

Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo

Aislan Vieira de Melo¹

Resumo

Argumento que, para compreender o movimento de reafricanização do candomblé, devemos percebê-lo para além do mundo religioso, isto é, num espaço social mais amplo, qual seja, o das confluências entre os mundos da política, da religião e da etnicidade. Destacando momentos importantes da história da constituição da religião no Brasil, procuro contextualizar o movimento de reafricanização a partir das tramas próprias do mundo do candomblé, sobretudo demonstrando que dessincretização e reafricanização são movimentos diferentes de um mesmo processo, a saber: o de afirmação do negro na sociedade brasileira. Nesta perspectiva, sugiro que não há um referencial teórico único para se compreender a reafricanização, pois existem várias possibilidades de *reafricanizar*.

¹ Antropólogo, graduado e mestre em Ciências Sociais pela FFC/UNESP. Atualmente é professor do Centro Universitário Candido Rondon, em Cuiabá/MT, e do Centro Universitário de Várzea Grande/MT. E-mail: aislanmelo@gmail.com.

Palavras-chave: candomblé; negro; etnicidade africana; reafricanização; religião afro.

Abstract

I argue that to understand the movement of re-africanization in Candomblé we must perceive it beyond the religious world, that is, in a wider social space which is the confluence between the worlds of politics, religion and ethnicity. Highlighting important moments of the history of Brazilian religions, I try to contextualize the movement that I call re-africanization from Candomblé's own perspective, in order to demonstrate that de-syncretization and re-africanization are different movements of the same process: the assertion of the blacks in Brazilian society. From this, I suggest that there isn't only one theoretical reference to understand the re-africanization, because there are several possibilities of re-africanizing.

Key words: Candomblé; blacks; African ethnicity; re-africanization; African religion

Apresentando...

Fenômeno de pouca proporção numérica, mas de grande significado simbólico, o movimento que chamo de reafricanização do candomblé² vem atingindo o mundo afroreligioso, sobretudo em São Paulo, desde meados da década de 80. Argumento que tal movimento é um desdobramento contemporâneo da importância da etnicidade iorubá nas relações do mundo do candomblé. Sugiro que refletir sobre o movi-

² Em linhas gerais, podemos discriminar o candomblé em três grandes tradições: nagô, onde predomina a cultura dos povos de língua ioruba; angola, onde predomina a cultura dos povos de língua bantu; jeje, onde predomina a cultura dos povos de língua jeje. Neste artigo, proponho refletir sobre a reafricanização do candomblé ketú ou nagô, pois foi a via pela qual se iniciou tal movimento, contudo já existem movimentos de reafricanização do candomblé bantu em São Paulo.

Reafricanização e dessincretização do candomblé

mento de reafricanização do candomblé é não se prender às questões somente religiosas, mas também atentar para as questões étnico-raciais, políticas e, também, para o uso político da cultura, a politização da cultura (Turner 1991). Nessa perspectiva, através do candomblé *reafricanizado*, aponto para uma discussão mais ampla acerca das questões que envolvem as religiões afrobrasileiras e o processo de afirmação e luta por direitos sociais do negro no Brasil.

Para que minha argumentação seja consistente e compreensível, destacarei, sucintamente, como a questão da etnicidade iorubá sempre esteve permeando os conflitos do mundo do candomblé, embora com conotações diferentes em épocas e contextos particulares. Ressalto que toda a reflexão é realizada na tentativa de se compreender a reafricanização do candomblé como um dentre os desdobramentos possíveis das relações realizadas num espaço social específico, qual seja, das confluências entre os mundos da política, da etnicidade e da religião. Sendo o espaço reduzido, problematizarei alguns pontos que sejam fundamentais para minha argumentação.

Meu objetivo não é o de mostrar que o candomblé foi perdendo seu caráter de religião étnica, para ser uma religião universal, aberta a todos, pois isso já foi muito bem demonstrado por outros autores, dentre eles, Prandi (1991). Meu objetivo, contudo, é o de mostrar que, se no nível da absorção de novos fiéis, a etnicidade não é importante, no nível das disputas internas, ou seja, no nível das formas e dos arranjos sociais simbólicos próprios do mundo do candomblé, a etnicidade, isto é, a referência a um povo, em específico, nos termos de um saber localizado espacialmente, possibilita a dinâmica e o diálogo entre os mundos da religião – pois se trata de uma religião – da etnicidade – porque existe a referência a um povo em específico – e o mundo da política – na medida em que a etnicidade é o uso político da identidade étnica, bem como é no mundo da política onde se realiza a relação com o processo de afirmação étnico-racial da população negra no Brasil, trazendo à tona a politização da cultura.

O início...

Segundo Teixeira (1999:36): “O candomblé pode ser definido como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e ethos provenientes das múltiplas etnias africanas”, além do ethos e visão de mundo de europeus e dos povos indígenas. Por exemplo, na formação do candomblé ketú, foco principal desta reflexão, os povos “jeje, em Salvador, teriam adotado a hierarquia sacerdotal, os ritos e a mitologia dos nagô” (Lépine 1979), além de algumas contribuições absorvidas do catolicismo, embora sob a hegemonia do sistema religioso iorubá³.

Sobre a persistência, no Brasil, da religião africana, mais especificamente do sistema de crenças iorubá ou nagô, Santos (1976) apontou a existência de princípios africanos fundamentais, a saber: uma prática ritual característica; uma aliança dos africanos (jeje e iorubá, sobretudo); a crença no axé; a crença num conhecimento que é interpessoal e oral, obtido na experiência cotidiana; a concepção do duplo e da ligação entre os mundos dos mortos e dos homens; o culto aos ancestrais (que, pelo menos em São Paulo, não tem a importância que tinha na África); a divisão dos orixás em três elementos (existência - branco; realização - vermelho; direção - preto); a crença numa divindade suprema, Olodumarê (divindade iorubá); objetos rituais que possibilitavam a prática de tudo isso.

Contudo, na medida em que é uma religião intimamente ligada ao sistema de parentesco em suas origens, proponho considerarmos também outros princípios tipicamente iorubanos que foram ressemantizados em território brasileiro e que compõem uma estrutura que, ao ser reconfigurada no novo contexto, acarretou transformações em todo o complexo religioso, são eles: a crença segundo a qual os orixás são trans-

³ Segundo Lépine (2003): “O termo yorubá designava originalmente o povo de Òyó, mas ele acabou aplicado a um vasto grupo etno-lingüístico que, segundo Bascom, inclui os *Ana, Itsa, Dasa, Sava, Ketu, Ifonyin, Awori, Egha, Eghado, Ijebu, Oyo, Ife, Ondo, Owo, Ilaje, Ekiti, Igbomina, Yagba, Bunu, Aworo, Itsekiri, Owu*”. Atualmente, é possível encontrar iorubá – como hoje esses povos são conhecidos e se autoidentificam – no Togo e no Benim, mas sua maioria vive no Sudeste da Nigéria, onde são aproximadamente 25 milhões de pessoas (Salami 1999).

mitidos patrilinearmente e o valor dado à família biológica, princípios importantes dentro da cosmologia iorubana, que existem, porém, ressemantizados no candomblé, configurando-se como elementos importantes.

Atualmente, uma vez que é impossível traçar uma linha ancestral⁴ – não somente porque muitos desconhecem a história dos avós, mas também porque o candomblé já há muito deixou de ser religião étnica, para ser uma religião para todos (Prandi 1991) – para se ingressar num grupo de culto⁵, se faz necessário, portanto, descobrir qual é o orixá que rege o *orí*, a cabeça do indivíduo⁶; isso é feito pelo pai ou mãe-de-santo, através do jogo de búzios⁷. Como pude constatar em meu trabalho de campo, realizado em alguns terreiros de São Paulo⁸, na medida em que a patrilinearidade não mais existe, para os adeptos das casas de candomblé *reafricanizado* de São Paulo, é o orixá quem escolhe o seu filho e, uma vez sentido-se escolhido dentre tantas opções, o filho estabelece com seu orixá uma relação mediada pelo amor, o que reconfigura sua relação com a religião. Por exemplo, enquanto na religião iorubá se enfatiza o gesto ritual em detrimento do sentimento dispensado no momento, aos olhos do fiel do candomblé, realizar o ritual e o desejo e boa intenção em realizá-lo são atitudes inseparáveis e imprescindíveis no culto aos orixás, por isso, quando não gostam de realizar algum ritual, se sentem culpa-

⁴ Tal afirmação não se refere a muitos dos fiéis dos terreiros baianos onde a tradição oral permite que os adeptos possam traçar linhas de parentesco que remetem à África. Alguns deles chegam a ir até a África para conhecer seus parentes.

⁵ No Brasil, embora haja uma série de relações, é o sujeito quem toma a decisão de ingressar ou não na religião dos orixás, ao contrário do contexto africano, onde o sujeito nasce incorporado ao sistema religioso.

⁶ Segundo a mitologia dos iorubá e do candomblé, cada pessoa possui no mínimo (porque pode variar de terreiro para terreiro) um orixá que lhe proporciona as características físicas e psicológicas.

⁷ No Brasil, devido à dificuldade de transmissão do conhecimento dos *odu*, o jogo de búzios prevaleceu.

⁸ O trabalho de campo foi realizado em dois momentos: no período de 2000 e 2001, que resultou em minha monografia de Bacharelado; no período de 2002 a 2004, resultando em meu trabalho de Mestrado. Todo o meu trabalho de campo, da Graduação ao Mestrado, foi realizado com apoio financeiro da FAPESP.

dos, e logo a culpa é ressemantizada e pensada como sendo o sacrifício necessário ao culto aos orixás.

Entendendo, pois, o *candomblé* como resultado da reterritorialização da religião africana no Brasil, num processo de ressemantização dos sistemas simbólicos de interpretação africanos, assim é que o parentesco espiritual, que hoje substitui o parentesco biológico, se realiza, através da mitologia africana que traça relações míticas, constituindo a família-de-santo (Lépine 1979). É interessante ressaltar que o princípio segundo o qual o orixá da mãe, cultuado por seu filho (segundo orixá) na iorubalândia (a terra dos iorubá), aqui no Brasil se torna o *adjuntó*, o segundo orixá da pessoa. Assim, segundo Lépine (1979), as regras exogâmicas de casamento, que na África tinham como referencial o clã, no Brasil persistiram, reinterpretadas em termos de família-de-santo, referenciadas aos orixás pessoais. Ou seja, pessoas de um mesmo orixá ou mesmo terreiro não podem se unir matrimonialmente, por serem consideradas irmãs. No entanto, a autora resalta que o tabu do incesto, no novo contexto, pode ser manipulado mediante oferendas rituais. A possibilidade de manipulação de tal regra acompanha o princípio iorubá referente à interferência no destino, representada, na mitologia, por Exú e, na prática, por Orunmilá ou Ifá. É muito comum que os filhos-de-santo se refiram a outros através do parentesco-de-santo, por exemplo: “minha mãe-de-santo é irmã-de-santo do pai-de-santo dele”, “somos irmão-de-santo” etc.

Dentre os iorubá que tiveram papel importante no processo de reterritorialização da religião africana no Brasil, destaca-se a ex-escrava Iyá Naso que, segundo Lima (1987), teria sido uma das principais articuladoras da reterritorialização da religião africana no Brasil. Foram Iyanasso, Adetá e Iyákalá, iorubás de nascença, quem fundaram o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, com axé de Xangô, há cerca de 300 anos, porém foi a primeira quem deu o nome de *Ile Axé Iyá Naso Oká* ao terreiro, pois sua descendência, em linha direta, remetia aos reis iorubanos, que se consideravam descendentes de Xangô, o terceiro *Alafin* de Oyó.

Diante da importância da palavra para os iorubá, o nome sempre está em sintonia com o sujeito, e, pronunciando-o, é possível descobrir a função social do sujeito na teia de relações da sociedade, o orixá que o

Reafricanização e dessincretização do candomblé

rege, a família a qual pertence etc., por isso não se nomina aleatoriamente. Nesse sentido, Lima (1987:198) explica:

Iyanasso não é nome próprio iorubá, antes um título (oyo) que no caso presente é altamente honorífico, privativo da corte do *Alafin* de *Oya*, isto é, o rei de todos os iorubás. É ela quem é encarregada, neste lugar, do culto de Xangô, o orixá pessoal do Rei, e que realiza as cerimônias no santuário privado do *Alafin* [...] na Bahia do século XIX, povoado dos Yorubás de várias origens, inclusive de *Oya*, ninguém usaria o título de Iyanasso se não estivesse autorizado a fazê-lo [...] porque o nome corresponde a uma função extremamente importante e por demais conhecida entre os iorubás. Poder-se-ia então afirmar que, se alguém se chamava, na Bahia do século passado [XIX], Iyanasso, essa pessoa certamente teria sido uma sacerdotisa de Xangô na antiga cidade de *Oya* e não de Kêto.

A identidade de Iyá Naso se torna mais interessante na medida em que demonstra que a hierarquia da África continuou no Brasil, assim não foi qualquer iorubá quem reorganizou o culto aos orixás no contexto de diáspora, mas sim “alguém autorizado para tal”. Segundo Verger (1992), na sociedade iorubana, o culto aos vários orixás dentro do palácio era assegurado pelas mulheres, enquanto aos homens eram atribuídos os cultos fora do palácio. Iyá Naso teria, então, organizado o candomblé ketú de “acordo com as normas conhecidas por ela no palácio do rei do iorubá, dando às mulheres a primazia da hierarquia do culto dos orixás” (Verger 1992:96). Razão pela qual as mulheres possuíram, durante muito tempo, a hegemonia exclusiva da chefia do culto, como ainda a têm nas casas tradicionais da Bahia.

Acredito que o candomblé ketú (e podemos estender essa reflexão para os demais candomblés) se configura hoje como um sistema religioso de bases africanas. Entretanto, a:

África que vive nas Américas *não* deve ser medida em termos da sobrevivência mais ou menos pura de um ‘alhures’ primordial. A África que vive nas Américas é uma mobilização estratégica de um repertório cultural circum-atlântico de quinhentos anos. Em suma, muito do que é chamado de ‘memória’ cultural ou coletiva na

diáspora africana, e em toda nação, ocorre em contextos de poder, negociação e recriação (Matory 1999:61).

O autor enfatiza a “*agency* – intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida – dos oprimidos e sua sabedoria cosmopolita” (Matory 1999:61). Por isso, o candomblé não é uma base ‘pura’ de elementos intactos, pois o novo contexto trouxe novos significados aos originais, nem tampouco foi uma imposição dos opressores ou única possibilidade de existência da religião africana fora de seu contexto de origem. Mas foi, com efeito, um processo de reterritorialização, envolvendo ressignificação e ressemantização dos sistemas de interpretação originariamente africanos por parte de seus (re)produtores, em que muitos significados foram reinterpretados, outros, por sua vez, foram deixados para trás, enquanto outros, alheios, foram absorvidos pela lógica africana, ao passo que se produziram outros novos, segundo a ação intencional deles.

Contemporaneidade: Movimento de dessincretização do candomblé

No ano de 1983, foi lançado um manifesto, assinado, entre outros, pelas mães-de-santo de quatro das casas de candomblé mais tradicionais da Bahia: Mãe Stella do Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá; Mãe Menininha do Gantois, Ialorixá do Axé Ilê Iyá Omin Iyamassé, o Terreiro do Gantois; Mãe Olga do Alaketo, Ialorixá do Ilê Maroia Lage, o Terreiro do Alaketo; Mãe Tetê de Iansã, Ialorixá do Ilê Iyá Nasso Oká, a Casa Branca do Engenho Velho. A Carta Signatária, como ficou conhecido o manifesto, preconizava a dessincretização da religião dos orixás com as demais religiões, sobretudo, com o catolicismo.

O argumento utilizado era o de que a religião dos orixás prescindia do catolicismo para sobreviver; deveriam-se desvincular os orixás dos santos católicos; afirmava-se que o candomblé era anterior à época da escravidão, sendo constituído, pois, a partir do repertório trazido pelos africanos de sua terra natal; também trazia “proposições de alta relevância para o povo-de-santo, tais como a de que o ensino da língua iorubá e da tradição dos orixás se tornasse obrigatório nas escolas” (Consorte 1999:74). Preconiza-se, sobretudo, o fim da escravidão, pois a

concepção de que o sincretismo com o catolicismo remetia à condição da escravidão percebia o sincretismo como imposição; nesse sentido, romper com o catolicismo representava se libertar das amarras da escravidão. Da mesma forma, reivindicar o *status* de religião para o candomblé significava dizer que os africanos, pelo fato de possuírem uma religião⁹, estão no mesmo patamar de igualdade que os europeus e, portanto, devem ser reconhecidas sua diferença e sua cidadania pelos demais brasileiros: iguais em direitos e deveres, o que não exclui a auto-determinação e especificidade, tão caras aos movimentos étnico-raciais.

Atualmente parece não mais haver limites bem definidos entre um ou outro campo ou esfera da sociedade, exigindo, portanto, que pensemos a sociedade como constituída por mundos (Augé 1997) interconectados que se interpenetram e se complementam mutuamente. Sobretudo na pós-modernidade, onde “o legado e o resultado de um colonialismo que via a si mesmo como missão civilizadora”, diria Sahlins (1997:131), “é que a luta política e a cultura, entre os povos outrora dominados, são alternadamente meio e fim uma para outra”.

Dentro dessa perspectiva, a análise que proponho sobre o movimento iniciado na Bahia se situa nas fronteiras entre os mundos da política, da cultura e da religião. Essa perspectiva analítica me possibilitou compreender também que dessincretização e reafricanização do candomblé, apesar de estarem dialogando num mesmo espaço social (religioso, político e étnico) e constituírem partes de um mesmo processo, qual seja, o de afirmação do negro na sociedade brasileira, não são um só movimento, são, com efeito, movimentos diferentes, que possuem significados e objetivos diferentes.

Argumento que a dessincretização diz respeito a um movimento político e simbólico que se fundamenta em questões religiosas e étnicas, configurando uma resposta por parte dos sacerdotes do candomblé baiano – um aspecto cultural afro de referência – aos acontecimentos contemporâneos dos anos 80, haja vista o preconceito racial e a luta organizada dos afrobrasileiros, enquanto grupo imaginado (Anderson

⁹ Em contraposição à ideia de fetichismo, animismo e demais termos pejorativos utilizados pelo etnocentrismo para definir as ‘sociedades da falta’ – sem Estado, sem religião, sem ciência etc.

1999), em torno do Movimento Negro, pelo espaço e direitos sociais na sociedade brasileira.

Assim, considero que a “autoconsciência individual” que a Carta Signatária parecia transmitir:

Conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX [...] as antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua ‘cultura’ (Sahlins 1997:127).

Para o autor, “por muito tempo os seres humanos **falaram cultura sem falar em cultura – não era preciso sabê-la, pois bastava vivê-la**” (ibid., grifo nosso). Mas, no mundo globalizado, da humanidade unificada pelos fluxos culturais globais que cambeiam pelos canais da integração econômica (Hannerz 1997), “a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte” (Sahlins 1997:127.). No final do século XX, “a humilhação infligida no período colonial” parece não mais afetar os nativos ou seus descendentes.

Discorrendo sobre os direitos de propriedade intelectual das sociedades indígenas, Carneiro da Cunha (2002) diz que a “cultura tem sido entendida como operando simultaneamente em dois níveis” que, embora estejam interconectados, e seja impossível falar de um sem mencionar o outro, trazem consigo significados distintos. Segundo ela, há uma distinção entre cultura e ‘cultura’: a primeira se referindo ao aspecto mais literal, como sendo:

Algo que, embora dinâmico e mutável, poderia informar valores [...] De acordo com alguns antropólogos há uma organização interna da cultura no sentido literal, uma organização que pode construir e variar mudança (Carneiro da Cunha 2002: s/p., tradução nossa).

A segunda, referindo-se à ‘cultura’ como distinção, apropriada pelo discurso político para discriminar as pessoas:

[...] Em ambos sentidos, etimológico e corrente [...] Eu tenho argumentado em outros lugares que neste meta-nível também há uma organização, que especifica lugares de cultura num mosaico

Reafricanização e dessincretização do candomblé

que, às vezes, é uma unidade similar, e, em outras, uma unidade dissimilar: similar porque elas são unidades comparáveis de mesma magnitude (outras 'culturas'), e dissimilar desde que sua diferença única (embora como 'permanecimento') é que permite a organização (Carneiro da Cunha 2002: s/p., tradução nossa).

Entendo, portanto, que o movimento de dessincretização foi uma apropriação política e simbólica de aspectos culturais tipicamente africanos (iorubá), reivindicada pelos chefes de terreiros baianos para se colocarem enquanto portadores de um 'pertencimento' legítimo à 'cultura' dos primeiros escravos africanos. Dessa forma, se colocavam como legítimos portadores da herança étnica africana e, portanto, os mais habilitados a fazerem reivindicações políticas de alto grau, diferenciando-se enquanto povo – racialmente¹⁰, como portadores de aspectos étnicos (iorubá) e possuidores de uma história particular dentro da constituição do país (o aspecto dissimilar do qual nos fala Carneiro da Cunha) – mas permanecendo iguais em termos de direito, pois são parte de um todo, no caso a sociedade brasileira (o aspecto similar).

No ano de 1992, Consorte (1999) foi até Salvador para pesquisar o movimento de dessincretização, para isso procurou as sacerdotisas das casas de candomblé tradicionais, encontrando apenas algumas. Visitando os terreiros comandados por essas ialorixás, constatou que somente Mãe Stella do Oxossi, sacerdotisa chefe do Ilê Axé Opô Afonjá, persistia com o movimento. Constatou também que, na realidade, a separação institucional entre candomblé e catolicismo, proclamada pelo manifesto em 1983, nunca se efetivou nas demais casas. As entrevistas com Olga do Alaketo, Nicinha do Bogum e com membros da Casa Branca do Engenho Velho, além das observações de rituais, fizeram a professora Consorte “crer que nessas Casas a tradição prevalecia” (Consorte 1999: 84).

¹⁰ O conceito de raça é uma construção social e, como tal, possui um significado – no caso dos negros, pejorativo – no imaginário coletivo do brasileiro (Segato 2005). Assim, embora o conceito de raça não possua nenhuma relação com capacidades biológicas, como tivera no passado, é uma categoria social e, como tal, deve ser considerada nas análises sociológicas, pois é um dos significantes que dinamizam as relações sociais no Brasil.

Segundo a autora, a distinção em torno da concepção do significado de tradição é fundamental para se compreender a razão por que nessas Casas nada se modificou. O pensamento de Olga do Alaketo de que a tradição significa reproduzir o que seus antepassados praticavam, ou seja, de que “a força do candomblé está no respeito à tradição. Sincretismo remete à tradição. Romper com o sincretismo é pois romper com a tradição” (Consorte 1999:83), é reforçado por Nicinha do Bogum: “Se me entregaram a casa com esta tradição, nenhum desfez, não sou eu quem vai desfazer” (Consorte 1999:84). Mãe Stella, por sua vez, possui outra percepção sobre tradição, pois na sua visão: “Manter a tradição não significa reproduzir sempre da mesma forma. Assim, no seu entender, é rompendo com a tradição que ela se mantém fiel à tradição de seu terreiro” (Consorte 1999:88).

Temos, portanto, concepções de tradição distintas: as sacerdotisas chefes das Casas mais tradicionais da Bahia concebem tradição como repetição da religião praticada pelos seus ancestrais, fundadores de suas respectivas casas, com exceção de Mãe Stella, que percebe tradição como mudança, no sentido de uma recuperação da religião praticada pelos ancestrais africanos ainda na África. Nesse sentido, Mãe Stella não só propõe como representa a renovação na tradição do mundo do candomblé, na medida em que se refere à África como sendo o lugar para se orientar segundo a tradição, ao passo que as demais sacerdotisas concebem uma tradição que diz respeito à fundação de suas Casas.

Chamo atenção para o seguinte: é justamente no Opô Afonjá, atualmente liderado por Mãe Stella, que, em 1935, a então sacerdotisa-chefe, Mãe Aninha, introduziu os ministros de Xangô¹¹, rompendo com a tradição recebida de sua mãe-de-santo da Casa Branca do Engenho Velho, buscando aproximação com a religião praticada na África, que a ideia de tradição é entendida como mudança. E ainda: mudança para Mãe Stella não significa qualquer mudança, ela tem se mostrado grande defensora da dessincretização do candomblé como também grande defensora da reafrikanização da religião.

¹¹ São também chamados os Obas de Xangô, corpo mítico e místico de doze reis que se agruparam em torno da hegemonia de Xangô, rei de Oyó.

Reafricanização e dessincretização do candomblé

A inclusão da Sociedade dos Obás de Xangô teria sido o início do movimento do qual hoje Mãe Stella é referência e grande defensora. Foi buscando uma raiz na África que Mãe Aninha teria 'mudado' o terreiro que comandava. Vista dessa perspectiva, a ideia de mudança cabe muito bem ao conceito de tradição no Ile Axé Opô Afonjá.

Há mais, o fato das mudanças mais consideráveis no candomblé, em direção ao que se pratica na África, terem sido introduzidas no Opô Afonjá, seja por Mãe Aninha ou mais recentemente por Mãe Stella, indica a importância da etnicidade iorubá nas relações internas do candomblé, na década de 30 e nos dias atuais. O argumento de que a presença constante de intelectuais¹² no terreiro influenciou a forma como essas sacerdotisas percebem a religião deve ser avaliado também em correlação a um segundo fato, talvez mais importante, a saber, o de que o terreiro não foi fundado por uma iorubá de nascimento.

Dentre as quatro mais tradicionais casas de candomblé – Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá e Alaketo – somente o Opô Afonjá não foi fundado por uma iorubá de nascimento, visto que Mãe Aninha, Eugênia Anna dos Santos, fundadora e primeira ialorixá, era filha de gruncis¹³. Segundo Lima (1987:54):

Mãe Aninha, ela mesma era e se sabia etnicamente descendente de africanos grunces, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e do sul do Alto Volta e que nenhuma relação mantinha com os iorubás até o tráfico negreiro.

Não podemos transportar para o início do século XX o contexto de conflito que permeia o mundo do candomblé atual – onde a

¹² Possuíram ou possuem o cargo de obás de Xangô: Gilberto Gil, Jorge Amado, Dorival Caymmi, Carybé, para citar os mais conhecidos e não restritos à comunidade acadêmica.

¹³ Com exceção do Alaketo, os três demais terreiros tradicionais surgiram de disputas internas para sucessão da liderança da Casa Branca do Engenho Velho. Quando faleceu a segunda mãe-de-santo da Casa Branca, Iyá Marcelina, Marcelina da Silva, Oba Tossi, uma de suas filhas, que perdeu ao direito de sucessão, se afastou e fundou o Gantois em 1849. Com a morte de Mãe Sussu, Ursulina de Figueiredo, que sucedeu Oba Tossi, Mãe Aninha, liderando o segundo movimento de dissidentes, afastou-se e fundou o Opô Afonjá em 1910.

genealogia-de-santo promove a legitimidade do axé do sacerdote chefe – mas como naquela época já havia discriminação por parte dos terreiros mais antigos em relação àqueles chamados por Edison Carneiro de “clandestinos”, os quais “reproduziam os padrões valorativos, exteriores e rituais, da ortodoxia jeje-nagô” (Lima 1987:42), é possível que a aproximação da religião praticada no Opô Afonjá com a religião praticada na África tenha sido um movimento realizado por Mãe Aninha para legitimar sua capacidade sacerdotal, modificando os códigos do mundo do candomblé.

Além disso, a pertença étnica parece sempre ter tido importância no mundo do candomblé, pois recordemos que quem teria dado o nome ao primeiro terreiro no Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho, foi Iyá Naso, que teria sido descendente direta da família real de Òyó. Outro fato que demonstra a importância étnica envolve a própria Mãe Aninha, que, ao realizar a iniciação da futura sacerdotisa do Opô Afonjá, Mãe Senhora, no ano de 1907, entregou-lhe de imediato “a sua ‘navalha’, que era de sua avó Marcelina, *Obá Tossi*, antiga mãe do Engenho Velho”. E Lima (1987:46) comenta: “A linhagem familiar, nesse caso, por todos reconhecida, é que permitiu a uma criança de nove anos, apenas *feita no santo*¹⁴, receber os símbolos do direito ao mais alto posto no candomblé”. Lembremos que Marcelina da Silva, Obá Tossi, além de ser filha-de-santo de Iyá Naso e ter contribuído na fundação do Engenho Velho, era filha de iorubá.

Essa hipótese ganha mais sentido quando Mãe Aninha aventa a ideia de que a religião praticada em seu terreiro é mais ‘original’ que a praticada na Casa Branca, reconhecida como o berço das tradicionais Casas de candomblé. Escreve Lima (1987:53):

Aninha, falando da origem nagô de seu terreiro, dizia, orgulhosamente, a Donald Pierson: ‘Minha seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho!’.

¹⁴ Termo utilizado para se referir a quem passou pelos rituais iniciáticos da religião.

Reafricanização e dessincretização do candomblé

Diante dessas condições, considero possível aventar a hipótese de que buscando um contato mais intenso com a África, Mãe Aninha substituiu sua etnicidade biológica grunci pela fidelidade religiosa, espiritual, iorubá. Embora nunca tenha se afastado de sua crença na Iyá dos gruncis, na “mãe da terra dos gruncis”, identificada como sendo a Iemanjá dos iorubá (Santos *apud* Lima 1987).

Nesse sentido, como o Opô Afonjá foi fundado por uma filha de gruncis nascida no Brasil, que perdera a disputa pelo comando da Casa Branca, seu caráter étnico diante das demais Casas baianas tem menos valor, ou seja, na disputa pela tradição – entendida na Bahia como repetição da ancestralidade dos fundadores dos terreiros – o Opô Afonjá fica sem legitimidade étnica iorubá. Assim, podemos pensar que a necessidade de aproximação com a África foi e é um movimento empreendido pelos sacerdotes chefes do Opô Afonjá cujo objetivo é dotar o terreiro de uma etnicidade iorubá, além de caracterizar um movimento em que os valores cultivados pelos outros sacerdotes – o respeito à tradição voltada para a ancestralidade do terreiro – são substituídos, evitando a comparação e, o mais importante, invertendo os arranjos sociais, tentando impor o Opô Afonjá como mais legítimo, porque afirma ‘resgatar’ aspectos africanos anteriores cronologicamente – porque são buscados diretamente da África – e mais ‘originais’ – porque são, ou foram praticados pelos africanos no outro lado do Atlântico – que os praticados nos demais terreiros.

Movimento de reafricanização

Influenciados pelo processo de afirmação do negro da sociedade brasileira e impulsionados pelo movimento de dessincretização, nas duas últimas décadas do século XX, sacerdotes-chefes de algumas casas de candomblé de São Paulo iniciaram uma reflexão sobre a religião que praticavam e iniciaram o movimento de reafricanização da religião, sob o argumento de que não receberam um bom ensinamento de suas mães-de-santo que, por sua vez, já não teriam tido um bom ensinamento das mães-de-santo que as iniciaram, porque “o pai-de-santo quando ele não quer ensinar tudo ele guarda um pedaço [...] o conhecimento do pé

quebrado”, como disse Armando de Ogun. Enquanto que Mãe Sandra de Xangô justifica dessa maneira:

Você se vê a braços com um cerimonial religioso que você não domina, tem que rezar e cantar uma língua sem saber o que está falando e tem que passar ensinamentos para os seus filhos sem saber os fundamentos e sem saber a realidade.

No entanto, as relações entre esses sacerdotes paulistas e os baianos se tornaram ambíguas: de um lado, procuram construir uma linha genealógica até um desses terreiros para legitimarem o seu axé: “[...] minha raiz é lá da Casa Branca” (Iyá Sessu); Gilberto de Exú, ogã do Ilê Iyá My Osun Muyiwá, remeteu à linhagem de Mãe Wanda de Oxum, a sacerdotisa-chefe, primeiramente à Joãozinho da Goméia (apesar de ser da nação angola, ele tem muito prestígio no candomblé, ao menos no sudeste), e, posteriormente à morte deste, ao seu atual pai-de-santo, Waldemiro de Xangô, que teria passado do candomblé efon para o terreiro do Gantois; Pai Armando de Ogun, por sua vez, remete sua filiação religiosa a Agenor Miranda, que, apesar de ser do terreiro do Bate-Folha, tradicional Casa de candomblé angola, teria sido oluô particular de Mãe Meninha do Gantois, assim como ele sempre esteve presente consultando os orixás quando das sucessões das Casas baianas mais tradicionais.

Assim, a reflexão feita por esses pais e mães-de-santo não diz respeito somente aos fundamentos do candomblé, mas também traz questões relacionadas às relações que mantêm com as tradicionais Casas de Salvador, de onde tiram sua legitimidade. A esse respeito, Gonçalves da Silva (1995) afirma que o movimento de reafirmação em São Paulo tem o desejo latente de realizar um redirecionamento no mundo do candomblé, onde a influência do culto baiano perderia espaço para a influência africana. Tal redirecionamento se justifica pelo fato de que “na luta pela tradição o candomblé de São Paulo encontra-se em desvantagem”, pois o candomblé foi trazido a São Paulo somente na década de 50; nesse sentido, haja vista a história recente, os terreiros de São Paulo ainda não constituíram um prestígio que se compare ao prestígio gozado pelos terreiros baianos, pernambucanos ou maranhenses, razão pela qual necessitam de suas relações com essas Casas, porque nas relações

Reafricanização e dessincretização do candomblé

simbólicas do mundo do candomblé a linhagem-de-santo deve remeter, sempre, a um terreiro conceituado – geralmente, no que tange à tradição nagô ou iorubá, a um terreiro baiano.

Segundo o ogã Gilberto de Exu, o movimento de reafricanização é posterior à efervescência em busca da nação de candomblé que demonstra a preocupação com relação à etnicidade da religião e à genealogia-de-santo em São Paulo. A ideia de nação de candomblé teria chegado a São Paulo em meados dos anos 70 com Olga do Alaketo, que enfatizava sua genealogia-de-santo e colocava em xeque a autoridade espiritual de muitos pais e mães-de-santo paulistas. Ela:

Começa com um discurso da ortodoxia, que na época a gente chamava de nação, e isso começa a complicar, isso começa a complicar porque Dona Olga pega e diz assim: ‘Olha a minha Casa de candomblé tem raízes, a minha Casa de candomblé vem disso, disso e disso’, e desfiava aquele rosário de pessoas (Gilberto de Exú).

Podemos dizer que em São Paulo a reafricanização teve impulso com o curso de idioma iorubá fornecido pela Universidade de São Paulo na década de 70, quando muitos sacerdotes fizeram o curso, e puderam ter contatos com professores nigerianos que traziam e comercializavam materiais religiosos.

Segundo esses sacerdotes paulistas, a reafricanização diz respeito à busca de elementos que já estiveram aqui e foram se perdendo. Para Pai Armando de Ogun, *reafricanizar* significa recuperar conhecimentos esquecidos:

[...] Reaprender o significado dos elementos materiais do culto, e, antes de mais nada, aprender rudimentos da língua ritual original. A língua ritual do candomblé contemporâneo é um agregado quase indecifrável de fragmentos, e a primeira etapa da africanização consiste, pois, em aprender a língua para, a partir daí, refazer as cantigas, rezas e orikis, dando significado às palavras rituais [...] Tudo isso exige muita disposição (Vallado 1999: s/p).

Contudo, “sem tornar-se africanos”. É nesse contexto, com efeito, que esses sacerdotes procuram outra via para obter conhecimento, como

também para afirmarem uma identidade frente aos terreiros antigos: a via alternativa é rumar até a África, seja em viagens que lhes proporcionem objetos sagrados, histórias, *status*, conhecimentos, ou até mesmo um cargo em algum templo africano; seja na literatura referente à África dos séculos passados ou da atualidade.

Diante da busca pela alteridade e afirmação da identidade do candomblé paulista no mundo do candomblé, a justificativa de que não há um conhecimento pleno da religião se torna uma crítica aos sacerdotes dos tradicionais terreiros baianos, o que valoriza e torna justificável a reafrikanização do culto e dota também os paulistas de um vasto conhecimento sobre a religião, num movimento em que se invertem os valores cultivados no mundo do candomblé, como fizera no passado Mãe Aninha, trocando a tradição baiana pela africana, porém os paulistas buscam compreensão da África também através dos livros profanos.

A despeito do candomblé ser uma religião da transmissão oral do conhecimento, os sacerdotes-chefes possuem seus 'cadernos de fundamentos' e considera-se que tais escritos também são dotados de algum caráter sagrado porque recebem axé, que passa das mãos dos sacerdotes diretamente para o papel. Entretanto, ao buscar conhecimentos sobre o sagrado – rituais, cantigas, visão de mundo etc. – na escrita leiga, produzida pelos viajantes, antropólogos etc., desprovida, portanto, de qualquer caráter sagrado, o movimento de reafrikanização introduz uma forma de adquirir o saber diferentemente da oralidade tradicional, herdada da África, e da transmissão direta do mais velho para o mais novo.

As visitas à África constituem fontes para o aprendizado de rituais, cantigas, elementos litúrgicos e apreensão de formas estéticas. Mas, é sobretudo na literatura etnográfica que os sacerdotes buscam referências sobre a cosmovisão africana. Quando se revela impossível apreender valores e concepções sobre o mundo em visitas à Nigéria, os sacerdotes recorrem à literatura para reavaliarem os fundamentos da religião. A abolição da missa no axexê, por exemplo, ou a definição das diferenças entre orixás e santos só podem ser fundamentadas através de relatos históricos que demonstrem a inexistência de missas nos rituais fúnebres dos iorubá, ou atestem a relação dos orixás com a natureza, o que os santos católicos originalmente não possuem.

Para uma parcela desses sacerdotes, o movimento de reafrikanização, entendido como atualização da religião, é percebido como a

Reafricanização e dessincretização do candomblé

possibilidade de se constituir uma retórica própria sobre os acontecimentos mundanos, abandonando a necessidade de se recorrer a traduções emprestadas de outras tradições religiosas, principalmente catolicismo e kardecismo, para interpretar o cotidiano contemporâneo. Alguns deles atualmente refletem, por exemplo, sobre questões relacionadas aos avanços científicos, à política, ao meio ambiente, que estão presentes nas discussões da sociedade, muitas das quais não faziam parte das preocupações da religião enquanto comunidade-de-santo.

Argumento que a reafricanização não pode ser vista de uma única perspectiva, mas sim que é preciso, para entendê-la, partir do pressuposto de que não há um referencial único para a reafricanização, um tipo ideal. Sugiro que, enquanto processo de ressignificação, podem existir várias possibilidades de *reafricanizar*, cada qual segundo os critérios de cada sacerdote-chefe: no que tange a estética, podem adotar roupas tipicamente africanas ou continuar usando trajes típicos baianos; podem inserir cantigas diferentes dos demais; podem introduzir algum ritual que consideram tipicamente iorubá, ou extinguir aquele que julgam sincrético ou sem fundamento religioso; podem introduzir elementos rituais (como comidas ou objetos) que considerem iorubá, ao passo que extinguem outros tidos por eles como provenientes de outras tradições; ao mesmo tempo podem continuar a utilizar trajes, cantar cantigas, praticar rituais, utilizar objetos, cultuar divindades ou continuar fazendo comidas que considerem não provenientes da religião iorubá por considerarem próprias do contexto brasileiro.

Assim, reafricanização do candomblé diz respeito a uma modificação doutrinária e/ou litúrgica em função do que se imagina que seja tipicamente iorubá, ou seja, a modificação de certos aspectos – segundo os interesses de cada sacerdote – levando-se em consideração e tendo como inspiração a religião praticada atualmente pelos iorubá da atual Nigéria ou que teria sido praticada por eles.

É importante ressaltar que a pluralidade de possibilidades que esses sacerdotes possuem para construir um candomblé *reafricanizado* pode ser percebida pela autodenominação de suas respectivas Casas de candomblé como ‘reafricanizado’, ‘africanizado’, ‘tradicional renovado’, ‘Tradição de Orixá’, ‘tradicional ortodoxo’ – esses foram os termos encontrados no trabalho de campo, cuja diversidade de autodenominação já demonstra a heterogeneidade do movimento.

Isso por que a religião pregada pelos chefes dos terreiros é um arcabouço cosmológico elaborado, levando-se em consideração: os escritos sobre a África (escritos sobre a sociedade iorubana e os poemas oraculares de Ifá); os fatos da contemporaneidade (os avanços científicos, os dramas sociais, as questões étnicas etc.); o contexto da cidade de São Paulo, com os fluxos culturais globais etc.; a história vivida por eles e por suas comunidades-de-santo; a própria cosmologia 'tradicional' das Casas de que são chefes, pois uma grande modificação pode acarretar a perda de fiéis e prestígio; a própria particularidade do sacerdote chefe – alguns são oriundos de famílias mais favorecidas economicamente que outros, o nível de escolaridade é bastante variável, possuem descendência africana ou não etc. Enfim, o processo de reafrikanização, entendido como atualização do candomblé, é um jogo que envolve reelaborações e renegociações.

Realizar tal análise do processo de reafrikanização do candomblé ketú, entendido como ressemantização e ressignificação da religião, permite-nos construir caminhos – não elaborar mapas (Clifford 1999) – para a compreensão dos processos de bricolagens realizados pelos religiosos, sobretudo num contexto de metrópole – berço de tal movimento – onde dialogam com vários fluxos culturais e simbólicos (Hannerz 1997).

Pois, se, como disse Pace (1997), o processo de globalização leva o religioso a duas tendências, a saber: o recolhimento em sistemas simbólicos fechados ou a hibridização cultural, o candomblé *reafrikanizado* de São Paulo tem se mostrado a meio caminho entre o enclausuramento simbólico (destacando elementos diacríticos sob o rótulo da 'pureza' religiosa) e a hibridização (entre, sobretudo, as visões de mundo encontradas nas literaturas sobre a África e as possibilidades delas serem absorvidas num contexto classificado por eles mesmos como distinto do passado africano, suscitando rearranjos, bricolagens, negociações entre os mundos que compõem a contemporaneidade).

Nesse sentido, a reafrikanização do candomblé, antes de ser uma recusa ao sincretismo religioso proposto por esses sacerdotes, é, a meu ver, uma outra vertente do sincretismo, uma face sincrética dinamizada pelas variantes acima mencionadas, na medida em que esses sacerdotes realizam um outro tipo de sincretismo que se refere ao momento temporal no qual estão inseridos, incluindo todas as interferências possíveis da contemporaneidade brasileira.

Reafricanização e dessincretização do candomblé

Contudo, o discurso elaborado por esses sacerdotes não é uma exploração vazia com objetivos políticos somente, mas a elaboração cognitiva desses sacerdotes é uma representação de suas convicções religiosas. Pensando a questão da tradição cultural para um grupo indígena que vive o processo de reterritorialização e ressignificação de suas tradições, Sant'Ana (2006:12-3) considera importante ressaltar que:

A cultura retomada e ensejada pela etnicidade é assumida e vivida pelos autores que a proclamam como autêntica (no sentido de não ser deliberadamente manipulada, o que não significa que não seja um processo consciente) e justamente por ser considerada como a verdadeira e tradicional manifestação do grupo é que ela (a cultura) ganha status de fronteira. Ou seja, a tradição é usada como diferença em um dado contexto não apenas como um ato político de comunidade, mas sim porque os grupos acreditam na autenticidade de suas tradições, 'a viagem da volta é imaginada mas é real para os atores envolvidos' (Oliveira Filho, 1999). Nesse sentido, o fenômeno da etnicidade que envolve os chamados índios urbanos é um fenômeno fundamentalmente simbólico.

Para os sacerdotes-chefes do candomblé ketú *reafricanizado* não é diferente, ao se debruçarem sobre práticas culturais supostamente seguidas pelos seus antepassados¹⁵, eles realizam um ato político de marcação de diferença – muito parecido com uma nação/etnicidade de candomblé – como também um ato simbólico, no sentido de que absorvem os aspectos iorubá não somente como traços diacríticos, mas também como aspectos culturais historicamente perdidos ao longo do desenvolvimento da religião no Brasil. Mesmo que alguns desses sacerdotes afirmem não abrir mão de certos aspectos 'afrobrasileiros', aqueles que julgam pertinente serem resgatados são vistos como autênticos.

Se o movimento de dessincretização da Bahia dialoga com os mundos da política, da etnicidade e da religião, com o objetivo de se colocar em articulação com as questões políticas dos afrobrasileiros e da própria religião, os sacerdotes da reafricanização em São Paulo, por sua

¹⁵ Imaginados, ou não, visto que: 1) alguns desses sacerdotes não possuem origem africana e se apegam à família-de-santo; 2) mesmo a família-de-santo não possui origem iorubá (a tradição reivindicada); 3) imaginada no sentido literal do termo.

vez, procuram, além disso, colocarem-se frente às disputas internas por prestígio e legitimidade presentes no mundo do candomblé, como também têm o objetivo de realizar um movimento político dentro do mundo religioso brasileiro, tentando se impor enquanto religião, buscando um espaço de discurso cujo objetivo, também, é o de arregimentar adeptos.

Reflexões Finais

Vimos que, na época do surgimento do candomblé, a identidade étnica iorubá foi importante para a nomeação do primeiro terreiro, evidenciando, portanto, a importância da etnicidade biológica nas tramas simbólicas da religião da época, como também a intensa ligação entre parentesco consanguíneo e orixá, percebida pelo nome de Iyá Naso e seu local de origem Óyò, reino de Xangô; nos anos 30, a importância da etnicidade biológica ainda está presente, porém Mãe Aninha, de origem grunci, inaugura um diálogo com sua etnicidade religiosa iorubá, usufruindo-se da própria dinâmica do sistema de parentesco-de-santo, já mítico, próprio do mundo do candomblé; já nos anos 70, temos o início da transformação da ideia de etnicidade religiosa ou biológica em nação de candomblé, o que podemos ver no fato de Olga do Alaketo valorizar, no mundo do candomblé fora da Bahia, a genealogia-de-santo – porque foi ‘feita no santo’ por uma iorubá e sempre esteve nessa nação religiosa e, em seu caso, biológica, porque descendente de iorubá – e a repercussão que essa noção teve entre os pais e mães-de-santo paulistas; por fim, desde os anos 80, vemos retóricas que enfatizam e reivindicam uma etnicidade biológica e/ou uma etnicidade religiosa presentes nos discursos dos sacerdotes paulistas da reafricanização, alguns valorizando sua ascendência biológica africana – que já não é localizada etnicamente – enquanto outros ressaltam sua genealogia-de-santo.

Em linhas gerais, tentei demonstrar a presença, de uma forma ou de outra, da etnicidade no mundo do candomblé e seu dinamismo nas relações, bem como argumentei que, para se entender os movimentos de dessincretização e reafricanização, é preciso não se prender ao mundo religioso, pois ambos se situam num espaço social de intenso diálogo com os mundos da política e da cultura. Argumentei, nesse sentido, que a politização da cultura, utilizada pelos sacerdotes do movimento de des-

Reafricanização e dessincretização do candomblé

sincretização num determinado momento, mesmo que de forma retórica, constitui também uma das frentes utilizadas pelo Movimento Negro brasileiro no processo de afirmação do negro na sociedade brasileira e na luta por conquistas de direitos sociais. A politização da cultura africana foi retomada pelos sacerdotes da reafricanização, enfatizando a etnicidade iorubá, com o objetivo de se colocarem ao lado do Movimento Negro, bem como de conquistar sua alteridade dentro do mundo do candomblé e do mundo religioso brasileiro como um todo.

Propondo tal reflexão, sugiro que o processo de afirmação religiosa do candomblé e a luta por direitos sociais do negro no Brasil devem ser compreendidos como sendo uma questão racial que se alicerça numa etnicidade africana que, muitas vezes, é imaginada, na medida em que a pertença étnica, nesse caso, vai além da ligação com um determinado povo/local, estando mais ligada às características concebidas socialmente como próprias do ‘povo africano’¹⁶. Tal etnicidade africana imaginada, mesmo não sendo a matriz principal no presente, é, em certa medida, a dinâmica do processo na construção de uma retórica da diferença, seja invocando a história do ‘povo africano’¹⁷ e de seus descendentes, visando ao ressarcimento de uma dívida histórica – resultado de uma discriminação étnico-racial antes que numa assimetria bélico-econômica – seja invocando referenciais culturais que foram praticados num passado e que são trazidos ao presente, seja elaborando novos aspectos diacríticos, a partir de matrizes africanas de origens variadas – da África ou de outros grupos de origem afro que vivem fora do continente africano (Carvalho 2002).

Nessa perspectiva, o candomblé ketú *reafricanizado* se configura, portanto, como um aspecto diacrítico de uma etnicidade iorubá também apropriada pelo Movimento Negro brasileiro, contribuindo, assim, para a elaboração de um arcabouço cultural diacrítico de referências que proporcione unidade não só histórica, mas também cultural à comunidade negra do Brasil.

¹⁶ Segundo Segato (2005), é possível dizer que há um povo diferenciado dentro da nação, no que tange aos afrobrasileiros, no caso restrito dos quilombolas. De outro modo, segundo ela, existe um “códice africano” que proporciona uma perspectiva africana sobre as coisas ao alcance de todos nos terreiros de candomblé.

¹⁷ Sempre em termos genéricos.

Ressalto que as questões colocadas pelo fenômeno da 'autoconsciência negra', no Brasil, devem ser percebidas não como reivindicação de um grupo social por uma originalidade distintiva da nacional, mas, pelo contrário, tal fenômeno deve ser compreendido como um discurso em que a diferença reivindicada simboliza o desejo da comunidade negra de que a sociedade brasileira amplie – ou estabeleça – o diálogo com os seus componentes. Como afirma Guimarães (s/d), o negro no Brasil nunca se percebeu como estranho à sociedade nacional e sempre buscou garantir seu espaço de igualdade com os demais. Assim é que mesmo o candomblé *reafricanizado*, quando reivindica e se afirma como uma religião mais 'africana', portanto diferente das demais, não o faz com o objetivo de se colocar como estrangeira, mas, na encruzilhada dos mundos da política e da cultura, busca seu espaço na configuração do mundo religioso brasileiro como mais uma das religiões genuinamente brasileiras¹⁸.

Nesse sentido, podemos observar a gama de vertentes que o tema reafricanização do candomblé proporciona, mostrando que sua abrangência vai além das relações próprias do mundo religioso, interferindo diretamente nas questões simbólicas e políticas do nosso país.

Bibliografia

ANDERSON, Benedict. 1989. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática.

AUGÉ, Marc. 1997. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2002. Cultura en la política: derechos intelectuales en las poblaciones indígenas y locales. Trabalho apresentado na Sessão Plenária "Anthropology, Where Are We?", IX Congrès d'Antropologia FAAEE: Barcelona.

¹⁸ Isso é perceptível através de vários elementos doutrinários – caboclos, pretos-velhos (entidades surgidas no Brasil), semana de 7 dias (iorubá é composta por 4 dias), calendário baiano, tendo como referência as festividades dos santos etc. – ou litúrgicos – feijoada para Ogun (iorubalândia cachorro), vestimentas, quartos para os orixás em conjunto etc.

Reafricanização e dessincretização do candomblé

- CARVALHO, José Jorge. 2002. *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable* (Série Antropologia, 311) Brasília: UnB.
- CLIFFORD, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- CONSORTE, Josildeth. 1999. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (org.): *Faces da tradição afro-brasileira*, pp. 71-91. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/ CEAO.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. s/d. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil*. (<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Intelectuais%20negros%20e%20modernidade%20no%20Brasil.pdf>; acesso em 12/08/2007).
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. 1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.
- HANNERZ, Ulf. 1997. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chaves para uma antropologia transnacional. *Mana*, 3(1):7-39.
- LIMA, Vivaldo Costa. 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo: Corrupio.
- LÉPINE, Claude. 1979. *Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé Kétu de Salvador*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.
- _____. 2003. *Primeira aula: Curso de história da África*. Curso oferecido na FFC/UNESP, campus de Marília/Departamento de Sociologia e Antropologia (mimeo).
- MATORY, James Lorand. 1999. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana*, 5(1):57-80.
- MELO, Aislan Vieira. 2004. *A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Marília: PPGCS/FFC/UNESP.
- PACE, Enzo. 1997. Religião e Globalização. In ORO, Ari Pedro (org). *Globalização e religião*, pp. 25-42. Petrópolis: Vozes.
- PRANDI, Reginaldo. 1991. *Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- SAHLINS, Marshall. 1997. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em extinção (parte II). *Mana*, 3(2):103-50.

Revista ANTROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(2), 2008

- SALAMI, Sikiru. 1999. *Poemas de Ifã e valores de conduta social entre os Yorubá da Nigéria (África do Oeste)*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo: FFLCH/USP.
- SANT'ANA, Graziella Reis. 2006. *A dinâmica do associativismo entre os Terena*. Texto de Exame de Qualificação de Tese de Doutorado. Campinas: PDCS/IFCH/UNICAMP.
- SANTOS, Juana Elbein. 1976. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.
- SEGATO, Rita Laura. 2005. *Raça é signo* (Série Antropologia, 372). Brasília: UnB.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. 1999. O candomblé e a (re)invenção de tradições. In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs): *Facs da Tradição Afro-Brasileira*, pp. 131-40. Rio de Janeiro, Salvador: Pallas/CEAO.
- TURNER, Terence. 1991. Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In STOCKING Jr., George W. (ed.): *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, pp. 285-313. (History of Anthropology, 7). Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- VALLADO, Armando. 1999. Os percalços da africanização. Trabalho apresentado no Congresso de Umbanda e Candomblé, Diadema – SP.
- VERGER, Pierre. 1992. O Deus Supremo iorubá: uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, 15. (http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n15_p18.pdf; acesso em 14/02/2008).

Recebido em novembro de 2007

Aprovado para publicação em setembro de 2008