abrindo suas casas, com o currículo de serem da Bahia" (idem, idem). Ele também adverte que a maioria praticava sua religiosidade *afro* "por necessidade de sobrevivência", algumas outras por tirar proveito do interesse das pessoas em jogos de adivinhação, ou por caridade, promovendo trabalhos e rezas de cura[107].

Ou seja, a diáspora afro-baiana não inaugura uma nova prática de culto, mas trás seus diversos ritos diferentes que, no Rio, vão se amalgamando e fundando novas casas híbridas – já que em sua maioria, esses migrantes não são sacerdotes trazendo suas casas e panteões; ao contrário, em sua maioria são apenas praticantes iniciados que na nova cidade encontraram oportunidade de se instituírem como sacerdotes e, **a partir daqui**, começam suas

---

[107] Muito divulgado hoje é o caso de uma conhecida quituteira baiana, que recebeu como encomenda de trabalho um tratamento curativo para a chaga incurável do então Presidente da República; obtido o sucesso no tratamento, esta conseguiu que seu esposo fosse promovido no serviço público da cidade, onde este era efetivo, indo agora trabalhar na Chefatura de Polícia – de onde inclusive poderia influenciar no impedimento às batidas policiais à sua casa, local de procuradíssimas reuniões semanais de batuques, cantorias e outras manifestações culturais *afro.* Sua influência e prestígio na comunidade afrodescendente do Rio a projetou como símbolo dessas mulheres baianas que migraram às centenas para a cidade neste período. Posteriormente, num reforço representativo [e ideológico] de afirmação identitária, dirigentes das escolas de samba mais influentes do Rio "combinaram" entre as agremiações que o cortejo de cada escola deveria ter uma ala exclusivamente formada por mulheres vestidas de quituteiras de rua, "baianas", numa remissão à memória dessa quituteira influente: Hilária Batista de Almeida - que chegara à cidade em 1876, aos 22 anos de idade e entrou para história como a "Tia Ciata".

contribuições organizando cultos híbridos com o que já encontram, já que seus "filhos de santo" têm uma ancestralidade expressivamente bantu e não yorubá.

É conhecida e propalada a influência das mulheres alforriadas ou livres vindas do Recôncavo Baiano para o Rio de Janeiro nesse período. Muitas dessas mulheres eram profissionais quituteiras [igual e sabidamente, uma das atividades mais praticadas pelas escravas de ganho da cidade do Rio de Janeiro] – as "baianas" - conhecedoras da culinária afrobrasileira [pois em África se cozinhava de outra maneira e com outros ingredientes], que passa a ser apreciada também no Rio (BENISTE, 2000; 102).

Essa afirmação não quer desmerecer as quituteiras baianas que, posteriormente e devido à sua influência no meio religioso e social da Pequena África, viríam a se tornar as "Tias"[108]. Algumas, devido à sua contribuição social para as organizações carnavalescas, por exemplo, passam a ser reverenciadas – mas o uso desse fato como afirmação identitária por movimentos sociais antirracistas no Rio acabou por ofuscar as quituteiras cariocas, estas conhecidas personagens da paisagem urbana desde a colônia até o século XX.

Ao perguntar a um jovem estudante hoje, interessado neste capítulo da historia afro-carioca, ele provavelmente citará "as baianas", referindo-se a essas *Tias,* demonstrando que não reconhece a importância cultural das quituteiras cariocas, imaginando [na verdade, induzindo] que foram aquelas baianas que trouxeram esse comércio para e hoje são homenageadas nas alas das escolas de samba.

As práticas religiosas de diversos sacerdotes e sacerdotisas baianas que "aportam" no Rio de Janeiro nesse período, como já foi dito, tinham sua vinda motivada não só por sobrevivência, mas por uma melhoria de condições econômicas, uma busca de prosperidade material.

Uma parcela significante desses sacerdotes – alguns alcançaram muita fama e prosperidade material com seus prodígios – interessou-se por fazer somente iniciações, o que aumentaria seu séquito religioso e autorizaria materialmente a abrir uma casa de culto (BENISTE, 2020; 107).

Alguns autores[109] citam como um dos fatores da diáspora afro-baiana desse período as "perseguições religiosas". Esses impedientes ao livre exercício de suas práticas de culto –

---

[108] Em Salvador ou em Cachoeira-BA, seriam *Mães*, como são chamadas até hoje as lideranças afrorreligiosas femininas; provavelmente os afro-cariocas às chamaram de tias devido ao fato de suas verdadeiras *Mães* afrorreligiosas estarem na "ativa", evitando um desmerecimento a estas. É comprovado, na senzala bantu, o uso de tratamento aos mais velhos como "vovô", "vovó" ou "pai" e "mãe" [daí uma falange inteira de bacukulos com essas designações].

[109] LOPES, 1988; CAPONE, 2004; DANTAS, 1988; RAMOS, 1932; BASTIDE, 1973.

batidas policiais, perseguição religiosa pelo clero católico, discriminação social e adscrições pejorativas nas representações sociais fazem parte do histórico desses cultos por todo o Brasil, o que pode ofuscar outra razão para a vinda de muitos iniciados e sacerdotes experientes: a concorrência no "mercado religioso". As cidades do Recôncavo Baiano passam por uma alteração pós-Abolição que retiram do obscurantismo uma profusão de zeladores e zeladoras de santo, adivinhos e até mesmo "feiticeiros".

Novamente, Beniste adverte que uma expressiva maioria desses sacerdotes exerciam essas práticas de iniciação no culto "sem o devido preparo para tal e sem qualquer critério seletivo".

Um bom exemplo das contradições, procedimentos ou atitudes opostas ao que se praticava nos cultos mais antigos da cidade de Salvador foi a participação de homossexuais nos novos cultos afro-cariocas sob influência de sacerdotes e sacerdotisas baianos.

Mas, ainda não há que se falar em Terreiros de Candomblé na cidade do Rio de Janeiro. Essas manifestações religiosas trazidas por esta cultura afro-baiana eram realizadas nos quintais das casas ou no seu interior, "disfarçadas" de eventos sociais e culturais ou meras festas familiares. Esses baianos trouxeram seus cultos e práticas religiosas, mas não a organização social e religiosa ostensiva chamada *terreiro*. Esse fato somente se dará no início do século XX.

Não é objeto deste trabalho uma incursão profunda na historicidade da chegada e implantação dos cultos afro-baianos na cidade do Rio de Janeiro[110] no período em tela. O recorte apresentado nesta seção se presta somente a ilustrar o cenário em que se dá o encontro e confluência dos dois cultos bantu e yorubá no Rio e a participação dos baianos se restringe a apenas uma parte dessa história, a que se refere aos candomblés. O objetivo principal da tese é investigar uma modalidade de racismo endógeno, proveniente de preconceitos e adscrições sociais que levariam ao epistemicídio de saberes e práticas e é para onde o texto seguirá, precipuamente.

2.2.7 - A escola Nina Rodrigues e a tese da degenerescência bantu

Inobstante a receptividade, admiração e respeito com que são assimiladas essas influências "baianas" – tanto na música [o samba de roda do Recôncavo influencia a batida do samba carioca urbano], nas danças [tanto o samba quanto a *pernada* e a capoeira, além das danças rituais], na culinária e, obviamente, nos cultos *afro*, um conjunto de fatores irá fazer

[110] Sobre essa temática, ver BENISTE, 2020.

com que se estabeleça, no eixo cultural religioso Rio de Janeiro-Bahia, pensamentos e atitudes que implicarão num modelo de discriminação contra os cultos afro-cariocas, como um todo, mas principalmente contra aqueles cujas práticas derivam dos processos de assimilação dos cultos comunitários bantus de senzala com o xamanismo indígena, o catolicismo popular e o kardecismo.

Um deslocamento intelectual, inaugurado pelo médico e etnólogo maranhense Nina Rodrigues[111], quer afirmar uma suposta relativização entre os cultos bantu e sudaneses, ou, no caso do Brasil, entre cultos bantus e yorubás. Por extensão, essa posição corrobora uma relativização que permitiria enxergar uma suposta superioridade racial entre estes grupos étnicos, classificando os bantus na base dessa suposta inferioridade.

Esta assertiva chama a atenção para uma onda invisível do Racismo Estrutural que, na academia e nos movimentos sociais antirracistas, reafirma, às vezes intencionalmente, às vezes não, uma posição antagônica entre saberes e práticas no campo religioso dos cultos *afro.*

Dois aspectos importantes são destacados nessa temática. O primeiro se refere a um protagonismo dos cultos afrobrasileiros de origem yorubá, com sua projeção na cultura nacional e as razões pelas quais esse fato se consolidou. O segundo se refere aos movimentos dos intelectuais, lideranças religiosas e políticas na direção de um "*yorubácentrismo"* (CRUZ, 2008) que viabiliza o primeiro aspecto mencionado.

A primeira discussão importante é sobre a predominância bantu quando da difusão territorial dos cativos africanos no território da colônia. Essa predominância faz com que cientistas do século XIX – como Nina Rodrigues, por exemplo – formulem um problema da degenerescência racial atribuída aos contingentes origem banto.

As teorias raciais em voga na primeira metade do século XIX classificam os grupos bantu como inferiores em relação a outros povos trazidos para as Américas, como os yorubás, por exemplo. Segundo essa teoria, a hierarquia é estabelecida pelo critério arbitrário da

[111] Raimundo Nina Rodrigues foi um médico legista, psiquiatra, professor, escritor, antropólogo e etnólogo brasileiro. Notório eugenista, é considerado o fundador da antropologia criminal brasileira e pioneiro nos estudos sobre a cultura africana no Brasil. Hoje sofre um "apagamento político" por ser acusado de adotar uma perspectiva racista, nacionalista e cientificista, em seu livro Os Africanos no Brasil (1890-1905). Sua tese mais difundida é aquela em que defende serem os fenômenos de transe e possessão espiritual anomalias psiquiátricas análogas à histeria e o psiquismo, passíveis de cura mediante tratamento com choque elétrico, o que foi muito recomendado em sua época.

"qualidade moral"[112]. Classificados como subespécie da subespécie, os bantu aparecem na escala mais inferior da evolução humana, como um bosquímano ou aborígene. Segundo esta interpretação, os bantus não seriam suscetíveis de adaptarem-se ao processo civilizatório. Já os sudaneses, dentre eles os yorubás da costa da África Ocidental, estariam no "estágio evolutivo mais elevado".

Assim, a predominância bantu no Brasil se constituiria num problema. É exatamente neste contexto que surgem os primeiros estudos sobre o negro no Brasil, realizados por Nina Rodrigues, que criticava a notícia veiculada em sua época sobre a predominância étnica bantu entre os afrobrasileiros. Essa predominância de negros bantu "desvalorizava a contribuição cultural e antropológica" de um dos três componentes da formação do povo brasileiro – neste caso, o africano – já que o bantu ocupava os degraus mais inferiores da escala evolutiva dos povos africanos.

A manobra de Rodrigues foi substituir o método fundamentado em bases de análise linguística para adotar a "observação dos fatos religiosos" (CAPONE, 2004; 68). Essa estratégia leva Nina Rodrigues a enxergar outro grupo africano, eleito por ele, discricionariamente, como a "elite dos negros trazidos para o Brasil", devido à sua "surpreendente organização social e religiosa", marcada por uma grande complexidade.

Porém, como hoje é sabido, Nina Rodrigues realiza seus estudos tendo como fonte somente os yorubás da cidade de Salvador–BA, onde empreendeu suas pesquisas sobre religião, transe e possessão. Nina classifica os cultos bantu como "influenciados por uma mitologia inferior", desqualificando seu panteão cosmogônico (1976; 17).

Inobstante o conhecimento que já se tinha da estrutura social e política do reino do Congo, a cultura dos bantu é classificada arbitrariamente a partir da observação somente dos cultos praticados no Recôncavo Baiano por seus afrodescendentes brasileiros.

Nina Rodrigues dedicou-se, então, a demonstrar a presença de uma verdadeira "aristocracia" entre os negros trazidos para o Brasil: os yorubá ou nagô, como eram chamados na Bahia (1976; 68).

---

[112] O etnólogo francês M. d'Avezac propõe uma divisão tripartite para classificar as raças na população do globo: espécie branda ou caucasiana, tida como "fundamental"; a espécie amarela ou mongólica, tida como "subtipo"; a espécie etíope, denominada "grupo aberrante". Esse subgrupo era composto por três subespécies: a negra, a americana e a malaia. Situando o contingente do grupo de negros na África, o etnólogo o localizava como "os grupos das 'belas raças' ao norte e ao sul, as raças mais inferiores moralmente, vistas como selvagens e rarefeitos ao processo civilizatório; dentre estes estariam os bantu. O problema é que Nina Rodrigues fundamenta a sua "escolha" pelos iorubas no Brasil nesta teoria de d'Avesac (D'AVESAC, 1844, P. 17-18, *apud* CAPONE, 2004, p. 67).

Para comprovar a sua tese da suposta superioridade da cultura yorubá sobre a herança deixada pelos bantu e demais grupos africanos que povoavam a Bahia do século XIX, Nina Rodrigues se vale da "lei de Ellis" que previa a absorção "natural" de cultos e divindades "inferiores" por cultos mais organizados ou "superiores" (1976; 21). Nessa ótica, uma religião "mais elevada" se impunha aos cultos "inferiores", marcando a passagem do fetichismo para o politeísmo – ou idolatria, como preferia Rodrigues. Ele se refere ao culto aos orixás e suas mitologias, base das epistêmes sagradas dos cultos yorubá.

Na visão de Nina Rodrigues, os "nagôs" trazidos para o Brasil eram inferiores na sua condição de "negros". Porém, dentre os pretos para cá deportados, estes apresentavam o estágio evolutivo mais surpreendente, pois tinham uma organização estrutural mais adiantada com relação aos demais e praticavam uma religião que havia sido "de Estado" quando em território africano (idem; idem).

Outros autores, como Freyre (1932) e Ramos (1932), também contribuíram para a consolidação deste conceito de superioridade de uns grupos em detrimento de outros, principalmente os yorubás do Recôncavo Baiano.

Ramos contesta a superioridade numérica bantu, defendendo que a predominância cultural não poderia ser avaliada pelo número de indivíduos introduzidos, "mas pelo adiantamento da cultura, em seus elementos essenciais" [...] É o que aconteceu [sic] com a cultura yorubá, a mais adiantada das culturas negras puras, introduzidas no Brasil (RAMOS, 1935; 32).

Gilberto Freyre, para justificar uma supremacia dos sudaneses face aos bantu trazidos para o Brasil, afirma que os historiadores se limitaram ao "stock banto":

> É ponto que se deve retificar. De outras áreas de cultura africana transportaram-se para o Brasil escravos de grosso número. Muitos de áreas superiores à banto. A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos, assim por dizer, **de elite** que faltaram na mesma proporção ao Sul dos Estados-Unidos [o antropólogo se refere aos grupos fula, hauçás ou males e dentre estes, os **ioruba**] (FREYRE, 1943, *apud* CAPONE, 2004;. 72)[o grifo é meu].

Posteriormente Freyre reconhecerá a superioridade numérica dos bantu na Bahia e sua contribuição cultural. Porém, mantem a posição de que, "cultural e moralmente, são inferiores aos nagô", já que estes representam o "elemento aristocrático" dos escravos da Bahia, "exemplo de iniciativa e resistência para todos os outros negros" (cf. CAPONE, op. cit. p. 75).

Essa valorização reiterada da superioridade sudanesa permeia os estudos afro-brasileiros e os estudos raciais no Brasil. As justificativas mais encontradas são: a capacidade de resistência e indignação dos sudaneses contra a docilidade e submissão dos bantu; bravura

dos primeiros, covardia dos segundos; organização nagô e desordem generalizada dos bantu, dispersos pela diáspora; urbanidade civilizatória do negro sudanês versus rudeza e atraso cultural bantu.

Vem desse raciocínio a aproximação entre coragem guerreira e resistência com os sacerdotes dos cultos yorubá, reprimidos desde sempre aqui no Brasil. Agora livres, estes sacerdotes não poderiam mais ser incriminados como "curandeiros "ou "charlatões". São introduzidos então os estereótipos que fazem dos iorubas "um povo superior e ligado as suas tradições" e, quanto aos bantu, "um povo inferior, mais permeável às influências externas".

Essa posição, defendida por muitos etnólogos da segunda metade do século XX, contribui para o movimento intelectual que preconiza [às vezes sem perceber] uma predominância religiosa yorubá nos cultos afrobrasileiros.

Bastide afirmara que os bantu, mais afetos a uma aproximação com o homem branco - que compensasse sua inferioridade com uma possível ascensão vertical na sociedade escravista - "mostravam-se mais permeáveis às influências exteriores" aceitando a sua cristianização docilmente. Para o etnólogo, a sistematização existente nos cultos kêto/nagô de Salvador contrastava com a influenciada e ocidentalizada praticada nos cultos bantu de nação Angola\Congo do recôncavo baiano (BASTIDE, 1961; 101).

Porém, Capone advoga que a permanência dos bantu, em sua maioria, no ambiente rural - onde a cristianização era menos ativa do que nas capitais de província - ao contrário, lhes dificultaria a compreensão de que isso significasse ascensão vertical (CAPONE, 2004; 75). Por outro lado, já foi demonstrado aqui que as primeiras irmandades católicas de pretos e pardos foram fundamentais para o amalgama que deu origem à organização dos cultos e dos terreiros afrobrasileiros ainda hoje ainda existentes.

Bastide acusa ainda os bantu de um "sincretismo 'mágico' e não religioso". Autores como Bastide (1961), Edison Carneiro (1948) e Nina Rodrigues (1976) associaram os bantu à magia [fetichismo, animismo] e os yorubá à religião [cosmogonia, panteão]. De acordo com essa interpretação, os bantu teriam seus cultos voltados para o animismo fetichista e isso teria permitido um sincretismo mais veemente, com influências de todas as outras religiões e credos, inclusive cultos de povos ameríndios.

Ao contrário, os yorubás teriam preservado um culto "puro", com pouca ou nenhuma influência cultural, mantendo-se "genuinamente africano" (RODRIGUES, 1976; 34).

Assim, em oposição estariam a "pureza" yorubá e a "degenerescência" dos bantus. De acordo Capone, esse embate invisível gerou uma espécie de dogma nos estudos afro-

americanos, com sua origem nas teorias evolucionistas do século XIX e nos estereótipos raciais a ela ligados:

> No Brasil, a valorização do candomblé nagô (ioruba) está também ligada a um engajamento, cada vez mais forte, de alguns antropólogos com seu objeto de estudo. Em um processo de invenção de um passado que apagaria a marca infamante da escravidão, os ioruba herdam o espírito guerreiro muçulmano e transformam-se na encarnação da resistência negra (CAPONE, 2004; 82).

Essa prática sistêmica de inferiorização da cultura do outro contribui para o isolamento, silenciamento, exclusão e negação dos valores, símbolos e historicidade contra todas os outros cultos afrobrasileiros. Ironicamente, trata-se da mesma denúncia que afrodescendentes [ou não] e praticantes de cultos *afro* fazem contra as práticas discriminatórias que sofrem.

Para finalizar, destaco a reprodução da "orelha de capa" da última impressão de *O animismo fetichista dos negros baianos*, coletada no momento em que realizo essa pesquisa e que se encontra no site da Biblioteca Nacional:

> Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) é quase sempre lembrado como o fundador da antropologia brasileira, transmissor e elaborador das teorias do determinismo biológico de sua época (...). A estratégia de narrativa de Nina Rodrigues é construída de forma a provar que tudo o que estava sendo dito foi visto por ele mesmo ou relatado por uma testemunha ocular (...). Nina Rodrigues **não tratou apenas da magia e da feitiçaria** (...). Assim, **pela primeira vez na literatura brasileira, encontramos descritas em grande detalhe as casas na estrada do Rio Vermelho, a Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois e o terreiro do Garcia, que serão considerados depois como autênticos terreiros nagôs da Bahia**. Mas não só estes famosos terreiros são descritos. (...) Nina Rodrigues fez muito mais do que descrever os candomblés da Bahia de sua época: **estabeleceu formas de compreender esse fenômeno que permeou a escrita de todos que o seguiram**. Estabeleceu **os temas e as questões que fascinam estudiosos até hoje**[113]. [o grifo é meu]

A BN não divulga o autor desse texto, encomendado pela Editora Record, detentora do *copyright* daquela publicação. Inobstante este aspecto, meu destaque se refere ao fato desta informação estar num site oficial de serviço público para pesquisadores e estudantes da temática, ao mesmo tempo em que ilustra a imagem e importância que o trabalho pioneiro do médico maranhense e sua contribuição para a Antropologia no Brasil.

Para além do comportamento de emitir juízo de valor sobre textos e posicionamentos políticos, filosóficos ou ideológicos fora de seu contexto histórico - uma operação que pode afastar a imparcialidade ou lisura filosófica – o que pretendo demonstrar é o fato de que há

---

[113] https://www.bn.gov.br/producao/publicacoes/animismo-fetichista-negros-baianos-0; pesquisado em 13\09\2020.

uma ideologia no pensamento e interpretações deixadas no trabalho do cientista maranhense que vão corroborar ou calçar silenciosamente uma posição assumida hoje, inclusive por pesquisadores que abertamente se colocam como antirracistas.

As observações de Nina Rodrigues quanto às técnicas corporais que hoje a antropologia cultural interpreta como "transe de expressão" e "adorcismo", conceitos que ele desconhecia, também não são objeto de análise neste trabalho[114]. Por outro lado, é a base quase ideológica que ele inaugura no ambiente intelectual brasileiro que interessa aqui, quando "conclui" por uma classificação hierárquica "civilizatória" entre as etnias estudadas por ele.

Esse pensamento está igualmente na base de um 'movimento' intelectual que agora investigo como causa direta e indireta de adscrições e estereótipos raciais entre praticantes de cultos *afro*. Mais de 90 anos depois da publicação de suas obras, seu pensamento científico ideologizado ainda atravessa [quando não é o suporte invisível] discursos que registramos nos dias atuais.

Se o trabalho da academia pode contribuir no combate ao Racismo Estrutural – e esse é um dos objetivos do Programa que avalia este trabalho – é plausível então que se reveja posições ulteriores, numa observação autocrítica possível, afim de verificar se o que denuncio agora [depois de BENISTE, 2020; DANTAS, 1988; CAPONE, 2004; FERRETTI, 2001; CRUZ, 2008, dentre outros aqui citados] não é digno de debate aberto.

Se um deslocamento intelectual pode classificar um traço cultural ou um culto específico dessa ou daquela maneira e provocar esse ou aquele resultado no meio acadêmico, me parece que também será possível que esta posição influencie o próprio campo estudado, potencializando representações já arraigadas entre os grupos pesquisados. Principalmente quando alguns desses se apresentam como pesquisadores "desde dentro".

Essa influência poderá atravessar o campo e promover alterações nas representações sociais registradas no cotidiano das casas de culto ou no comportamento dos praticantes desses cultos. Analiso agora a metodologia através da qual esses mecanismos podem se dar em movimento. Avaliar esses fatores poderá revelar práticas cotidianas imperceptíveis, típicas

---

[114] "Como médico, [N. Rodrigues] interpreta o transe como sonambulismo provocado com desdobramento de personalidade ou como delírio hipnótico e faz experiências no consultório para induzir uma iniciada ao transe, razoavelmente bem sucedida, demonstrando seu interesse e acuidade nas observações. Narra caso de tratamento hipnótico no lugar da curas de feitiçaria. Tenta realizar outras experiências para dar continuidade a seus estudos, mas os iniciados se recusam a aceitar. Refere-se ao transe de fenômenos espíritas que não pode estudar. Constata a natureza histérica dessas manifestações e surpreende-se com a hipótese de não histeria na raça negra, com o que absolutamente não concorda. Para dar crédito a suas informações, cita numerosos autores, sobretudo franceses da última década do século XIX e alguns autores brasileiros" [Ferretti, 2006; 56].

do Racismo Estrutural que, por conseguinte, venham a se tornar um caminho para o epistemicídio silencioso, porém tenaz.

2.2.8 - Fluxo e refluxo de ideias e práticas de afirmação identitária no mito da pureza nagô

Concordo com aqueles autores que enxergam associações entre as questões político-identitárias e o debate sobre os cultos *afro*, invariavelmente avaliadas no espectro dos candomblés de nação. Isto pode ser percebido quando se percebe que a maioria dos debatedores insistem em privilegiar um campo de análise onde se busca, na análise dos conteúdos, as origens ou raízes étnicas dos pretos e pardos[115] afrodescendentes brasileiros.

A meu ver, nesse aspecto o que se busca, na verdade, é a uma procura de nossas origens. Uma constante remissão à África e aos nossos africanismos, iniciada no século passado com Nina Rodrigues. Um cotejo mecânico e simples de traços culturais cuja semelhança com congêneres africanos é apresentada como prova de "sobrevivências" (RODRIGUES, 1974; RAMOS, 1935). Estes estudos tentam mostrar a persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional ou (HERSKOVITS, 1967), ou ainda como expressão de um verdadeiro pensamento africano (BASTIDE, 1973).

Concordo também com B. Dantas quando afirma que

> Dessa busca da África emerge a valorização da pureza dos candomblés. Paralelamente, a tradição nagô é elevada às culminâncias de africanidade e apresentada como modelo de culto de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa de ser, se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos a nível ideológico (DANTAS, 1988; 21).

Este posicionamento ou 'movimento' está muito bem representado em Roger Bastide através do "princípio do corte", por onde se explicaria que o grupo por ele classificado como "negros" se integraria à sociedade "como força de trabalho" na ordem capitalista, para, através dessa busca, obter uma autonomia ideológica, garantida pela sua inserção religiosa nos cultos *afro*, como "guardiães de um acervo cultural e um pensamento que remetem à

---

[115] Esses autores a que me refiro preferem o termo "negro", para representar uma gama de afrobrasileiros na qual estariam incluídos [para ser representados por estes intelectuais em seus estudos] todos os pretos, pardos, mulatos, sararás *miolo*, cafuzos, mamelucos, morenos-escuros, negros-aço, enfim, toda a mestiçagem que representa nossa multietnicidade histórica, ou, como se referem ainda, o grupo mais amplo dos "não-brancos" de herança *afro.*

África" (Bastide, 1971; 123). A partir daí, esse grupo elegeria os candomblés, mas principalmente os candomblés mais "puros", como reduto de africanidade e de resistência.

Os autores que defendem essa posição adotam uma metodologia na qual, implicitamente, aceitam que, na sociedade brasileira, a presença de traços culturais originários de África, necessariamente, indicaria uma "resistência" dos pretos e pardos afrodescendentes.

Mas, será que interpretar esses africanismos em "provas" de resistência não seria aceitar o pressuposto de que o significado dos traços culturais *é* determinado por sua origem? E quanto ao fato de que traços culturais, reais ou supostamente originários da África, podem ter significados diversos na sociologia brasileira?

Ao não considerarem esse fato, esses autores podem estar assumindo o risco de que essa busca permanente faça surgir uma padronização, a partir de um "modelo nagô\yorubá", já que o fazem a partir dos dados empíricos observados, invariavelmente, nos mesmos terreiros da cidade de Salvador. Ainda, esse 'movimento' realça e\ou reafirma uma crença de que estes cultos afro-baianos persistem em sua forma mais "pura".

Pode se dizer que equivale a elevar ou transformar este "modelo" numa categoria analítica por estes mesmo autores, quando privilegiam os terreiros "mais tradicionais" como campo de pesquisa. Segundo Dantas, estes estudos

Quando se ocupam dos outros, o nagô mais "puro" é sempre tomado como ponto de referência. Nesta perspectiva, a Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e de Angola, na medida em que se afastam do modelo, são tidos como "degenerados", "deturpados", "sobrevivências religiosas menos interessantes", avaliações que permeiam os trabalhos que vão de Nina Rodrigues no fim do século passado a Roger Bastide em anos recentes (DANTAS, 1988; 23)

Essa afirmação do antropólogo Arthur Ramos é bastante ilustrativa sobre os fatores que podem dar causa, no meio intelectual, ao que esta subseção quer investigar:

> Até se pode afirmar que a macumba dos negros cariocas é a menos interessante dessas sobrevivências religiosas, tal o seu grau de diluição, sua rápida transformação com a civilização litoral (RAMOS, 1934; 123).

Essa afirmação revela uma posição seguida por vários autores, desde a propalada "escola Nina Rodrigues", onde todos estabelecem comparações depreciativas contra outros cultos *afro* envolvendo aspectos como "beleza e tradição", "resistência" ou "autenticidade" dos candomblés nagô baianos. O resultado da propagação desse pensamento relativista, segundo Beniste,

> [...] marginalizou o Rio de Janeiro e seus diferentes cultos que nunca foram estudados como mereciam. Todos os autores se copiaram sem qualquer tipo de investigação séria (BENISTE, 2020; 103).

Essas questões, como adverte Beniste, não tem sido com frequência objeto de investigação no meio acadêmico. É importante, então, verificar *se* e *como* este deslocamento pode ou consegue influenciar um comportamento na base social, entre os praticantes dos cultos *afro*.

Porém, o que pode estar na base cultural, constituindo uma representação coletiva de que "um candomblé é melhor que o outro" ou que "candomblé é de raiz e umbanda é mistura", sem qualidade ritual, dentre outras adscrições raciais e religiosas vem exatamente de um preconceito arraigado na cidade à qual se atribui generalizada [e equivocada]mente um suposto "repositório autêntico" dos cultos *afro* hoje conhecidos como candomblé: a cidade de Salvador.

Os primeiros registros desse comportamento parecem coincidir com o crescimento das casas de culto na cidade – o que geraria, automaticamente, uma disputa pelo mercado religioso de então. Reitero que já mencionei a ida de muitos afro-baianos recém-iniciados [inexperientes, então] e sacerdotes experientes para o mercado religioso do Rio de Janeiro em busca de prosperidade, como um fator dinamizador da diáspora afro-baiana. Então, esse preconceito ou desqualificação excludente remonta o início do século XX, período em que há um crescimento urbano, tanto no Rio de Janeiro quanto na região do Recôncavo Baiano e que o campo religioso acompanhou.

Os adeptos mais antigos do candomblé carioca e quem pesquisa esse campo religioso não desconhecem o fato de que, na sua trajetória histórica, muitos sacerdotes de Umbanda que precisaram passar a cultuar também seus ancestrais *afro* "tinham" que ir à Bahia para se iniciarem em algum terreiro da região do Recôncavo, não importando as especificidades do culto a que passassem a filiarem-se – "desde que fosse na Bahia". Assim, quanto mais influente e famoso o terreiro, mais "autêntica" seria essa "feitura de santo".

O exemplo mais emblemático dessa "necessidade" ou busca de reconhecimento entre os sacerdotes do Rio de Janeiro, foi João Alves de Torres Filho ou *Joãozinho da Gomeia*. Ao alcançar fama nacional - tinha muitos políticos influentes, como o Presidente Getúlio Vargas e o ministro Oswaldo Aranha e celebridades em sua clientela – e se tornar capa da revista "O Cruzeiro" onde aparecia como "O Rei do Candomblé do Brasil", passou a ser "perseguido" por outros sacerdotes que afirmavam ele não ter sido iniciado num candomblé "de verdade".

João só se livrou das perseguições e adscrições sociais quando decidiu ir ao Recôncavo para se iniciar com um "pai de santo baiano".

O desconforto que sua fama causou no meio afrorreligioso de Salvador foi tão importante que sua "autenticidade" questionada foi parar no livro *Cidade das mulheres*, da reconhecida antropóloga Ruth Landes. No contexto do capítulo *Matriarcado cultural e homossexualidade masculina,* onde a temática é o questionamento da presença de homossexuais "dando santo" nos candomblés – nessa época [anos 1930\1940], um tabu nos terreiros de candomblé mais "tradicionais" de Salvador, a autora pergunta a dois de seus informantes sobre o famoso sacerdote afro-carioca e sua afluência nos meios afrorreligiosos e obtém a seguintes resposta:

> Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas-de-santo [...]; mas é um excelente dançarino e tem certo encanto. Todos sabem que é homossexual, pois espicha os cabelos compridos e duros e isso é blasfemo. – Qual! Como se pode deixar que um ferro quente toque a cabeça onde habita um santo![116] (LANDES, 2002; 303-304).

Outra referência da autora é sobre o panteão de divindades cultuado por Pai João Pedra Preta[117], já que ela teve conhecimento de que ele "recebia" um caboclo. Segundo ela "Os caboclos não são Orixás, mas espíritos encantados, originários das religiões indígenas, sem relação com a África" (LANDES, 303-304), já nessa época, os candomblés de caboclo eram alvo de descrédito e maledicência pelas lideranças de terreiros de culto yorubá-nagô de Salvador, guardiões da sua "pureza". Quanto à pesquisa empírica de Landes para seu hoje clássico livro, é sabido que estavam entre eles Edison Carneiro e Arthur Ramos.

Como as casas de candomblé afro-baianas são usadas como modelo desses cultos *afro* desde as primeiras pesquisas *pós*-Nina Rodrigues realizadas na cidade [anos 1930-1940], pode-se verificar, agora não só a partir dos estudiosos, mas do material empírico que coletaram, que a discriminação entre os praticantes remonta este período.

Aprofundando a questão, S. Capone aponta para as seguintes causas: o imaginário criado a partir da experiência escravista, quando se verificava o choque cultural entre os recém-chegados de África [sudaneses] e os afrobrasileiros de origem bantu, já ocidentalizados e integrados a uma "ordem" na qual já ocupavam seus espaços possíveis de poder; o posterior desinteresse por pesquisadores pelas modalidades de culto dos afrobrasileiros de origem bantu que já haviam se constituído, fato que passou a projetar socialmente os sacerdotes de cultos

---

[116] A autora atribui este diálogo aos informantes *Manuel* e *Edison*, ou Edison Carneiro, o próprio.

[117] Joãozinho ainda não era "da Gomeia"; usava sua *digina*, ou nome de santo nos cultos Angola referindo ao seu caboclo mentor, o Caboclo da Pedra Preta.

nagô da cidade de salvador, contribuindo para aumentar seu prestigio, sua influência social e alimentar ainda mais a disputa pelos espaços do mercado religioso; um possível "determinismo" de herança evolucionista por parte dos intelectuais em auto elegerem-se "o culto mais puro", mais "original", em detrimento daquilo que, ao afastar-se desse paradigma de pureza, passa a ser representado como "culto degenerado" (CAPONE, 2004; 221).

Se já havia uma soberba entre os sacerdotes de um culto em face de outro devido às suas disputas por prestígio e influência, a concentração das pesquisas dos chamados estudos afrobrasileiros [inaugurados pela "geração Bastide"], por ter se concentrando em apenas três[118] dentre as dezenas de casas de culto da região do Recôncavo contribuiu diretamente para que não só as casas de culto yorubá e seus sacerdotes, mas também o "modelo" de culto que se praticava nelas, os projetasse como realmente são vistos hoje: uma espécie de matriz radical da cultura africana no Brasil.

Não é difícil, hoje, demonstrar a refutabilidade dessa afirmação. Porém, ao fazê-lo, se perceberá que uma contestação ou contradição a essa refutabilidade virá, em primeiro lugar, das representações sociais vigentes no imaginário popular, nos diversos aparatos de difusão cultural de massa - no noticiário, nas produções de cultura como o cinema ou o teatro, nas ações de políticas públicas socioculturais, do material didático escolar etc. Um bom exemplo está na imagem construída que a programação de TV recria, a partir desses "modelos", via, por exemplo, desfiles de escolas de samba ou telenovelas, onde o "candomblé de orixás" invariavelmente serve de pano de fundo[119].

O antropólogo Robson Cruz, em sua tese *Branco não tem santo* (2008), ao analisar aspectos da obra de Marco Aurélio Luz no contexto de sua construção dissertativa, é capaz de enxergar um viés ideológico na afirmação do que chama "yorubaismo":

> Seguindo tanto Arthur Ramos como Roger Bastide, o Marco Aurélio Luz de *Cultura Negra e Ideologia do Recalque* (1983) crê que o negro possa se tornar mais negro africanizando-se através do candomblé. E, no caso, não se trata de

---

[118] Refiro-me exclusivamente aos terreiros *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* [Casa Branca do Engenho Velho, Salvador-BA], *Ilê Axé Opô Afonjá* (Salvador/BA) e *Ilê Iyá Omin Axé Iyamassé* (Terreiro do Gantois, Salvador/BA), todos casas de culto yorubá da nação Kêtu [ou nagô].

[119] Repare-se na filmografia recente sobre a história dos afrodescendentes e seus vultos históricos. Um exemplo marcante é a obra cinematográfica *Quilombo*, coprodução brasileira e francesa (1984), dirigida por Cacá Diegues, cujo roteiro foi baseado nos livros *Ganga Zumba*, de João Felício dos Santos e *Palmares*, de Décio de Freitas. Inobstante o fato histórico da predominância da cultura bantu entre os escravizados que fundam aquele conjunto de mocambos e a indicação expressa nos nomes dos personagens [N'Ganga Zumba, Dandara, Acotirene e Zumbi], a reprodução histórica e ambientação cenográfica, figurinos, música etc. é recriada a partir de elementos dos cultos yorubá de Salvador – no entanto, não é registrada a presença de yorubás entre os quilombolas da Serra da Barriga. Aliás, fato pouco divulgado, o nome que os "palmarinos" deram ao seu lugar de refúgio era *N'Gola Janga* [Pequena Angola], porém é raro ver nos livros de História do Brasil para a Educação Básica referência a este nome.

> qualquer candomblé. Marco Aurélio Luz parece romper com o encanto da marginália que a quimbanda possivelmente inspire para ingressar na Tradição, com "t" maiúsculo, pois trocou o "baixo-espiritismo" pela alta nobreza do candomblé nagô: nada mais, nada menos do que o Ilê Axé Opô Afonjá. Parece haver agora uma concordância com a visão bastidiana do candomblé como "uma África dentro do Brasil", condensada nos terreiros nagôs de Salvador, para os quais Marco Aurélio Luz transferiu sua visão de "terapia para negros" e sua lealdade política (CRUZ, 2008).

A separação entre "pureza" e "degeneração" ora questionada pode ser verificada também quando se analisa o comportamento dos praticantes, mas principalmente sacerdotes de candomblé de nação – especificamente de terreiros yorubá – quando abertamente [des]classificam os cultos professados em casas onde o xamanismo indígena é um elemento presente. Na região do Recôncavo, onde surge uma tradição bantu de cultos conhecidos como candomblés de caboclos, essa adscrição racial e religiosa é muito evidente.

Esse culto afro-indígena, cuja variação conhecida como *terecó* surge em Sergipe, Alagoas e Pernambuco, é organizado a partir de um panteão onde divindades brasileiras – os *encantados*, como são conhecidos em todo o Nordeste Brasileiro – fundam seus cultos iniciáticos assimilados às tradições trazidas de África.

Essa miscigenação espiritual é vista com uma reserva [separatista e excludente] pela maioria dos sacerdotes de cultos yorubá - tanto na Bahia quanto nos demais estados citados - que preferem estar associados à "pureza nagô", num misto de discurso político- identitário e marcação espacial no disputadíssimo mercado religioso da magia.

> Assim, na Bahia, os terreiros nagôs mais tradicionais são menos atacados pela polícia que os "terreiros de caboclo", ou seja, os mais "sincréticos", já que os primeiros podem contar com o forte apoio de poderosos intelectuais e políticos. Assim, dessa constelação de forças, favorece-se um modelo de Candomblé que se torna, aos poucos, hegemônico no Brasil: o modelo Jeje-Nagô [Peter Fry, em prefácio ao livro de DANTAS, 2004; 16).

Por fim, sustento a argumentação de que contra essas casas de culto, suas práticas e seus membros, vigora um obscurantismo originado no silenciamento ou ostracismo, este decorrente da eleição temática em pesquisa acadêmica no campo do Racismo Religioso no Brasil. Publicações, eventos acadêmicos, pesquisas – que irão refletir nas políticas públicas – geralmente garantem salvaguardas patrimoniais e de memória que excluem outras matrizes afrobrasileiras, preconizando os terreiros de Salvador-BA como uma espécie de [falsa] "matriz afro" para todo o Brasil, ignorando outras vertentes tão importantes quanto estes cultos, mas que não se encaixam nessa [falsa] representação de um *culto yorubá nacional*. Quando a academia faz esse movimento - de propagar insistente e unicamente a vertente do

candomblé de orixás [cultos de Nação Kêtu\Nagô] - acaba por projetar essa modalidade como *O* candomblé do Brasil, viabilizando um saber limitado e excludente, já que as outras vertentes dos cultos afrobrasileiros acabam por ser tratadas com desinteresse ou ignorância total de sua existência – inobstante os milhares de terreiros de outras *nações* espalhados por todo o território nacional.

Por outro lado, toda minha observação durante este trabalho me encoraja a ver esse movimento como um *racismo religioso endógeno*, quando perpetrado por sacerdotes e adeptos de cultos afrobrasileiros de Candomblé de Nação Ketu, ao manifestarem opiniões e adscrições sociais desqualificadoras das práticas dos terreiros *não-yorubá*, principalmente contra um hibridismo afro-carioca conhecido como *Umbandomblé*. Identifiquei na literatura e registrei depoimentos onde ficam muito claras as razões pelas quais essa discriminação e seu obscurecimento se materializam.

Capítulo 3

Os cultos afro-cariocas na perspectiva dos praticantes das casas de Umbandomblé.

Neste capítulo, apresento a experiência do trabalho de campo, onde as questões centrais até aqui discutidas são apresentadas aos informantes, que responderam a quesitos no formato *survey* ou concederam entrevistas direta ou indiretamente ao pesquisador. Juntamente com o embasamento teórico e a problemática trazidos até aqui, estes dados passam a integrar o *corpus* da Tese.

Assim, a experiência de campo se dá em dois momentos distintos:

1] num formulário digital [questionário estruturado] disponibilizado num aplicativo *survey,* colaboradores são motivados a responder de forma dirigida, a uma formulação estruturada de perguntas - previamente elaboradas a partir das problemáticas levantadas no debate teórico; atendendo aos ditames da autorização do Comitê de Ética em Pesquisa do PPGHCA, foram coletados 80 perfis de respostas a um questionário composto de 24 perguntas [Anexo 1];

2] foram também realizadas entrevistas com três praticantes de Umbandomblé, todos sacerdotes fundadores de casas de culto afro-carioca, que nesta pesquisa são classificadas como *casas de Umbandomblé*; além do perfil biográfico, da trajetória fundacional de suas casas, estes informantes contribuem com a sua visão sobre as questões centrais da pesquisa.

3.1 – Uma weltanschauung tradicional revista nas representações sociais dos atuais praticantes de cultos afro-cariocas.

O objetivo desta experiência foi cotejar a forma com que estes cultos são referidos na literatura sobre "religiões de matriz africana" - ou nos chamados "estudos afro-brasileiros" inaugurados pelos seguidores de Nina Rodrigues - com a visão de seus atuais fundadores e praticantes. Mas também é feita uma observação de suas visões de mundo, compreensões e representações de seus cultos, numa análise comparativa aos cultos que, segundo a literatura pesquisada, vieram dar origem às suas práticas, crenças e saberes religiosos na diáspora.

Para cotejar as visões de mundo do homem tradicional africano de origem bantu ou sudanesa, cujas culturas religiosas fornecem as "matrizes" *afro* que complementam a instituição dos cultos afro-cariocas em tela, uso como paradigma o conceito de *ideologia* com que trabalhou T. Obenga (1985), para quem

> A ideologia [...] não é uma construção filosófica abstrata saída do cérebro de algum filósofo, mas é uma concepção global do universo e das forças que o orientam e o sustentam, uma espécie de visão realista, saída possivelmente da experiência dos homens e das reflexões que delas resultaram sobre os equilíbrios e as tensões observados os inevitáveis conflitos, necessários ao bom funcionamento do cosmos e da sociedade, do mundo dos deuses e dos homens. (OBENGA, 1985; 40) [a tradução é minha]

Nesta perspectiva, observo naquelas culturas tradicionais de África, quanto aos seus cultos instituídos e trazidos para a diáspora, uma visão de mundo que tem o homem como centro de interesse, que cria e recria seus valores, sendo agente das transformações que estabelece na sua cultura a partir de sua vivência prática. Trazidos para a diáspora, os líderes desses cultos tiveram que se adaptar a uma nova ordem, num espaço\tempo não constituído na cosmologia de suas tradições, mas numa cultura exógena e dominante.

Pode-se afirmar que os cultos afro-cariocas encontrados hoje na região metropolitana do Rio de Janeiro e na zona rural próxima, não são mais os cultos que aqui chegaram, pois o que assistimos hoje é uma reminiscência hibridizada, onde associações a outras epistemologias cosmogônicas foram incorporadas. Nem as umbandas de hoje, nem os candomblés que presenciamos nas casas de culto cariocas são propriamente "cultos africanos", mas um amalgama ritualístico resultante da mistura e incorporação de inúmeros elementos culturais associados do xamanismo ameríndio sul-americano, do catolicismo popular, da dupla devoção dos cativos, da intelectualização promovida no contato com outras epistêmes – como o kardecismo, por exemplo.

Hoje encontramos apenas traços estruturais da *Cabula* e do *Omolokô*, acrescidos de uma explicação de mundo que perpassa a Bíblia para comparar\autenticar o *ser pré-existente* daquelas culturas africanas. Ao perguntar a um candomblecista carioca "*quem ou o quê é Olodumare ou Zambi N'pungo"*, muito provavelmente teremos como resposta que "*é Deus"*.

Para não ter dúvidas, fiz a pergunta aos sacerdotes de *Umbandomblé* entrevistados nesta pesquisa. Todos responderam afirmativamente que Olodumare [criador de todas as coisas, para os yorubá] ou Zambi N'pungo [idem, para os bantu] ser "Deus" – grafado aqui com maiúscula, para designar a devoção expressada na resposta. Insisti em saber se era o deus de Abraão, do Velho Testamento. Novamente, a resposta foi afirmativa, demonstrando que tinham exatamente essa compreensão, ou visão cosmogônica, como representação religiosa.

A partir de agora, faço o exercício de cotejamento entre as construções cosmogônicas tradicionais daqueles povos já citados, com a visão de mundo que se pode colher na observação das representações sociais apresentadas pelos entrevistados no formulário e nas entrevistas com os sacerdotes.

Como já foi visto nos capítulos anteriores, na perspectiva tradicional, o *ser* criador [o demiurgo, na tradição abraâmica] ou o *ser pré-existente* [como é designado na maioria daquelas culturas], criou o mundo, os seres viventes que nele habitam e os elementos que o constitui. Além disso deu ao homem a permissão e a capacidade de tudo manipular para seu bem-estar.

Por sua vez, os ancestrais concedem o conhecimento e definem os valores morais de acordo com as necessidades do viver, na dimensão física e extra-física, intervindo sempre que solicitados, para esclarecer e normalizar novas situações. Mas, por outro lado, os ancestrais também criam embaraços para manifestarem seu desagrado quando um descendente transgride as regras estabelecidas na Tradição.

Este saber ancestral, que orienta as ações humanas, pode ser acessado por meio de rituais diversos, como a evocação para que "falem", demostrem por sinais ou venham dialogar diretamente com uma pessoa ou grupo de pessoas. A execução correta do ritual permite manipular forças vitais e restabelecer o equilíbrio existencial, tanto físico quanto extra-físico. A ineficácia explica-se por uma determinação incorreta da causa que originou o desequilíbrio ou pelo não cumprimento das condições necessárias à realização do rito.

Como também já foi visto, é através da tradição oral que estas epistêmes sagradas são transmitidas. Ou, que essa ideologia é preservada. Neste campo de saberes, as palavras "criam coisas", ou *força* como descobriu P. Tempel (2006; 13). É através desse arcabouço que essas tradições se mantém: gestos [coreografias complexas, por exemplo]; frases [mitos ou cânticos], palavras de *força* ou de poder capazes de promover epifanias.

Giroto (1999; 98) lembra que, ao contrário do uso que se faz da palavra no ocidente, onde na maioria das vezes falamos, simplesmente, sem nos preocuparmos com um sentido mais amplo ou profundo, naquelas culturas de tradição oral a palavra é expressão de *força vital*, não havendo aqui a clássica separação entre sagrado e profano. Pessoa e palavra são quase uma unidade, na qual se define a essência moral do ente humano.

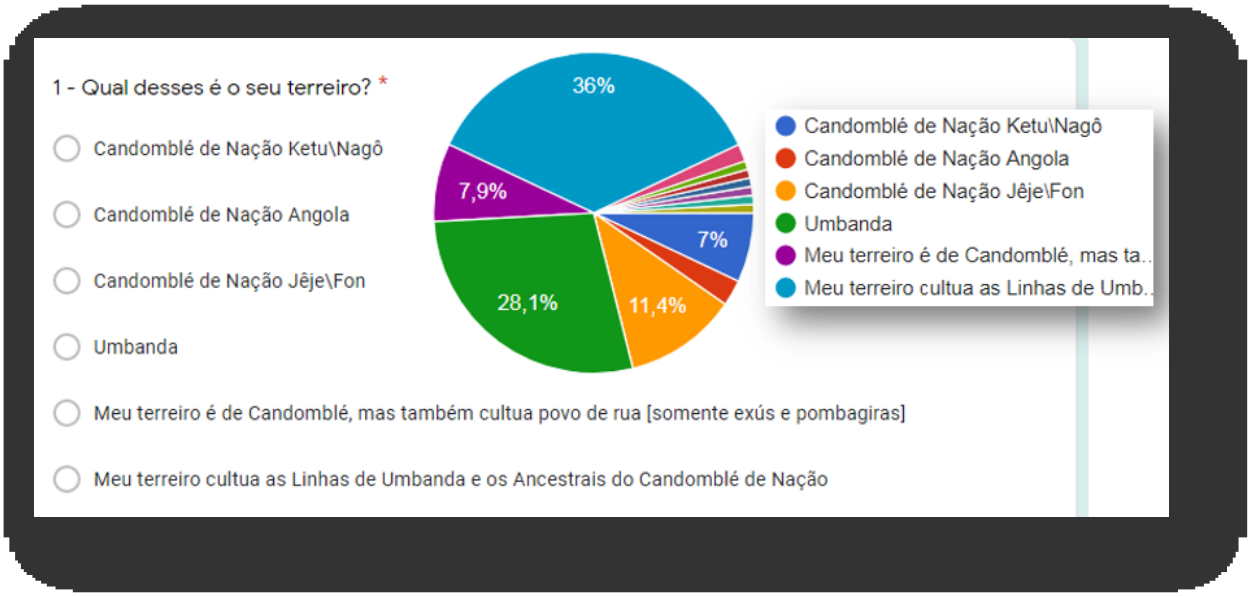
Nessa univocidade residem os princípios de comprometimento com o que venha a ser *verdade* para o grupo ou, "o conteúdo da mensagem é fiel à sua origem" (idem, idem). Para Giroto, "A fidelidade da transmissão oral está assentada em fatores religiosos, mágicos ou sociais, uma vez que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma" (idem, idem).

Também foi visto em Tempels (2006) e Kagami (1956) que essa palavra, como tudo o mais nessas culturas, é hierarquizada no seu uso. Assim, o legado dos existentes imateriais ou invisíveis [antepassados e\ou ancestrais] tem mais *poder* que as palavras dos existentes vivos.

Por sua vez, as de um ancião, um chefe ou sacerdote são mais *poderosas* do que as de um existente comum. Como é sabido, nas sociedades de tradição oral os mais velhos e experientes são considerados os alicerces da vida coletiva.

Pois agora, a partir da análise de dados da pesquisa de campo, é possível verificar, através das respostas dos adeptos de cultos afro-cariocas, o que aconteceu com a tradição oral e o legado daqueles antepassados ou ancestrais na vida privada e na casa de culto – pois aqui, ao contrário daquelas culturas, sagrado e profano são aspectos bem distintos no real vivido dentro e fora da casa de culto.

A primeira pergunta do questionário estruturado quer saber do colaborador informante, de uma lista pré-disposta, "Qual desses é o seu terreiro? "



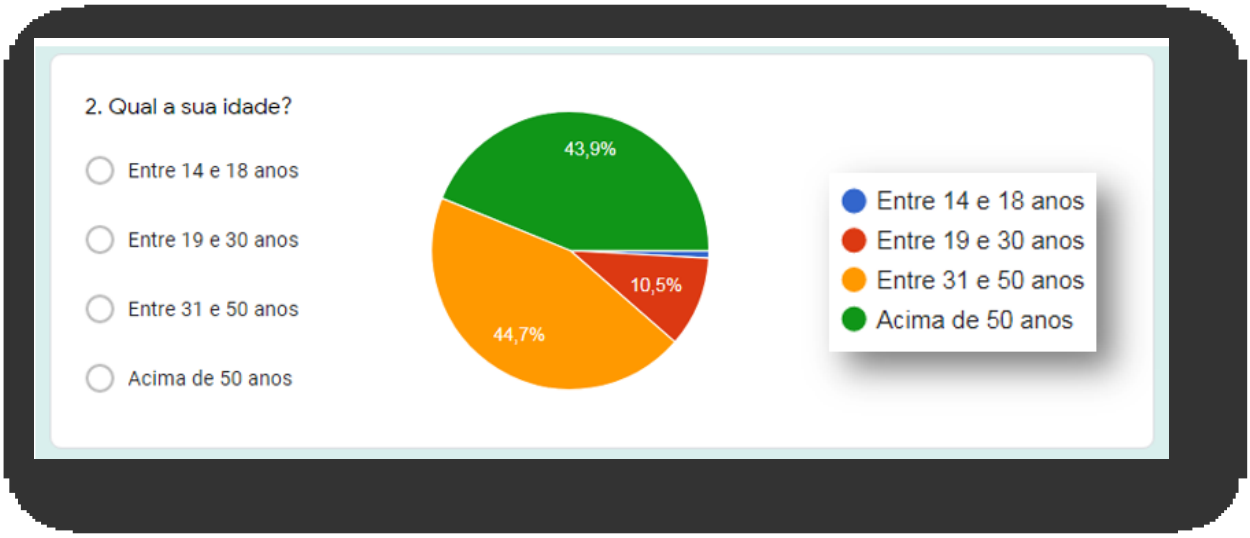
O universo de amostragem de perfis iniciou exatamente nas três casas de culto cujos sacerdotes foram os colaboradores centrais; assim, era de se esperar uma predominância de adeptos de "um terreiro que cultua as Linhas de Umbanda e os Ancestrais do Candomblé de Nação"; ou, nos termos desta pesquisa, as casas de *Umbandomblé*. Essa escolha justificaria a ampla maioria de entrevistados [36%] inscritos nessa modalidade de culto.

No quesito "Umbanda" também é possível encontrar alguns perfis ambivalentes para a modalidade *Umbandomblé*, pois, como veremos nas informações prestadas pelos sacerdotes, "muitos de seus filhos frequentam a casa somente nos cultos de Umbanda".

Note-se que um expressivo percentual representa aqueles adeptos do Candomblé de Nação [culto exclusivo a ancestrais, segundo as conceituações da já referida "Escola Nina Rodrigues"], mas que também cultuam as entidades *bacuro* do panteão popular carioca: exus e pomba-giras, ou "o povo de rua" também já mencionados no capítulo anterior. Porém, ao contrário do que parece, essas casas não praticam rituais de Umbanda, com pretos velhos ou

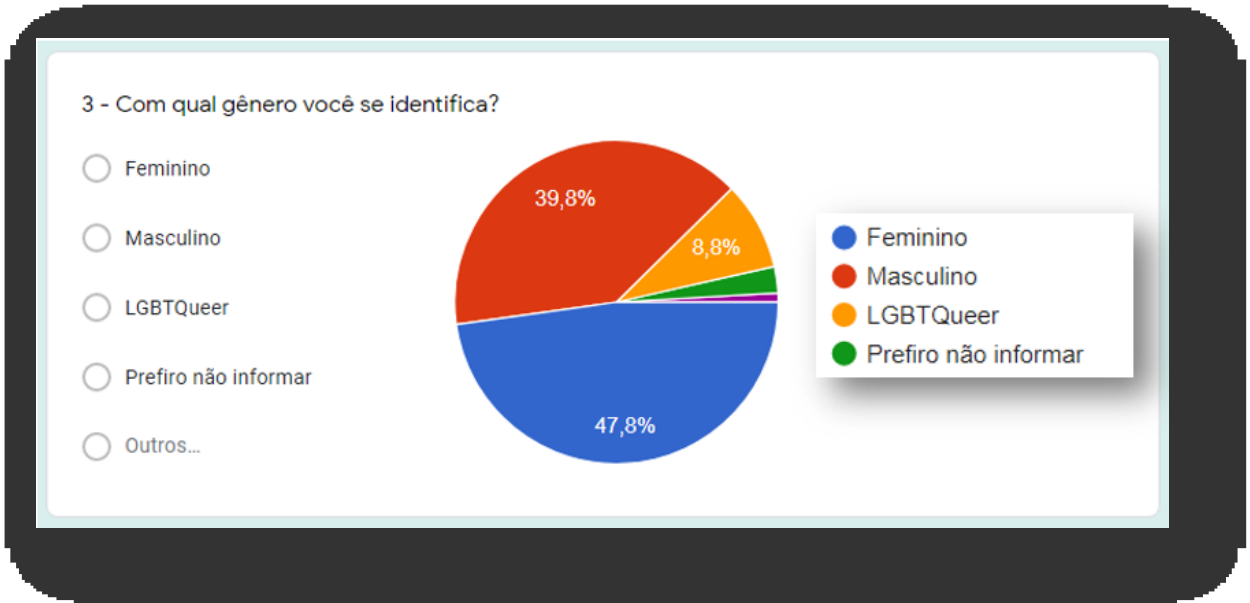
caboclos ameríndios das matas. Há apenas uma frequente manifestação provocada de entidades *bacuro*, por meio de festejos, trabalhos de limpeza e outros serviços religiosos, sem o costado doutrinário que as Umbandas herdam da cultura europeia kardecista.

Uma classificação por faixa etária comtempla a necessidade de verificar níveis de aprofundamento ou superficialidade nas respostas individuais. Aqui, reproduzo o panorama geral da amostragem.



Surgiu, espontaneamente, uma preponderância das faixas etárias entre aqueles acima de 31 anos e os acima de 50 anos, somando 88,6% dos entrevistados. Isso poderá denotar um aspecto importante na decisão das respostas, já que, em sua maioria, são adeptos com mais de 10 anos de vida no culto, como veremos em outro quadro. Os jovens, aqui representados em dois grupos [14 a 18 e entre 19 e 30], irão revelar uma certa preferência a conhecer os saberes sagrados por outra via que não a sua "aldeia tradicional", como ficará exposto em outro quadro.

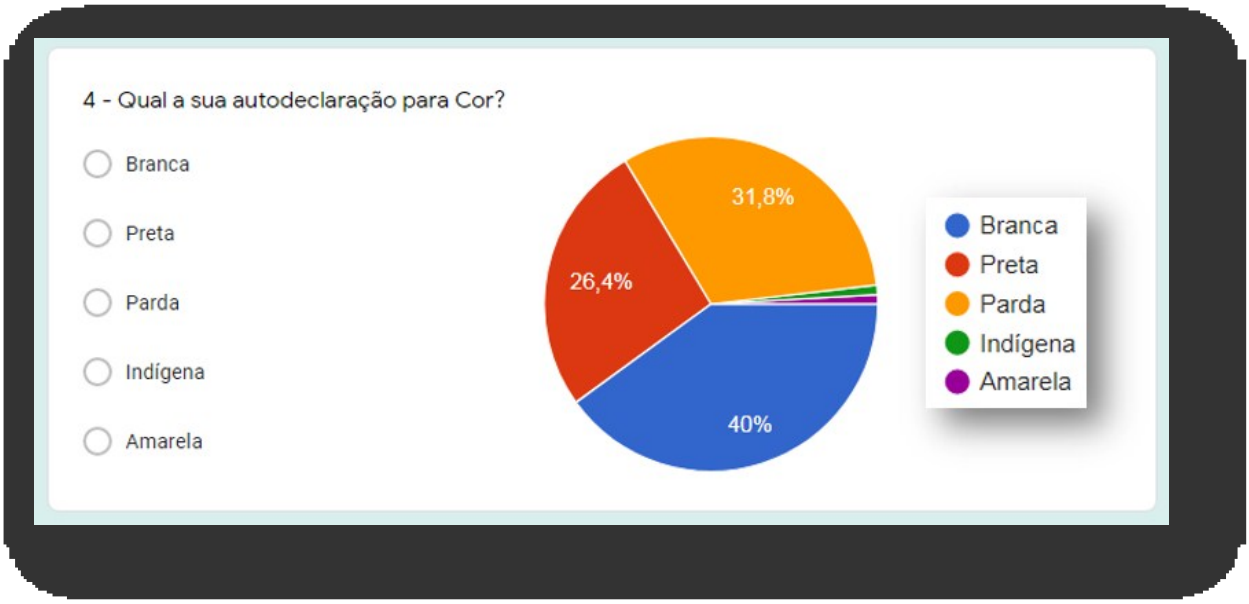
A quesitação quanto à identidade de gênero também expressa uma maioria de



cisgêneros declarados quando se presume que as opções apresentadas atenderiam à maioria das classificações, já que é notória a participação igualmente expressiva de adeptos dos cultos *afro* identificados como LGBT+, já que lá não sofrem discriminação como na maioria dos cultos abraâmicos. Mas é de se notar a predominância da categoria Feminino, um traço característico desses cultos desde sua estruturação no Brasil, já que, originariamente, em África, eram cultos fundados por lideranças e sacerdotes assentados na categoria Masculino.

Num campo social onde tanto o Racismo Estrutural quanto o Antirracismo Integracionista operam dentro da questão "Raça\Etnia\Cor" – onde hibridismos são inadivertidamente classificados como "puros" ou "de raiz" – a autodeclaração para cor poderá revelar uma expressiva presença de *não negros* nessas casas. Porém, isso não decreta que os contingentes das casas de *Umbandoblé* seriam em maioria "brancos", do ponto de vista de uma racialização da sociedade – como se quer dizer das Umbandas paulistas, com o sentido de desqualificá-las enquanto pseudo-herdeiras de uma tradição *afro*[120].

Mas, quem visitar as casas de culto afro-cariocas poderá constatar que a configuração Raça\Cor pode ser representada por esta amostragem coletada na psquisa.



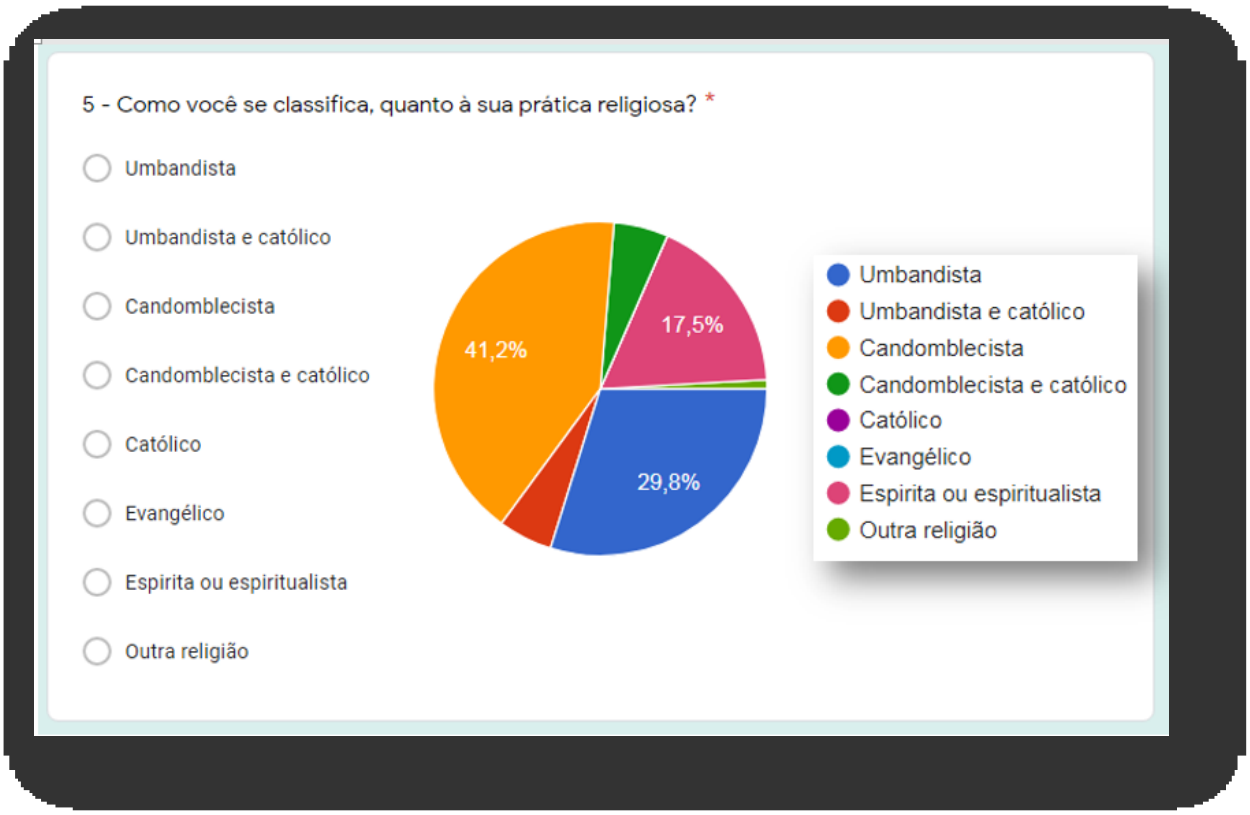
É que, ao contrário da África sudanesa ou bantu, milenarmente isoladas até a chegada dos europeus, na diáspora a "aldeia" que funda o culto tem em sua carga ancestral ou de antepassados todos os grupos étnicos encontrados na cidade e no campo. Da mesma forma que a maioria desses cultos - que foram fundados por cativos crioulos brasileiros e descendentes dos indígenas com europeus – essas casas de culto são fundadas por pessoas da sociedade, independentemente de sua cor, mas da sua ancestralidade de mestiços.

---

[120] Ver PRANDI, Reginaldo. Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: UCITEC\USP. 1991.

Essa mistura traz para a mesma pajelança o neto do cacique, o neto do *N'saba* e o neto do padre. E como seus antepassados também são mestiços, suas ancestralidades estão tão entrelaçadas que podem simplesmente se "encontrar" nesses cultos. A sustentação de que "Branco não tem santo" (CRUZ, 2005), originária nas discussões que preconizam uma certa "pureza" *afro* nesses cultos, não passa aqui de exclusivismo ou outra coisa pior entre os *afro*-praticantes.

A próxima quesitação pode contribuir para compreender melhor a visão que os adeptos entrevistados têm de si mesmo, quando inqueridos na classificação de sua prática religiosa. Para a maioria dos autores dos estudos afro-brasileiros - principalmente aqueles mais influentes aqui citados no capítulo anterior – categoricamente, um candomblecista **não é** um católico, assim como um evangélico também não o seria. Porém, esse pode ser um essencialismo aqui demonstrado pelo quadro a seguir:

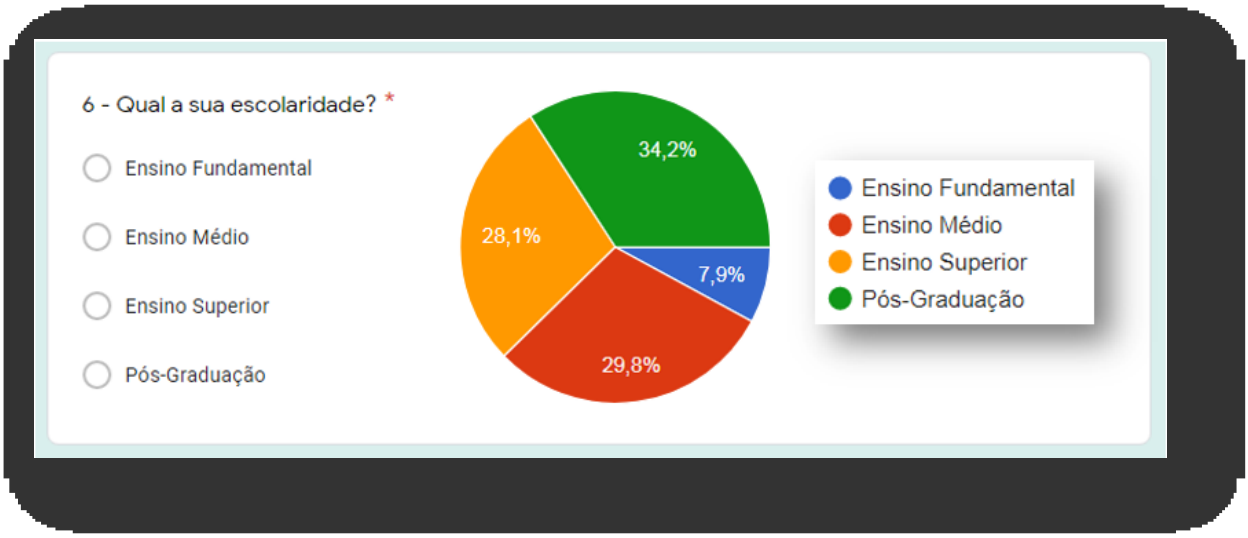


A maioria se declara "candomblecista" [41,2%], seguida de uma expressiva quantidade de "umbandistas", com quase 30%. Porém, as inusitadas categorias híbridas "Umbandista e católico" e "Candomblecista e católico", inadmissíveis na concepção da 'escola Nina Rodrigues' espontaneamente se viram correspondidas, o que manifesta uma prática de religiosidade ambivalente, muito provavelmente herdada daquela dualidade de cultos estabelecida pelos cativos desde o século XVIII no Brasil, como foi visto no capítulo anterior.

Afirmar-se numa prática ambivalente de cultos tão distintos numa sociedade tão racializada quanto nos séculos do "tempo do cativeiro" também pode revelar que as construções filosóficas que tentam separar essa vontade de potência entre os praticantes aqui são contestadas pela soma de 11,5 % dos entrevistados.

A concepção kardecista que historicamente permeia os cultos de Umbanda no Rio de Janeiro contribui para que boa parte dos praticantes de casas de *Umbandomblé* se identifiquem ou se apresentem como "Espíritas" ou "espiritualistas", numa versão usada mais recentemente entre membros da classe média carioca que passou a frequentar os cultos *afro*, em respeito à sua própria crença naquelas práticas e rituais. Como a expressão é usada indistintamente entre adeptos provenientes dessas classes e frequentadores das casas tanto de candomblé quanto de umbanda, é muito provável que o contingente representado por 17,5% dos entrevistados demonstre uma visão bem aproximada da realidade nos cultos afro-cariocas.

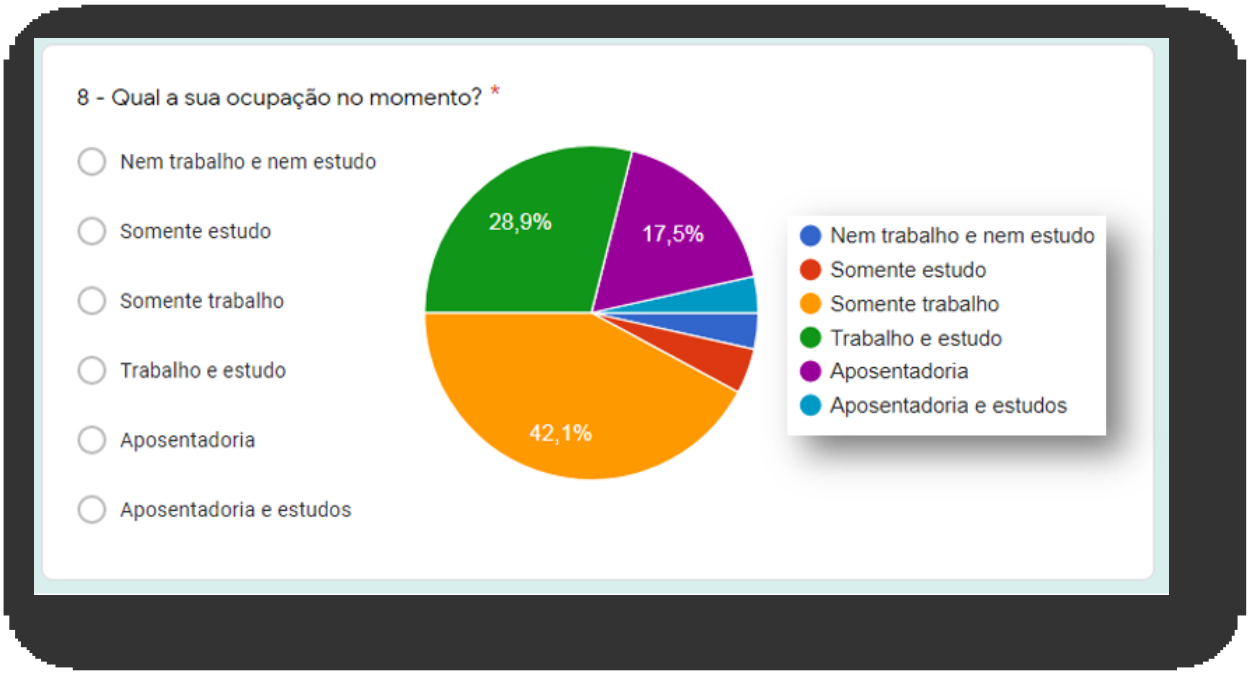
O grau ou nível de escolaridade [na verdade, de escolarização] dos entrevistados pode também revelar uma importância devido ao nível de compreensão atribuído aos índices mais elevados de formação educacional.



O contingente abordado demonstrou que está classificado numa média superior à da sociedade a que pertence, já que a maioria [34,2%] declarou ter alcançado a Pós-Graduação, seguida de expressiva parcela de graduados [28,1%]. Para a pesquisa, representa que a grande maioria dos entrevistados tem formação intelectual suficiente para elucubrar suas convicções diante de uma quesitação pré-ordenada.

Numa sociedade em que a curva de mobilidade social acompanha o poder aquisitivo, que por sua vez sofre influência direta da formação educacional e profissional, a clivagem pelo poder aquisitivo se mostra coerente com as quesitações anteriores, que demonstrar ter a maioria nível superior e mais de 30 anos.

O mesmo se pode aferir da observação dessa quesitação sobre as ocupações dos entrevistados.

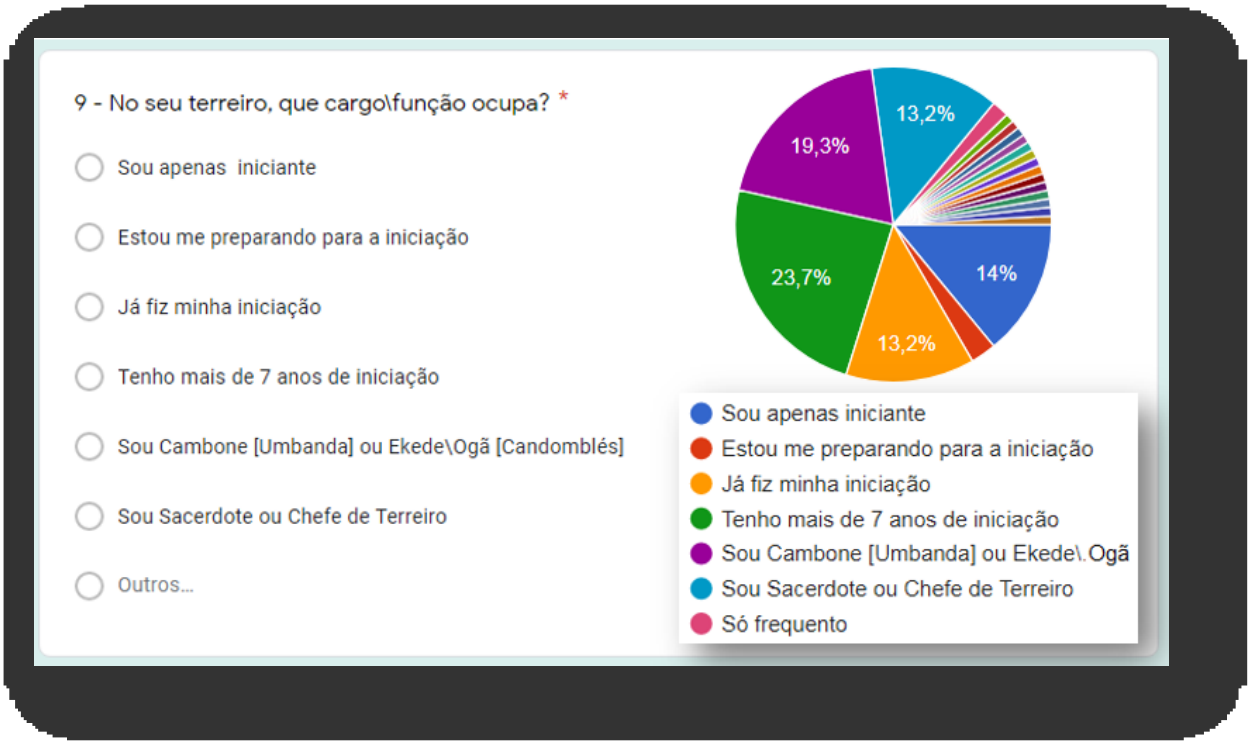


Porém, para conhecer melhor este contingente de colaboradores enquanto *afro*-praticantes de cultos religiosos, nada melhor que conhecer suas posições dentro da hierarquia que organiza a casa e o culto. Como já foi visto aqui, há uma clara e bem demarcada justaposição de cargos e funções nestes cultos, que delimitam lugares de poder e de subalternidade, onde um misto de admiração e idolatria pelo líder pode estabelecer uma subserviência importante dentro da casa.

Assim, posições de prestigio e respeito estão sempre associadas ao tempo de iniciação [antiguidade no culto], ao grau de desenvolvimento cultural [saberes rituais e conhecimentos fundamentais da origem da casa e do culto]; posição hierárquica dentro da ordem da casa [cargos e funções de iniciados no culto]. Se o adepto é um novato que ainda não se iniciou no culto – tanto na umbanda e no Omolokô, como no candomblé – sua posição é a mais inferior, pois ainda está na condição de aprender quase tudo, dependendo de supervisão dos mais "velhos de casa" para fazer quase tudo. São chamados\as *abiãs* nas umbandas e nos candomblés yorubá. Nos candomblés de nação Angola\Congo, são os\as *n'dumbe*.

Se foi iniciado, já tem uma boa carga de conhecimento e pode executar tarefas por conta própria dentro do culto. São os\as *babás* nas umbandas e Omolokôs; os\as *iawôs*, nos candomblés yorubás e *muzenzas*, na nação Angola\Congo. Se, mesmo que ainda não iniciado, for designado ou "apontado" para um cargo, como Cambono ou *cambone* [nas umbandas e nos cultos Omolokô] ou Ekede [feminino] e Ogã [masculino], como são genericamente

chamados[121] passarão a servir como auxiliares diretos no sacerdócio e para atender às entidades espirituais que "trabalham" nos cultos. Sua posição hierárquica é a mais elevada, abaixo do sacerdote, já que podem professar a maioria dos rituais por conta própria, inclusive a iniciação de um adepto [desde que o saiba fazer dentro de sua tradição]. Vejamos como se configura nosso quadro de entrevistados quanto à sua posição na casa de culto.



A maioria dos entrevistados declarou ser iniciada, o que equivale para ambos os cultos pesquisados, o candomblé e a umbanda. Em 36,9% são membros do culto iniciados como adeptos que praticam o transe de expressão e\ou o adorcismo, viabilizando a comunicação direta com entidades *bacuro* [antepassados recentes] ou entidades ancestrais pessoais [dos quais descendem consanguineamente]. Este contingente é separado em dois subgrupos: os iniciados [13,2%], que começaram a sua trajetória de aprendizagem nos rituais, pois seus ancestrais ou antepassados já se manifestaram e pronunciaram seus nomes, origens e sua identificação com o culto e com a casa, numa cerimônia especificamente realizada para isso; e os que já completaram sete anos de iniciação [23,7%], quando, igualmente a partir de um ritual especifico para marcar essa passagem, entram para o rol dos "irmãos e irmãs mais velhos", pois já conhecem diversos aspectos da memória do culto e sabem transmitir aos mais

[121] Esta é a nomenclatura usada nas casas de candomblé de nação jêje\ketu\nagô, de fala yorubá, mas que passaram a ser usadas indiscriminadamente por adeptos de outras nações, devido à popularização dos termos, assim como outros.

novos. Na tradição do candomblé de nação yorubá, são os\as *egbomy*; na tradição Angola\Congo, são os\as *koota maganza*.

O grupo que soma 19% dos entrevistados é de auxiliares diretos dos sacerdotes: *cambones* no culto Omolokô e nas umbandas; *kanbondos* e *makotas*, respectivamente funções de homens e mulheres na tradição do candomblé de nação Angola\Congo; *ekedes* e *ogãs,* respectivamente funções femininas e masculinas na tradição yorubá. É um expressivo contingente que, segundo a minha experiência no campo religioso, é uma amostra muito próxima do percentual desses especialistas, comparado ao número de adeptos iniciados ou não numa casa de culto *afro*.

O grupo "sacerdotes" [13,2%] também é composto de iniciados, já que para qualquer dessas tradições, um novo fundador de culto e, consequentemente, de uma nova casa, precisa ser anteriormente iniciado. Porém, nem todos neste grupo são, necessariamente especialistas no transe de expressão e\ou adorção, já que nas tradições dos candomblés de nação o cargo de sacerdote pode ser ocupado por ex-auxiliares [*ogãs* ou *kambondos* e *ekedes* ou *makotas*]. Nas casas de culto Omolokô e nas umbandas, essa relação é mais rara, mas não incomum.

A conclusão é de que, novamente, devido ao elevado nível de experiência e vivência no culto da maioria de colaboradores, as respostas à quesitação são respaldadas também neste aspecto, promovidas pela compreensão que estes membros possuem do significado de termos, assuntos e fundamentos dos seus cultos objeto de interesse desta pesquisa.

3.1.1 - A origem do culto e o culto à origem

A temática da pesquisa é o epistemicídio, a "morte" de saberes e conhecimentos que pode levar à extinção de uma prática ritual, de um culto ou de casas de determinados cultos. É sabido que nas culturas de tradição oral conhecer a origem de sua etnia ou povo é um dado importante na preservação daqueles saberes e conhecimentos fundadores que, por sua vez, sendo trazidos de volta – permanentemente – mantêm seguros os mecanismos de preservação cultural e de sobrevivência de um grupo.

Segundo Eliade (2006), na cosmovisão das culturas tradicionais, o poder de uma coisa reside em sua origem, de modo que "conhecer a origem de um objeto, um animal, uma planta etc. é equivalente a adquirir um poder mágico sobre eles" (ELIADE, 2006; 15). A maneira como uma coisa foi criada estabelece a natureza dessa coisa, o padrão com o qual ela deve estar em conformidade. Ao ganhar controle sobre a origem de uma coisa, também se ganha controle sobre a própria coisa.

O historiador romeno concluiu que, “se origem e poder são os mesmos, é a primeira manifestação de algo significativo e válido" (idem, idem; 12). Assim, o sagrado teria, primeiro, se manifestado nos eventos da era mítica e, por isso, o homem tradicional vê a era mítica como a base dos seus valores, símbolos, etos etc. Para essa teoria, como o poder de uma coisa está em sua origem, o poder do mundo inteiro está na cosmogonia.

Então, se o sagrado estabeleceu todos os padrões válidos no início, durante o tempo registrado no mito, a era mítica é o tempo sagrado - o único tempo que contém algum valor. A vida do homem só tem valor na medida em que está de acordo com os padrões da era mítica.

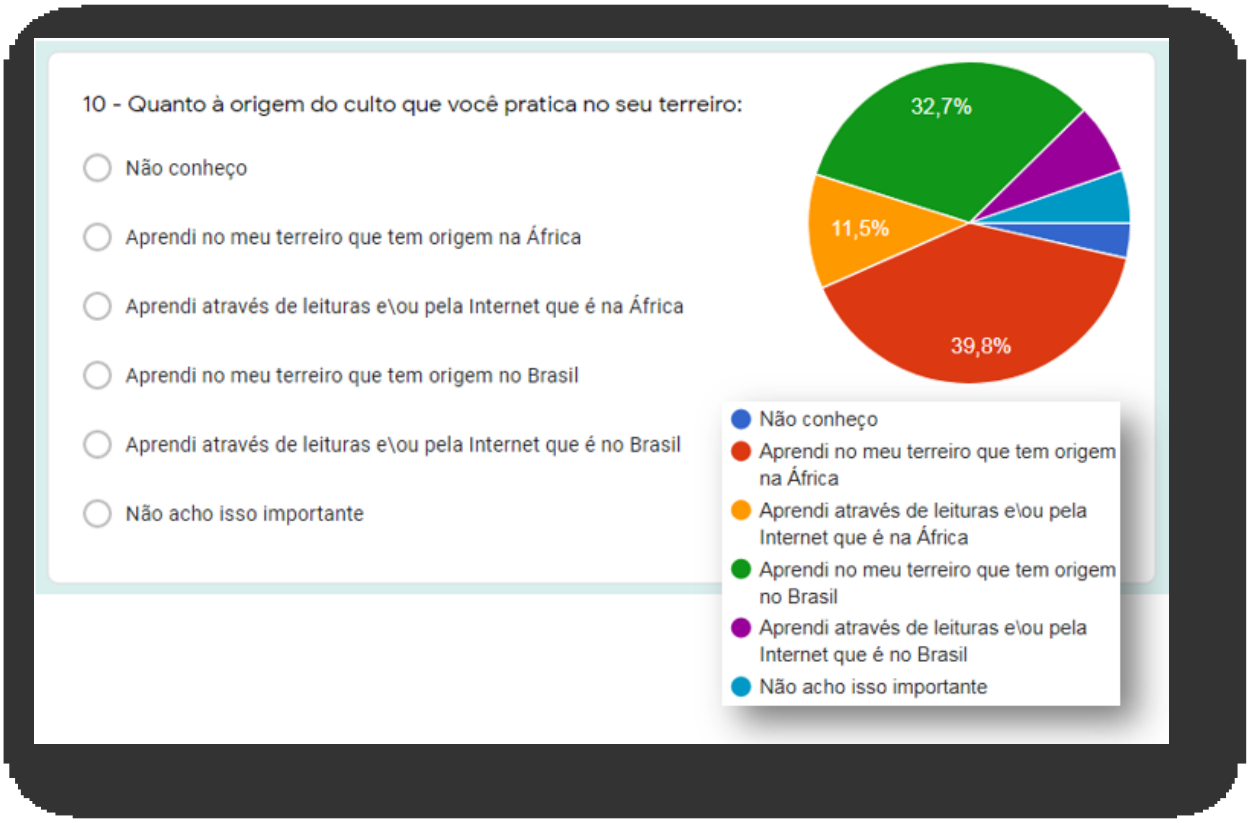
Mas, e quanto aos saberes, valores, símbolos dos cultos atuais, trazidos de África e hoje preservados na memória da diáspora? Com os efeitos do choque cultural historicamente empreendido - que objetivou as estratégias de sobrevivência já relatadas neste trabalho - qual a impressão que se poderá observar nas atuais representações sociais reproduzidas pelos praticantes de cultos afro-cariocas?

Para viabilizar essa observação, foi importante saber dos colaboradores da pesquisa de onde vem o culto e os meios através dos quais receberam este saber que o inaugura. Não me refiro ao conteúdo, mas à origem da mensagem e ao veículo, visto que é no seu bloqueio, por meio de silenciamentos, exclusões ou apagamentos que se perderia ou comprometeria a qualidade da mensagem. A quesitação formulada quer então saber de onde vem o culto e por quais meios o entrevistado adquiriu essa informação ou chegou a essa conclusão.

Há uma sugestão dirigida quanto às possibilidades, apenas para fechar o recorte de interesse do que investigo: se da África, ou do Brasil, já que neste trabalho defendo a tese de que se tratam de cultos brasileiros, nascidos ou originados aqui, a partir de epistêmes guardadas na memória de contingentes tanto africanos, quanto ameríndios brasileiros ou europeus portugueses.

Quanto ao modo de transmissão, se a informação transita na oralidade da das interações na casa de culto, ou é formada a partir de reflexões abstraídas na literatura a respeito desse fato religioso ou por meio de informações colhidas na Internet [vídeos, textos, programas etc.]. Note-se que evitei o termo *religião*, devido às implicações que poderia desencadear no julgamento do entrevistado, sobre as quais já fiz a advertência na Introdução desse trabalho.

Revelando um curioso equilíbrio entre duas origens, 39,8% respondeu que "aprendeu no seu terreiro" que seu culto tem origem na África. Talvez o que materialize hoje este prognóstico seja uma compreensão do uso que se faz já há algum tempo, no senso comum, da categoria "matriz africana", querendo se afirmar uma matriz pura, sem interlocução com outras matrizes de cultos. Isso poderia ser resultado de uma afirmação histórico-política de que a África é a mãe geradora desses cultos.



Porém, adversamente, 32, 7 dos entrevistados revelaram que aprenderam nas interações de sua casa que seu culto tem origem no Brasil. Atribuo esta interpretação ao fato de que, nos terreiros de *Umbandomblé*, a questão da origem do culto passa pelo seu surgimento no Brasil e, no caso da Umbanda, um dos cultos dessas casas, seu surgimento ainda é atribuído ao episódio do médium kardecista Zélio de Moraes[122], na cidade de Niterói,

[122] Em fins de 1908, o adolescente Zélio Fernandino de Morais viu-se repentinamente "curado" de um mal súbito e inexplicável que o deixara acamado – "uma inexplicável paralisia, que os médicos não conseguiam debelar". Semanas depois, ergueu-se no leito, declarando "Amanhã estarei curado!". A melhora repentina e injustificada pelos médicos levou a sua família a procurar um centro espírita kardecista na cidade de Niterói. Nesta casa, foi convidado a sentar-se à mesa de preces e orações. A certa altura, espíritos de caboclos e pretos velhos começaram a se manifestar na sessão. Diante dessas manifestações, Zélio foi convidado a se retirar, pois ali não era lugar de manifestações de possessões de espíritos "atrasados e sem luz". No dia seguinte, em sua casa, por meio de transe de expressão, Zélio foi tomado por um espírito que se apresentou como Caboclo das Sete Encruzilhadas, que teria proferido que se não houvesse ali [na casa kardecista] espaço para espíritos de negros e índios cumprirem sua missão, ele [a entidade] fundaria, um novo culto na casa de Zélio. Foi fundada

no início do século XX. Este fato religioso teve uma divulgação tão grande que propiciou uma interpretação de que seria o "marco histórico" fundacional do que veio depois a se chamar Umbanda, o que contesto [ver nota de rodapé deste parágrafo].

Por outro lado, a quesitação que sugere a possibilidade de o entrevistado ter |re|conhecido a origem de seu culto na África, através de leituras e\ou informações extraídas da Internet é escolhida por expressivos 11, 5% do corpo de entrevistados. Aqui pode-se verificar a influência que o senso comum sofre da literatura, dos *mass media* e da interatividade atual nas redes digitais de sociabilidade, onde se propaga com bastante afluência a demarcação da categoria *cultos de matriz africana* tendo a África como a mãe cultural primordial. Este movimento do pensamento coletivo poderia levar na conclusão de que estes cultos têm origem no continente africano e não nas senzalas da diáspora, como defendo aqui.

Reconhecem que a origem de seu culto é no Brasil, mas "aprendem" por leituras e pela Internet cerca de 7% dos entrevistados, o que reequilibra novamente a questão da origem, independentemente da fonte. Porém, um aspecto que chama a atenção são as respostas à quesitação que sugere o desconhecimento dessa origem [4%] e os que não atribuem importância a esta informação [5%], já que se declaram adeptos desses cultos.

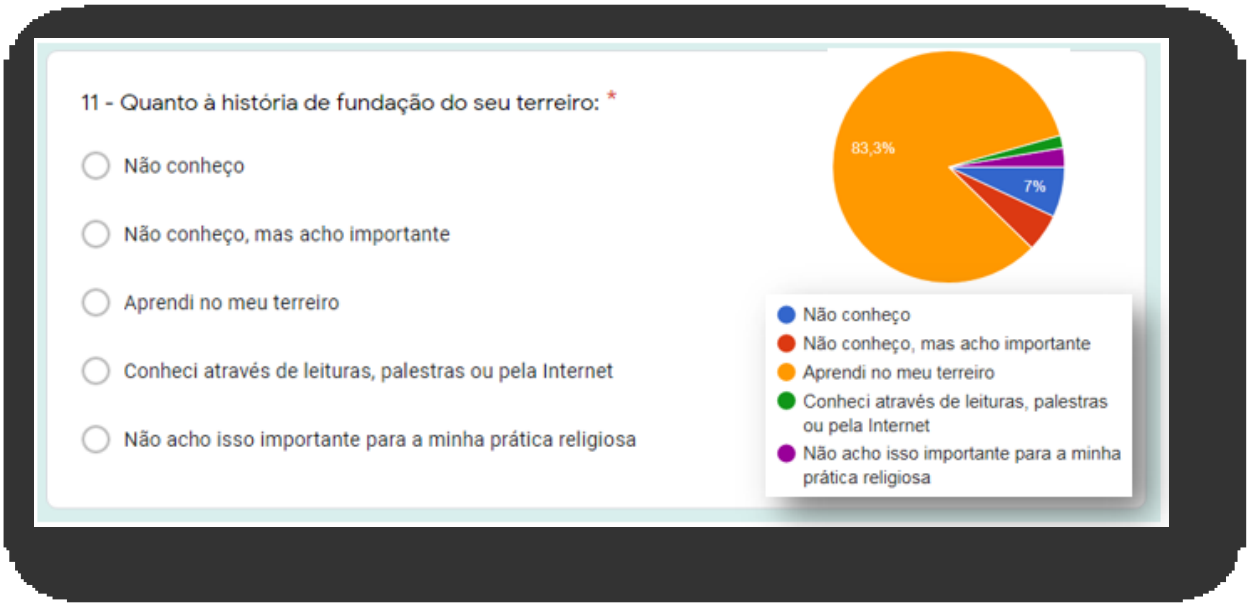
Uma conclusão a que se pode chegar é a de que, nas representações de boa parte dos adeptos entrevistados, pode se perceber uma impressão de que seu culto é africano – como se viesse a ser simplesmente reproduzido aqui sem dialogar com as epistêmes sagradas de outros cultos. Esse contingente pode estar representado na parcela de entrevistados que pratica somente o candomblé de nação, onde é comum a reprodução do conceito de "pureza afro" nas práticas e nos saberes desses cultos.

Como já foi visto neste trabalho, há uma ligação entre o conhecimento das epistêmes sagradas que fundam o culto e a tradição na qual as práticas rituais que constituem este culto é

---

então, no dia seguinte, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Essa versão dos fatos está referida em diversos textos e obras acadêmicas como o "marco fundador da Umbanda. Acredito que depois da publicação de *A morte do feiro* negro, de Renato Ortiz [1978], onde essa versão é propalada com maior difusão no meio acadêmico [como em P. Birman, 1985 e vários outros], essa versão passa a ter um certo peso de credibilidade. Porém, como já foi visto aqui, o prof. José Beniste [2020], assim como outros autores como V. G. da Silva, 2005; N. Lopes, 1988; S. Capone, 2004, referem à Macumba carioca como a origem do que veio depois a se chamar Umbanda e todos referem também ao fato de que Caboclos e Pretos Velhos já operavam juntos desde meados do sec. XIX na cidade do rio de Janeiro, antecedendo-se a estes faros históricos de 1908 em Niterói. Na minha concepção, o que se deveria referir este fato religioso seria a fundação de *uma* casa de culto afro-carioca que, pela primeira vez no espaço urbano de uma grande cidade, consegue notoriedade para divulgar um culto que já era praticado Há muito, porém marginalizado e preterido pela sociedade. A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teve uma existência profícua e longeva, gerando outras casas filiais na mesma linha de Umbanda Omolokô.

preservada. O mesmo se pode inferir quanto à origem deste culto, ligada à origem ou fundação da aldeia – ou casa - onde este culto é praticado. Sobre este aspecto em particular, a pesquisa encontrou necessidade em saber dos colaboradores quanto à informação da história



de sua casa, se conhece e, em caso afirmativo, de que maneira se deu a interação com esta informação. Ao que parece, a história de fundação de suas casas é uma informação bem propalada entre os adeptos de cultos afro-cariocas entrevistados [83,3%].

Surpreendentemente, a segunda quesitação mais assinalada é exatamente aquela em que se constata o desconhecimento dessa informação [7%]. Visto que a formulação do questionário não se interessa pelas causas dessa desinformação, é conjecturável que este resultado esteja influenciado pelo momento em que o entrevistado foi submetido à pergunta. Porém, ao se considerar que a grande maioria dos entrevistados assevera que já é iniciado no seu culto, ou que exerce cargos\funções na hierarquia do culto – ou seja, com uma vivência considerável dentro do culto naquela casa – essa ignorância expressiva não deixa de chamar a atenção.

Se o momento da resposta ao questionário pode direcionar uma opção pela quesitação, há que se considerar aquele entrevistado que que ainda não teve acesso ao dado sobre a fundação de sua casa. Significativos 5% do grupo de entrevistados respondeu que atribui importância à informação, porém ainda não a conhece.

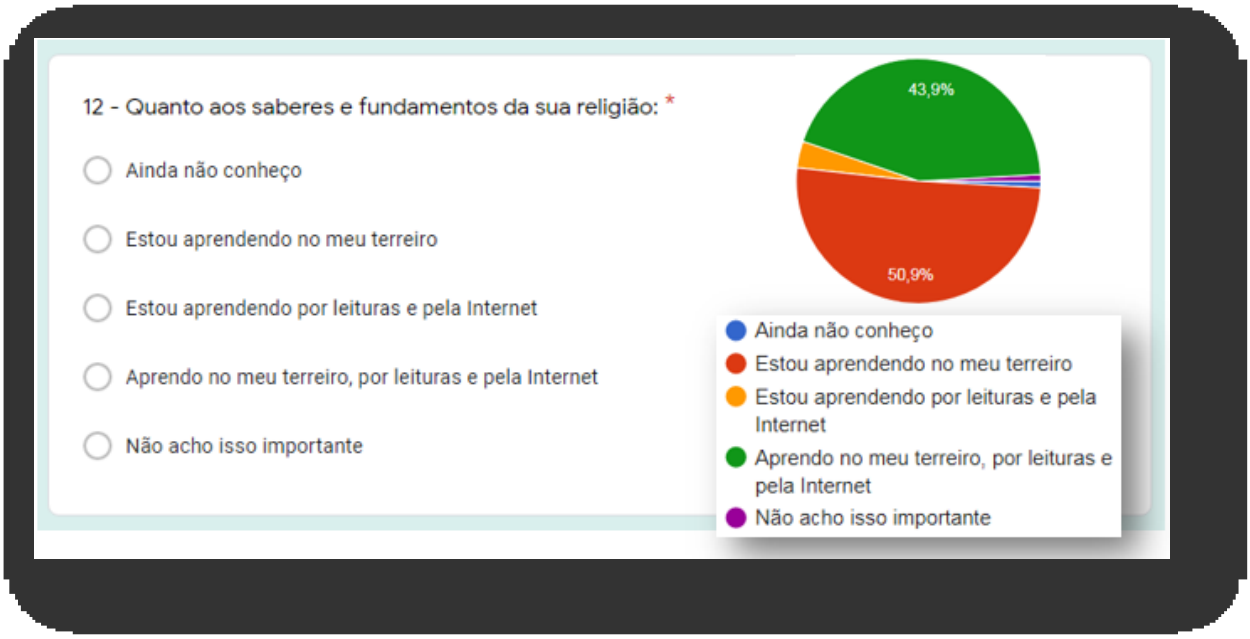
Acrescente-se a esse contingente aqueles que revelaram desconhecer simplesmente essa informação, chegar-se-á a 12% dos entrevistados afirmando desconhecerem a história de sua casa de culto.

Aqui, o acesso à informação pelos meios digitais [2%], compreensivelmente, seria inexpressivo senão pelo fato de que um membro de uma determinada casa pode providenciar

a postagem de conteúdo [sites perfis, blogs etc.] sobre a sua casa de culto e, a partir daí outros membros passarem a integrar saberes de sua história por este canal midiático. Este formato intelectual, que se dá fora da oralidade tradicional do culto, poderia comprometer a autenticidade, a fidedignidade ou uma continuidade do "retorno" a que Eliade se refere?

Outrossim, um fato revelador está nas respostas de 3% dos entrevistados que asseveram não achar importância nesta informação. Somados ao restante dos 12% que desconhecem sua história por outras razões, chegar-se-á a 15%. Este percentual acende um alerta sobre os efeitos dessa desinformação.

Ainda interessado nos meios de transmissão de saberes entre os membros da casa de culto afro-carioca entrevistados na pesquisa – para se concluir ou não por uma influência possível na qualidade desse processo – a pergunta seguinte quer saber quanto aos fundamentos e saberes da religião. Aqui, preferi o termo *religião* para emitir a impressão conceitual comum no campo social onde estes cultos são representados como um grande grupo homogeneizado em cultos *afro*, já que esta expressão, a meu ver mais apropriada para esta análise que faço, poderia desviar a compreensão do entrevistado para outro sentido. Nesta pergunta, pretendo que o entrevistado veja "de fora para dentro" a sua prática religiosa integrando um grupo maior representado no senso comum.



A maioria das respostas [50,9] revela que é nas interações da tradição oral do culto – rituais, trabalhos internos, reuniões etc. – que o entrevistado apreende estes saberes e fundamentos. No senso comum entre adeptos, os fundamentos do culto representam aqueles conhecimentos sobre os rituais e a justificativa para a sua prática. Essa expressiva inclinação

para a oralidade parece resguardar as epistêmes assim como elas o foram transmitidas desde o surgimento das práticas rituais nestes cultos.

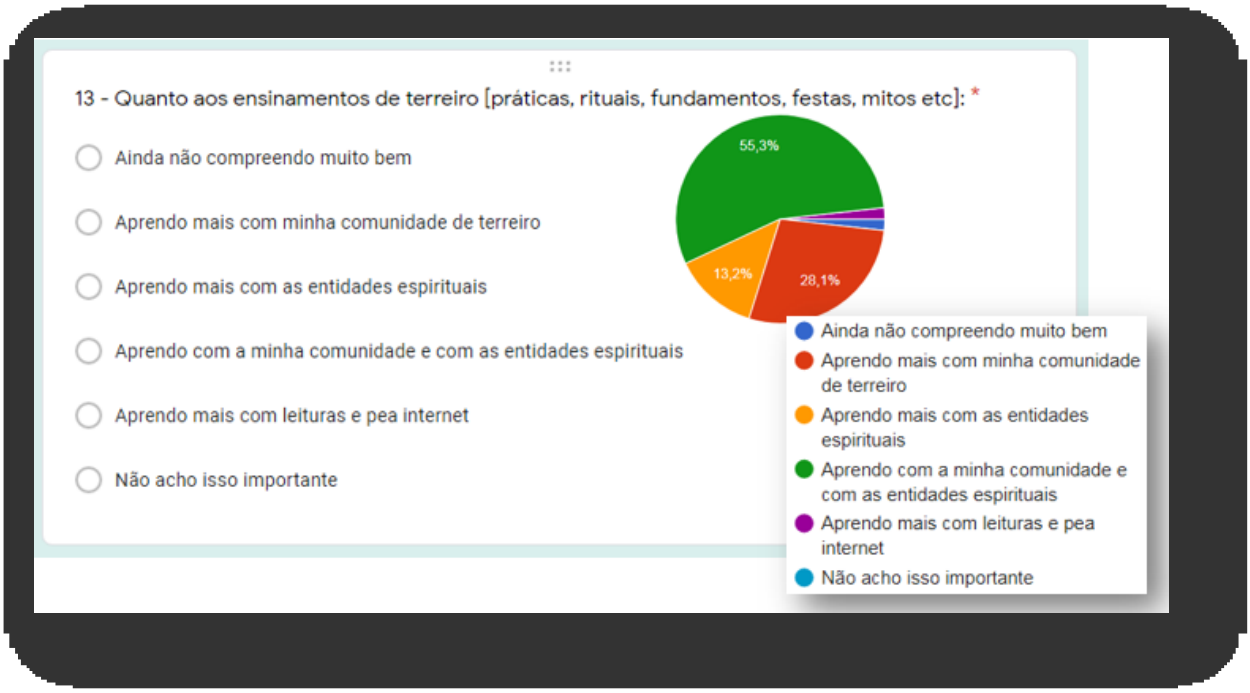
Porém, a segurança dessa conclusão é ameaçada pelo volume de respostas [43,9%] à quesitação que revela ser também as leituras – epistêmes impressas na produção literária ou acadêmica – e a interação na internet – opiniões, declarações, reportagens, manuais etc. - fontes concorrentes na formação de uma consciência de saber fundamental para o culto. O risco mais previsível é de que as diversas visões e interpretações que se pode encontrar para um mesmo culto e\ou suas práticas comprometam uma verdade revelada na memória da oralidade ou promova interpretações diversas daquela gerada na casa de culto pelos sacerdotes e praticantes mais antigos.

Aqui poderíamos verificar uma intersecção entre os guardiões da memória do grupo e uma cultura exógena que tenta "explicar" aquilo que preconiza como homogêneo, sem observância das especificidades de cada casa de culto – já que, como defendo neste trabalho, cada casa funda seu culto, a partir de epistêmes que lhes são transmitidas pela herança guardada pela oralidade.

Apenas 5% dos entrevistados assume que aprende estes fundamentos somente pelos meios próprios, o que sinaliza a importância que se dá a estas fontes do campo midiático. Se é a oralidade interagida durante a vida no culto uma guardiã ideal para a fidedignidade e compreensão dessas epistêmes [que justificam e fundamentam o culto e suas práticas], o que dizer de um grupo de praticantes que compreende seu culto a partir de informações generalizantes vindas de opiniões ou pesquisas propaladas por pessoas "de fora" da sua casa e de seu culto?

Como já foi visto neste trabalho, numa casa de culto *afro*, não somente os sacerdotes e membros mais antigos ou graduados na hierarquia são os transmissores de saberes e conhecimentos. As fontes desse conhecimento ainda guardam, em importância, a hierarquia já demonstrada nesse trabalho, na qual os ancestrais figuram no topo, como a origem de uma epistemologia que cria\estabelece uma *weltanschauung*, e os antepassados recentes [as entidades *bacuros*] vindo em seguida, como transmissores da memória que funda o culto a cada retorno épico. O sacerdote e seus auxiliares, os anciões do culto ou os irmãos mais antigos são os guardiões dessa memória e responsáveis pela tradição aos mais jovens.

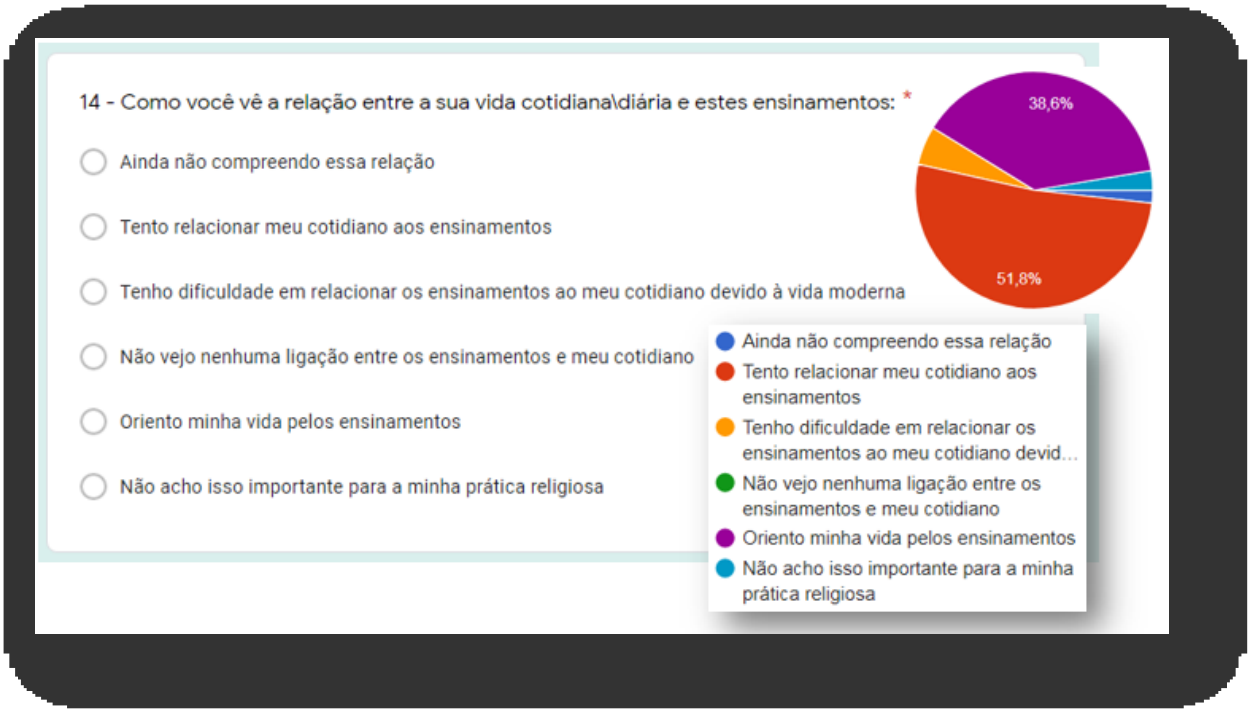
Como o cenário em que se dá a pesquisa não é o interior da África Central ou o Brasil do século XIX, mas o espaço urbano do entorno da cidade do Rio de Janeiro no século XXI, importante saber *se* e *como* aquele sistema que preservou e trouxe a memória do culto afro-carioca o faz hoje. Ou seja, se hoje a tradição se dá por meio daquela sistemática histórica e ao mesmo tempo é atravessada pelas opiniões extraídas dos meios de comunicação de massa, na visão desses adeptos indagados pela pesquisa, qual a importância ou influência das epistêmes cuja fonte são as entidades e os ancestrais?



Podemos analisar essa quesitação atribuindo a um grande grupo [97,6%] que reconhece a comunidade de culto como o ambiente e a fonte principal de aprendizagem desses saberes e práticas. Numa visão mais aproximada do quadro demonstrado, num recorte provocado pelas sugestões da estrutura do questionário, nota-se que há uma significativa maioria que inclui as entidades espirituais da sua casa como fonte desses saberes, onde 55,3% apreende as epistêmes sagradas diretamente da sua comunidade de culto juntamente com as entidades cultuadas.

Mas naquele grande grupo também estão representados aqueles praticantes [13,2%] que declaram extrair mais conhecimento e saberes de compreensão do culto diretamente das entidades que cultuam – e não somente da comunidade de culto. A simplicidade da quesitação não permite saber o porquê, mas permite destacar um grupo que coloca a sistemática histórica em movimento. Da mesma forma, permite destacar aqueles que não dão importância ou que aprendem pelas mídias de massa.

Sabe-se que a weltanschauung - tanto de África quanto de América - que origina as epistêmes dos atuais cultos, é representada num espaço\tempo no qual o cotidiano dos atuais praticantes não está inserido. Então, a pesquisa encontra importância em saber, do ponto de vista destes se há interesse nessa relação entre os saberes do seu sagrado [culto] com os saberes do seu profano de cada dia ou, de outra maneira, se o adepto entrevistado vê importância nessa relação.



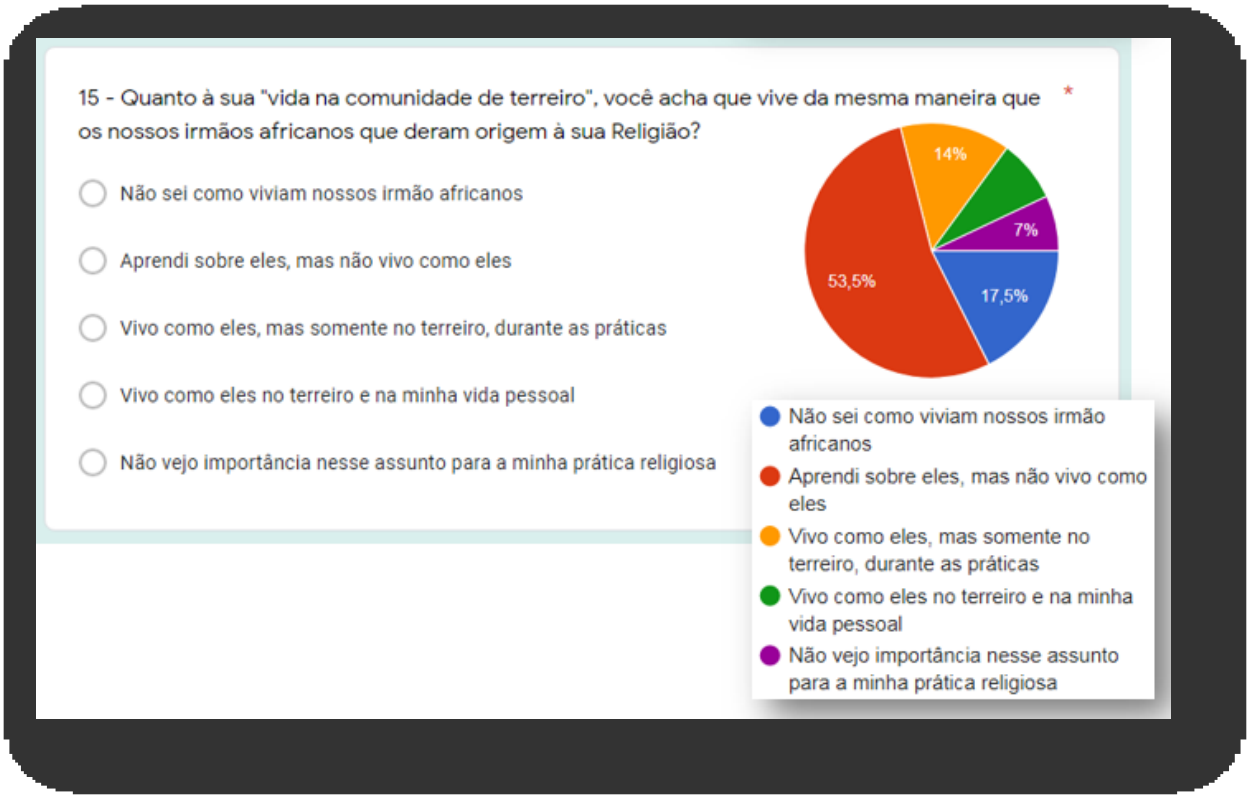
Do conjunto de respostas, pode-se inferir que quase todos [90,4%] atribuem importância na correlação entre os saberes sagrados e a direção de seu cotidiano. Porém, destes, somente 38,6% garante que orienta a condução de seus atos pelas epistêmes sagradas, enquanto que uma expressiva maioria "confessa" que tenta estabelecer a correlação entre as epistêmes sagradas e seu agir cotidiano. Uma quantidade menor ainda de adeptos [cerca de 7%] admite que tem dificuldade nesta correlação.

Inobstante o fato da pergunta deixar ao arbítrio do entrevistado revelar mais o que pensa de si do que realmente o faz, na sua práxis, é na convicção revelada que se pode inferir o grau de importância que o adepto entrevistado atribui aos ensinamentos. Mas é na próxima quesitação que uma melhor comparação poderá ser estabelecida.

Como também foi visto a analisado neste trabalho, a qualidade da prática dos cultos *afro* está ligada ao cumprimento de preceitos e regras que estão diretamente ligadas às suas origens. Em grande parte, o cumprimento desses preceitos assegura a sobrevivência do próprio culto. Então, pode-se inferir que a formação de uma consciência de culto tradicional

depende da importância que se atribui ao *modus vivendi* do praticante, enquanto cumpridor daqueles preceitos e regras.

Por sua vez, nas tradições orais, exige-se que se reviva "da mesma maneira" que se viveram os ancestrais primordiais. A vida no espaço de culto é o campo onde esse teatro se dará, através dos ritos, das festas, das trocas de saberes etc. ou seja, o retorno "só será garantido", se esse teatro funcionar como manutenção epistêmica. Então, a pesquisa quais saber dos adeptos entrevistados se estes podem estabelecer uma correlação entre a vida dos entes originários, viventes no tempo mítico – ou no campo da tradição – e a sua vida na comunidade de culto, hoje.



A escolha da maioria [53,5%] pela resposta "aprendi sobre eles mas não vivo como eles" dá o tom da impressão que essa maioria recria sobre uma vivência\existência hoje dentro do culto. Talvez permita aferir que a separação *sagrado\profano* opere permanentemente nessa cosmovisão, onde um ensinamento válido dentro do culto deve ser reinterpretado na vida cotidiana.

Infelizmente, outros 17,5% de entrevistados não conseguiu informar essa importância, por revelarem desconhecer como viviam os "irmãos africanos" de cuja memória sobrevivem as epistêmes *afro* dos cultos cariocas.

Mas outros 14% declara que |re|vive como "eles" durante as práticas de culto. Essa compreensão poderia então permitir inferir-se que há entre os adeptos aqueles que atribuem

importância a uma recriação do mito enquanto ritual? Se esta premissa for verdadeira, o que dizer dos 8% restantes que conseguem não só estabelecer relação de importância, mas também viver como seus congêneres tradicionais?

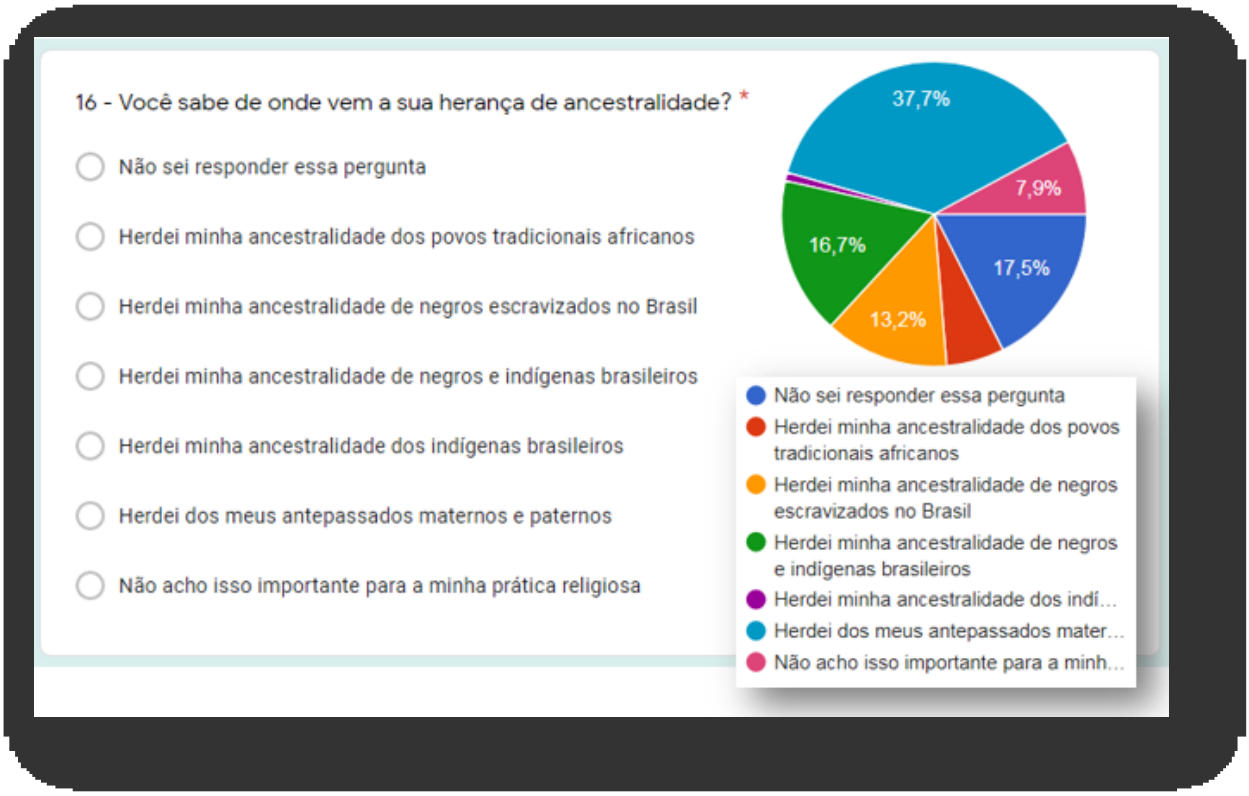
Estas quesitações foram formuladas de maneira simplificada, já que diversas clivagens iriam abertamente surgir numa amostra tão ampla [faixas etárias desde 14 anos; níveis socioeconômicos variados; escolaridades diversas etc.]. Mas a amostragem pode revelar a importância que os adeptos atuais atribuem ou não às origens epistemológicas do seu culto.

Se os cultos afro-cariocas são fundamentados em epistêmes e saberes ancestrais, importante seria para o adepto compreender como se dá a sua ligação [direta ou pessoal] com essas linhagens. Assim como em outras religiões antigas e ainda hoje professadas, para um cristão ou um islâmico, essa ligação direta existe na narrativa mítica que universaliza ou inscreve todo ente humano como "filho de deus".

Porém, para as tradições *afro*, há uma ligação direta – via antepassados – entre o adepto vivente hoje e aquele ancestral mítico. Essa herança é transmitida na consanguinidade e na espiritualidade, como já foi demonstrado aqui. Assim, se o adepto é filho desse ou daquele *n'kise, b'simbe, vodum* ou *orixá¸* isso implica em afirmar que é um descendente da linhagem daquele povo que inaugura o culto a estas divindades e vice-versa, delas descendendo igualmente.

No caso dos indígenas ameríndios escravizados e catequisados pelos colonizadores e dos africanos deportados para a diáspora, uma brutal interrupção se opera no processo de transmissão e conservação da linhagem. A ocidentalização de suas culturas irá reinseri-los numa nova ordem na qual não cabem mais essas epistêmes de sua tradição. Perderão o nome e terão fragmentada a memória na qual viviam as gerações anteriores, para dar lugar a uma geração que, no caso dos afrodescendentes, principalmente, reconstruirá uma nova maneira de recuperar\manter aquelas epistêmes e sua linhagem tribal. Só que agora, apenas no campo do sagrado. Como ensina V. G. da Silva (2005; 56), "é na comunidade de terreiro que irão reencontrar sua família, sua filiação ancestral", vale dizer, sua descendência de linhagem. Agora poderão novamente cultuar seus antepassados e ancestrais, saber seus nomes, suas práticas, seu *modus vivendi*, sua cultura antes epistemizada pelo ocidente.

Visto este aspecto, a pesquisa quis saber dos adeptos entrevistados qual a consciência que eles guardam dessa relação ou, a partir de sua compreensão do culto, se podem localizar a origem dessa herança ancestral.



A quesitação abre a possibilidade do entrevistado associar sua herança tanto aos antepassados enquanto povo\cultura, quanto aos seus parentes imediatos em linha direta. E é exatamente essa a resposta mais difundida. Em comparação às outras opções, esta resposta parece afastar a possibilidade da interpretação "mística" para uma herança ancestral dentro do culto. Porém, a mesma opção aponta para uma interpretação de que é exatamente dos parentes ascendentes em linha direta que se herda a continuidade da linhagem na cultura.

Em outras palavras, se eu sou adepto de Umbanda ou Candomblé e tive o compromisso de iniciação [para um cargo\função ou mesmo o sacerdócio], isso significa necessariamente que foi verificada a autenticidade dessa informação por uma entidade espiritual ou por meio de uma consulta oracular. Nesses cultos, não se pode "inventar" uma herança ancestral sem o risco de se cometer uma falta grave contra o próprio culto.

Então, a maioria de 37,7% que atribui sua herança aos seus ascendentes paternos e maternos quer designá-los como ligação direta às suas linhagens herdadas. O que não significa que estão descartando uma herança *afro* ou ameríndia.

Cerca de 16,7% dos entrevistados atribui sua herança ancestral a indígenas e "negros" brasileiros – e não africanos. Essa direção aponta para a assunção de uma convivência ancestral de origem diferente sendo cultuada no mesmo espaço, o que pode ser observado em quase todos os cultos afro-cariocas, já que a contribuição ameríndia não está excluída desses cultos.

Porém, uma importante parcela dos que contribuíram com a pesquisa [13,2%] informou que herdou sua ancestralidade dos africanos e afro-brasileiros escravizados no Brasil, o que aponta para a interpretação de que sua herança é trazida exclusivamente pelos contingentes de escravizados. Dedutivamente, este entrevistado pode querer indicar que seu culto é "puramente afro", já que se trata de cultura herdada de África.

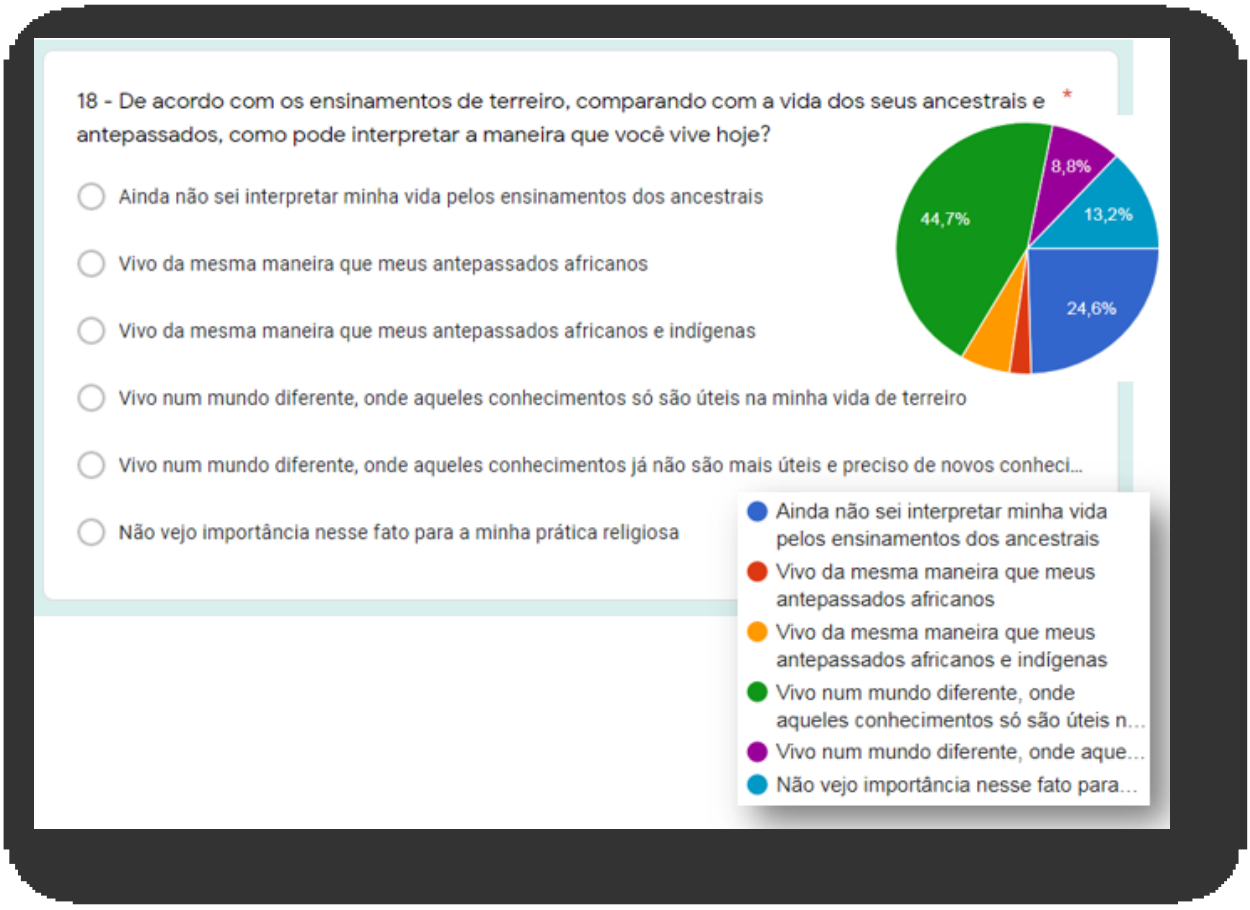
Enquanto que 17,5% dos entrevistados revela que não sabe responder à quesitação, outros 7,9% considera que não vê importância nesta informação para a sua prática religiosa. Apenas como exercício especulativo, pode-se atribuir este desinteresse ao fato de que muitos dos entrevistados são praticantes somente de cultos de umbanda, onde não há iniciação ou relação com o culto à ancestralidade, como se dá nos candomblés de nação[123].

Apenas 5% faz uma associação direta de sua herança com os "povos africanos". A quesitação faz uma proposital distinção entre povos africanos e escravizados brasileiros, permitindo um recorte em que se destacam essas duas possibilidades de associação – uma designando sua origem no território brasileiro e outra no território africano. Pela mesma razão, foi formulada a quesitação que permitiu apontar os 1,5% que atribuem sua herança ancestral aos indígenas brasileiros.

Como já foi visto também neste trabalho, de acordo com aquelas culturas tradicionais das quais são extraídas as epistêmes sagradas que deram origem aos cultos afro-cariocas, há uma necessidade de compreensão de mundivivência [propósito existencial] que se organiza a partir reconstrução do culto. O culto não só orienta essa visão de mundo como também facilita ou viabiliza a superação de vicissitudes ou contradições encontradas pelo ente humano.

[123] Como já foi visto neste trabalho, a partir de Beniste (2020), nas umbandas e omolokôs, o culto é estruturado em "Linhas", nas quais se inscrevem categorias de entidades. Numa associação estabelecida por mestres do culto, alguns ancestrais vinculados a culturas yorubás, como Xangô, Iemanjá, Oxalá e Ogum são venerados como patronos dessas Linhas, porém, sem a hierarquia construída nas culturas yorubás, pois aqui são componentes de um panteão onde figuram equidistantes de Caboclos, Exus ou Pretos Velhos.

A chave para essa organização ou compreensão epistemológica estaria na reprodução dos saberes transmitidos pelos ancestrais [sua criação cosmogônica, seus feitos, suas representações de domínio na natureza, sua trajetória na Terra entre os entes humanos etc.]. Em termos gerais, essa convivência epistêmica permanente propiciada pelo culto permitiria uma vida voltada para o bem-estar coletivo e individual. Então, é de uma vivência permanente



acordo com o cultuado que esse ente humano tira sua potencialidade [religiosidade] para avançar na sobrevivência de sua cultura e de seu grupo. Ao que posso inferir sobre essas assertivas, a vida no culto, hoje, tentaria reproduzir esta maneira de viver?

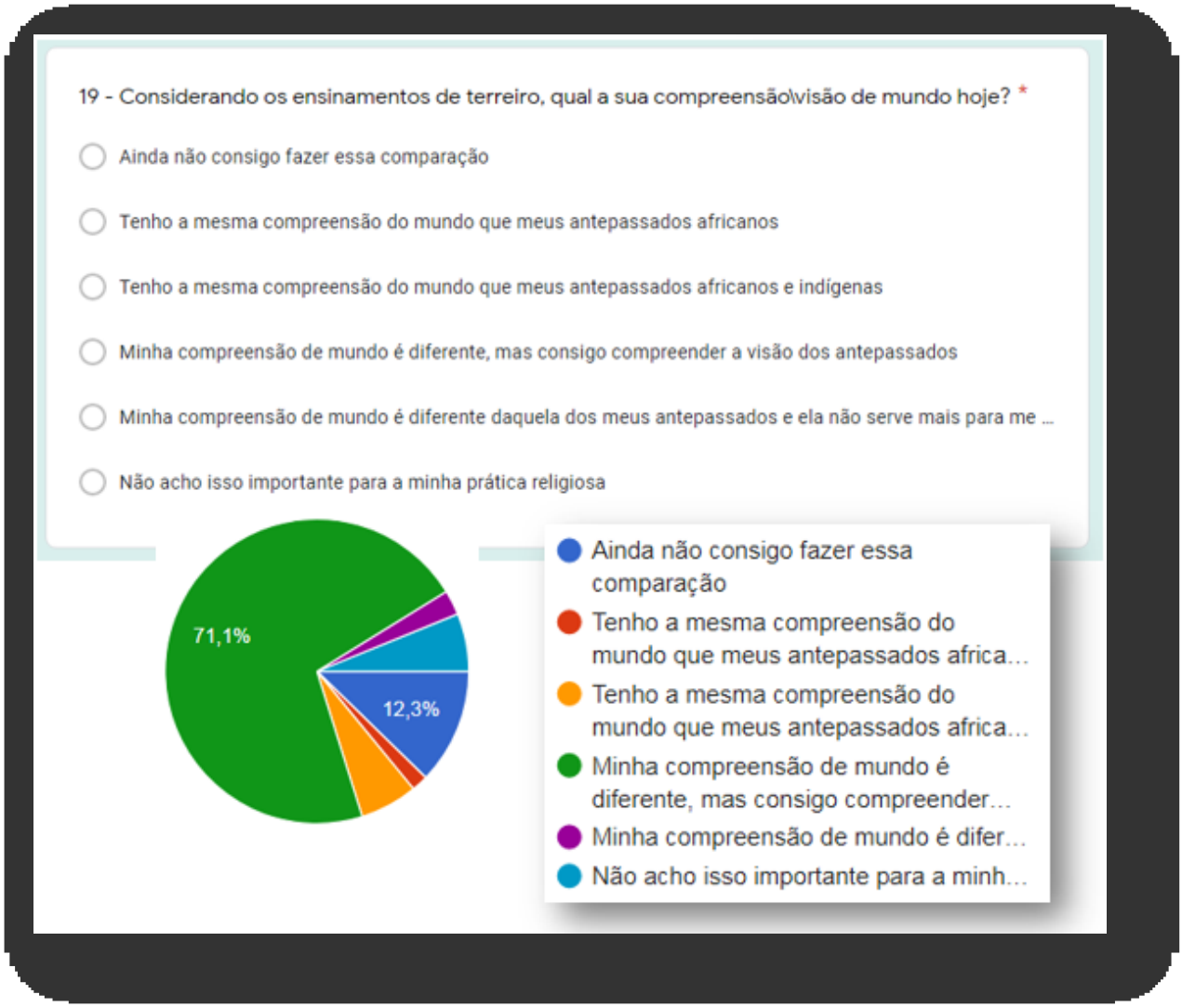
Respondendo a esta quesitação, os entrevistados, numa expressiva maioria de 44,7%, preferiu associar sua compreensão do tema - mais uma vez – à uma dialogicidade *sagrado\profano*, na qual conseguem separar a condução de seus atos dentro e fora do culto. Atribuem a esse aspecto a diferença entre os "mundos" ou da vida no culto e sua vida privada. Inobstante, essa separação parece não prejudicar sua compreensão sobre os saberes sagrados, ainda que contraditoriamente compreendidos.

Houve os que preferiram – talvez - não aprofundar suas interpretações sobre o tema, representados nos 24,6% que preferiram revelar que ainda não sabem interpretar suas vidas através das vozes e dos ensinamentos ancestrais aprendidos no culto.

Ao que parece, cerca de 7% dos entrevistados acreditam viver da mesma maneira que seus antepassados africanos e indígenas, não vendo diferença tanto na prática do culto quanto no *modus vivendi*. O mesmo pode-se inferir sobre os 1,7% que expressaram opção idêntica somente para os antepassados africanos.

Entre os que optaram por declarar uma posição, dentre as opções sugeridas, estão os 8,8% que acreditam serem aqueles saberes ancestrais inúteis para conduzir suas trajetórias no mundo de hoje – inobstante reconhecerem uma certa importância cultural ou religiosa àqueles. Porém, 13,2% desprezam estes saberes e o fato de ter que reconhecê-los como importantes para a sua prática.

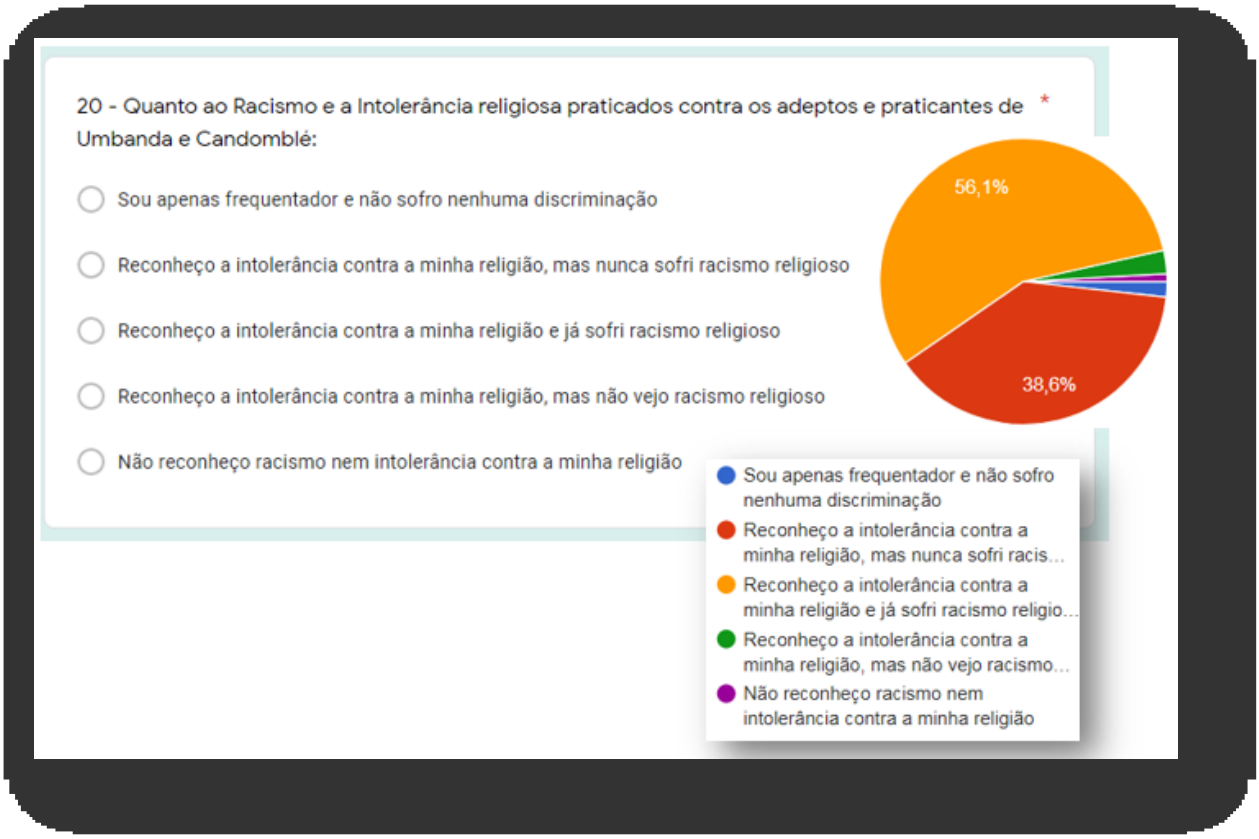
Saber dos entrevistados a sua visão ou compreensão de mundo hoje, comparada aos ensinamentos apreendidos no culto é um aspecto importante e central na pesquisa. Porém o modelo possível de questionário estruturado impediu uma resposta mais acurada, que revelasse realmente o ponto de vista de cada um. Para tanto, deveria o questionário possibilitar um parágrafo de texto digitado, pelo menos, para que cada um pudesse expressar sua posição. Ainda assim, mantive a quesitação, na tentativa de captar essas posições, ainda que "atrofiadas" pelo formato escolhido.



Sob esse comprometimento já assumido, a quesitação revelou que a maioria dos entrevistados [71,1%] compreende o mundo de maneira diferente dos antepassados. Note-se que a pergunta no *caput* da questão quer saber da posição dos entrevistados "considerando os ensinamentos de terreiro". Os que revelam ainda não poder estabelecer uma comparação [12,3%] entre sua visão de mundo e os ensinamentos, talvez tenham sido pegos de surpresa com a convocação para uma reflexão tão incomum. Acredito que este mesmo caminho seguiram aqueles que asseveraram não achar importante essa questão para a sua prática religiosa.

A temática da intolerância pode ser vista como transversal a qualquer investigação sobre racismo epistêmico no campo dos cultos *afro*. Inobstante sua importância, neste trabalho é um tema importante somente quando revela as práticas epistemicídas daqueles atores sociais que as executam. Porém, considero importante ter uma impressão dos adeptos que colaboraram com o trabalho, revelando suas interpretações – ainda que dirigidas pela minha construção.

Assim, a quesitação formulada pretende avaliar, em grau e importância, uma possível consciência dos efeitos do Racismo e da Intolerância entre estes praticantes de cultos afro-cariocas.



Como era de se esperar, uma maioria [56,1%] revela que reconhece a existência dessa modalidade de racismo religioso. O que me surpreendeu foi ver, pela primeira vez, o relato episódico [ser o entrevistado uma vítima] acompanhar este diagnóstico, já que nas pesquisas que pude observar anteriormente, a maioria reconhece a existência, mas não relata episódios contra si mesmo. Outra surpresa foi encontrar entre os que reconhecem a prática de intolerância religiosa contra seu culto, mas não o racismo.

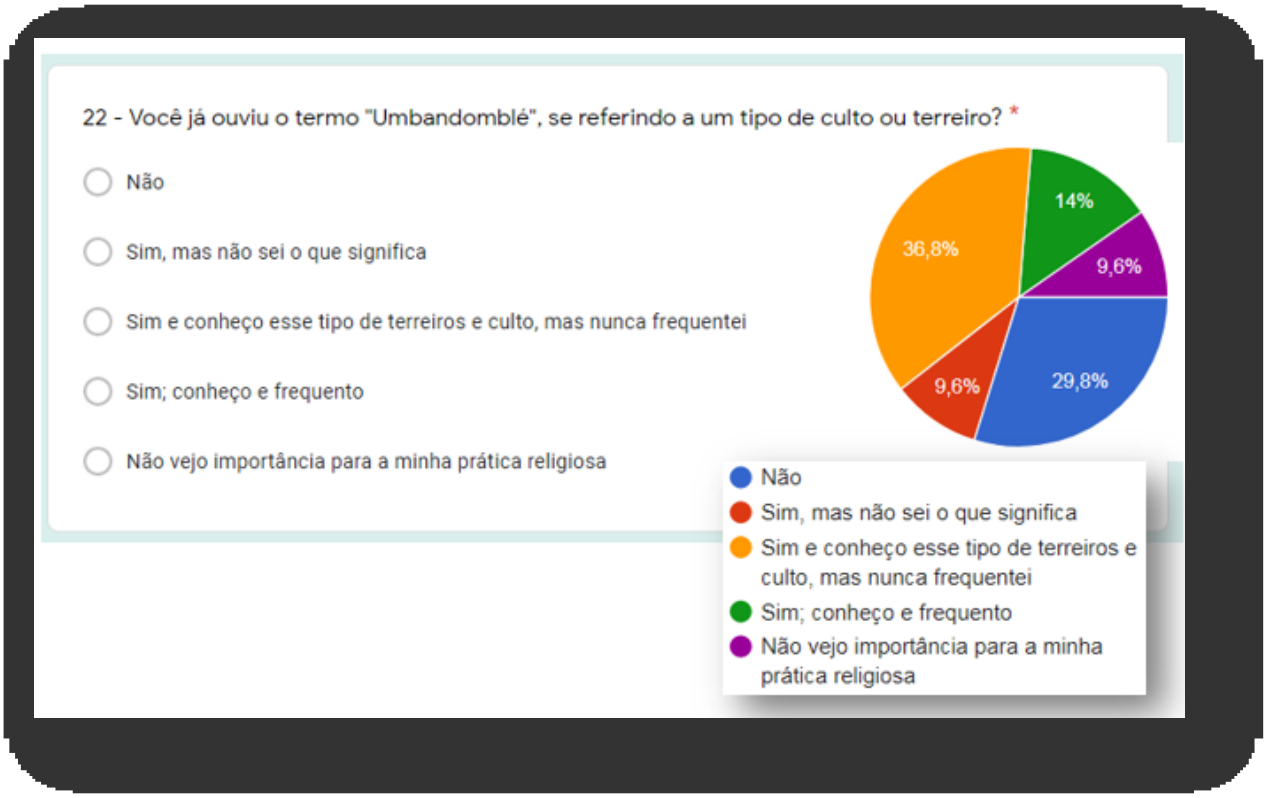
Entre os que reconhecem a existência daquelas práticas raciais contra afrorreligiosos, estão os que não relatam episódio contra si. Nesta amostragem, representam 38,6%.

A pergunta Nº 21 também é feita sobre a intolerância e a prática do racismo exercido diretamente contra os entrevistados, servindo apenas para abrir um detalhamento quanto à essa prática. Deixo de considerar sua importância para a temática tratada aqui nesta seção de capítulo.

As perguntas relacionadas a uma possível discriminação contra as casas de culto afro-cariocas que praticam o *Umbandomblé* é crucial na análise aqui construída sobre um endorracismo que, a meu ver, é perpetrado neste campo religioso.

Reconhecer esta prática implica em conhecer o fato religioso da casa com dois cultos simultâneos, o que nem sempre pode ser do conhecimento dos entrevistados. Porém, os sacerdotes que colaboraram com esta pesquisa, cujos relatos serão analisados mais adiante, revelam. A seguir, as posições coletadas entre o contingente pesquisado.

Primeiramente, foi necessário saber se o entrevistado conhece o termo usado na pesquisa, já que seu uso não é mais tão difundido quando do seu surgimento entre os anos 1950 e 1970 (BENISTE, 2020).



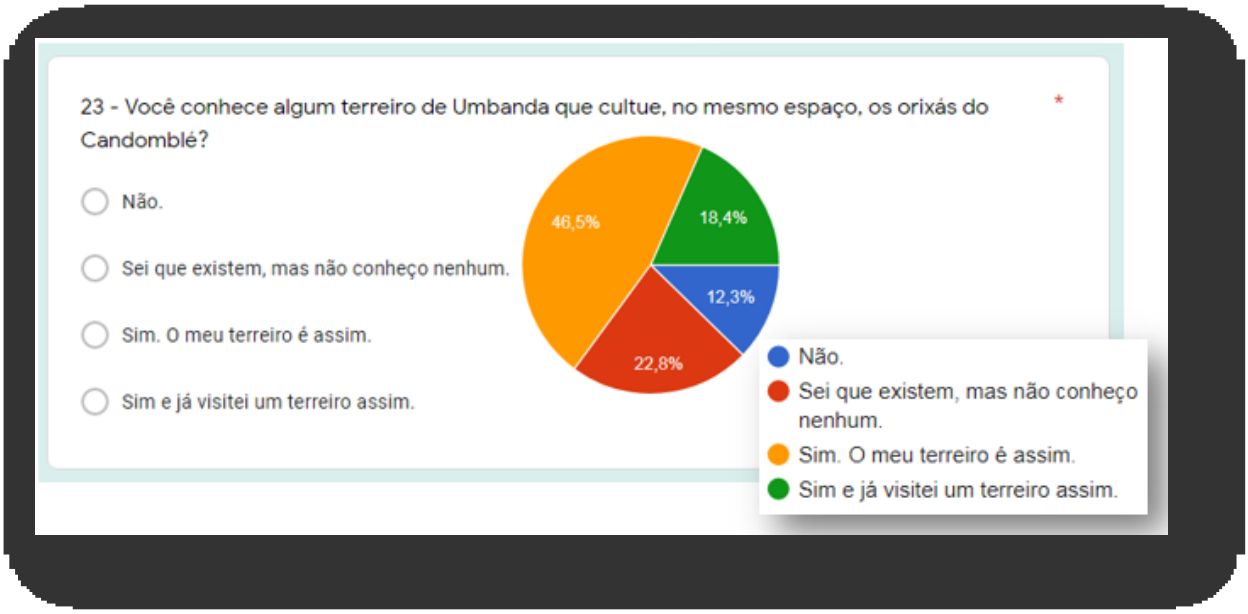
A primeira quesitação revela que uma maioria [50,8%] reconhece a existência da casa de dois cultos, porém, deste contingente 36,8% nunca a frequentou. Dentre estes, há os que reconhecem o termo, desconhecendo o seu real significado. Entre os entrevistados que estão vinculados a estas casas, apenas 14% revelaram-se "umbandoblecistas", o que pode apresentar uma contradição se cotejada esta resposta a outra quesitação, onde se identificam praticantes de casas de candomblé que cultuam entidades bacuro, como exus e pomba-giras da umbanda omolokô.

Opostamente, 29,8% simplesmente desconhece esta modalidade de casa afro-carioca. Novamente, uma importante parcela de entrevistados não vê importância nessa questão para a sua prática religiosa.

As respostas à próxima pergunta revelam uma contradição, posto que o percentual de entrevistados que reconhece sua casa como de culto à Umbanda, parece não a identificar como uma casa de candomblé – e tampouco de *Umbandomblé*. Essa percepção pode ser justificada pela maneira através da qual se difunde internamente a consciência religiosa de culto, quando um sacerdote já iniciado na Umbanda passa a cultuar seus ancestrais no culto de candomblé, tendo que providenciar sua iniciação também neste culto. Nem sempre este sacerdote iniciará seus filhos no culto aos ancestrais em sua casa de Umbanda, apenas incluindo o culto aos seus próprios ancestrais nesta casa. Os depoimentos dos sacerdotes, na próxima seção, corroboram essa observação.

Ao contrário da tradição de cultos *afro* praticados em outras cidades, como Salvador ou Recife, na cidade do Rio de Janeiro e seu entorno há uma disseminação de casas autodenominadas de candomblé que mantêm permanentemente um culto especificamente aos exus e pomba-giras de seus adeptos, sem que isso as torne uma casa que pratica a Umbanda [já que não evoca nem cultua bacuros como caboclos e pretos velhos ou outras entidades centrais das umbandas]. Aos olhos de sacerdotes mais arraigados ao africanismo yorubá - principalmente daquelas outras cidades citadas - esta prática "enfraquece" seu culto ou desautoriza que seu culto seja chamado de candomblé, como veremos mais adiante.

Ao responder às quesitações desta pergunta, uma maioria significativa dos



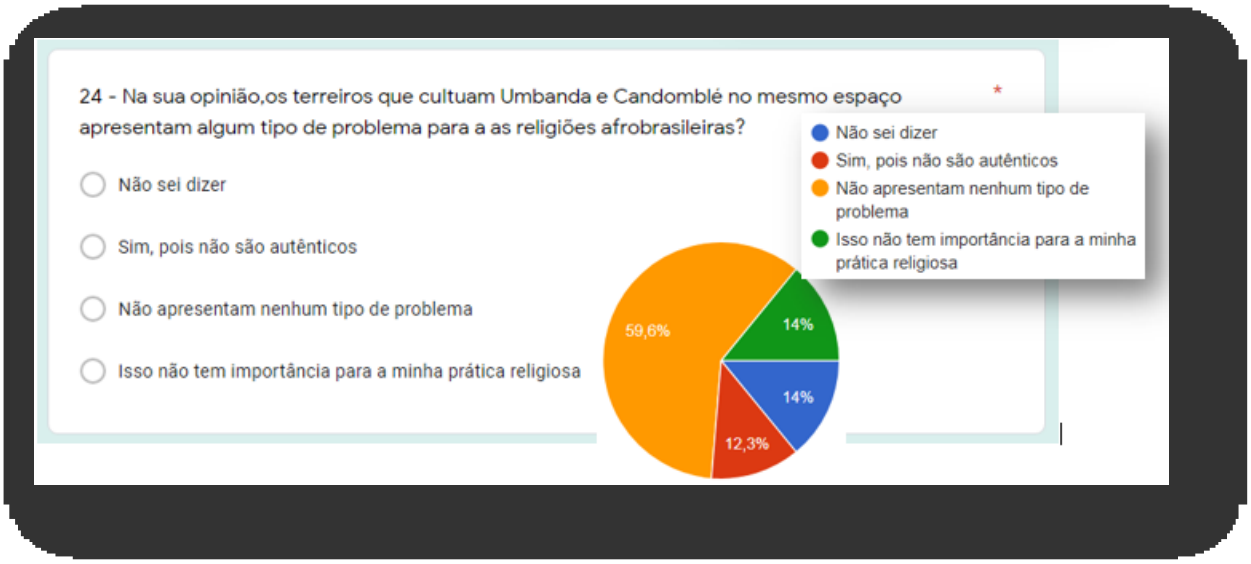
colaboradores [87,7%] reconheceu o modelo de casa de culto sugerida, muito provavelmente pelos motivos citados acima, associado ao fato de que boa parte dos colaboradores pertencem às casas de Umbandomblé cujos sacerdotes colaboram diretamente com esta pesquisa.

Dentre estes que reconhecem o modelo de culto, 46,5% o reconhece como sua casa de pertença. Uma parcela considerável de entrevistados [22,8%] declara conhecer o modelo, mas sem ter visitado nenhuma casa de duplo culto. A pergunta tem uma quesitação que sugere, por suas opções, que não se trata de casas de candomblé que cultuam bacuros, mas de duplo culto, seguindo ao mesmo tempo a doutrina da Umbanda e os preceitos e assentamentos [processos de iniciação, festas, oferendas regulares, consulta a oráculos yorubá etc.] dos candomblés de nação.

Relativamente, uma parcela significativa [18,4%] dentre os que reconhecem a casa de duplo culto, estão aqueles que já visitaram uma, o que atesta uma certa popularidade às casas de *Umbandomblé* no Rio de Janeiro e arredores.

Esta última pergunta quer saber da opinião do entrevistado, se encontra algum tipo de "problema" entre essas casas de duplo culto e as "religiões afro-brasileiras". Há um real interesse em saber se há desqualificação, desautorização ou qualquer outro pensamento discriminatório e tentei fazê-lo sem que isso fosse despertado pela formulação. As respostas demonstram, ao que parece, que obtive uma opinião direta do entrevistado.

A expressiva maioria que assevera não ver nenhum tipo de problema [56,9%], é claro,



está composta em maior número por pertencentes a estas casas. Porém a amostragem não se restringe a estes praticantes e, como se verá, as opiniões divergem quanto a esta apreciação. O restante das respostas, num total de 40,3%, aponta para o desconhecimento do culto, ou do "problema" ou para a reprovação daquele.

Note-se que 14% dos entrevistados ignora a questão. Este percentual se aproxima do resultado da quesitação na pergunta Nº 23, onde 12% das respostas revela desconhecimento desse modelo de casa de culto. Mas, aqui, essa opção também poderia ser escolhida por

entrevistados que preferissem se isentar de emitir opinião. Igual percentual [14%] revela desconhecer a questão do "problema". Novamente, pode-se deduzir pela isenção da opinião, uma reação muito comum para quem não deseja cometer injustiça em assuntos de religião.

Porém, significativos 12% dos entrevistados assumem que, na sua opinião, essas casas apresentam algum tipo de problema para as religiões *afro*. Num exercício de conjectura, se foram extraídos os 46% de praticantes declarados do *Umbandomblé* dessa amostragem, veremos que, relativamente, a reprovação assume um volume significativo percentualmente.

Este questionário não pretende esgotar o assunto por amostragem, apenas permitir uma avaliação das representações sociais que trafegam no senso comum atual entre os praticantes de cultos afro-cariocas, para melhorar a compreensão no campo empírico daquilo que investigo a partir do campo teórico.

A seguir, a colaboração valiosa dos sacerdotes dessas casas de culto. Suas posições e esclarecimentos num questionário aberto permitirá novas avaliações e comparações, viabilizando um melhor cotejamento entre a discussão teórica exposta na literatura até aqui.

3.2 – A tradição oral herdada e o que se pratica hoje nos terreiros afro-cariocas de Umbandomblé

Esta parte do texto se dedica aos relatos de três sacerdotes de casas de Umbanda Omolokô nas quais se cultua também ancestrais da tradição do candomblé de nação. Como se trata de cultos nos quais a relação com elementos da natureza cultuados nos locais em que se encontram – rios, matas, praias, cachoeiras etc. – a localização da casa de culto é um elemento que as faz diferir umas das outras.

Outro aspecto da localização que influencia no perfil da casa é sua situação em espaço urbano ou rural. Não só pelas características do público de afluência, mas também na configuração dos membros, já que encontramos diferenças de perfil social entre grupos que residem numa cidade pequena, de características rurais e numa casa situada no meio urbano, cujo público de afluência e os membros terão um perfil característico das classes urbanas.

3.3 – Sacerdotes *afro* na casa de cultos.

Devido ao compromisso assumido no Termo de Consentimento, os nomes dos colaboradores serão substituídos por uma nomenclatura de acordo com a trajetória de cada um. Assim, serão apresentados e referidos a partir de agora da seguinte forma:

Mãe *Kajaidê*: Carioca, 92 anos, sexo feminino; conheceu o culto de Umbanda Omolokô na Tenda de Oxalá; foi iniciada por Maria das Neves, que por sua vez fora iniciada por

Orlandinho do Cobra Coral; nesta casa, foi uma das primeiras *zabonãs* – cargo designado para irmãos e irmãs mais velhas no culto; foi iniciada na Umbanda em 1949, perfazendo, no momento da pesquisa, 71 anos de iniciação na Umbanda; foi iniciada, anos depois, nos rituais do Candomblé em 1972, perfazendo assim, no momento da pesquisa, 49 anos no cargo de yalorixá. Segundo seu relato, "começou cedo na Umbanda, sem pertencer ao meio espiritualista", pois "desconhecia Umbanda e Candomblé". Sua primeira experiência com transe de expressão aconteceu em sua residência: "fui tomada por um caboclo dentro de casa"; depois foi encaminhada por amigos e parentes para o terreiro de Umbanda onde se iniciou. Em 1972, "quando já era da umbanda há muitos anos", foi chamada para uma "festa de obrigação" – onde conheceu o ritual pela primeira vez. Mais tarde, foi convidada para um ritual chamado "bolação", na condição de "apenas convidada para assistir"; levou rosas brancas para o orixá Iansã, "que estava na cabeça de 'Seu Rui''; ao entregar as rosas, recebeu um abraço do santo – "também uma vibração"; atribui a este momento o início de sua carreira no candomblé. Mais tarde, recebe o recado de que "teria que cuidar do seu orixá" – confirmando um outro recado que já havia recebido do seu próprio caboclo. Primeiramente, deu "obrigações inicias" na sua própria casa de culto, com o mesmo sacerdote da casa que visitara ['Seu Rui']. Segundo relata, pediu ao seu caboclo que "conversasse com o sacerdote de candomblé", para combinar como seria o culto aos orixás, "dentro da disciplina" da Umbanda; foi então plantado um culto de Candomblé de Nação Angola; inicialmente, 'Seu Rui' pessoalmente fez iniciações de filhos neófitos no seu terreiro de Umbanda, porém não a iniciou. Sua iniciação se deu através das mãos de "uma baiana do bairro de Amaralina, na cidade de Salvador-BA, chamada *Abiticá* – que, por sua vez, era do *Axé de Zé do Vapor*, da cidade de Cachoeira, no Recôncavo. Depois de um ano de convívio, a sacerdotisa *Abiticá* lhe deu o *Decá* [o grau de "mãe de santo" no culto do Candomblé de Nação Angola]; ela conta que na sua cerimônia de entrega do *Decá*, "havia um padre". Depois do falecimento de *Abiticá*, passou a ser assistida por Everaldo – filho de *Abiticá*, igualmente baiano de Salvador.

Dados da casa de culto: fundada em 23 de abril de 1964, com o nome de Tenda Espírita Filhos de Zambi ["devido ao fato de ter saído de uma casa chamada *Tenda Filhos de Oxalá*; atualmente tem 38 membros, mas no passado já chegou a ter mais de 90 membros; fica situada num bairro da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro.

Táta ti N'kise *Cavungecí*: Fluminense, 59 anos, sexo masculino; iniciou-se no candomblé de Nação Gongo\Angola em 05 de julho de 1973, perfazendo 47 anos de sacerdócio no candomblé ao tempo da entrevista; foi iniciado na linhagem da casa Bate-Folha, de Salvador; sua casa hoje está vinculada à casa *Cupaco N'Saba*, filial daquela casa baiana que funciona no município do Rio de Janeiro; atribui sua iniciação no culto à busca de solução para problemas de saúde; Na Umbanda, em 27 de setembro de 1979, para atender a amigos, organizou uma festa para as entidades *Ibeji* ou Ibejada – espíritos-criança - na linha de Umbanda; como ainda "não tinha completado sete anos de feitura", não podia abrir uma casa de culto Congo\Angola; a esta testa e esta data atribui a fundação de seu culto na Umbanda e a inauguração de sua casa [portanto, iniciado no candomblé, abre uma casa de Umbanda]; na adolescência, sentia vibrações espontâneas de espíritos e foi recomendado que procurasse uma casa de Umbanda, dirigida por Pai Sebastião, no bairro de Higienópolis, no Rio de Janeiro - que também era iniciado no Candomblé de Nação; lá fez sua iniciação na Umbanda;

Dados da casa de culto: fundada em 27 de setembro de 1979 com o nome *Inzo N'Saba Ionene*, que significa Casa Folha Grande; atualmente tem cerca de 150 membros, muitos residentes em outros municípios e estados do Brasil; situada no município de Pinheiral-RJ.

Mãe *Ewalogy*: Espírito-santense, 85 anos, sexo feminino; iniciada na Umbanda Omolokô como *Babá*, "num ritual bem próximo do candomblé Congo\Angola", em 1973, perfazendo 47 anos de iniciada ao tempo da entrevista; em 1975, aos 45 anos, foi "instada a completar a iniciação no candomblé de Ketu"; neste culto, foi iniciada por uma yalorixá da cidade de Salvador-BA; porém, seu culto de iniciação se deu em Brasília-DF, onde sua *mãe* praticava o candomblé de Nação Kêto\Nagô em uma casa filial; na infância e adolescência no Rio de Janeiro, foi criada e educada no culto da Igreja Evangélica Presbiteriana; começou a frequentar a Umbanda, numa casa de umbandismo esotérico chamada Bezerra de Menezes; porém, suas entidades [pretos velhos, caboclos e exus] não podiam se manifestar naturalmente nesta casa; foi motivada pelas mesmas entidades a abrir sua própria casa e a partir daí começou sua trajetória nos cultos *afro*.

Dados da casa de culto: fundada em outubro de 1971, com o nome Agremiação Espírita Abaçá de Vovó Cambinda, num bairro da Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro; atualmente tem cerca de 60 membros, alguns residentes em outros municípios e estados do Brasil.

Diferentemente do questionário estruturado apresentado aos adeptos de cultos *afro* na seção anterior, aqui se articulou uma entrevista com quesitação semiestruturada, com depoimento gravado, onde o colaborador responde livremente às perguntas. Essa técnica possibilitou uma abertura maior para que cada um dos colaboradores expusesse a sua opinião.

As duas sacerdotisas têm em comum vários aspectos, como o fato de estarem com suas casas funcionando há mais de 50 anos na cidade do Rio de Janeiro; terem ambas mais de 80 anos e tido as suas iniciações na Umbanda Omolokô por entidades bacuro da Linha de Caboclos[124]. Ao contrário, Táta[125] Cavungecí teve sua iniciação ainda jovem num ritual de candomblé de nação Congo\Angola, mas assim como as outras mães, na cidade do Rio de Janeiro, vindo somente depois a instituir em sua própria moradia os rituais de Umbanda.

Todos permanecem sacerdotes de casas de duplo culto: Mãe Kajaidê, com Umbanda e candomblé de Nação Angola\Congo; Mãe Ewalogy, com a Umbanda e candomblé de nação Kêtu\Nagô; Táta Cavungecí com a Umbanda e o candomblé de nação Congo\Angola. Devido a este fato, suas casas cumprem dois calendários religiosos durante o ano: um para atender aos rituais, festas, consultas e atendimentos dos filhos de acordo com a tradição da Umbanda Omolokô e outra para a prática dos preceitos, rituais, festas e atendimento dos filhos na tradição de suas respectivas nações no candomblé.

Este aspecto, em particular, é uma das contradições que mais chama a atenção daqueles que veem ou preconizam uma possível "pureza" no ritual de nação Kêtu\Nagô, já

---

[124] Mãe Kajaidê, pelo Caboclo Cobra Coral e Mãe Ewalogy pelo Caboclo Lua; ambas em rituais muito assemelhados da tradição do Omolokô.

[125] Pai, no idioma bantu *kicongo*, um dos idiomas que compõem a chamada "língua do santo" nos rituais de nação Angola\Congo.

que nesta tradição, os espíritos bacuros são categorizados como *eguns*[126], cuja presença numa casa de culto deve ser veementemente evitada. Há um determinado culto para eles, num determinado dia e lugar, mas está fora de questão mantê-los em atividade permanente na casa ou, "pior ainda", dar voz e seguir suas diretrizes. Essa seria uma das razões principais para se justificar uma discriminação tanto a estas casas, quanto a estes sacerdotes.

Para compreender melhor estes fatos religiosos que fundam uma dupla devoção, será preciso cotejar as suas práticas, defini como caminho o cotejamento daquelas tradições fundadoras desses cultos em África. A partir daqui, farei um exercício comparativo entre os textos de pesquisadores daquelas tradições e o que revelam os dados coletados nas entrevistas.

3.3.1 - As tradições originárias e sua reminiscência nos cultos atuais

Como já foi exposto no capítulo anterior, todas as tradições herdadas na memória de culturas africanas e que deram origem aos cultos *afro* na diáspora brasileira têm como polo difusor a transmissão pela oralidade. Na diáspora, essa memória é reconstituída, porém, sob influência e confluências de uma nova ordem e associando, assimilando e, principalmente, incorporando outras tradições encontradas. Como também já foi observado, originariamente essas tradições não se constituem numa ordem em que se separa epistemologicamente aquilo que é profano do que pode se tornar sagrado, já que o todo existe e funciona, opera numa mesma compreensão ou cosmovisão indivisível. Essa compreensão é transmitida através de todos os traços dessas culturas:

> Nas sociedades da oralidade, as palavras não se limitam a ser ditas de maneira estanque, sem vibração. Constituem, sim, verdadeira teatralização, com jogo de movimentos corporais. Ao contar uma estória, esta é encenada; ao se adentrar no terreno do sagrado, o rito a tudo preside. Os cânticos são acompanhados pela dança, pelas palmas ou pelo bater dos tambores. O ritmo é a essência de tudo e, na coreografia dos movimentos, palavras e sons se unem para expandir a energia vital, propiciando o aumento em cada existente participante e reafirmando a ligação que os une (GIROTO, 1999; 101).

---

[126] Na tradição dos candomblés de nação yorubá, há uma herança mitológica de relacionamento afastado, evitável ou proibitiva em determinados casos, com espíritos de pessoas recentemente falecidas; essa tradição chegou na diáspora brasileira trazida pela memória dos cultos dos yorubá da Nigéria, do Togo e do antigo Dahomey, atual Benin [BENISTE, 2020; 447]. Apesar de ser restrita a estas regiões de África e contrastar com quase todos os cultos comunitários dos bantu vindos para as Américas, no Brasil, com a difusão dos cultos de casas de candomblés de Salvador-BA, essa visão se propagou como preconceito àquelas casas e sacerdotes que cultuam bacuros; a questão da discriminação se agrava quando se observa que, nas casas de Umbanda Omolokô, os Pretos Velhos, Caboclos e Exus, principalmente, aqui são cultuados como entidades fundadoras dessa modalidade de culto.

A descrição pormenorizada que Giroto faz de um ritual religioso em plena ação é aplicável a qualquer tradição africana. Mas a descrição define muito bem o modo de transmissão dos saberes, onde a palavra, proferida com esta intensão, tem um valor e uma aplicabilidade muito distinta do seu uso nas tradições religiosas que os cativos bantu ou yorubás irão encontrar no Brasil. E quanto aos cultos afro-cariocas existentes hoje? Vejamos uma impressão relatada pelos colaboradores da pesquisa. Perguntados sobre os processos de transmissão de saberes do culto a respeito da origem, fundamentos, ritos etc., a pesquisa obteve as seguintes impressões:

– Quanto à transmissão oral de saberes no terreiro:

2a - quais os meios de transmissão usados no terreiro?

M. Kajaidê = *por tradição oral, em momentos separados, de acordo com o ritual e o momento na ordem de acontecimentos do terreiro, se fala ora de Umbanda, ora de candomblé*;

T. Cavungecí = *há dois cultos na mesma casa: candomblé e umbanda; para a transmissão de saberes atribui um "jogo de cintura", pois "a Umbanda tem um procedimento que é estudo", que envolve princípios kardecistas, católicos, "sendo uma mistura" desses saberes; o candomblé é a prática; no candomblé é através da vivência que se adquire o conhecimento; vivenciar, observar, cumprir a hierarquia, onde o noviço inicia sua trajetória através da participação nos rituais em que for convocado, até à fase de preparação para a sua iniciação ou* muzenza*; a apreensão de saberes é gradual, à medida que o iniciado "cumpre" suas obrigações;*

M. Ewalogy = *através das práticas ritualísticas nos cultos e por meio de leituras sugeridas, no caso da umbanda;*

2b - existe algum registro escrito das atividades religiosas [atas de reuniões, livros de presença, livros de orações etc.]?

M. Kajaidê = *há registros escritos de atividades como livro de presença; há anotações de cantigas e rotinas rituais do candomblé, somente;*

T. Cavungecí = *registros feitos de presença na umbanda: festas, eventos; no candomblé isso não acontece; há um boletim informativo interno, para comunicação do calendário de eventos, com informações sobre oferendas, purificações, conselhos espirituais, o santo católico do mês e seu sincretismo, mensagens; o periódico informa tanto saberes de um culto quanto a outro;*

M. Ewalogy = *na umbanda, livro de registro dos mortos importantes para a casa – membros, frequentadores e amigos indicados – que é lido sempre no dia 2 de novembro, numa prece aos desencarnados; no candomblé não há registro, mas boletim informativo com saberes, curas, ensinamentos e mensagens edificantes; porém, o conhecimento ritualístico é passa na vivência dos cultos; na umbanda, o caboclo chefe instituiu um "Catecismo de Umbanda", psicografado à mãe de santo para todos os filhos;*

Há uma congruência no fato de que, nas três casas, os saberes relacionados à Umbanda estão relacionados à influência do kardecismo, contribuição epistemológica de natureza interpretativa filosófica que passa a ser associada aos cultos Omolokô na virada do século XIX para o século XX, como já vimos no capítulo anterior. Essas influências ainda se mantêm na tradição dessas casas, principalmente por iniciativa não dos sacerdotes, mas das

entidades cultuadas, como se vê do relato de M. Ewalogy sobre o "Catecismo de Umbanda" ordenado pelo caboclo chefe do culto.

Uma idêntica congruência pode ser observada também quanto aos saberes rituais de candomblé, onde os colaboradores são unânimes em aferir que não há transmissão escrita desses conhecimentos, mas durante os rituais ou no trabalho cotidiano da casa.

Já foi visto aqui a importância do saber cosmogônico [mitos de origem, principalmente] para a compreensão e preservação das potencialidades [ou religiosidade] do culto, da cultura, da etnia etc. Quanto aos atuais praticantes de cultos afro-cariocas, como pode ser observada essa preservação da origem de suas casas?

2d - Todos filhos de santo conhecem a história do terreiro?

M. Kajaidê - *somente os que se interessaram*;

T. Cavungecí = *a maioria; os mais antigos conhecem, mas quanto aos jovens membros, depende do interesse de cada um; mas faz questão de sempre contar a história para todos;*

M. Ewalogy = *nem todos conhecem;*

2e - Em que momentos da vida de terreiro os saberes e conhecimentos são transmitidos aos filhos?

M. Kajaidê = *na Umbanda, quando entra para a comunidade, participará de reuniões de doutrina e procedimentos internos dos rituais; no candomblé, à medida em que o filho vai adquirindo compreensão dos saberes, de acordo com o interesse de cada um;*

T. Cavungecí = *na umbanda: conversas preparatórias antes do evento ritual; no candomblé, nos bastidores, preparatoriamente, durante as funções internas, pois muitos filhos só chegam no momento do evento ritual;*

M. Ewalogy = *o conhecimento ritualístico é passado na vivência dos cultos;*

Nas culturas tradicionais de África, aqui tratadas como originárias dos valores e potencialidades que estabelecem na memória da diáspora as bases dos novos cultos *afro* criados no Brasil, a sociedade é separada em subgrupos internos tendo como critério básico geral o sexo e a idade. Segundo Giroto, a partir dessa divisão, outros subgrupos se formam tendo como critério a geração e o parentesco. Na visão do antropólogo, "pode-se distinguir quatro irmandades etárias": a das crianças – ou não iniciados; a dos solteiros que passaram pelos ritos de iniciação e\ou puberdade; a dos adultos casados e com prole constituída; a dos anciãos (GIROTO, 1999; 75).

Ao que se pode observar, na maioria dos cultos *afro* o ingresso definitivo a essa "irmandade" se dá pela iniciação ritual, quando o adepto passa a pertencer realmente àquela comunidade religiosa, começando sua trajetória de aprendizado iniciático. Como já foi citado neste trabalho, a partir dessa afiliação, este iniciado reencontra sua linhagem perdida desde a ruptura diaspórica, repetindo um retorno que, em Eliade, significa um reencontro com suas origens cosmogônicas.

Em todos os cultos pesquisados neste trabalho é somente a partir deste fato que o membro poderá galgar cargos ou exercer funções na hierarquia do culto. Importante então saber dos atuais praticantes, como se processa este ingresso na irmandade de culto.

2f – Fale sobre os rituais de iniciação dos adeptos no terreiro:

M. Kajaidê = *as pessoas acorrem ao terreiro por duas razões: porque gostam, admiram o culto ou por que precisam de ajuda; quanto ao ritual de Umbanda, pratica o amassi como rito de iniciação; no candomblé, o Oborí e a feitura.*

T. Cavungecí = *na umbanda, é um ritual mais simples, com três dias de duração, com recolhimento; no candomblé, dura cerca de um mês no terreiro, sucedido de um resguardo de três meses e 16 dias;*

M. Ewalogy = *aqui ninguém é iniciado porque acha bonito ou porque quer; sempre é por uma necessidade, que é informada pelos orixás da pessoa, através dos búzios; ninguém inventa que tem santo e quer raspar; tem que haver a confirmação pelo oráculo; nesta casa, não iniciamos os filhos na Umbanda, somente aqueles que têm ancestral para cultuar no candomblé;*

Ao que parece, o ingresso na irmandade de culto ainda prescinde de iniciação ritualística. Antes dela, como já foi visto, o neófito é mantido quase que como uma criança, pois ainda não pode participar nem aprender a maioria dos saberes iniciáticos. Porém, o que os relatos revelam é que esse processo se dá nos dois cultos – ainda que a última sacerdotisa tenha frisado que em sua casa não inicia filhos na Umbanda, ela mesma relata que passou primeiro por uma iniciação umbandística, para depois ingressas na comunidade iniciática do candomblé.

O mais importante: ninguém escolhe ou decide que irá se iniciar, como nas religiões judaico-cristãs, islâmicas ou budistas, por exemplo. De acordo com os relatos, são as entidades bacuro [na Umbanda Omolokô] e os ancestrais [no caso desses cultos de candomblé] que decidem o momento e definem o processo desse culto.

Tudo leva a crer que esse arranjo parece ser uma solução para o problema da dispersão diaspórica e consequente perda da memória de linhagem ancestral herdada pelos antepassados. Agora, entidades de antepassados e ancestrais acorrem em benefício de uma reorganização das potencialidades perdidas.

3.3.2 – Sobre as representações coletivas

Seguindo na investigação sobre as permanências, importante compreender como os atuais cultos *afro* pesquisados mantêm, ou não, as representações coletivas que sustentam tradições que subsistem na oralidade. A ritualística, as manipulações, oferendas, purificações, curas, tudo que fosse encarregado a um especialista da magia, como já foi visto no capítulo anterior, era recriado numa expectativa de eficácia que dependia quase que exclusivamente do

domínio que este tivesse sobre essa dimensão tempo\espaço. O que podem revelar os atuais mestres da magia, dentro da conformidade atual dos cultos afro-cariocas?

3.1 - Representação coletiva do Tempo:

3.1a – Como é elaborado o calendário de atividades da Casa de Santo?

M. Kajaidê = *a Umbanda e o candomblé seguem as mesmas datas baseadas no calendário de festas dos santos católicos;*

T. Cavungecí = *na umbanda,* [segue] *de acordo com o sincretismo no catolicismo [*não havendo separação entre santos católicos e divindades afro] *segue-se o calendário católico; no candomblé, segue a orientação da "casa mãe"; por exemplo, a festa* Acupuana*, festa ao n'kise Cavungo,* [ocorre] *entre agosto e setembro;*

M. Ewalogy = *na umbanda, de acordo com o estabelecido pelos pretos velhos e caboclos, são guardados os dias santos, os mesmos da igreja católica aqui no Rio; no candomblé, seguimos a tradição ensinada no candomblé kêto de Salvador, de onde herdamos outro calendário, mas também baseado nos dias santos de acordo com a tradição de Salvador;*

Sabe-se que os primeiros sacerdotes fundadores desses cultos afro-cariocas o fizeram inseridos numa nova ordem, onde o catolicismo de Estado "ditava" a relação temporal de maneira a vincular seu calendário sagrado ao cotidiano das pessoas. Os escravizados, principalmente pretos e pardos afro-brasileiros passaram a constituir um culto que pudesse aproveitar os dias feriados – ou dias santos – para a prática livre de seus cultos. Essa estratégia, como vimos, permanece como constituição temporal do culto. Ao que tudo indica, recria uma nova construção cosmogônica, a partir de novos elementos incorporados, desfazendo-se a cosmogonia originária.

Mas, e quanto à prática da magia, onde a unidade temporal e sua relação cósmica com a manipulação pretendida estaria diretamente ligada à uma eficácia simbólica? O que revelam os entrevistados sobre suas atuais práticas?

3.1b – Fale sobre a importância dos horários do dia para a prática de rituais religiosos:

M. Kajaidê = *nos rituais* [cumprir] *o horário é necessário; respeito e obediência aos horários indicados pelas entidades;*

T. Cavungecí = *na umbanda, é a entidade* [vinculada ao ritual] *que determina o horário* [da prática]*; no candomblé há uma rigorosidade* [na ritualística] *quanto aos horários; se deve ser dia claro, à noite; antes ou depois das 18 horas, somente na madrugada; é uma tradição da linhagem recebida na casa;*

M. Ewalogy = *tudo tem hora pra fazer; dependendo do trabalho, se é a entidade de umbanda que ordena ou o preceito do candomblé, tem que obedecer, senão pode não funcionar;*

3.1c - Algum ritual ou prática exige local e hora específicos para sua realização? Caso sejam feitos fora da hora ou lugar, quais as consequências para sua eficácia?

M. Kajaidê = *rituais de cachoeira para a lavagem de cabeça* [a segunda parte da resposta foi prejudicada pelo entrevistador voluntário];

T. Cavungecí = *o não cumprimento de determinações como horário e local pode resultar na não aceitação da oferenda ou ritual por parte da divindade à qual foi direcionada a prática; os resultados são nefastos, de ineficácia da prática, tendo, às vezes, que se repetir;*

M. Ewalogy = *se já foi determinado, tem que cumprir assim; fora da determinação de lugar, e horário não está se cumprindo o determinado; pode não funcionar como se quer.*

Aqui, as estruturas temporais e as vinculações ritualísticas de eficácia simbólica parecem preservadas, ainda de acordo com a origem *afro* desses cultos. Porém, harmoniosamente vinculadas às "novas" práticas dos bacuros brasileiros.

3.2 - Representações de Espaço:

3.2a - Nos seus cultos, é possível diferenciar entre espaço sagrado e espaço profano?

M. Kajaidê = *todo o espaço da casa de santo é sagrado;* [porém, admite uma divisão na hora do uso, de acordo com o local e o momento] *espaços destinados ao vestiário* [dos adeptos e o local da] *assistência* [de visitantes];

T. Cavungecí = a separação dependeria da forma ou maneira com que se interpreta a religião*: se uma folha ou planta é sagrada, seus derivados também serão;* [dá o exemplo da cachaça, que] *no ritual é sagrada, mas servida na casa, fora ou depois de terminado o ritual* [numa confraternização por exemplo]*, pode ser interpretado como profano; tudo aquilo que se faz tendo um bom sentido, sem ofender à ninguém, você está fazendo um sagrado;* [contrapõe a situação em que] *se saísse da casa com meus filhos de santo, vestidos com as roupas de santo, para beberem na rua, esta seria uma profanação do ritual; se o ar que respiramos é sagrado, fica muito difícil separar o uma coisa da outra;*

M. Ewalogy = *depende da hora, do lugar, do uso; mas não se misturam as coisas do santo com as coisas das pessoas ou do terreiro; aqui, tudo é separado; tem uma cozinha pras comidas do santo, separada da cozinha do terreiro, onde se cozinha pra todo mundo comer; tem dormitório, vestiário, banheiro; tudo é separado, comida, utensílio, bebida;*

3.2b – Como se pode tornar um espaço profano em sagrado, dentro do terreiro?

M. Kajaidê = [resposta prejudicada pelo informante entrevistador];

T. Cavungecí = *através da manipulação de água, folhas, rezas, pode se praticar a manipulação de energias que irão transformar o que é profano em sagrado;*

M. Ewalogy = *com rituais de consagração, banhos de ervas sagradas, sacrifícios e oferendas, os objetos que adquirimos do mercado ou colhemos na natureza são sacralizados no terreiro para uso religioso; um determinado espaço do terreiro sofre o mesmo processo;*

A separação entre sagrado e profano opera plenamente, tornando necessária uma ritualística sistematicamente empregada para sacralizar tudo o que é profano. Porém, uma vez tornado sagrado, o objeto ou espaço passa a integrar a esfera onde se operam os rituais. As técnicas empregadas para essa sacralização também se mantêm as mesmas. Reitero que, inobstante a separação conceitual [epistêmica], o sacerdote extrai exatamente dessa contradição a sua compreensão para a necessidade da manipulação que transforma em sagrado [cf. depoimento de T. Cavungecí].

Seguindo na investigação sobre as representações coletivas, um aspecto que domina o pensamento religioso se refere à noção de causa. Com as tradições orais, este senso não é diferente. Ali, cada fato representa uma causa imediata, mas que parece sempre vincular sua compreensão a um passado remoto ou, como já foi visto, às origens do conhecimento do grupo. No tocante às tradições orais de África, Giroto facilita essa compreensão:

> Compreendemos melhor este conceito quando analisamos a explicação que é dada sobre condições de vida de cada ser humano. Para qualquer malefício que acometa a pessoa, a causa imediata é relacionada à feitiçaria, castigo dos ancestrais ou deuses, devido ao não cumprimento de preceitos estabelecidos, seja por parte do indivíduo ou de familiares, vingança de espíritos, etc.. A solução para o mal constitui-se de ações que se inserem no contexto da cultura do grupo. São atos pré-estabelecidos que fazem parte do *corpus* da tradição (GIROTO, 1999; 91).

Essa mesma compreensão é referida por Karasch, ao relatar as estratégias dos pretos recém-chegados e pardos já estabelecidos na cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX, para manifestar sua dupla devoção a entidades trazidas na memória de suas culturas centro-africanas e os santos católicos aos quais se aproximavam:

> Alguns, é claro, sucumbiam à influência dos donos e se convertiam ao catolicismo, enquanto outros tomavam emprestadas certas crenças e imagens religiosas católicas. Mas na primeira metade do século XIX, a maioria associava-se a seus próprios grupos religiosos e sociais, alguns tradicionais, mas muitos surgidos na cidade. Eles buscavam líderes e grupos religiosos em reação à bruxaria e à feitiçaria que os cercavam e formavam novas religiões que davam "força" a suas vidas (KARASCH, 2000; 341).

Como já foi visto neste trabalho, a autora está se referindo aos primórdios da *afro* religiosidade carioca, quando a formação de grupos sociais e religiosos, como as irmandades católicas de homens pretos por exemplo, projetaram os primeiros sacerdotes de cultos híbridos, constituídos nessa lógica acima demonstrada. Nestes "grupos sociais e religiosos" conviveram práticas herdadas de culturas tradicionais de África, como as oferendas e os sacrifícios, e crenças do catolicismo popular, como santos vinculados a curas de determinadas doenças que acometiam as populações afrodescendentes, principalmente.

No pensamento das religiões aqui chamadas ocidentais, essa noção se dá pelo binômio *causa e efeito*, que por sua vez tem origem em Aristóteles. Já foi visto aqui que elementos dessa construção epistêmica é incorporada aos cultos afro-cariocas via kardecismo, depois de sua chegada ao Brasil, na década dos 1860. O que têm os sacerdotes atuais a dizerem sobre essas construções epistêmicas?

3.3 - Representações de Causalidade:

3.3a - O que pode dizer sobre livre arbítrio e "lei do karma"?

M. Kajaidê = *a lei do karma vem do livre arbítrio;*

T. Cavungecí = *livre arbítrio é a liberdade cotidiana; no campo espiritual é o que se faz ao próximo, onde sua escolha é a consequência dos seus atos; a lei kármica é consequência da descendência biológica, do que se herda de pai e mãe, antepassados;* [atribui o nascimento nesta ou naquela família uma consequência do karma]*; a maneira com que se irá viver, no coletivo e no individual, atribui ao livre arbítrio;*

M. Ewalogy = *a liberdade de decidir as coisas de acordo com seu entendimento pessoal; embora tenha muito adepto do candomblé que acha que isso é coisa de kardecista, não é; as únicas* [religiões] *que não aceitam* [a existência da lei do karma] *são a igreja católica e os evangélicos; é a consequência de erros e acertos que você teve numa vida, na próxima você vai ter oportunidade de acertar os erros e de usufruir os acertos;*

Os três entrevistados são unânimes em assentar suas convicções na mesma construção lógica aristotélica de causa e efeito. Porém, T. Cavungecí abre uma divergência ao afirmar que "*a lei kármica é consequência da descendência biológica, do que se herda de pai e mãe, antepassados"*. As outras sacerdotisas preconizam o senso arraigado na construção aristotélica vinculando os sucedâneos aos atos da pessoa e não a uma herança biológica.

Por outro lado, M. Ewalogy contesta a convicção defendida por este autor de que este senso foi introduzido nos cultos afro-cariocas por influência do kardecismo, quando define: "*embora tenha muito adepto do candomblé que acha que isso é coisa de kardecista, não é"*, para depois afirmar que a lei do karma estaria vinculada ao conceito de continuidade ou ciclo ininterrupto de vidas conhecido no kardecismo como reencarnação: *"é a consequência de erros e acertos que você teve numa vida, na próxima você vai ter oportunidade de acertar os erros e de usufruir os acertos"*. Assevera a sacerdotisa, num exercício de exclusão, todas as religiões compartilham essa crença, com exceção dos católicos e evangélicos.

As posições de um ou de outra, em síntese, corroboram o pensamento expressado sinteticamente por M. Kajaidê, quando vincula "lei do karma" e "livre arbítrio". Ambos são conceitos centrais na doutrinação que os três sacerdotes anunciaram como prática em suas casas de culto.

Cotejado os conceitos de livre arbítrio e da lei do karma à noção preexistente na tradição oral herdada [onde a causa dos males reside em malfeitos humanos ou desobediência a preceitos religiosos], tudo indica que a substituição de uma noção por outra foi assimilada sem nenhum prejuízo epistemológico.

3.3.2 - A força vital, na perspectiva dos sacerdotes de *Umbandomblé*

Como já foi visto nos capítulos anteriores, o valor central na concepção de vida dos Bantu e dos povos da África Ocidental está no conceito de força vital. Ele determina o modo de ser, permeia o pensamento, a linguagem, a gestualística, as ações das pessoas, funcionando mesmo como um moto contínuo nas culturas, através dos atos e pensamentos humanos. Tendo como origem o "Pré-Existente", é a energia que habita todos os seres e coisas criadas

por aquele. Segundo foi visto em Tempels, está inseparavelmente ligado ao ser, sendo ele mesmo uma força.

Repisando as anotações anteriores, a força vital, para essa tradição oral, seria a maior aspiração humana. Consequentemente, sua diminuição a pior adversidade, ou a causa de todos os sofrimentos. Ela torna-se menor devido à ação de agentes externos, como a feitiçaria, o que faz desta prática e de seus praticantes motivo de sanções por parte da sociedade – já que, nestas organizações, atentar contra um membro do grupo é atentar contra todos.

Igualmente já visto, a magia é positivamente sancionada, motivada, vista como instrumento que permite mobilizar, movimentar, manipular as forças da natureza em favor do aumento da energia humana. Para estas culturas, a magia seria a dádiva divina através da qual os intermediários do Pré-Existente [ancestrais, antepassados] podem socorrer os entes humanos, enquanto agentes de sua materialização.

> Os rituais mágicos permitem um retorno periódico à natureza, reserva inesgotável de energia. Porém, para utilizá-la com eficácia é necessário o conhecimento adequado, socialmente transmitido, pois suas forças estão hierarquizadas segundo o seu maior ou menor poder de realização, sendo frequentemente usadas de maneira combinada (GIROTO, 1999; 94).

Sabendo-se que uma das mais conhecidas formas dessa manipulação da força vital se dá por meio de rituais de oferendas e sacrifícios, práticas nas quais estão inseridos os cultos aqui pesquisados, é importante saber dos colaboradores sua visão sobre este tema, tema cuja |in|compreensão é motivo de controvérsias, contradições e discriminação no campo religioso.

3.3b - Qual a função do sacrifício sagrado na sua religião?

M. Kajaidê = *é uma forma de consagração; consagrar o orixá, através do sangue, no médium, no seu otá*[127]*; dando vida, dando uma força vital.*

T. Cavungecí = *a função do sacrifício é o equilíbrio, tanto da pessoa que o faz ou se oferece para ele; para que aconteça a energização ou equilíbrio energético da pessoa, se realiza o sacrifício, para o bem dessa pessoa, num encontro com a energia da divindade; há várias formas de sacrifício, mas "o principal sacrifício será a sua doação, o teu coração e tua mente abertos para o que você vai fazer; professar a sua fé no mais íntimo do seu próprio ser"; sua função é a restauração do equilíbrio energético ou espiritual da pessoa;*

M. Ewalogy = *na umbanda omolokô tem sacrifício;* [cita o sacrifício bíblico como início dessas práticas]; *para intercessão em nome do solicitante; para agradar à entidade, quitar uma dívida feita a uma entidade; no candomblé é a mesma coisa;*

---

[127] *Otá* [pedra] é o termo yorubá que, nos rituais de candomblé de nação Kêtu\Nagô, designa a parte principal de um assentamento erigido a um ancestral ou orixá do iniciado, sobre do qual este fará sua adoração, oferendas e sacrifícios.

3.3c - Qual a função da oferenda na sua religião?

M. Kajaidê = *várias funções: agradecimento; para buscar ou se auto afirmar com alguma coisa; "quando você dá, você vai buscar aquilo com mais certeza de que você vai receber, com objetivo na realidade material;*

T. Cavungcí = *seguindo a mesma interpretação ou metodologia* [da sua resposta para Sacrifícios Sagrados]*, dar suporte para enfrentar intempéries, percalços durante a vida; o momento de recorrer à divindade para ajudar nos enfrentamentos da vida relacional; mas para também agradecer uma dádiva recebida;*

M. Ewalogy = *os mesmos objetivos do sacrifício;*

Aqui, a pesquisa não encontrou nenhum aspecto que não corrobore a interpretação de que os colaboradores manifestam a mesma noção de força vital que pode ser extraída da literatura até aqui apresentada. Suas justificativas para o sacrifício e as oferendas sagradas no seu culto indicam o mesmo objetivo apontado na interpretação de Tempels (2006), Obenga (1985) e Altuna (1985) dentre outros mencionados neste trabalho.

Como também já vimos, nessas culturas tradicionais para se obter a preservação dessa energia ou força é imprescindível que se assuma uma conduta em comunhão com a natureza [real fonte da força vital]. Para tanto, deve-se preservar daquilo que, na natureza – mas também nas relações sociais – possa desagregar, afastar, desconstituir ou diminuir essa força vital.

Então, é comum que nas medidas preparatórias para ritos de passagem se submeta a jejuns, banhos medicinais, isolamento, reclusão etc. Nos cultos *afro* que esta pesquisa observa, são conhecidos os preceitos ou tabus que antecedem ou sucedem certos trabalhos de cura, de purificação ou iniciação, alguns deles já relatados neste trabalho. Quanto aos nossos colaboradores, o que têm a dizer dessas práticas?

3.3d - Qual a função do preceito religioso na sua crença?

M.Kajaidê = *é uma prática "fora da opinião do Eu"; submeter-se, para realizar as práticas ritualísticas com mais fidedignidade;*

T. Cavungecí = *é o momento de se resguardar tudo aquilo que se fez antes; "existe uma palavra,* kezila, *que é do dialeto quimbundo, que traduzindo pro Português chama-se preceito"; cumprir preceito seria atender a um resguardo espiritual, evitando práticas e substancias para que a divindade reequilibre a pessoa, com o objetivo de religação ao seu n'kise;*

M. Ewalogy = *na umbanda exige-se muitos preceitos preparatórios às práticas de culto [banhos de ervas, jejum etc.];*

Como pode-se observar, a finalidade do preceito ou *kezila* ainda permanece a mesma, como evento preparatório ou sucessório ao fortalecimento da força vital. Mas agora, indo direto ao uso do termo, foi perguntado aos entrevistados o que se entende por "força vital".

4 – Sobre o conceito de Força Vital:

4a - Qual sua compreensão sobre o princípio da força vital ou axé?

M. Kajaidê = *"para mim, é tudo"; a grande força vital para mim é a força da natureza; o axé é a mesma coisa, numa linguagem diferente;*

T. Cavungecí = [admite uma diferença no sentido da palavra usada na África e no Brasil e adverte que não há cultos puros no Brasil] *"o candomblé é brasileiro e não africano; aqui, na nossa casa, o axé está plantado nos assentamentos"; 'enquanto que na África, cada aldeia cultua suas divindades, aqui cada casa cultua as suas divindades específicas para as forças vitais; centraliza, no caso de um culto, essa força na 'cumeeira', onde reside o assentamento principal à divindade que rege o culto; essa força a que se refere só existe nas casas de culto";*

M. Ewalogy = *energia dos espíritos, orixás e todas as entidades que trabalham numa casa; usufruir dessa força vital depende da receptividade de cada um;*

Novamente, a noção de força vital ou *axé* é a mesma relatada pelos autores com os quais venho trabalhando neste texto. Porém, T. Cavungecí destaca dois aspectos importantes. Primeiro, adverte que *"o candomblé é brasileiro e não africano"*, o que corrobora a minha tese de que o candomblé é uma nova religião, tendo seus cultos sido inaugurados na diáspora. Segundo, que há aqui uma prática diferente para lidar com as forças vitais, a partir de divindades específicas para cada finalidade. Enquanto lá em África as forças são evocadas no âmbito da aldeia, aqui isso se dá no âmbito de cada culto. É exatamente a noção que defendo no meu trabalho. Já M. Ewalogy limita a noção de força vital às entidades somente, destoando da sustentação dos autores antropólogos, que atribuem à natureza a origem dessa força, tendo as divindades como transmissores\difusores entre os homens, a partir da manipulação mágica.

4b - O quê no mundo tem força vital ou axé?

M. Kajaidê = *a vontade, o querer; na verdade, no conhecimento; mas o verdadeiro axé é a fé;*

T. Cavungecí = *a natureza;*

M. Ewalogy = *tudo tem axé; a natureza...; tudo é força, tudo é axé;*

Enquanto M. Kajaidê vê a força vital em aspectos das atitudes, palavras e convicções humanas, somente, T. Cavungecí e M. Ewalogy concordam que essa força reside primordialmente na natureza, mas também em todas as coisas, corroborando as posições dos autores pesquisados.

4c - O quê, no mundo, não tem força vital ou axé?

M. Kajaidê = *a indolência, a preguiça; o ignorar;*

T. Cavungecy = [dá como exemplo a índole do ser humano] *"ela tem o axé e ela não tem o axé"; no mais, tudo tem o seu axé;*

M. Ewalogy = *"isso seria um julgamento; não vou fazer julgamento sobre o que é que não tem axé"; força, todas as coisas têm... boas ou não"; "força qualquer coisa tem, negativa, positiva"; "poder é*

que não é total"; neste ponto, é perguntado se há diferença entre força e poder: "cabe a mim julgar se aquela força é positiva ou negativa... e eu posso rejeitar; então ela não tem poder";

Quando a pergunta se volta ao aspecto da ausência da força vital, as repostas se coadunam mais sobre a conduta humana, passando uma noção de que o ente humano é realmente um centro, numa visão humanista onde a vontade humana pode subverter uma ordem cósmica, o que é bem denotado pelos autores pesquisados sobre essa temática.

Porém, M. Ewalogy emite um quase\apotegma, quando assevera que *"força qualquer coisa tem, negativa, positiva"; poder é que não é total"*, contrapondo força e poder e discriminando, que se a força se dirige para o mal, ela não teria poder sobre quem tem essa *força* [ou axé].

4d - Pode indicar quais são as fontes de força vital ou axé?

M. Kajaidê = *a sua positividade, a sua garra; as ervas; a água, na palavra; num som que traz energia;*

T. Cavungecí = *os elementos da natureza: folhas, águas, pedras, vento, fogo; tudo aquilo que o homem consegue manipular para o benefício do próximo também é sagrado – e, por consequência, tem axé;*

M. Ewalogy = [remete à resposta dada à 4b]

4e - Seria possível "criar" força vital a partir de práticas religiosas?

M. Kajaidê = *depende da pessoa; depende de uma abertura da pessoa na hora da prática;*

T. Cavungecí = *sim; o axé se reproduz, através dos assentamentos sagrados de um culto, por exemplo; "o assentamento – de uma divindade – nada mais é do que a reprodução da força vital para o indivíduo – que cultua";*

M. Ewalogy = *criar não,* [mas] *usufruir, participar; "quem que cria isso?"*; *"a prática religiosa pode criar* [axé]; *o comportamento de cada um, o amor de cada um, a compreensão,... o respeito que cada um tem pelo outro"*; *numa casa em que o grupo se reúna com essas prerrogativas* [referidas aqui por ela]*, ... isso aí é que cria a força"*;

A formulação da pergunta é quase uma provocação, se for considerada a noção de que somente o *criador cosmogônico*, ou o *Pré-Existente*, na linguagem adotada por Tempels e Giroto, poderia criar a força vital – e é exatamente a esta provocação que atentam as respostas, quando indicam esse poder gerador exclusivo da deidade, mas admitem a manipulação mágica como possibilidade.

Porém, é importante para esta pesquisa saber até onde vai a compreensão desses sacerdotes quanto ao poder que atribuem às suas próprias habilidades ou capacidades manipuladoras. As respostas atendem a esta expectativa quando se verifica o ponto de vista de cada entrevistado.

M. Kajaidê, que já havia atribuído o *axé* também à vontade de potência das pessoas, agora assevera que "*depende de uma abertura da pessoa na hora da prática"*.

T. Cavungecí, que antes designou à natureza a fonte de força vital, segue a mesma lógica que sua irmã de culto, afirmando que "*sim; o axé se reproduz, através dos assentamentos sagrados de um culto, por exemplo"*. Se o assentamento para a divindade é o resultado de uma manipulação mágica praticada no culto, então seria possível "criar" axé a partir da reorganização de elementos naturais conjugados à energia da pessoa.

Já a sacerdotisa Ewalogy, primeiramente, afirma que não é possível criar força vital: "*criar não"* [...]*; "quem que cria isso? "*. Porém, por sua própria dedução, admite que, por meio de potencialidades coletivas um grupo pode criar a força vital, pois segundo ela mesma sustenta, *"o comportamento de cada um, o amor de cada um, a compreensão, o respeito*" e *"numa casa em que o grupo se reúna com essas prerrogativas""... isso aí é que cria a força"*.

Então, cada um a seu modo - e todos ao mesmo tempo - reconhecem tanto a natureza como criadora\renovadora cosmogônica, quanto a habilidade humana de manipulação mágica como atividades capazes de gerar a força vital.

Note que a desatenção acadêmica quanto a estas formas de culto [ambíguo ou duplo] deixa de dar luz a uma forma complexa de manter dois cultos numa mesma casa, o que em África deve ocorrer no encontro entre Tradição e Ocidente; aqui, o obscurecimento acadêmico desse fato esconde a percepção milenar sobre o que é a força vital, que ainda assim é preservada na compreensão desses sacerdotes.

Como já foi visto, os cultos trazidos na memória dos pretos africanos deportados para a diáspora foram também as suas primeiras matrizes de prática religiosa, até que se integrassem à nova ordem em que foram inseridos. Integrando-se, passaram a incorporar diversos elementos de outras crenças, desde que "traduzidos" para a sua necessidade de "gerar" a força vital.

Igualmente, foi visto que alguns cultos comunitários de etnias bantu conseguiram sobreviver e dar corpo a novos cultos no Rio de Janeiro, tanto na senzala rural quanto no espaço urbano. Alguns autores, dentre eles Slennes (2007); Karasch (2000) e Beniste (2020), referem-se a um modelo de culto que, neste trabalho, chamo de *culto comunitário*, são baseados principalmente na evocação de bacuros ou antepassados recentes, que dentre outras

tarefas comunitárias, intervêm em socorro medicinal, colaborando com combate coletivo a mazelas fisiológicas, por exemplo[128].

Chegando à diáspora, essas formas de culto foram se adaptando à senzala e ao modo de vida urbano dos cativos, dando origem a hibridismos como a Cabula, o Omolokô ou a *N'Gila*, ou *engira* ou Gira de Umbanda, evento afro-carioca onde são evocadas entidades bacuro como os pretos Velhos, Caboclos e Exus. Porém, é sabido também que, na origem, essas formas de culto eram\são praticadas para a evocação de |par|entes recentemente falecidos na mesma aldeia – já que é um culto aos antepassados.

Esta forma de culto afirma a necessidade de comunicação com estes entes – antepassados da tribo; uma comunicação permanente e direta, interacional, de maneira que seja usual, como uma consulta a um membro mais velho da tribo que, agora no "mundo invisível", pode revelar, desvelar, explicar e até mesmo, solucionar problemas para todo o grupo. Aqui, como em África.

Os colaboradores entrevistados são *mestres iniciadores* ou fundadores desses cultos, sendo agora importante saber sua visão quanto à comunicação com "falecidos recentes da tribo". Como esta pesquisa trabalha com os termos *ancestral* e *antepassado* enquanto categorias de análise sociológica diversas e excludentes[129], foi importante também perguntar aos sacerdotes quanto a este aspecto.

5a – Se é uma prática um relacionamento permanente com espíritos de antepassados dos membros do terreiro?

M. Kajaidê = *não; se acontece, é espontâneo* [narra um fato ocorrido no terreiro em que houve comunicação com espíritos de ex frequentadores e parentes de adeptos da casa, porém, isso não é uma prática];

T. Cavungecí = *não é uma prática cotidiana; mas é uma prática que existe: "reverenciamos, ao menos uma vez por ano os antepassados da casa, as pessoas membros da casa eu se foram; é um culto velado, mas necessário; esta necessidade estaria ligada ao culto aos ancestrais;*

M. Ewalogy = *é possível ao antepassado; desde que ele tenha essa condição; mas isso não é uma permanência e nem faz parte dos cultos de sua casa;*

5b – Havendo essa prática, por meio de quais rituais essa comunicação pode ocorrer?

M. Kajaidê = [não foi feita a pergunta pelo informante entrevistador];

T. Cavungecí = *um ritual bem fechado; algumas rezas, comidas votivas;* assevera que *para este culto, existem casas específicas;*

---

[128] Ver Cultos de Aflição, no Capítulo 2.

[129] Como já visto na Introdução, *ancestral* = para o parentesco longínquo, cujo registro se encontra fora do alcance da memória; e *antepassado*, para o parentesco cujo registro ainda é alcançável pela memória, como tataravós, vizinhos tribais, anciãos locais por exemplo.

M. Ewalogy = [para ilustrar sua resposta, relata episódio de sua casa, onde uma filha se comunicou com o avô, recém-falecido, *"no momento em que cultuava seus pretos-velhos"*]; mas assegura que isso não é uma prática no culto;

As respostas à pergunta **5a** indicam que um culto a antepassados, nessas casas pesquisadas, não é uma prática cotidiana, usual ou frequente, tampouco a consulta a pessoas recentemente falecidas, ainda que iniciados no culto. T. Cavungecí esclarece que essa prática se trata de uma necessidade do "*culto aos ancestrais"*; essa resposta desvincularia a possibilidade de se tratar aqui de antepassados recentes? Para evitar essa confusão previsível, esta pesquisa "separa" a noção do senso comum. Veja-se:

5c – Pode explicar o que é um ancestral?

M. Kajaidê = *"um ser que antecedeu"; cada um tem o seu.*

T. Cavungecí = *"ancestral é todo aquele que um dia passou pela ritualística e cumpriu com seu período aqui na Terra, com sua parte dentro da religião, ele passa para o outro mundo* [aponta para cima] *e irá continuar atuando naquela casa e se manterá na memória daquela casa, vai estar sempre vivo dentro daquela casa; o que morre é o corpo físico; esse é o nosso ancestral";* o depoente faz separação\distinção entre *ancestral biológico* e *ancestral espiritual*;

M. Ewalogy = *depende da interpretação de cada um; eu interpreto como o meu orixá*; *pode haver divergência no momento da identificação, por um ou outro sacerdote;* referindo-se ao seu caso, disse: *"na umbanda, eu era de Iansã, 'diferente das outras'; a minha orixá se chama Ewa* - explica que significa *'deusa de culto extinto' – pouquíssimos pais de santo de Salvador entendiam desse santo"*; na Umbanda praticada em seu culto, a filiação ancestral atribuída a um filho será considerada aquela apontada no culto de candomblé de nação;

As respostas levam a interpretação de que não praticam atos que os mantenha em "permanente" comunicação com seus bacuros recentes. O termo "ancestral" está associado ora ao membro do culto que, iniciado, venha a falecer [T. Cavungecí]; terá lugar de assentamento e se fará culto em seu nome; ora se trata de um ser primordial na cosmogonia *afro* herdada. Esta posição está reafirmada nas respostas que indicam o sentido do termo ancestral para os colaboradores.

5d – Pode informar se há diferença entre as ideias de ancestral e antepassado?

M. Kajaidê = não vê diferença entre os dois termos: *"pra mim, não... é só palavra"*

T. Cavungecí = a seu ver, *"tem diferença: antepassados eu posso colocar 'n' pessoas, como meu avô, minha avó e muitos que não foram nem da religião"; "meus ancestrais, eu vou colocar dentro da família do santo"; meu tataravô, meu avô de santo, minha mãe de santo, até chegar a mim, passando por meus filhos de santo e, amanhã, eu também serei um ancestral";*

M. Ewalogy = para exemplificar sua resposta, remete à afirmação de que *"na senzala* [os sacerdotes] *fizeram um acordo no qual passariam a cultuar os ancestrais de cada etnia ou grupo religioso ali representado"* [assim lhe foi ensinado];

5e – Na sua religião há culto a antepassados? Por quê?

M. Kajaidê = *não; a não ser no candomblé, que diz que nós cultuamos um ancestral;*

T. Cavungecí = *não há um culto específico para isso; a não ser na ocasião de falecimento de algum membro, praticam-se rituais "por conta do acontecido"; não se fará festas nem isso terá continuidade anual;*

M. Ewalogy = *não [recentemente falecidos, não*];

5f - Na sua religião há culto a ancestrais? Por quê?

M. Kajaidê = *não*;

T. Cavungecí = *revela que há um culto aos ancestrais familiares da sua linhagem iniciática* – como já esclarecera anteriormente – *e que há necessidade de se manter esse processo;*

Note-se que todas as respostas corroboram a posição de que não há culto permanente aos antepassados recentes e que a noção de ancestral estaria mais ligada à linhagem de culto, e não uma linhagem biológica.

Para facilitar a comunicação, visto que muitos termos da pesquisa podem ser interpretados de diferentes formas pelos entrevistados foi feita uma pequena sequência de perguntas, solicitando uma resposta objetiva e curta.

7a – O que é Religião?

M. Kajaidê = *é uma crença, mas uma crença que chama à responsabilidade; ao mesmo tempo é um dever de respeitar as outras pessoas;*

T. Cavungecí = *ato de se religar a deus ou a qualquer divindade;*

M. Ewalogy = *aquilo que o homem procura* [como uma forma de] *religar com a divindade;*

7b – O que é Zambiapongo?

M. Kajaidê = *deus, numa outra língua;*

T. Cavungecí = *deus*; [perguntado, confirma que é] "*o mesmo deus de Abraão*";

M. Ewalogy = *deus* [perguntada, confirma que é] "*o mesmo* [deus] *de Abraão*"; "*isso aí é só um dialeto africano".*

7c – O que é Olodumare?

M. Kajaidê = *deus, numa outra forma de chama-lo;*

T. Cavungecí = *na nação Angola não se conhece assim, mas em outros cultos, é deus também;*

M. Ewalogy = *é um dos nomes que, no Kêtu, é atribuído ao criador;*

As respostas indicam que a concepção dos colaboradores quanto ao significado das palavras usadas na origem dos cultos e trazidas na memória, com seu uso no culto hibridizado, passa a abranger também a noção judaico-cristã [católica] de um demiurgo.

7d – O que é Umbanda?

M. Kajaidê = *"é tudo: as águas, o mar, as matas, o ar, o espírito, deus";*

T. Cavungecí = "*arte da cura";*

M. Ewalogy = "*um conjunto de ritos e normas que visam aproximar o homem da divindade"*

7e – O que é Candomblé?

M. Kajaidê = *"me disseram que o candomblé é uma dança existente nos rituais da África, candomblé é dança; o Ketu é um ritual, uma religião dentro daquela tribo,... e a dança é o candomblé;*

T. Cavungecí = *reunião de danças aos orixás;*

M. Ewalogy = *"candomblé não é nome de coisa nenhuma, ... a mídia atribuiu aos cultos vindos da África; não tem nenhum significado";*

As definições reveladas nas respostas abrem a oportunidade para uma reflexão a respeito dos conceitos que a palavra "candomblé" recebe quando os cultos a que esse termo se refere são pesquisados. Candomblé, em V. G. da Silva (2005), Bastide, (1973) Santos (2012) e Beniste (2020), é "culto aos ancestrais" ou "aos orixás". Mas essa já clássica definição não parece ser seguida pelos sacerdotes aqui entrevistados.

Enquanto M. Kajaidê e T. Cavungecí concordam que candomblé *"é reunião"* [...]*"no ritual Ketu"* [...] *"para dança"*, M. Ewalogy revela a palavra *"não é coisa nenhuma"*, atribuindo seu uso – e significado atual *" à mídia"*, afirmando mesmo que essa palavra "*não tem nenhum significado"*. Ora, muito provavelmente a sacerdotisa se refere à palavra, que se tornou termo para designar um determinado "culto afro" [sem vincular a nações ou qualquer outra qualificação]. Na visão de M. Ewalogy, o termo foi tão usado que hoje significa isso tudo. Mas não é uma palavra da "*língua do santo"* ou daqueles *"dialetos"* – segundo ela – que deram origem aos cultos que vieram da África.

7f – O que é Umbandomblé?

M. Kajaidê = o informante que auxilia a sacerdotisa depoente intervém com uma "explicação" do que é Umbandomblé, citando os programas de rádio de J. Beniste; segundo o informante: *"designação das casas de Umbanda, que se aventuravam a conhecer um pouco do candomblé e tornou um tal do Umbandomblé";* a entrevistada revela desconhecer o termo, fazendo referência à separação que existe na sua casa de santo, onde há um altar, *"um* gongá*, para o culto à espiritualidade"*, para em seguida se referir ao candomblé de sua casa, dizendo que *"nós temos um roncó, que é o culto dos orixás, reservado aos iniciados,* apontando um dos diferenciais fundamentais entre os dois cultos em sua casa: o "altar" afro-brasileiro e a câmara de iniciação ritualística trazida na memória yorubá.

T. Cavungecí = *"um ponto de vista"*; ouviu falar que seria um culto onde se misturam rituais de umbanda e candomblé;

M. Ewalogy = *"isso aí já é gíria"; "eu não considero minha casa* Umbandomblé *porque as coisas são separadas; quando estou praticando a umbanda é só umbanda, quando estou praticando candomblé, é só candomblé;*

As respostas revelam que todos conhecem o termo – cada um interpreta à sua maneira – mas nenhum deles atribui o mesmo à sua casa ou aos seus cultos. Da explicação referenciada em Beniste de M. Kajaidê para a menção que faz T. Cavungecí de que "ouviu falar" de uma "mistura" de cultos, pode-se inferir que o termo é associado à inautenticidade dos dois cultos envolvidos nessa "mistura".

A reafirmação dessa posição está no esclarecimento dado por M. Ewalogy, quando se refere ao termo desqualificando-o morfologicamente: *"isso aí é gíria"*. Segundo a sacerdotisa, se os cultos estão separados [quanto a espaço físico, ritualísticas, calendário etc.] seguindo o ditame da tradição de cada um, não se fala em Umbandomblé. A acusação da gíria também denota a pejoração que acompanharia o termo, no seu surgimento – como já visto em Beniste (2020).

8a – Por quê seu terreiro cultua Umbanda e Candomblé no mesmo espaço?

M. Kajaidê = *respondeu, referindo-se ao fato de que fora iniciada nos dois cultos e por isso os pratica no mesmo terreiro.*

T. Cavungecí = primeiramente, por não ter um outro espaço – terreno em outro endereço - em separado para cada culto; mas que *"isso não alteraria em nada a convivência dos dois cultos";* ressalta eu os *"espaços sagrados"* de cada culto *estão separados no terreno da casa*: *"uma coisa não vai pra dentro da outra"*; aconteceu devido à trajetória do sacerdote, que já era iniciado no candomblé quando começou a cultuar a umbanda; que tem o *bakise* [candomblé de nação Angola\Congo] e a camarinha [Umbanda] – locais de iniciação e ritualística dos cultos – *sempre separados*;

M. Ewalogy = *"a gente acredita que cada um está numa fase de sua existência em que cada um tem um nível de, ... capacidade de conhecimento... das coisas; então, ele começa a entender a sua origem no candomblé; ... agora, na umbanda, ele tem aquele aprendizado de cultuar as entidades que ele não vê, mas sente; o candomblé é mais próximo de um entendimento; a umbanda é mais espiritualizada, ... a pessoa tem que sair do chão mesmo pra poder entender os fundamentos daquele culto; já no candomblé tem coisas mais prováveis, palpáveis..."*;

As razões apresentadas para a existência do duplo culto são diferentes, porém, a fundamentação das respostas encontra ressonância ainda na separação ou mesmo distinção dos cultos quanto à sua finalidade. Ao que tudo indica, são praticados como cultos complementares, tanto às necessidades prementes na afiliação às casas, quanto às heranças de cada membro que, independente da aparência fenotípica, será "tratado" no que diz respeito à sua "linhagem ancestral" no candomblé e preparado para cultuar seus antepassados bacuros – neste caso, as entidades inscritas no culto e não seus antepassados recentes reais.

8b – Todos os membros do terreiro participam dos Cultos de Umbanda e Candomblé?

M. Kajaidê = *uma grande parte, sim; ainda que não tenham a necessidade da iniciação no candomblé, estes membros respeitam e participam do culto de candomblé.*

T. Cavungecí = *não; há membros que são só do candomblé e membros que são só da umbanda; se ajudam em comunhão; é como se fossem dois terreiros; há membros que cultuam somente divindades da umbanda e outros que apenas cultuam divindades do candomblé; há membros iniciados em somente um dos cultos da casa;*

M. Ewalogy = *todos* [fazem parte dos dois cultos];

8c – Todos os membros que são iniciados no Candomblé, também cultuam a Umbanda?

M. Kajaidê = *sim; da mesma forma;*

T. Cavungecí = *nem todos* [na sua casa, alguns filhos participam somente de um ou outro culto]*;*

M. Ewalogy = sim; [sua casa só inicia filhos no candomblé]; *na umbanda é mais aprendizado; no candomblé ele irá aprender a cultuar o orixá dele, ... aprender a aproximação [adorção], entender o seu santo, o que fará muito bem pra ele; mas nem sempre a pessoa tem que fazer o santo";*

Percebe-se, pelas respostas quanto ao tema da frequência ou filiação a um determinado culto, que não há uma regra que possa vincular as três casas na mesma conduta. Mas a liberdade de se praticar esse ou aquele culto parece permear as três casas. Note-se também a distinção dada ao culto de umbanda como "aprendizado" "espiritualizado", enquanto que no

candomblé, a noção está mais para um culto que começa na religiosidade individual – e na compreensão dessa condição junto a um ancestral que se manifesta por via do adepto na adorção, por exemplo.

8d – Os cargos e funções do culto da Umbanda correspondem aos do Candomblé [se são as mesmas pessoas dentro da organização e hierarquia]?

M. Kajaidê = *relativamente;* [a informante não responde sobre a correspondência imediata na ocupação dos cargos];

T. Cavungecí = *não;* [pode haver alguém iniciado no candomblé que exerce uma função dentro da umbanda]; [mas] *o iniciado somente na umbanda não pode exercer funções no candomblé* [sem uma iniciação neste culto primeiro];

M. Ewalogy = [são]*diferentes*; [afirma as funções referentes aos cargos são as mesmas para ambos os cultos, sendo que os nomes são diferentes ou as posições das pessoas num e noutro pode variar]; normalmente, são os mesmos membros fazendo as mesmas coisas, nos dois cultos;

Na direção da negação, as respostas indicam que as necessidades de culto são muito semelhantes, daí as funções serem as mesmas para cargos diferentes ou com nomenclaturas diferentes entre os dois cultos. Porém, parece determinante que para exercer cargos no candomblé a iniciação é uma condição que permanece nas três casas.

9 – Sobre a manipulação das Forças Vitais:

9a – Pode dar uma definição para Magia?

M. Kajaidê = *é uma "coisa maravilhosa" tudo aquilo que é bonito* [avalio que a informante está se referindo ao encanto que algo pode provocar no ser humano e não especificamente à prática de manipulação sobrenatural]; *"dizem que a magia também existe o outro lado – mas tudo existe no outro lado";* a resposta à quesitação foi prejudicada.

T. Cavungecí = *tudo aquilo que você pode manipular em benefício próprio ou de outra pessoa;*

M. Ewalogy = *movimentação das energias, ... boas ou ruins, positivas ou negativas;* foi perguntado se essas *energias* seriam aquelas mesmas já referidas como "forças vitais"; a resposta foi *sim;*

9b – Pode dar uma definição de Feitiço?

M. Kajaidê = *feitiço tem o mesmo sentido da magia; só que o feitiço, ... as pessoas quando falam em feitiço eles falam mais sobre o mal; eles não veem que o feitiço é aquilo que enfeitiça você, que encanta;*

T. Cavungecí = *"a língua"* [atribui à força contida na palavra a capacidade de se praticar um malfeito contra outra pessoa];

M. Ewalogy = *há uma interpretação de que também se pode fazer um feitiço com energia positiva; aí eu não chamo de feitiço, chamo de magia; o feitiço é sempre igual quando se refere ao negativo; uma pessoa enfeitiçando alguém com objetivos ... menos nobres; isso é feitiço.*

9c – Pode dizer se existe diferença entre feitiço e magia?

M. Kajaidê = *pra mim tem o mesmo sentido que magia; a diferença é interpretação.*

T. Cavungecí = *a diferença estaria na direção a que se promove a manipulação ou palavra; o feitiço, então, pode ser positivo ou negativo* [na verdade, o informante parece não estabelecer uma diferença entre as duas práticas]; *tudo dependeria da intenção e não da prática em si;* [não vê diferença entre uma e outra];

M. Ewalogy = *a intenção.*

Parece haver um consenso sobre o fato de que magia e feitiço são manipulações do real material e imaterial, assim como a literatura pesquisada também assevera para as tradições orais referidas – como foi visto em Tempels e Giroto. Outro aspecto relevante é o fato de que, para os informantes, é a ética que determina se a conduta está associada à magia ou a feitiçaria, onde magia é construção positiva na direção da *força* ou *axé* e *feitiçaria* se dirige para a destruição ou desequilíbrio de pessoa ou grupo.

Foram vistas no Capítulo 2 as representações que os africanos bantu e yorubá constroem acerca do uso da magia. Ao que tudo indica, aquela representação ainda persiste na visão dos atuais sacerdotes, quando desqualificam a magia usada para desequilibrar ou prejudicar alguém.

9d – Pode explicar se é possível aumentar ou diminuir a Força Vital ou axé de uma pessoa?

M. Kajaidê = *nós poderemos ajudar a despertar isso na pessoa;*

T. Cavungecí = *"quem diminui ou aumente é a própria pessoa"; "eu, tirar a sua energia, não tem como, de forma nenhuma"; "eu posso reforçar sua energia, te comunicar com seu ancestral";* [colocada a situação de *se poder curar uma pessoa com uma prática ritual*, o entrevistado respondeu: *"há ritualísticas que irão operar no corpo da pessoa e no espírito para curas ou afastar a causa da doença, mas que isso dependeria da fé, da compreensão da pessoa";*

M. Ewalogy = *a pessoa que vai manipular, ... tenha uma força maior do que o 'manipulado'*[ou atendido, consulente]; *aí, é poder... pode fazer aumentar ou diminuir, ajudar ou prejudicar a pessoa.*

Enquanto as duas primeiras respostas afirmam que "depende da pessoa" para que sua energia ou força se modifique, M. Ewalogy inclui o elemento *poder* na receita. Para esta informante, a força vital de uma pessoa pode ser manipulada por outra, desde que esta última "tenha uma força maior", que para ela, neste caso, esta manipulação é viabilizada pelo uso do "poder" de quem manipula.

9e – Pode dizer por meios de quais rituais ou práticas se pode manipular essa força ou axé numa pessoa?

M. Kajaidê = *com ervas, banhos, uma orientação, um descarrego, um passe, mas desde que essa pessoa tenha essa abertura para isso;*

T. Cavungecí = *através de rituais, dependendo do grau de necessidade* [iniciação, banhos de ervas, oferendas];

M. Ewalogy = *rituais específicos para isso;*

Se há um traço cultural dos cultos afro-cariocas que se mantem muito bem preservado é o que se refere à magia – ou aos 'feitiços', dependendo da objetividade e do observador. Da limpeza corporal à cura de doenças importantes, da limpeza espiritual ao dano grave à saúde de outrem, as receitas de manipulação atravessaram os tempos, chegando aos dias de hoje totalmente integradas ao Mercado Religioso. Aqui, como já atestaram os informantes, a distância

entre o que seria "luz" e o que poderia ser "trevas" está marcada no caráter do manipulador, na hora do fato religioso.

9f – Você se considera um[a] Feiticeiro[a]? Por quê?

M. Kajaidê = *feiticeira no sentido de palavra de 'fazer feitiço', não*; *"todos os meus feitiços que procuro fazer é para o bem"; "então eu sou 'meia' feiticeira";*

T. Cavungecí = *depende do ponto de vista de quem vê;* [não se considera dessa forma, mas um sacerdote de matriz africana]; porém, ressalta que *na localidade de sua casa, é visto por outras pessoas como "feiticeiro"*.

M. Ewalogy = *não;*

Esta pergunta é feita num momento posterior à manifestação dos informantes sobre feitiço e magia, onde já se haviam exposto sua visão ética da prática religiosa vinculando o que seria uma coisa ou outra. Agora, não podem aceitar ou recusar a nomenclatura sem a importância do que já declararam. Do feitiço\encantamento\magia de M. Kajaidê, para a dúbia posição de T. Cavungecí onde isso "depende do ponto de vista de quem vê", vimos a objetividade de M. Ewalogy simplesmente recusar a pecha: "não".

3.4 – Existe discriminação contra a casa de dois cultos?

A casa de dois cultos, dirigida por um sacerdote e que guarda duas fontes epistêmicas religiosas cujo hibridismo se mantem preservado até os dias de hoje, sofre discriminação entre seus pares, adeptos de outros cultos afro-cariocas? Esta pergunta fecha a quesitação para saber como é a percepção do praticante líder e fundador de culto sobre essa suposta discriminação contra as casas de Umbandomblé.

13 – Preconceito e discriminação ao culto:

13a – O terreiro sofre\sofreu ataque; discriminação da comunidade;

M. Kajaidê = *nunca; o terreiro é "super querido" no local; há três casas evangélicas nas imediações e nunca houve incidente de discriminação;*

T. Cavungecí = *sim; "jogaram sal"; mas nunca diretamente;*

M. Ewalogy = sim; "várias vezes"; [conta um dos episódios em que sua casa foi invadida e ofendida por evangélicos, por mais de uma vez].

Apesar de não relatar episódio de ataque discriminatório religioso à sua casa, M. Kajaidê aponta, assim como os outros, grupos de confissão evangélica como detratores possíveis. No caso desta sacerdotisa e sua casa, "nunca": "há três casas evangélicas nas imediações e nunca houve incidente de discriminação".

13b – O terreiro já foi ou é discriminado em função de cultuar Umbanda e Candomblé;

M. Kajaidê = *"que eu saiba, não"*; *a casa recebe separadamente adeptos de candomblé e umbanda, em dias e eventos separados;*

T. Cavungecí = *não;* atribui esta ausência ao fato de fazer os cultos separados: *dia de candomblé é uma coisa e de umbanda é outra;*

M. Ewalogy = *"já"; "eu tenho dificuldade de me ligar aos meus congêneres, ...os outros pais de santo não aceitam o estilo da minha casa... porque eu, particularmente, não me considero [candomblecista, somente]... devido às entidades que fundaram esta casa e que a conduzem até hoje, eu me considero universalista; eu não tenho sectarismo; [aqui]... todos são aceitos; os orixás, cada um na sua etnia, respeitado na sua etnia; ... então, eu não tenho sectarismo; sacerdotes de candomblé que sabem como funciona aqui, vem debochar da casa; já vi muitas vezes aqui dentro; mas não dou confiança nem trato mau";*

Percebe-se que dois sacerdotes atribuem ao fato de praticarem os cultos em dias separados a ausência da incompreensão de outros irmãos. Talvez porque estejam com a convicção de que a "mistura" dos cultos é o que os degradaria, aos olhos de adeptos e sacerdotes de outras casas.

Talvez a pergunta tenha realmente alcançado seu objetivo quando se verifica a resposta de M. Ewlogy: "eu tenho dificuldade de me ligar aos meus congêneres, ...os outros pais de santo não aceitam o estilo da minha casa...". Defensora de suas epistêmes sagradas, recusa o que chama de "sectarismo" entre os sacerdotes [segundo ela, principalmente os do candomblé]. Mãe Ewalogy assume uma postura de abertura total, destacando a singularidade da sua casa e atribuindo a esse aspecto a discriminação que sofre- ao contrário dos outros informantes, que têm a convicção de que, cultuando separado, não serão objeto de crítica dos congêneres.

A próxima quesitação quer saber, quanto ao racismo de marca, onde a questão Raça\Cor\Cultura ["macumba é coisa de preto e\ou "macumba é *somente para negros"*] é um ponto de vinculação ao epistemicídio que este trabalho pesquisa. Como já foi visto no capítulo anterior, no após-Abolição, as classes populares e a classe média do Rio de Janeiro passam a aderir em massa aos cultos afro-cariocas, dando-lhes a forma e o conteúdo. Esse movimento trás para as casas de culto pessoas de fenótipo divergente, "não pretos e pardos" e até "brancos" passam a formar os contingentes desses cultos.

13c – O terreiro tem filhos de pele clara [identificados com como brancos]?

M. Kajaidê = *"eu sou branca, loura e de olhos verdes"; na casa o filho é respeitado pelo que ele é, não pela cor da pele;*

T. Cavungecí = *"sim, bastante*";

M. Ewalogy = *a maioria;*

13d – Em havendo filhos "brancos", esses relatam episódios de discriminação por serem brancos e umbandistas\candomblecistas?

M. Kajaidê = [não respondeu objetivamente à pergunta, referindo-se apenas ao seu ambiente religioso e não a espaços públicos ou externos ao culto];

T. Cavungecí = *"eu nunca soube de discriminação nesse sentido"*; cita o exemplo de uma campanha de arrecadação de donativos que sua casa promove anualmente, na qual os filhos saem às ruas trajados de "baianas" e que nem assim são discriminados socialmente [independente da sua cor de pele].

M. Ewalogy = *alguns filhos já relataram que sofreram discriminação por ser...* [do culto].

Esta mesma impressão ficou registrada a partir das respostas ao questionário *survey* usado na primeira parte do campo. Um representativo contingente se declara branco, praticante de culto *afro* e que não sofre discriminação religiosa individualmente.

13.1a - Pode falar sobre alguma discriminação contra o seu terreiro, feita por outros sacerdotes de Umbanda ou Candomblé?

M. Kajaidê = [a pergunta não foi feita pelo informante];

T. Cavungecí = revela que a sua casa tem uma longevidade na cidade que o coloca como *"mais velho"* sacerdote; e que outros congêneres *"não querem ficar inferiorizados"* com esta posição; reclama que o respeito à longevidade dos sacerdotes é um costume está se perdendo entre os mais jovens;

M. Ewalogy: *"já respondi: já vi aqui dentro";*

Um dos aspectos que chama a atenção hoje no cenário religioso carioca é um crescente movimento de culto a entidades bacuros associadas aos personagens urbanos do *malandro* e da *prostituta.* Propalados como feiticeiros poderosos, a imagem popular dessas entidades está vinculada a malfeitos. Porém, sua tradição na Umbanda, hoje apenas marcada por um passado onde já foram tidos como destemidos feiticeiros, é de culto à sua sabedoria e experiência como ente humano. Para uma corrente de sacerdotes que pensa a "pureza" do culto de candomblé, a presença dessas entidades na casa significa desqualificação, perda de autenticidade, pois na tradição yorubá, estes bacuros são *eguns,* como já foi visto aqui.

13.1b – O que dizer de um terreiro de candomblé de Nação que cultua apenas exus e pomba-giras de Umbanda?

M. Kajaidê = *"não posso dizer nada, pois cada um sabe aquilo que faz na sua casa";*

T. Cavungecí = *não há problema, "desde que ele* – o sacerdote – *saiba quem ele está cultuando, evocando";*

M. Ewalogy = *"o sujeito sabe que existe, ... tem, mas não sabe o lugar de cada um, ... como deve cultuar... e acaba estragando tudo e não ajuda em nada aquelas entidades que chegam lá, porque fica um festival de Baco* [se referindo ao deus grego], *uma bacanal, porque eles* [se referindo aos bacuros cultuados na Umbanda] *não são feiticeiros, não são devassos, não são assassinos, nada disso; exú para nós da umbanda é 'Senhor do Karma'; ele veio pra ajudar aquele médium para crescer junto com ele;* [não pode ser cultuado como *coisa do mal*]; *é outra coisa que tem ali*; [não é um Exú da Umbanda].

A não importância com que os dois primeiros informantes tratam o assunto contrasta com a posição de M. Ewalogy, que primeiro acusa uma certa devassidão no culto, para depois justificar que não são espíritos da Umbanda que estão sendo cultuados nessas casas: “é outra coisa que tem ali”. O fato é que, para alguns adeptos do candomblé de nação [talvez aqueles sectários aqui referidos por ela mesma] uma casa que cultua bacuros não é uma casa autêntica, não importando se são da Umbanda ou de onde quer que seja sua origem.

Completado agora o *corpus* da pesquisa, já se pode passar da análise às conclusões. Um cotejamento foi feito entre as tradições orais antiga e remanescente. As questões centrais colocadas para este desfecho ainda precisam de uma reavaliação, pois o campo demonstrou que algumas construções encontradas na literatura sobre o assunto não atestam o que podem estar pensando ou representando os adeptos daquele mesmo campo religioso.

Conclusão.

Sobre esta proposta de trabalho científico

A proposta inicial feita ao Programa seria investigar um epistemicídio perpetrado principalmente pelas hostes do catolicismo clerical e por importantes lideranças do "neopentecostalíssimo" – e os efeitos de suas ações na legislatura e políticas públicas - contra os saberes dos cultos *afro* em geral e num recorte etno-geográfico, contra os praticantes dos cultos afro-cariocas.

Mas, como também já foi esclarecido, uma troca na orientação acadêmica me motivou a uma guinada epistemológica, adaptando a temática de tratamento do problema "epistemicídio", mudando o rumo da pesquisa para o debate filosófico em torno das questões-problema propostas.

Essa nova sustentação foi apresentada à Banca de Exame para uma possível qualificação e o impacto das observações dos examinadores sobre as minhas pretensões - quanto à construção de uma tese - foi de um esclarecimento providencial, pois desconfio que, até ali, eu ainda não tinha uma questão objetivamente clara a investigar, nem um problema inédito a atacar. Isso, talvez, devido ao farto material discursivo já colhido até ali.

Quero dizer que a experiência da qualificação mudou novamente o rumo da pesquisa, quando decidi eleger a questão do epistemicídio contra os saberes de uma casa de culto *afro* onde reside uma dupla devoção e, exatamente por esta razão, seus saberes, práticas e especificidades teriam ficado subsumidos, ignorados por autores influenciados pela "escola Nina Rodrigues". Diante dessa proposta, valeria a pena também observar, nas representações dos próprios praticantes de cultos *afro* instituídos no Rio de Janeiro, suas impressões sobre o tema central deste trabalho, que passou a significar a possibilidade da prática de um racismo endógeno, perpetrado tanto por uma parcela da produção acadêmica, quanto pelos atuais praticantes desses cultos.

Sobre Raça\Etnia\Identidade e a necessidade de uma nova categoria de análise na pesquisa sobre cultos *afro*: o *afropertencimento*

O trabalho, então, passou a atender às especificações desse novo caminho. A primeira tarefa - demonstrar, no debate atual, as razões e fundamentações epistemológicas quanto às representações e significados de **Raça**, **Etnia** e **Identidade –** já estava pronta, assim como a descrição do uso que se faz hoje no Brasil desses termos, enquanto categorias de análise, mas também como são representados nos discursos de viés cultural, social e político.

Desta avaliação, restou comprovado que há entre os afrodescendentes brasileiros em particular e a sociedade em geral, a assunção de uma pertença que resulta de uma identidade sócio construída, na qual não opera a clássica diferenciação antagônica *pretos* >< *brancos* no campo social. Esta identificação é destacada quando se observa a prática de um Racismo Religioso contra adeptos ou praticantes de cultos afrobrasileiros que, em outras interações sociais, não sofrem preconceito de marca ou de origem.

A esta parcela da sociedade brasileira eu atribuo uma categoria de análise emergente e necessária. São aqui adstritos à categoria dos *afropertencentes*, aqueles sujeitos que, inobstante sua localização numa clivagem fenotípica, reconhecem uma ancestralidade afro-ameríndia que os constitui como adeptos dos cultos *afro,* o que os autoriza, nestes cultos, sua iniciação se assim o quiserem e o fizerem.

Esta posição é corroborada, epistemológica e sociologicamente, pela sustentação de que os processos pelos quais as identidades culturais são instituídas reproduzem o autoconceito de sujeito no pertencimento coletivo.

Assim como, em determinado momento, grupos sociais cujas identidades ou auto representações sociais são instituídas com base na ética e\ou moral cristã, ou cujos sujeitos são autodeclarados católicos, protestantes, kardecistas ou afrorreligiosos, também será possível admitir-se *afropertencentes*.

Igualmente - e corroborada pela análise de S. Hall - estes sujeitos não teriam uma identidade permanente ou afixada num determinado momento, mas que cambiam intermitentemente, de acordo com as relações que estabelecem ao longo de suas existências. Essa operação resulta da interação entre as formas de auto representação e os meios através dos quais se inter-relacionam esses sujeitos com os sistemas culturais com que lidam – ou se inserem.

Como essas identidades não podem ser definidas biologicamente é o processo histórico por que passam esses grupos que as definirá. Se uma identidade fixa, um trabalho construído pelo sujeito - "uma cômoda narrativa do eu" – unificada, completa, segura e coerente seria mera fantasia, nada poderia justificar, senão por um conflito interno, qualquer adscrição social ou discriminação étnica. Neste caso, negar um *afropertencimento* no qual se constitui uma identidade, é vazio de objetividade sociológica, a não ser que se fundamente a negação em posicionamentos ideológicos.

Porém, essa posição ideológica não é senão uma manifestação excludente, desqualificadora ou desconstitutiva do "outro" e daquilo que a "este outro" poderá ser associado. Entre os praticantes de candomblé de nação do Rio de Janeiro e sua área de

confluência, como se pode observar da experiência de campo neste trabalho, subsiste uma opinião na qual as casas de duplo culto, ou Umbandomblés, são desqualificadas quanto à sua autenticidade ou "pureza", cotejando-se sua equidistância étnica da África.

Se entre adeptos e praticantes de cultos *afro* pode-se afirmar que há um pertencimento a uma linhagem religiosa, de cunho espiritual e ancestral – e não apenas biológico – estamos falando de um espaço\tempo de pertencimento identitário simbólico, de um sagrado reconhecido e confirmado pelos processos divinatórios, pela consulta às entidades cultuadas – e não por investigação do DNA ou relação histórico-genealógica. Até por que, como vimos em Hall, todas as identidades são socialmente construídas e estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Insisto que, se essas identidades, instituídas no *afropertencimento*, são estruturadas a partir das interações culturais dos sujeitos com o seu meio, elas não são inatas, porém, forjadas no âmbito de suas próprias representações.

Quanto aos cultos e as relações desses sujeitos *afropertencentes* com os mesmos, uma operação se institui a partir das relações de trocas, adaptações, assimilações, aceitações e ressignificações simbólicas e valorativas das práticas sociais dentro desses cultos. Assumidos, auto reconhecidos nessa identidade de culto, esses sujeitos agora precisam resguardar os valores e símbolos, com a finalidade de preservar seu pertencimento cultural, ou, novamente em Hall, aquela "parte da nossa natureza essencial".

Eu falo aqui de uma coesão perdida e reencontrada, restaurada, ressignificada na memória do culto. Um movimento presente em toda a diáspora africana. Uma natureza essencial coletiva, que mesmo diante do confronto permanente entre a Tradição e o hibridismo, é colocada enquanto proposta social, na sua vertente religiosa, para enfrentar a diversidade e o racismo estrutural,

Porém, como essas identidades não são inatas, mas estruturadas a partir das inter-relações de cultura do sujeito com o meio - formadas no interior dessa representação - não há que se pensar em cultos *afro* como "coisa de preto", ou que seja necessária uma ascendência africana para que se viabilize um pertencimento.

Questões e contradições advindas do uso que se faz hoje do conceito de "lugar de fala" querendo representar um pertencimento "autêntico" ou original e, por consequência, excludente para os *não pretos*, carecem de fundamentação sociológica – ou joguemos fora toda a teorização e avanços trazidos pela discussão sobre os Estudos Culturais e as teorias em Multiculturalismo.

Se a identidade cultural se constitui em meio a intercâmbios, ressignificações simbólicas e valorativas das práticas sociais, esses sujeitos de que falo também defrontarão as

contradições do meio social, num esforço preservacionista da sua identidade cultural. No que importa para esta análise conclusiva, quanto aos cultos afro-cariocas, sua trajetória histórica demonstra a enorme capacidade de seus praticantes em torna-lo vivo, permanente, remanescendo diante de uma ordem social totalmente adversa, tanto para as suas práticas quanto para seus praticantes. Porém, sua recriação permanente se constitui de processos de adaptação, assimilação e absorção de novos elementos, ressignificados a cada movimento histórico.

Não há melhor exemplo dessa capacidade adaptativa do que a solução encontrada por diversos líderes religiosos que, nas senzalas ou nas matas, reproduziram de suas memórias os cultos originários da África Central e Oeste, num amalgama em que diversos cultos diferentes passaram a compor, por meio de uma nova ritualística, um novo culto que atendesse às religiosidades de grupos diferentes confinados no mesmo espaço\tempo. Uma engenhosa solução mística para que elementos de cultos diversos e difusos se unissem num só processo para aumentar a força vital de todo aquele grupo heterogêneo.

Ignorar esse fenômeno – que não é exclusivo das religiões afro-cariocas, posto que ocorre por toda a diáspora – atribuindo agora, mais de trezentos anos depois de sua constituição e permanência, uma clivagem antropocêntrica em que níveis de "pureza" poderiam ser mensurados, a mim me parece apenas um exercício imaginativo, assim como o foi o engendramento e a prática do Racismo Científico, que era fundamentado em opiniões, mais afeitas à literatura do que à ciência.

Ignorar que todos, absolutamente todos os cultos *afro* o são a partir de amalgamas de outros cultos, instituídos, hibridizados tanto em suas essências quanto em seus elementos externos, equivale a negar exatamente o ponto onde reside sua força imanente, pois é exatamente nessa constituição diversa que reside sua força, sua vontade de potência, que o preserva até os dias de hoje.

Porém, se há um deslocamento do pensamento político brasileiro que se distancia dessa elementaridade, é porque pretende antecipar uma vontade idealizada [ou *ideologizada*?], calcada em outros fatores históricos [recriados, como um Zumbi yorubá ou um alferes reconstruído como republicano em Tiradentes?]. Há posições de grupos representativos no combate ao racismo estrutural que, à guisa de falar pelos seus representados, o faz excluindo simbologias e valores outros, afastando uma diversidade originária e, ao mesmo tempo, não admitindo ou percebendo que é este seu movimento no campo religioso. Ao assumirem esta posição, estes representantes assumem também o risco de cometerem as mesmas discricionariedades de que acusam seus detratores.

Relembrando Appiah, não há similaridade inerente nas identidades que possam unir um grupo de pessoas dentro dessa mesma identidade. Isso porque a maioria das identidades envolve uma forma de "essencialismo prático", no qual os sujeitos de um determinado grupo são tratados como se compartilhassem "propriedades definidoras centrais" e são exatamente estas propriedades que podem explicar ou justificar seus pertencimentos. Trata-se de um processo dialógico e não um discurso elaborado para uma assembleia.

Assim, para um praticante dos cultos afrobrasileiros, não importará sua ascendência, sua marca fenotípica ou sua origem étnica. Sua afiliação como iniciado atende a um outro chamado, elaborado por outros elementos, que perpassam por outros caminhos, que são representados num outro campo simbólico, visível e invisível, ao mesmo tempo. Mas que religará este afiliado – branco ou preto, isso aqui não importa mais – à sua ancestralidade, por via de seus antepassados recentes, que o trouxeram até o culto... por um chamado que as assembleias não podem ouvir, por esta situar aquém dos tambores.

Sobre o diálogo entre razão e magia que permeia uma personalidade africana herdada.

Neste trabalho, a mudança temática para o viés epistemológico aproximou o meu interesse por uma sustentação que, insisto, é pouco utilizada por autores brasileiros que investigam os cultos *afro* no Brasil: a existência de uma construção filosófica que aponta ou que quer definir uma personalidade africana. Como deixei afirmado no Capítulo 1, as epistêmes que inauguram essa construção não só justificam, mas fundamentam epistemologicamente os elementos constitutivos dos nossos cultos *afro.*

Preambularmente, pretendi uma breve revisão temática sobre uma contradição construída historicamente no Ocidente, onde Razão e Magia não poderiam coexistir. As soluções encontradas pela pesquisa bibliográfica o foram a contento, para desarticular essa contradição que, por sua vez, ao que parece, foi engendrada para funcionar como aparato excludente de um discurso *outro*, de uma visão de mundo *outra,* assim como a possibilidade de uma interpretação *outra* da fenomenologia dos fatos religiosos.

À luz dos enunciados dos autores elencados, cheguei à conclusão de que não há uma contradição excludente, mas uma interpretação fenomenológica incompleta – esta sim, por sua incompletude, se torna excludente de outras possibilidades de leituras do real. Deixada para trás essa [falsa?] contradição, pude me dedicar ao cotejamento de uma personalidade que permeia etnicamente uma miríade de cultos africanos, alguns dos quais remanescem na memória da diáspora.

Como já justifiquei, meu interesse por esta personalidade *afro* reside na minha necessidade de saber se este complexo *psico\epistemológico* - assim como seus aspetos elementares - ainda permanecem nos fundamentos e ensinamentos dos cultos *afro* pesquisados.

É que, no início da pesquisa, trabalhei com a hipótese de que o pensamento mágico, tal como ele opera na sociedade brasileira, pode ser diferente daquele pensamento mágico das culturas tradicionais africanas ou ameríndias que me serviam de referência analítica.

Esta hipótese foi construída\sustentada pelas seguintes argumentações: a] os contextos sociais e históricos de cada cenário - África pré-colonial; América pré-colombiana; Brasil contemporâneo - seriam muito diferentes entre si, o que consistiria no desenvolvimento de hibridizações, assimilações etc. igualmente diferentes na formação dos cultos afro-diaspóricos e\ou afro-ameríndios; b] os elementos mágicos presentes na visão\representação social contemporânea desses cultos operam dentro de um contexto interpretativo onde sagrado e profano são marcos simbólicos muito bem constituídos, ao contrário da weltanschauung africana onde essa separação não funciona; c] as diversas hibridizações, adaptações, aculturações e todos os processos *ressignificanates* pelos quais os cultos em análise historicamente passaram poderiam ter trazido para suas práticas ritualísticas e pensamento mágico, de alguma maneira, o desenvolvimento do individualismo, ou da noção de responsabilidade moral ou mesmo da necessidade de uma legitimação via racionalidade científico-tecnológica.

Submetida à bibliografia pesquisada e à luz dos debates aqui reproduzidos em torno dessas contradições epistemológicas, minha conclusão é de que a hipótese se comprova, porém, apenas parcialmente.

Quanto à sustentação da alínea "a", o que a pesquisa pode revelar é que esses cultos afro-diaspóricos, reconstruídos aqui a partir da memória dos cultos africanos - e agora não importa sua origem étnica dentro do território africano – o foram sempre num amalgama onde diversos elementos novos viabilizaram uma permanência fenomenológica em ambientes de outra ordem: a absorção dos santos católicos como reforço ao panteão de entidades intermediárias bantu ou yorubá, portanto merecedores da devoção sagrada; o conhecimento e os saberes ameríndios sobre a mata e as ervas necessárias às suas práticas ritualísticas; o transe de expressão de *bacuros* ameríndios ou mestiços e mesmo europeus, como a prostituta espanhola ou o cavalheiro francês, dentre milhares de outros, são fatos religiosos que afirmam uma adaptabilidade onde aquelas diferenças não exercem influência desconstitutiva ou degenerativa de uma personalidade africana como apresentada pelos autores pesquisados. Ao

contrário, o culto se fortaleceu, permitindo que suas práticas atravessassem os séculos, desde suas fundações na senzala ou na mata.

Quanto à alínea "b", propositura na qual sagrado e profano operam como categorias antimônicas, porém não excludentes, pude perceber que o culto *afro* pesquisado em si não sofre alterações de ordem fundamental. Como cultos ágrafos, suas práticas não necessitam de introspecção racional para que funcionem seus dispositivos. Não há enunciados fundamentalistas – ou fronteiriços - apoiando ou sustentando uma interpretação teológica – não no sentido europeu, ocidental moderno.

Suas construções epistêmicas, fundeadas nas sabedorias de antepassados e ancestrais ou ancoradas num saber primordial mítico, tendem a ser interpretadas completamente no campo que o pensamento ocidental reserva para o sagrado: o que é "do santo", do ritual, reside\situa\é sagrado e o que é do homem, da vida fora do templo, fora do culto, pode vir a se tornar sagrado, mediante manipulações, rituais etc.

Nessa nova ordem - nova para um culto trazido pela memória de uma tradição outra - é gerada uma visão em que a separação persiste, mas o culto pode "tocar" a tudo que existe fora dele. Então, o pensamento mágico trazido na memória do culto funciona, opera, mas adaptado a essa nova ordem social e cultural, adaptando-se a um novo espectro, sem sofrer danos mais sérios. Em termos simples: a macumba continuou funcionando, inobstante uma separação primordial. Esta, a meu ver, é desafiada e, vez por outra, é surpreendida por aquela.

Já quanto à alínea "c", as diversas hibridizações, adaptações, aculturações e todos os processos *ressignificantes* pelos quais os cultos em análise historicamente passaram, ao que me parece, *de per se* não se constituíram em elementos desconstitutivos desses cultos.

Porém, a força que essa nova ordem jurídico-social, em seus aspectos éticos, principalmente, parece ter perpetrado nos praticantes - no que se refere aos modos de leitura do real – afetando sua visão de mundo. O individualismo, característica do novo homem ocidental [o *ser* sociológico moderno de Hall, que viraram a se tornar seus praticantes], constituiu-se como forte elemento [formador] de uma conduta ética e moral.

Mas, como pude observar - inclusive nos depoimentos dos sacerdotes e praticantes entrevistados - esse individualismo está presente tanto nas afirmações destes sujeitos quanto nas suas representações construídas para o simbólico do culto. Esse individualismo é elemento constitutivo de suas visões de mundo, ainda que seus julgamentos quanto a essas normatizações resvalem para fora dessa conduta. A minha conclusão é de que o culto, na sua forma primeva, resistiu a essa normatização, mas é permeado, ainda assim, por uma regra de

comportamento ainda aprisionada, ancorada moralmente na conduta de seus praticantes ocidentalizados.

Essa característica, no entanto, não parece ser degenerativa daquela personalidade africana que, por sua vez, ainda se apoia nos elementos epistêmicos que guardam uma fundamentação que mantem ou permite que adeptos dos cultos *afro* se situem numa linha divisória entre magia e razão, operada por suas capacidades ou habilidades de manipulação do real [ou, a magia].

Isto anularia, de uma certa forma, a contradição ou o choque perpetrado pelo individualismo: a noção maniqueísta de "certo e errado", "bem e mal" ou culpa – presentes na fundamentação teológica do catolicismo, por exemplo – é quase que anulada por uma outra fundamentação em que se prefere agir em função do fortalecimento ou renovação da "força vital", de acordo mesmo com os depoimentos dos sacerdotes entrevistados, corroborando as observações de Tempels e Kagame quanto à permanência da personalidade africana.

Minha conclusão final pela permanência da personalidade africana está resguardada na relação que o culto preside com os antepassados e ancestrais. E o culto a essas entidades recém afastadas do grupo [pelo advento da morte física] ou aos seus ancestrais fundadores das linhagens étnicas que constituem estes mesmos cultos, parecem dar conta dessa permanência.

Compreendi que, se para o africano em geral e os bantu e yorubás em particular, tanto o ancestral [que vive no tempo imemorial, mas não mítico] quanto os antepassados recentes são responsáveis por deixar viva, presente, uma importante herança cultural que é compartilhada por todos os praticantes. Essa interação se constitui numa contribuição de saberes para a evolução da comunidade de culto. Através do culto é assegurado o equilíbrio da comunidade com as forças da natureza, com suas próprias forças sociais e políticas, interações sociais privadas, etc. e, como já afirmei, não por acaso ou sem razão, esta construção é a base de todos os cultos *afro* na diáspora brasileira.

As tradições africanas reinauguradas no Brasil a partir do encontro com as outras culturas revelam esta relação cosmogônica Ntu\Axè e é através dela que conseguem seus praticantes preservar o princípio de força ou energia vital presente em todos os corpos e seres, base das cosmologias africanas analisadas. Concluo, então, que estas epistêmes da personalidade africana estão igualmente presentes nas cosmogonias das religiões afrobrasileiras. Por conseguinte, persiste essa personalidade herdada entre os adeptos e praticantes das umbandas e candomblés.

Sobre a casa de dois cultos.

Consoante as posições aqui defendidas, escolhi um caminho no qual algumas sustentações podem resultar em provocações a alguns setores do antirracismo religioso, assim como aos defensores de uma identidade construída a partir de um retorno à África, via "pureza nagô. Observando os registros históricos das práticas dos pretos e pardos, cativos ou livres da cidade do Rio de Janeiro num recorte temporal entre 1800 e 1850 – no que diz respeito à formação dos cultos afro-cariocas - aprendi que, mesmo catolicizados, esses afrobrasileiros nunca abriram mão de uma dupla devoção.

Também não transferiram sua devoção ou redirecionaram sua religiosidade de um campo cosmogônico para outro, de forma excludente ou restritiva. Ao contrário, absorveram, assimilaram, admitiram, incorporaram mais elementos à sua prática, crença e ritualísticas originárias na memória trazida de África. De acordo com sua personalidade africana, acrescentaram, aumentaram o *axè*, a sua força vital, trazendo para o culto novas potencialidades divinais.

Se alguém me perguntar se este movimento funcionou – enquanto *vontade potência* - responderei pedindo que observem, na cidade do Rio de Janeiro, o fato religioso facilmente registrável todos os anos no feriado do dia 23 de abril, quando a comunidade católica reverencia a São Jorge e as comunidades dos cultos afro-cariocas reverenciam a Ogum\São Jorge, entidade\devoção hoje indivisível, já que muitos adeptos desses cultos vão à missa de São Jorge pela manhã, para depois tocarem seus tambores, cantarem e dançarem *com* e *para* a divindade afrobrasileira em suas casas de culto. Este fato religioso típico dessa cidade ocorre igualmente e pelos mesmos mecanismos em diversas outras cidades do Brasil [Festa do Bomfim em Salvador-BA, por exemplo].

Assevero também que essa dupla devoção não afastou do culto afro-carioca aqueles valores fundamentais da etnofilosofia bantu: comunhão com a natureza; vida em coletivo; ancestralidade; comunicação com o mundo invisível e o conceito de força vital ou axé, adequadamente adaptados a uma teologia católica.

Se aqui eu acuso um movimento ou pensamento excludente, discriminatório às casas de dois cultos, o faço porque este movimento quer ignorar justamente a liberdade que se revela na estratégia de adaptação e readaptação, assimilação permanente de outros símbolos e absorção de novas entidades; estratégia esta que traz para s casas de Umbandomblé essa sua característica inusitada, inesperada, extraordinária, marcada pelo fato de que - em termos de cultos *afro* - cada sacerdote funda uma\sua continuidade do culto, adaptando novamente seus rituais e recriando um novo panteão divinal de acordo com sua descendência.

Mas ele o faz resguardando as epistêmes e elementos rituais sagrados comuns a todos os cultos *afro* em geral, já que repete, em essência, a matriz conhecida e cultuada na sua casa de filiação, onde foram iniciados seus iniciadores, que por sua vez, assim o repetiram quanto aos seus, *ad tempore*.

Repito a advertência já proferida àquele leitor que se acostumou a observar os cultos de candomblé, por exemplo, como "organizações fundadas por terreiros tradicionais", geralmente nascidos na cidade de Salvador-BA, pressupondo uma cosmogonia única [os orixás trazidos pelos yorubás], uma ritualística "padrão", ou modelar, para reafirmar uma raiz "africana pura" [geralmente baseada nos cultos ketu\nagô]. Sem perceber, estaria refazendo um movimento que preconiza as características dessas casas como uma necessária manutenção de uma suposta "pureza" africana original – reascendendo o mito da pureza nagô.

Essa acomodação do observador poderá levá-lo a ignorar aspetos intrínsecos dos cultos *afro,* que os tornam, como já o disseram aqui, muito parecidos no geral, mas seguramente distintos em suas particularidades. Porém, o que é comprometedor, ao propagar para as novas gerações esta representação - como um professor, por exemplo - este observador assume o risco de contribuir para a ignorância ou obscurecimento de uma variedade considerável de casas e cultos em pleno progresso por todo o Brasil. Ao compreender, equivocadamente, que o candomblé de orixás é *O* candomblé e sua "matriz" assenta na cidade de Salvador, sem perceber, repete uma representação que vai da generalização ao essencialismo.

Essa perspectiva, associada às disputas razoavelmente comuns entre sacerdotes por um protagonismo no mercado religioso, muito próspero no Brasil, têm motivado a permanência de um exclusivismo, onde as casas que não repetem essa "origem" afro-baiana estariam destituídas de autenticidade [vide as disputas entre sacerdotes de candomblé de São Paulo de da Bahia, que já foi motivo de sérios embates acadêmicos, inclusive dividindo pesquisadores que assumem essa disputa por protagonismo ou defesa de seus pontos de vista].

Se as casas de culto de Umbanda espalhadas pelo Brasil são vistas por muitos sacerdotes de candomblé como degenerescências das religiões *afro* "autênticas", a pesquisa feita neste trabalho pode revelar que este pensamento não é senão resultante de uma visão relativizada pela primeira vez por Nina Rodrigues, continuado por importantes pesquisadores e autores até hoje estudados, cujas interpretações desses cultos ainda fundamentam dissertações e teses sobre o campo religioso afrobrasileiro.

Mas, se uma casa de umbanda é supostamente "menor" que uma casa de candomblé, o que dizer, nessa perspectiva excludente, de uma casa que mantem os dois cultos? A

reminiscência chamada Umbandomblé se inscreve nessa desafortunada adscrição, por força da discriminação que sofre no meio religioso.

Inobstante o fato de restar aqui confirmado que, historicamente, a dupla devoção [santos católicos e divindades *afro* integrando o mesmo panteão], o culto aos bacuros [pretos velhos, caboclos, exus] e mesmo a assimilação de termos, símbolos e algumas práticas do candomblé se constituíram em estratégia de fortalecimento ou de expansão característica das casas de culto afro-cariocas, tudo isso parece ainda permanecer no imaginário e nas representações de muitos sacerdotes de candomblé como elementos de degenerescência – o que fica confirmado na leitura das entrevistas coletadas no trabalho de campo dessa pesquisa.

É, pois, lamentável concluir ser exatamente essa estratégia que, incompreendida enquanto epistemicída ou deliberadamente ignorada, promove uma atitude de rejeição, desprezo, desqualificação e reprovação, resultando em discriminação racial religiosa entre os próprios afrodescendentes e praticantes desses mesmos cultos *afro*.

Eleitas nas representações sociais e no imaginário popular como afirmação identitária "mor" das "sagradas matrizes africanas" – expressão que evitei ao longo de todo este texto – as casas de candomblé conhecidas como *terreiros* – outra categoria de análise que evitei, por razões já explicadas na abertura deste trabalho – tornaram-se uma espécie de referência primordial. As *outras* viriam depois, secundadas por uma proximidade do que "realmente" é *afro* e que somente "terreiros nagô" e estes cultos, especificamente, poderiam proporcionar.

Dentre outras, esta é uma das razões que me levaram, na construção deste trabalho, a compreender mais de perto uma possível modalidade ou elemento constituinte do racismo estrutural. Para verificar a possibilidade de registrar uma modalidade endógena desse racismo, optei por uma abordagem que segue um percurso pouco usual ou mesmo desprezado pela maioria de pesquisadores – que preferem investigar a partir da tradição dos candomblés da Bahia para compreender os cultos afro-cariocas.

Este caminho permitiu observar a formação desses cultos, onde encontrei as justificativas e a pertinência da tese aqui levantada. Mas também decidi por este caminho para contribuir com uma melhor compreensão de como os cultos *afro* podem tomar rumos diferentes, sem perder sua essencialidade originária [ou personalidade africana].

Ao reafirmar e registrar aqui a importância da estratégia que funda a casa de dois cultos, como o Umbandomblé, acuso conclusivamente que contra essa casa, suas práticas e seus membros, vigora um obscurantismo originado na invisibilização ou ostracismo, também decorrentes da eleição temática excludente – ou desinteressada - em pesquisa acadêmica no campo do Racismo Religioso no Rio de Janeiro.

Já o disse aqui que quando o interesse em pesquisa acadêmica faz o movimento de protagonizar somente uma vertente do candomblé [cultos de Nação Kêtu\Nagô], mesmo quando essa pesquisa investiga as casas de culto do Rio de Janeiro, assume o risco de contribuir para um epistemicídio praticado indiretamente – ou involuntariamente - já que motiva novos pesquisadores a se interessarem por um viés, apenas, da diversificada temática afrorreligiosa e, neste caso, afro-carioca.

Sobre um epistemicídio e suas consequências no campo afrorreligioso.

A começar pelo desinteresse quase excludente de alguns autores do campo da sociologia, numa continuidade *ninarodrigueana* que ainda opera silenciosa, a produção deste texto e a experiência de campo me permitem concluir que sim: funciona contra os saberes dos cultos afrobrasileiros uma variante do racismo epistêmico, cuja origem estaria dentro e fora do circuito *nagô* soteropolitano.

Ele pode ser justificado tanto pelo pouco interesse na divulgação dos saberes de cultos ora vistos como *outsiders*, como os cultos de dupla devoção - ou as casas de dois cultos - quanto por uma sustentação de uma continuidade epistemológica construída a partir do trabalho de Nina Rodrigues e sustentada por seus continuadores, dos quais apresentei aqui os mais influentes ainda hoje.

As consequências dessa estrutura, criada talvez involuntariamente e viabilizada por um desinteresse na diversidade de cultos afrobrasileiros, acabou por possibilitar um movimento obscurantista, quase excludente dos saberes remanescentes nos cultos afro-cariocas.

Não se pode negar que houve uma *yorubanização* ou estilização nagô na apresentação pública e nas práticas do culto de diversas casas pelo Brasil afora, desde a grande difusão do candomblé de orixás nos anos 1950, a partir das publicações de revistas como O Cruzeiro, que publicou diversas matérias jornalísticas criadas pelo fotógrafo francês Pierre Verger, até então desconhecido do público em geral e dos praticantes de cultos *afro*, em particular.

Mas também a produção literária, como demonstrou o antropólogo R. R. Cruz, ou a exploração temática dos "orixás" por carnavalescos, artistas plásticos, compositores musicais etc. contribuíram para uma rápida e eficiente projeção da imagem do candomblé de nação ketu\nagô de Salvador com imagem nacional dos cultos afrobrasileiros. A estética de suas festas públicas, as vestimentas, seus rituais – antes secretos, agora escancarados pelas fotos de Verger - e até mesmo as datas das festas das casas de Salvador passaram a influenciar sacerdotes e praticantes de outros cultos *afro* de outras cidades e estados do Brasil.

Mas essa aculturação\propriação midiática tem seu caminho próprio. Dentro das casas de cultos *afro*, ela se difunde muito mais por interesse daqueles sacerdotes de candomblé que, em busca de reconhecimento, prestígio ou clientela, por todo o Brasil, passam a adotar uma afiliação presencial ou à distância, às casas mais antigas do Recôncavo e da capital baiana.

Como fenômeno social, essa difusão em larga escala se deve mais à capacidade de articulação cultural e política dos afro-baianos em geral, do que da produção acadêmica em particular. Porém, no campo epistemológico, não foi muito difícil para esta pesquisa encontrar as produções que criticam essa continuidade em Nina Rodrigues e contribuem para uma melhor compreensão das consequências dessa continuidade.

Uma busca em bancos de teses de programas que difundem pesquisas sobre cultos afrobrasileiros poderá revelar um maior interesse dos novos pesquisadores pelo candomblé de orixá, principalmente quando pretendem menos conhecer os cultos *afro* do que usar seus mitos, lendas, personalidades cosmogônicas "de matriz africana" para corroborar suas posições político-identitárias; ou quando estão mais interessados em "amarrar" imagens e ídolos a discursos de resistência política antirracista, mas quase nada tendo a dizer sobre uma compreensão histórica da diversidade étnica e ritualística dos cultos propriamente ditos.

Enquanto permanecer esse interesse desigual – e até certo ponto, superficial – por uma determinada modalidade de culto *afro* em detrimento de outras tradições afrobrasileiras, o epistemicídio que esta pesquisa quer desvelar permanecerá. Assim como muitos cultos e práticas trazidos pela memória dos escravizados desapareceram – ou tornaram-se folguedos, como o Jongo\Caxambu do Sudeste – o mesmo poderá ocorrer com as casas de Umbandomblé e suas práticas, já que fica cada vez mais difícil encontrá-las no espaço geográfico onde surgiram, há mais de 50 anos atrás.

Não é senão sem razão que a maioria dos sacerdotes iniciados ultimamente em casas Omolokô ou Umbandomblé, quando fundam seus novos templos, o fazem dentro da tradição apenas do candomblé, deixando de cultuar a devoção nascida da hibridização onde foram iniciados – apagam a parte Umbanda, talvez por esta não ser tão interessante como lugar de prestígio ou protagonismo no mercado religioso.

O curioso é que este novos sacerdotes e sacerdotisas preservam em suas novas casas de candomblé de nação a herança de culto aos espíritos bacuros. Porém, sem os pretos velhos e caboclos, mas somente os exus e pomba-giras. Veja-se o recente culto à figura do "malandro" na cidade do Rio de Janeiro, cuja imagem é difundida em adesivos de veículos, tanto quanto o velho "São Jorge\Ogum" carioca.

Mas esta pesquisa não encontrou neste aspecto epistemicída nenhuma intenção, motivação ou prática racista - naquilo que o termo quer significar - nas representações sociais e na própria ordenação jurídica brasileira. O preconceito às casas de Umbandomblé é inoculado nos novos adeptos através do desprestígio que uma casa de dupla devoção representaria para novos sacerdotes em busca de uma "raiz" fundamental – encontrada nas representações e no imaginário associado às práticas ketu\nagô afro-baianas, pelas razões aqui expostas.

Por outro lado, isso não significa que os cultos das casas de Umbandomblé estejam fora da circunscrição que hoje é alvo do racismo religioso. Ainda no campo epistemológico, as investidas excludentes que as organizações católicas ou as lideranças neopentecostais proferem contra os saberes sagrados das casas de cultos *afro* são motivo de permanente enfrentamento não só no campo religioso, mas também nos campos da Educação, Cultura e Política.

Esta pesquisa também pode desvelar às adscrições sociais e religiosas praticadas contra as casas de Umbandomblé por sacerdotes afro-cariocas, menos por razões racistas do que pela busca por protagonismo e espaço de prestígio.

Enfim, o somatório desses fatores de apagamento que a pesquisa revelou pode justificar o desaparecimento das casas Omolokô e de Umbandomblé. O irônico é que o movimento epistemicída aqui denunciado, quase involuntário e aparentemente desarticulado, ou não engendrado - mas eficiente em seus resultados no campo simbólico - é apresentado como um discurso identitário de preservação das "raízes" africanas e, para isso, quer afirmar uma epistemologia *afro,* ou encontrar uma essencialidade perdida, afirmar uma continuidade.

Porém, o que esta pesquisa também permite afirmar é que esse movimento se faz mediante apagamento, submissão, subalternidade, silenciamento, desaparecimento, ... morte. Ou, tudo aquilo que este mesmo movimento quer combater no campo epistemológico, político, educacional, social, cultural e religioso do antirracismo.

Finalmente

Nos campos social, cultural, político e educacional, de que vale afirmar uma exclusividade epistemológica? Boa Ventura de Souza Santos responde que seria para reduzir a diversidade de saberes a um único paradigma, mas resultando em "ocultação, destruição e menosprezo por outros saberes". Operaria, assim, como uma descontextualização social, uma desarticulação política e institucional desses saberes, relegando estas epistêmes a uma dimensão abstrata, pasteurizável, solúvel, *subssumível* na universalização e liquefeita por uma

absolutização, cujo objetivo é colocá-la a serviço dos quadros teóricos legitimadores de todas as formas de dominação e de exclusão.

Referências bibliográficas

ADESOJI, Ademola M. Nigéria, História-Costumes. Cultura do povo yorubá e a origem dos seus orixás. Salvador: Gráfica Central, 1990.

AGAMBEN, Giorgio. O amigo & O que é um dispositivo? Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. Ordenações Filipinas. Rio de Janeiro; Edição do autor; vols. 1 a 5; 1870.

ALTUNA, Raul R. de Asua. Cultura tradicional banto. Luanda. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ANDRADE, Érico. A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna. *In* Kriterion, vol.58, no.137. Scielo. Belo Horizonte Maio/Agosto; 2017 - Disponível em Scielo http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2017000200291 [27.09.2019]

APPIAH, K. A. Europe Upside Down: Fallacies of New Afrocentrism. London: Blackwell Publishers, 1997-A. Print.

_____.Introdução à filosofia contemporânea. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura. Rio de janeiro: Contraponto, 1997-B.

_____ Perspectives on Africa: a reader in culture, history, and representation / edited by Roy Richard Grinker and Christopher B. Steiner. New Jersey: Wiley-Blackwell; 2010; p. 728-731.

BALANDIER, Georges. Dictionnaire dês civilisations africaines [Org.]. Paris: Fernand Hazan, 1968.

BASTIDE, R. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____ R. O candomblé da Bahia (rito nagô). São Paulo: Perspectiva, 1973-B.

BECKER, H. Saul. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Trad. Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda? São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

BURGUER, P. & Luckmann, T. A construção social da realidade. Petrópolis: Editora Vozes; 2014, 36ª ed.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____, S. Entre os Iorubás e Bantos: a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. Regina Vasconcellos(Trad.). In: Revista Antropolítica. Niterói-RJ, n.19, p. 63-90, 2º semestre 2005.

CARNEIRO, E. Candomblés da Bahia. 6a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 [1948].

CARVALHO, Leonardo Dallacqua de. A eugenia no humor da Revista Ilustrada Careta: raça e cor no Governo Provisório (1930-1934). 2014. 315 f. Dissertação (Mestrado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP. Guaratinguetá: 2014.

CASSIRER, E. A filosofia do Iluminismo [1932]. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.

CASTRO, Yeda Pessoa. Falares africanos na Bahia - um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.

CHAUÍ, M. Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas; vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CONDURU, Roberto. Arte afrobrasileira. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

CONSOLIM, Márcia Cristina. Gustave Le Bon e a reação conservadora às multidões. *In* Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História; ANPUH/SP-UNICAMP. Campinas: 2004.

CORRÊA, Mariza. As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Edusf, 1998.

COSTA, Sérgio. Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movement in Central Africa: a theoretical study. Comparative studies in society and history 18, nº 4. 1976.

CRUZ, R. R. Branco não tem santo. Tese de doutorado [orientador: Peter Fry]. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2008.

DaMATTA, R. Brasil & Estados Unidos, ou as lições do número três. In Viola Sachs (org), Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

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

DECRANENE, Philippe. *O pan-africanismo* (tradução de Octavio Mendes Cajado). São Paulo: Difusão do Livro, 1962.

DESCARTES, R. O mundo ou Tratado da Luz. Comentário, introdução e tradução de E. Andrade. São Paulo: Hedra, 2008.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2010. *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

DEREN, Maya. Divine horsemen: voodoo gods of Haiti. New York: Chelsea House Publishers, 1970.

DIETERLEN, Germaine. Essai sur la religion Bambara, préface de Marcel Griaule. Paris: Presses Universitaires de France, 1951; 1 vol. in-S°, xvni-240 p.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios in: História Geral da África, vol. II. Brasília: UNESCO, 2010.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EBEL, Ernst. O Rio de Janeiro e seus arredores em 1824. Tradução e edição de Joaquim de Souza Leão Filho. São Paulo, 1972.

ELIADE, M. El mito del eterno retorno. Madrid: Editora Planeta Publishing Corp., 2006.

_____. Mito e realidade. [Trad. Pola Civelli]. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. O sagrado e o profano. [trad. Rogério Fernandes]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Tratado de história das religiões. Trad. Fernando Tomaz, Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes; 3ª.ed. 2008.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande [Trad. Eduardo Viveiros de Castro]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador; SciELO – EDUFBA, 2008.

FARIA, Felipe. Georges Cuvier: do estudo dos fósseis à paleontologia. Coleção Estudos sobre a Ciência e a Tecnologia. São Paulo. Editora 34/Associação Filosófica Scientiae Studia. 1ª edição; 2012.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. In: Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 3, n.3, out./2001, p.75-94.

FERRETTI, Sérgio. Nina Rodrigues e a religião dos orixás. Gazeta Médica da Bahia 2006; 76(Suplemento 2):54-59.

© 2006 Gazeta Médica da Bahia. Todos os direitos reservados

FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. [trad. Luiz F. B. Neves];7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Genealogía del racismo*. Colección Caronte Ensayos. Alfredo Tzveibel [trad]; La Plata: Editorial Altamira; 1998.

_____,. Religion and culture: Michel Foucault. Editado por Jeremy R. Carrette: Manchester, 1999.

FRAZER, J. O ramo de ouro [Trad. Waltensir Dutra]. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FREYRE, Gilberto. O Que Foi o 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife. Novos Estudos Afro-Brasileiros. Rio de janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

_____. Sobrados e Mocambos - Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano. Rio de janeiro: José Olympio, 1968 (1936).

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

GALILEI, G. O Ensaiador. *In* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

GIROTO, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: *bantu* e *nàgó*. Tese de doutoramento. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999.

GRIAULE, M. Dieu D'Eau: entretiens avec Ogotemmêli. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1975, 224 pages. Première édition: 1948.

GROSFOGUEL, Ramón. 2011. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality" *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* Vol. 1, No. 1: 1-38 http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq

_____, The concept of "racism" in Michel Foucault and Frantz Fanon: theorizing from the being or the nonbeing zone? Berkeley; 2012.

GURVITCH, Georges. The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl. Journal of Social Philosophy. New York: 1939; vol. 5, no. I, p. 61-70.

GUSMÃO, S; Silveira, R. L; Filho, G. C. Broca e o nascimento da moderna neurocirurgia. Arquivos de Neuro-Psiquiatria. vol.58 n.4: São Paulo, 2000.

HABERMAS, Jürgen. The theory of communication action. Boston: Beacon Press, 1984.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade [tradução de Tomaz Tadeu e Guaraciara Lopes Louro]; 7. ed. - Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003.

HASENBALG, Carlos: Discriminação e desigualdades raciais no Brasil, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HEGEL, G. W. Filosofia do Direito. São Paulo\São Leopoldo: Loyola\Unisinos, 2009.

_____. Filosofia da História. Brasília: Ed. UNB, 1999.

HERSKOVITS, Melville. Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1954; nº 3.

HOBBES, T. Elementos de Filosofia, Primeira seção. Sobre o corpo. Parte I: computação ou lógica. Campinas: IFCH\Unicamp, 2005.

HOLANDA, Aurélio B. Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguêsa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1976.

HOLANDA, S. Buarque de. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio; 1979.

HOUTART, François. Mercado e religião. São Paulo: Cortês Editora, 2003.

HUME, D. [1748]. Of National Characters. *In*: D. Hume. Essays: Moral, Political and Literary. Editado por T. H. Green e T. Grose. London: Longmans, Green and Co., 1875. Vol. 1.

JAMES, Carl E. Perspectives on Racism and the Human Services Sector: A Case for Change . Toronto: University of Toronto Press; 1996; 2ª ed. - p. 27.

JAHN, J.. Muntu: las culturas de la negritud. Trad. Daniel Romero. Madrid, 1970; pp. 113-122.

KAGAME, Alexis. La Philosophie bântu-rwandaise de l'Être. Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.

KANT, I. Ideia de uma história do ponto de vista cosmopolita. Trad. Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KARASCH, M. A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808\1850. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo. Companhia das Letras, 2000.

LABURTHE-TOLRA, Philippe e WARNIER, Jean-Pierre. Etnologia- Antropologia. [trad. Anna H. Cavalcante]. Petrópolis: Vozes, 1997.

LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de janeiro, Civilização Brasileira, 1967 (1947).

LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (Org.). Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas-SP: CECULT, 2007.

LEIBNIZ, G. W. Novos ensaios sobre o entendimento humano. *In*: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LÉVY-BRUHL, Lucien. O natural e o sobrenatural na mentalidade primitiva [Trad. Souza Campos, E. L de] Niterói: Teodoro Editor, 2014, 2ª ed.

LEVY-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. [trad. Samuel Chaim Katz e Eginardo Pires]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 1973.

_____. Antropologia estrutural. [trad. Maria do Carmo Pandolfo]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 2, 1993.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

_____. O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

MAGGIE, Y. Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2008. «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial». In *Islamophobie dans le Monde Moderne*, 205-238. Editado por Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum . París, IIIT; 2008.

MESTIRI, M., R. Grosfoguel y El Yamine Soum . París, IIIT; 2008.

MORAES, C. Sergio de. A cidade do feitiço – feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910. Dissertação (Mestrado em História) UFF\ICHF – Departamento de História. Niterói, 2017.

MOURA, R. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

NOGUERA, R. A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. In Ensaios Filosóficos, Volume VIII – Dezembro/2013.

Nogueira, Oracy. "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem — sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil", *in* O. Nogueira (org.), Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais: São Paulo, 1985 [1954].

NYANG, Sulayman S. Deuses e homens da África. Rio de Janeiro: O Correio da UNESCO, 1982.

OBENGA, T. Les Bantu – Langues – Peuples, Civilizations. Paris, presence Africane, 1985.

ONU. Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Durban: 2001.

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

PIAGET, J. A Epistemologia Genética. Trad. Nathanael C. Caixeira. Petrópolis: Vozes,1971. 110p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito. São Paulo: Editora 34; 2004.

RAMOS, Arthur. Os horizontes mythicos do Negro da Bahia. Archivos do Instituto Nina Rodrigues, I, 1 (1932).

_____, A. Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil. *In* [revista dos] Estudos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro, 1935; págs. 49-54.

_____, A. O Negro Brasileiro - Ethnografia religiosa e psicanálise. São Paulo, Civilização Brasileira; 2ª ed., 1940.

RIO, João do. As religiões no Rio. Rio de Janeiro: H. Garnier; 1906.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976.

_____. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1935.

ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In* Os pensadores. São Paulo. Abril Cultural; 1978 [1ª Ed. 1775].

RAEDERS, Georges. Joseph Arthur, Conde de Gobineau - "L´Emigration au Brésil", 1874. *In*, O inimigo cordial do Brasil, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

RUGENDAS, J. M. Viagem pitoresca ao Brasil. Rio de Janeiro, Editora Martins; 1940.

SANTOS, B. Sousa. Reinventar a Democracia. Lisboa: Gradiva, 1998.

_____. Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. *In* Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais (Boaventura de Sousa Santos (Org.). Revista

_____, B. Sousa. Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais (Boaventura de Sousa Santos (Org.). Revista do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra; 2004.

SANTOS, J. E. dos. Os nagô e a morte. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças. São Paulo: Companhia das Letras; 1993.

SILVA, J. L. da. Candomblé da Bahia, mito da pureza e racismo epistêmico no material didático escolar [pp. 189-205]. *In* Educação e axé: uma perspectiva intercultural na educação. Fernandes et al [orgs.]. Rio de Janeiro: Novo Millenium, 2015.

SILVA, J. L. da. Epistemicídio contra os saberes e conhecimentos da religiosidade afrobrasileira na educação básica: o caso do Jongo do Quilombo Santa Rita do Bracuí. Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares/UFRRJ: Seropédica, 2015-A.

SILVA, V. Gonçalves. Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SLENNES, R. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana; in Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. LARA,

Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (Org.). Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas-SP: CECULT, 2007.

SPIVAK, G. C. Pode o subalterno falar? Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UGMG, 2010 [1985].

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850. 2ª ed. Campinas, Editora da Unicamp, 2004. 608p.

STEPAN, Nancy. A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940. 2004. In: HOCHMAN, Gilberto. & ARMUS, Diego (orgs). Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. pp. 331-391; 2004.

SUESS, Paulo (org.). A conquista espiritual da América Espanhola. Petrópolis: Vozes, 1992.

TAY, Amewusika K. A psicologia na África negra. Rio de Janeiro: O Correio da Unesco, 1984.

TEMPELS, Placide. Bantu phylosophy. Paris: Presence Africane, 1959. [trad. Para o inglês de Lies Strijker]. Versão digitalizada para o Centre Aequatoria, 2006.

TINHORÃO, J. Ramos. Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro do círio. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

TUTUOLA, Amos. The Palm-Wine Drinkard and his dead Palm-Wine Tapster in the Dead's Town. London: Faber and Faber, 1961.

TOCQUEVILLE, A. A democracia na América. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: EdUSP, 1977.

UNESCO. História geral da África, II: África antiga. Org. e editado por Gamal Mokhtar; 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010.

VASCONCELLOS, Márcia C. Roma de. Que Deus os abençoe – Batismo de escravos em Angra dos Reis: o estudo de Mambucaba entre 1830 e 1859. Angra dos Reis-RJ: Prefeitura Municipal de Angra dos Reis, 1998.

VELHO, Gilberto. Prestígio e ascensão social: dos limites do individualismo na sociedade brasileira. In Individualismo e Cultura. São Paulo: Zahar, 1981.

VELHO, Yvonne. Guerra de Orixá (um estudo de ritual e conflito). Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VIANNA, H. Somos todos uma montanha. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, 1999; v.2.

VOLTAIRE. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. Paris: Garnier, 1963.

Outras referências e fontes:

- Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata; agosto\setembro de 2001; Durban, África do Sul [in http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf]

Declaração Universal dos Direitos Humano. Resolução 217-A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas: Paris; 1948. [em: https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/]; acessado em 02.10.2019.

Griaule, M. Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1975, 224 pages. Première édition: 1948. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/griaule_marcel/ogotemmeli_dieudeau/ogotemmeli_dieudeau.html.

- Maués, R. H. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). Revista de Antropologia; vol.46 no.1 São Paulo 2003; consultado em 01.11.2019, acessado em http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012003000100001

- Obenga, T. Egito: história antiga da filosofia africana. In https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/obengat._egito_hist%C3%B3ria_antiga_da_filosofia_africana_2004.pdf.

- Oliveira, L. F. in O que é educação decolonial; publicado em https://www.academia.edu/23089659/O_QUE_É_UMA_EDUCAÇÃO_DECOLONIAL?auto

- Pickrell et al. The genetic prehistory of southern Africa, 2012; disponível em https://arxiv.org/pdf/1207.5552v1.pdf.

- Dicionário da Língua Portuguesa Aurélio Buarque de Holanda; in https://dicionariodoaurelio.com/busca.php?q=izoneiro

- Winch, P. Entendendo uma sociedade primitiva. Illinois: American Philosophical Quarterly, 1964; vol. 1, n. 4; pp. 307-324; University of Illinois Press, consultado em https://www.jstor.org/stable/20009143.

.....