

**A CIDADE MODERNA E A RELIGIÃO INCIVILIZADA: PENSANDO
IDENTIDADE, COLONIALIDADE E NEGOCIAÇÕES POR SOBREVIVÊNCIA
NO CANDOMBLÉ GOIANIENSE**

Mestranda Natália do Carmo Louzada

Universidade Federal de Goiás

Bolsista CNPq

Quando o candomblé se torna assunto de Estado: o processo de patrimonialização da religião

No contexto da década de 1960, o presidente Jânio Quadros implementava no Brasil uma política internacional voltada para o continente africano. Esta que, denominada “nova política externa independente”, estava centrada em uma posição de não alinhamento no âmbito da bipolarização ocasionada pela Guerra Fria. Por meio da referida política, Quadros apresentava seu país à África como “uma nova força no cenário mundial”, argumentando que o exercício de uma liderança latino-americana e o modelo social de coexistência e integração racial, reconhecidamente característicos do Brasil, tornavam o país um possível elo entre a África e o Ocidente. União que, como afirmava o presidente brasileiro, seria necessária para o fortalecimento da luta contra o “subdesenvolvimento e todas as formas de opressão” (SANTOS, 2005, p. 29, 30).

Antes mesmo da década de 60, o governo de Juscelino Kubitschek adotara uma política estatal anti-racista, cujo projeto internacional se pronunciava em termos da busca à eliminação das manifestações de discriminação, considerando a cultura como “forma de elevação do espírito nacional”. Todavia, a diferença fundamental entre os referidos governos residiu no fato de Quadros ter passado a entender a cultura afro-brasileira como um “bem simbólico tratado como assunto de Estado” (SANTOS, 2005, p. 34). Perspectiva em consequência da qual o Brasil se lançou rumo a uma política internacional especificamente direcionada à África, cujo trunfo consistia na garantia da receptividade dos Estados deste continente em função da formação racial brasileira.

Esta que deveria então ser percebida, tanto internamente quanto externamente ao país, como regida sob um conjunto de princípios de democracia racial.

Dessa forma, teve início no Brasil um processo de reiteração da suposta democracia racial nacional, feito por meio da atuação de parte dos intelectuais locais, bem como através da aproximação entre veículos de comunicação nacionais e africanos. Aproximação que, transmitindo ao continente africano perspectivas da cultura nacional delineadas pelo Estado, tinha o objetivo de se alterar o quadro de “recíproco desconhecimento” entre Brasil e África. Esforço que, como percebe Jocélio Teles dos Santos, empreendido durante toda a década de sessenta, sendo levado a cabo pelo governo militar, almejava indicar que o sistema de relações raciais brasileiro alcançava uma consolidação ideológica. Assim, objetivava-se suprir a necessidade de se amparar o discurso da política internacional, o que, por conseguinte,

implicava em cristalizar as manifestações culturais afro-brasileiras através do discurso de que elas estavam imersas na cultura nacional. Obviamente, isso não constituía nenhuma novidade, pois desde o final do século XIX, e até a metade do século vinte, algumas manifestações de origem afro-brasileira ou destacada participação de afro-brasileiros foram alçadas à condição de símbolos nacionais. O samba e o futebol constituem-se exemplos expressivos. No entanto, a novidade é que, a partir dos anos sessenta, as políticas oficiais passavam, paulatinamente, a incorporar algumas manifestações negras e dar-lhes sentidos de autenticidade de nossa brasilidade (SANTOS, 2005, p. 54, grifos nossos).

Sendo assim, a apropriação do Candomblé pelo discurso oficial acerca da contribuição africana para a formação cultural brasileira viveu, no referido contexto, o dilema de representar a religião tanto como uma seita primitiva – num processo de negação a uma condição de barbárie e incivilidade - quanto como “original” tradição africana que, “signo por excelência de uma baianidade”, poderia ser utilizada como exemplo de patrimônio nacional (SANTOS, 2005, p. 56). Dilema que, primordialmente evidenciado pela constante repressão policial a que eram submetidos os Candomblés, caracterizava o processo de transformação da religião em “assunto de Estado”. Transformação que, em curso desde os anos cinquenta, se apropriaria do sentido de originalidade atribuído às manifestações afro-brasileiras localizadas na Bahia bem como da própria ideia de baianidade, como parâmetros de uma nova identidade nacional permeada pela valorização da “autêntica” influência africana na formação cultural do país.

O movimento de contracultura, a busca pelas origens culturais brasileiras e o empoderamento dos Candomblés da Bahia

Nesse sentido, o período entre os anos 1960 e 1970 foi de redescoberta “africana” pela sociedade brasileira, no qual se procurava conhecer a África e assim reconhecer a “África no Brasil”. Esse fato levou os signos do Candomblé, “basicamente os orixás e suas insígnias”, a serem apropriados como símbolos e veículos da autêntica representação acerca da origem africana na sociedade brasileira. A essa altura, letras de músicas de artistas como Edu Lobo, Dorival Caymmi, Ary Barroso e Vinícius de Moraes, filmes de Glauber Rocha e outros importantes cineastas, bem como a literatura de Jorge Amado, contemplavam referências, e mesmo glorificações, ao universo religioso candomblecista e sua “pureza” em termos de africanidade (SANTOS, 2005, p. 66).

Como nos explica Reginaldo Prandi, “os anos da contracultura” formaram um contexto de “recuperação do exótico, do diferente, do original”, sendo que, no Brasil, ao “valorizar-se a cultura do outro”, a antropologia voltou seu olhar para a cultura indígena e para a “cultura do negro”, pois a “sociedade saía em busca de suas raízes” (PRANDI, 1999, p. 102). Neste momento de efervescência cultural surgiram o tropicalismo e os afro-sambas de Baden Powell e Vinícius de Moraes. Artistas que, entoando canções de enorme repercussão cujas harmonias e letras continham instrumentos, ritmos e temas afro-brasileiros, utilizavam o Candomblé, no âmbito de sua estética, linguagem e simbologia, como ícone de uma “africanidade” que era “desvelada” como fundamental componente da identidade cultural brasileira.

A perspectiva de valorização da cultura afro-brasileira adotada pelo movimento de contracultura, contudo, não superou a situação paradoxal anteriormente mencionada, pois se de um lado o Estado incentivara a produção cultural apoiando-se na mesma para a constituição dos desejados símbolos nacionais, a instauração do governo de caráter ditatorial passava a empreender censura e repressão a esta produção, tendo em vista seu suposto potencial subversivo. Pois a esquerda brasileira do contexto também se manifestava artisticamente no âmbito da produção contra cultural, por meio do teatro e da música. Desenvolvendo assim

uma concepção de sociedade que implicava a valorização do pobre, do negro, do explorado, do marginalizado, em que se incluía a favela e o morro cariocas, que passam a ser cantados pelos compositores e intérpretes da música popular de elite como pólos de luta contra a injustiça social (PRANDI, 1999, p. 103).

Assim sendo, entre as décadas de 60 e 80 do século vinte, a contracultura brasileira, perpassada pelo discurso político de luta contra a ditadura militar, apropriou-se da idéia de uma matriz cultural africana que, tendo sobrevivido ao processo colonizador e à posterior história de negação preconceituosa e discriminatória dele advinda, foi percebida como símbolo de “resistência” e inspiração tanto em termos de reconhecimento de uma raiz cultural original, quanto em termos da valorização de uma ancestralidade guerreira. Nesse sentido, os arquétipos de orixás guerreiros, os quais não ocasionalmente compõem significativa parte do panteão afro-brasileiro atual, foram amplamente evocados pela música e performance de cantores como Caetano Veloso e Gilberto Gil. Esses cantores retomavam no movimento tropicalista a busca pelas originais referências culturais brasileiras, iniciada pelo modernismo nacional décadas antes.

Portanto, todo o conjunto de iniciativas governamentais para a constituição de uma identidade nacional que perpassasse aspectos da cultura afro-brasileira, contribuiu, para além das desejadas relações diplomáticas entre Brasil e África, à incorporação por parte do movimento de contracultura nacional dos elementos culturais “africanos”, percebidos como componentes da autêntica “brasilidade” a que buscavam¹. Em seu processo de valorização midiática da cultura afro-brasileira o governo ditatorial elegia o Candomblé como símbolo de autêntica influência africana no país. Iniciativa que resultou no inesperado estabelecimento de uma relação de reciprocidade entre a referida religião e os artistas da contracultura. Pois, se por um lado, ao fazerem uso dos símbolos e insígnias da religião, tais artistas empreendiam relativa dessacralização dos mesmos, por outro, possibilitavam sua popularização, contribuindo no combate à intolerância religiosa bem como na consolidação de uma identidade candomblecista alicerçada na idéia de “pureza” africana. Isso porque, em sua busca pelas raízes da

¹ Este impulso, todavia, embora tenha desempenhado determinante papel na valorização da cultura afro-brasileira, não é aqui compreendido como propulsor do processo de glorificação de uma africanidade, empreendido no âmbito da contra-cultura nacional. Mas sim, percebido como parte estruturante de um contexto político-social em que a cultura de influência africana no Brasil, foi legitimada em termos de sua originalidade africana.

cultura nacional, os artistas em questão retomavam a performatividade afro-brasileira, bem como sua oralidade e seu “fetichismo” - toda sua antimodernidade, tal como concebe Gilroy - apropriando-se destes elementos como componentes de discurso e postura de insubordinação.

E nesse sentido, tendo como inspiração, para além das sobrevivências culturais afro-brasileiras, a própria luta do africano escravizado ainda pulsante nas divindades guerreiras do panteão orixá conservado no Brasil, os artistas contraculturais consolidaram e difundiram uma identidade nacional perpassada pela valorização da cultura de influência africana no país. O que transformou o plano governamental de simples consolidação de uma identidade nacional que permitiria a aproximação diplomática entre Brasil e África, em um discurso de empoderamento e insurreição que, estabelecido por meio de códigos culturais, muitas vezes escapava à compreensão dos agentes da censura e da repressão.

A redescoberta “africana” pela sociedade brasileira ocasionou ainda a reinterpretção da Bahia a partir de uma imagem mística, fundamentada em “sua antiguidade histórica, sua beleza arquitetônica e natural e, principalmente, em sua originalidade cultural” (SANTOS, 2005). Visto que, embora a política de preservação patrimonial nacional tivesse sido até então direcionada quase exclusivamente à conservação de obras arquitetônicas, no início dos anos setenta surgira a possibilidade de associação entre preservação do patrimônio histórico e o desenvolvimento do setor turístico brasileiro. A perspectiva no contexto era de se criar uma política que convergisse turismo cultural e natural ao desenvolvimento regional, o que deu origem ao discurso de imbricação entre natureza e cultura “como representação máxima de nossa civilização”. Nesse sentido, o turismo cultural no país passava a remeter a uma idéia essencialista de cultura, transformando-a na “chave” para “desvendar a identidade de nação brasileira” (SANTOS, 2005, p. 80, 81). O que para Jocélio Santos, evidenciava a estratégia do governo militar de promover a cultura por meio de sua “acumulação”, incitando sua valorização internacional, bem como garantindo a “nacionalidade” por meio do culto ao passado.

No âmbito da publicidade deste novo projeto de turismo cultural do governo militar brasileiro - cujo foco era atrair turistas negros norte-americanos de “alto poder

aquisitivo” e com interesse “em descobrir o que seus antepassados africanos trouxeram para a Bahia, berço da cultura afro-brasileira” (SANTOS, 2005, p. 115) - o estado da Bahia foi especialmente reproduzido em seu cotidiano, pois se objetivava que, a partir do mesmo, fossem construídas as imagens das “origens africanas” da cultura brasileira a serem veiculadas. E nesse sentido, a Bahiatursa (órgão de turismo do Estado da Bahia) dedicava especial atenção ao Candomblé, que utilizado como fundamento à idéia de uma singularidade do povo “baiano” – entendido muitas vezes como uma nação propriamente dita - era caracterizado por palavras chaves tais como “feitiço” e “contágio”. As quais representavam o Candomblé menos como religião do que como manifestação cultural atrativa por seu exotismo e encanto. Nas palavras de Jocélio Teles dos Santos,

Ao construir textos sobre uma política de turismo, o governo estadual baiano realizava “leituras culturais”. A reflexão oficial partia do princípio que havia uma “alma negra” que sempre exerceu “fascínio e atração irreversível” para todos aqueles que na Bahia passaram ou aportaram. A idéia é que todas essas características baianas provinham de uma herança africana, e, por consequência, eram eminentemente populares (SANTOS, 2005, p. 88).

Ao longo da década de 70, como argumenta Silva, o Candomblé vai progressivamente sendo melhor compreendido como religião, tendo como intermediários para suas demandas, além da contra cultura do contexto, os intelectuais ligados aos terreiros, os quais se articulavam em prol das necessidades do povo de santo, bem como negavam a compreensão da religião como manifestação folclórica. Assim, como resultado das políticas de incentivo ao turismo cultural, houve a expansão de políticas públicas e de projetos de cunho científico-cultural que buscavam compreender mais “seriamente” a “intimidade do culto negro” (SANTOS, 2005, p. 133). De tal forma que, a partir deste conjunto de estímulos oficiais, as religiões afro-brasileiras passaram a integrar, para além da idéia de baianidade, a identidade nacional divulgada dentro e, principalmente, fora do país.

Contudo, as iniciativas governamentais tiveram como reação a alteração de aspectos de ritos e datas do calendário ritual candomblecista baiano, como forma de contemplar a curiosidade do crescente número de turistas. Consequência que então, passou a dividir opiniões acerca da atividade turística, esta que, se por um lado representava uma injeção de recursos que contribuía para o desenvolvimento dos terreiros e da própria região Nordeste, por outro constituía influência interpretada como

“desvirtuamento” da religião. Por fim, a referida perspectiva de desvirtuamento motivou intelectuais e lideranças religiosas a empreenderem a diferenciação entre os Candomblés considerados “sérios”, sendo estes os “mais antigos e ortodoxos” - quais sejam aqueles da nação Ketu² - e aqueles “pra turista ver”, adeptos de “novas práticas” de flexibilização da tradição.

A instauração desta disputa por manutenção ou subversão da ordem simbólica (SANTOS, 2005, p. 135) resultou, portanto, na hierarquização das casas de Candomblé baianas mediante sua “africanidade” e rigor no obediência à tradição. E este fato incentivou a aproximação entre os Candomblés ditos “sérios” e camadas sociais mais intelectualizadas e de maior poder aquisitivo, as quais, como nos diz Teles dos Santos, estavam em busca de exotismo e magia (SANTOS, 2005, p. 137). Por outro lado, a referida disputa não deixou de proporcionar o crescimento dos Candomblés ditos “turísticos”, frente aos quais foi organizado um movimento pela preservação da tradição candomblecista na Bahia.

A instituição intitulada “Confederação Baiana de Culto Afro-Brasileiro”, cuja criação tinha o objetivo era de “moralizar” o Candomblé combatendo as explorações, bem como os sincretismos entre esta religião e a Umbanda carioca, utilizava formas de desvalorização da religião de Umbanda como estratégia para “manter o Candomblé como referência do sistema religioso afro-brasileiro” (SANTOS, 2005, p. 141). Esta atuação da referida Confederação evidenciava a noção de “pureza” orientadora do referido movimento. Noção que, contudo, não foi simplesmente absorvida dos discursos governamentais ou publicitários, constituindo anteriormente à estruturação do referido discurso, natural componente da lógica de preservação das comunidades religiosas afro-brasileiras (SILVA, 2005, p. 152). O que nos permite compreender que, de forma semelhante, a convergência entre os Candomblés baianos e Estado não se deu mediante

²A denominação “nações” de candomblé se refere às diferentes tradições étnico-culturais seguidas por três vertentes fundamentais de candomblé: a nação Keto-Nagô, originária do povo yorubano, cultua Orixás, possui grande rigor ritualístico e constitui a mais popular dentre as demais; a nação Angola - originária de diferentes povos “banto”, cultua Inquices, embora tenha incorporado a seu panteão também alguns orixás e caboclos (espíritos indígenas); e a nação Jeje ou Jeje-Mahin, originária do povo ewe-fon, que cultua Voduns. Cf. Prandi (1999). A organização das referidas nações fundamenta-se na memória destas comunidades, esta que representa a apropriação das categorizações étnicas coloniais em detrimento de uma correspondência específica com as origens étnicas dos sujeitos escravizados que as originaram.

manipulação empreendida pelo poder público, mas agregou novo poder político / cultural à perspectiva de manutenção da tradição que, por si só, constituía condição de poder no âmbito da hierocracia das religiões afro-brasileiras.

A expansão do Candomblé e a hierarquização da tradição religiosa afro-brasileira

Em meados dos anos 60 e o início dos anos 70, como nos diz Prandi, em decorrência da intensa migração da população nordestina em direção às indústrias do Sudeste, houve a instalação dos primeiros Candomblés em São Paulo e no Rio de Janeiro. Iniciando um processo de expansão da religião que, chegando a atingir o estado de Goiás ainda na década de sessenta, a difundiu por diversos espaços do território nacional. Neste contexto, significativa parcela dos antigos adeptos da Umbanda, religião tão bem estabelecida no Sudeste quanto o Candomblé no Nordeste, começaram a abandonar os ritos umbandistas para tornarem-se adeptos da religião dos orixás. Fenômeno de conversão que, para o autor, acontecia em função de a Umbanda ter sido remetida ao Candomblé como “sua velha e verdadeira raiz ‘original’, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente” (PRANDI, 1999, p. 101, 102). Essa interpretação que privilegiava os atributos religiosos do Candomblé fez, por sua vez, com que a nação Ketu, popularizada na Bahia como mais “pura” e tradicional - e por este motivo celebrada pela contracultura nacional - se expandisse entre as décadas de 70 e 80 por grande parte do país. Expansão que tornou a referida nação objeto de inúmeros estudos acadêmicos e, dessa forma, a consolidou como referência em termos de tradição para as demais nações de Candomblé, as quais passaram a incorporar muitas de suas práticas rituais.

Começava assim o processo de reafricanização,

Em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; *voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora era motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá* (PRANDI, 1999, p. 101, 102).

No âmbito do referido processo, portanto, a patrimonialização do Candomblé como “guardião” da tradição cultural africana existente no país, ocasionou a valorização da cultura afro-brasileira em termos de sua autenticidade. O que ao mesmo tempo em que conduziu a “um retorno deliberado à tradição”, promovendo visibilidade e posituação à contribuição africana na formação cultural nacional, também hierarquizou o universo religioso afro-brasileiro sob a perspectiva da legitimidade cultural. Isso porque a interveniência do poder público no contexto da ditadura militar tinha como objetivo resguardar os elementos culturais que, genuinamente, aproximavam África e Brasil. E dessa forma, o referido governo pôde compreender o Candomblé mais como manifestação cultural original a ser preservada, do que propriamente como religião a ser respeitada.³

O manifesto contra o sincretismo e a consolidação da nação Ketu como referência ao sistema religioso afro-brasileiro: o caso dos candomblés de Salvador e de Goiânia

No decorrer dos anos 80, pouco após a grande disseminação do Candomblé pela região Sudeste e concomitantemente à expansão do movimento negro pelo território nacional, organizou-se em Salvador a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura. Nesta ocasião, em julho de 1983, as mais respeitadas sacerdotisas - das nações Ketu e Jeje-Nagô - do Candomblé da Bahia se reuniram para a elaboração de um documento em cujo conteúdo afirmavam o Candomblé como religião, e não seita, independente do catolicismo. O documento em questão refutava o estigma de animismo e folclore que as sacerdotisas consideravam ser frequentemente atribuído ao Candomblé, bem como recusava a perpetuação da utilização da religião como elemento de atração turística. Todavia, dentre todas as medidas anunciadas no referido documento, a que maior polêmica criou se referia à rejeição do sincretismo em meio ao Candomblé.

Nas palavras das mães de santo:

³ Perspectiva amplamente evidenciada por meio da incorporação desta religião ao campo das “manifestações folclóricas” brasileiras. Ver Santos, O poder da cultura, 2005.

Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com as roupas que nos deram pra usar [...] Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo,⁴ ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas⁵ para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão (CONSORTE, 1999, p.89, 90)⁶

Como visto, as sacerdotisas pretendiam por meio de tal manifesto, retomar a dignidade da religião africana que, segundo argumentavam, lhes havia sido aviltada pela escravidão e, posteriormente, pela marginalização social, cultural e econômica a que foi submetida o povo negro. O contexto da II Conferência era bastante propício a tais reivindicações pois, somadas às importantes presenças com as quais o evento contava⁷ haviam sido implementadas, naquele mesmo período, medidas oficiais de proteção e defesa da memória da presença africana em terras baianas, promovendo desapropriações de terras ocupadas por terreiros e tombamentos de sítios e logradouros.

Durante a referida Conferência, as mães de santo da Bahia legitimavam então uma identidade religiosa “africana”, por meio do reconhecimento público da ancestralidade cultural candomblecista. Para tanto, elas propunham excluir os aspectos sincréticos existentes em ritos de Candomblé como forma de rejeitar a história de submetimento causada pela escravidão e perpetuada pela marginalização social. Isso porque, em sua perspectiva, após a inserção subalternizada proporcionada pelo sincretismo à cultura religiosa de origem africana e ao próprio povo negro, a circunstância seria de luta pela afirmação dos aspectos culturais africanos, negados historicamente pelo povo de santo como forma de sobrevivência. Este posicionamento consolidava uma identidade candomblecista forjada sob o parâmetro da preservação das características ritualísticas e cosmogônicas “trazidas” da África (não orientada pela

⁴Iniciados em candomblé

⁵Quarto de reclusão em que o iniciado será mantido por determinado período (o qual varia de acordo com cada nação), com a finalidade de aprender os segredos necessários para o ingresso na religião

⁶Transcrição do documento de 12 de agosto de 1983 *apud* Consorte.

⁷Tais como o reitor da Universidade de Ifé (mais importante cidade yorubana. Antiga capital da confederação yorubana e considerada como “umbigo do mundo” pela mitologia do yorubo) os embaixadores de todos os países africanos com representação no Brasil, delegações de outros países e estados e ainda diversos estudiosos das civilizações africanas. Ver Santos, O poder da cultura, 2005.

compreensão das ressignificações / recriações diaspóricas), as quais, por sua vez, vinham sendo popularizadas e celebradas, desde a década de 60, por segmentos artísticos nacionais.

Contudo, em detrimento da perspectiva defendida pelas ialorixás, é necessário observar que o hibridismo das religiões de influência africana formadas no Brasil constitui tanto uma estratégia de sobrevivência e inserção, quanto verdadeira condição de crença religiosa. Fato que pôde ser verificado pela pesquisadora Josildeth Consorte em entrevistas posteriormente realizadas com as próprias sacerdotisas signatárias do documento de 1983. Segundo afirma Consorte, muitas das tradições “sincréticas” que já existiam nos Candomblés da Bahia, foram mantidas após a publicação do manifesto, tais como a lavagem da escadaria do Bonfim; o presente de Iemanjá entregue no dia de Nossa Senhora das Candeias; a presença de povo-de-santo nas missas das segundas-feiras na Igreja de São Lázaro, sincretizado com Omolu⁸, dentre outros rituais. Este fato foi explicado por algumas das mães de santo à pesquisadora com base na própria concepção de manutenção da tradição, pois como afirmou Mãe Nicinha de Bogum em entrevista, não seria correto modificar o que lhe foi ensinado, no contexto de sua iniciação em Candomblé, como práticas religiosas a serem mantidas e que existem em seu terreiro desde a criação do mesmo.

Outras sacerdotisas, e dentre elas a importante Olga de Alaketo⁹, afirmaram à Josildeth ser pertinente cultuar tanto aos santos católicos quanto aos orixás desde que em espaços e momentos diferentes, se auto-definindo cristãs católicas e também candomblecistas. Sendo assim, a percepção do sincretismo como decorrência da escravidão foi mantida apenas pelo discurso de Mãe Stella, que procurou estabelecer no terreiro Opô Afonjá a efetiva separação entre elementos da cultura baiana - tais como a realização de batismos e a comunhão - daqueles relativos à religião candomblecista, afirmando assim a independência desta religião em relação ao catolicismo.

⁸Orixá responsável pela propagação da doença e da cura. Segundo a mitologia possui o corpo coberto de doenças e por isso é representado nas rodas (ou xirês) de candomblé coberto de palha da cabeça aos pés.

⁹Líder sacerdotal de grande prestígio de um dos mais importantes terreiros da Bahia, o Candomblé do Alaketo. Constituem ainda os terreiros mais antigos e de maior prestígio no Brasil a Casa Branca do Engenho Velho; o Axé Opô Afonjá e o Terreiro do Gantois. Ver Prandi, Os candomblés de São Paulo, 1991.

Nesse mesmo sentido, o candomblé goianiense, trazido à capital ainda na década de sessenta pelo sacerdote baiano João de Abuque, desenvolveu seu próprio processo de reafrikanização como forma de legitimação. O referido sacerdote teria oficialmente fundado seu terreiro de nação Angola, localizado no setor Pedro Ludovico, durante o ano de 1970. Segundo a tradição oral, inicialmente, a casa de João de Abuque teve grande sucesso exercendo influência mesmo sobre a religião de Umbanda, anteriormente estabelecida e já consolidada na cidade. E este sucesso causou significativa conversão de adeptos daquela religião ao candomblé, transformando Abuque no mais poderoso sacerdote de religião afro-brasileira em Goiânia, cujos filhos de santo, abrindo suas próprias casas, deram origem à comunidade candomblecista da cidade. Nesse sentido, a Federação de Umbanda de Goiás, fundada em 1969, transformou-se em Federação de Umbanda e Candomblé, alteração datada de 1989 e que objetivava contemplar o novo e expressivo segmento religioso goiano liderado por João de Abuque. Entretanto, por volta de 1990 houve a chegada do babalorixá Djair de Logun Ede que, vindo do Rio de Janeiro, estabeleceu o primeiro terreiro goianiense de nação Ketu, no setor Jardim América, no ano de 1992. O que desencadeou forte disputa entre Abuque e Djair, tendo em vista a migração de grande número de filhos de santo daquele antigo terreiro para este novo.

Considerada a mais híbrida dentre as tradições de candomblé – em decorrência de o fim do tráfico de africanos banto para o Brasil ter se dado em fins do século XVIII estimulando a mistura entre as religiões africana, indígenas e o catolicismo (FILHO, 1988) – a nação Angola constitui segmento estigmatizado como sincrético pelas demais nações da religião. Esta perspectiva, todavia, não era comungada pelos filhos de seu João durante o contexto das décadas de 1970 e 1980, pois tendo referencial apenas os terreiros de Umbanda da cidade – sensivelmente mais híbridos e diversos em termos de ritualística quando comparados às nações de candomblé - tais adeptos possuíam como exclusiva fonte de acesso à tradição que buscavam o conhecimento do referido sacerdote. Contudo, a chegada do babalorixá¹⁰ Djair de Longun Edé, ofereceu aos candomblecistas goianienses possibilidade de contato com uma tradição candomblecista

¹⁰ Palavra yorubana utilizada como título de sacerdócio atribuído aos líderes de nação Ketu após conclusão dos sete anos de formação e raspagem do primeiro filho de santo. Ver Bastide, O candomblé da Bahia, 1978).

ainda mais complexa e aparentemente mais “original”, perspectiva que somada à forte austeridade de Abuque no trato com seus filhos, motivou a mencionada onda de conversões ao candomblé de Ketu transcorrida durante os anos 90.

Segundo relatam antigos membros da comunidade candomblecista goianiense, foi intenso o conflito entre seu João e Djair. Visto que o terreiro do primeiro pai de santo da cidade passava por progressivo esvaziamento, fato que lhe destituía sua antiga condição de poder. Talvez por este motivo, ainda na década de noventa, João de Abuque prestou obrigação ao sacerdote Júlio de Oxum, cujo terreiro de nação Ketu era situado na cidade de São Paulo. Essa adesão à tradição Ketu, todavia, no âmbito do terreiro de seu João tal como feito pelos terreiros soteropolitanos anteriormente mencionados, foi conciliada a antiga tradição Angola, originando uma adaptação que, como ressaltava o dito sacerdote, procurava respeitar e valorizar os primeiros ensinamentos nos quais se fundamentava a casa. Posteriormente a isso, o terreiro de seu João veio a conquistar novos adeptos, sendo o sacerdote celebrado, na ocasião da realização do I Encontro Afro-Goiano pelo SEBRAE¹¹, no ano de 2004, como o pioneiro líder de candomblé da cidade de Goiânia. Por fim, o desenvolvimento de políticas públicas e iniciativas governamentais de conhecimento e valorização da tradição afro-religiosa no Estado de Goiás, inaugurou um novo período de afirmação e expansão, que ainda hoje vive o candomblé da capital.

Dessa forma, torna-se possível perceber a amplitude alcançada pelas representações afirmadas pelo manifesto das mães de santo baianas, tanto entre as comunidades de santo, quanto entre a sociedade brasileira de maneira geral. Pois o manifesto em questão, perpassando a evocação de uma identidade africana (ou de matriz africana) como estratégia cultural e política de apropriação do processo de patrimonialização desenvolvido pelo Estado brasileiro, orientou, no âmbito de todo território nacional, a reafricanização dos Candomblés como alternativa de legitimação. Isso porque, “voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora era motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público” (PRANDI, 1999, p.105), ainda que não contribuísse, diretamente, ao atendimento às demandas étnico-raciais reconhecidas pelas

¹¹ Encontro desenvolvido no âmbito do projeto “Goiás é bom demais” da secretaria estadual de cultura.

sacerdotisas, constituía importante alternativa de luta contra a demonização, promovendo a diminuição dos preconceitos relativos às religiões afro-brasileiras, e relativa inserção social a seus adeptos. E nesse sentido, a referida “volta à África”, envolvia a recuperação de um passado que legitimaria a africanidade destas religiões, agregando-lhes definitivo valor cultural. Valor que tendo sido fortemente difundido pelos projetos governamentais, pode ser entendido como principal motivador da grande conversão ao candomblé de Ketu – representado como puro, originalmente africano – transcorrida não somente em Goiânia, como em diversas outras cidades do país, em que ocorreu a mencionada expansão Ketu.

Tradição e identidade no Candomblé de Ketu: a articulação política da memória na emergência da comunidade imaginada

Assim sendo, podemos compreender que, no âmbito da identidade “africana” ou “de matriz africana” enunciada pelo Candomblé, há um processo de oposição tanto às religiões de matriz européia, quanto às demais religiões afro-brasileiras. Expresso pelo intuito de desvinculação da religião em relação ao catolicismo, bem como pela necessidade de diferenciação em relação às demais religiões afro-brasileiras de “característica sincrética”. Em oposição às quais o Candomblé estabelece sua identidade específica, fundamentada no caráter singular da preservação das características rituais e cosmogônicas “trazidas” na diáspora africana. Essa identidade atribui à religião em questão, principalmente no que concerne ao culto aos orixás realizado pela nação Ketu-nagô, condição de “pureza” e o status de “guardiã da tradição”.

Isso porque, como afirma Renato da Silveira, “segundo as tradições orais dos nagôs (africanos yorubas, originários de regiões da Nigéria, Benin e Togo)” situados na Bahia, o primeiro Candomblé institucional, organizado legitimamente em espaço urbano, teria sido o de sua linhagem, fundado em Salvador atrás da Igreja Nossa Senhora da Barroquinha. Nesse local já existia uma irmandade de pretos, denominada Senhor Bom Jesus dos Martírios, cujos associados teriam sido os mesmos africanos organizadores do referido Candomblé. Não há referências quanto à data de fundação do

mesmo nas tradições orais, entretanto, Silveira informa que investigações antropológicas indicam que tal acontecimento teria se dado entre fins do século XVIII e meados do século XIX. “Data que coincide” tanto com a oficialização da irmandade da boa morte, quanto com “a chegada à Bahia dos primeiros escravos nagôs do reino de Ketu” (situado em região yorubá), “de onde teriam vindo os fundadores” do Candomblé da Barroquinha (SILVEIRA, 2005, p. 21).

Segundo narra o autor tendo como referência as ditas tradições orais, “entre os primeiros escravos provenientes do Reino de Ketu” estariam alguns membros da família real Arô, “capturados na cidade de Iwoyê, saqueada em janeiro de 1789 pelo exército do Reino do reino do Daomé (atual República do Benin)”. Em sua perspectiva, a “primeira das fundadoras do Candomblé da Barroquinha, Iyá Adetá”, teria vindo nesta leva de escravos. Ela teria conquistado a alforria em fins do século XIX e então fundando em sua casa, localizada no bairro da barroquinha, um culto doméstico a Oxóssi¹². Este culto, todavia, seria advindo de longo processo de institucionalização e resistência frente à perseguição empreendida por Conde da Ponte entre os anos de 1805 e 1809. Sendo que, em 1812, teria conquistado “consentimento oficial” para realizar suas reuniões num salão nobre anexo à Igreja da Barroquinha. Contexto de início do século XIX durante o qual teria surgido, no referido lugar, o terreiro Iyá Omi Axé Airá Intile, “dirigido por Iyá Akalá, segunda das fundadoras segundo a tradição”.

Em 1830 a cidade de Oyó, “capital do maior dos Estados nagô Yorubas” fora saqueada por africanos islamizados do “califado de Kotô e do Emirado de Ilórin” dando início a “um grande êxodo da população dessa região”, bem como a uma guerra civil “destruidora” em consequência da qual, nas palavras do autor, “verdadeiras multidões de prisioneiros (...) vieram parar na Bahia como escravos, de modo que, em meados do século XIX, mais da metade da população escrava africana já era nagô-yorubá” (SILVEIRA, 2005, p. 22). Em função deste grande contingente de africanos escravizados advindos da região, durante a reorganização do Império de Oyó, uma missão secreta teria sido enviada à Bahia com a finalidade de organizar os cultos estabelecidos na Barroquinha, pois diversos

¹²Orixá dos caçadores e da caça. Tem como símbolo o arco e flecha bem como a cor verde. Ver Lopes, Kitabu, 2005.

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

Dentre os membros do “alto escalão” yoruba vindos à Bahia na referida missão estava Iyá Nassô, considerada a terceira fundadora da nação Ketu, “personalidade do primeiro escalão cerimonial do palácio de Oyó”. Iyá Nassô teria então, juntamente aos demais enviados de Oyó, estruturado o culto às diferentes divindades reunidas na Barroquinha, organizando o primeiro Candomblé de Ketu no terreiro Iyá Omi Axé Airá Intile, posteriormente chamado Casa Branca do Engenho Velho da Federação, tal como hoje é popularmente conhecido (SILVEIRA, 2007).

Assim, fundamentando-se na memória de uma participação direta de africanos na estruturação do culto das divindades reunidas na diáspora, o Candomblé de Ketu percebeu a si próprio, bem como foi percebido pelos primeiros pesquisadores, como religião “originalmente africana”. De maneira que, o discurso de pureza registrado em circunstâncias como a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura e ainda percebido contemporaneamente entre a nação Ketu, tal como ocorrido com a autora do presente artigo em sua pesquisa de campo nos candomblés da cidade de Goiânia, fundamenta-se na idéia de perpetuação desta africanidade por meio do tradicionalismo ritual e da rígida hierarquia característicos da referida nação. Características estas que efetivamente impediram um maior avanço do temido sincretismo por entre o Candomblé de Ketu.

Embora a forte preocupação e o esforço em termos de manutenção da tradição religiosa africana não possam ser negados como expressivas características da religião, a nação Ketu caracteriza-se historicamente pela reunião feita “pela primeira vez na religião africana”, “de todos os orixás no mesmo templo”, o que criou, diferentemente de tudo o que havia em África, uma hierarquia unificada de todas estas divindades (SILVEIRA, 2005, p. 23). Pois, como nos mostra Renato da Silveira, no Candomblé da Barroquinha plantaram-se¹³ quatro pilares centrais em referência aos “quatro cantos do

¹³Referência ao ritual de instauração do axé, energia dos orixás, que somente se estabelece no espaço dos terreiros se feitos os rituais de devoção, que perpassam o soterramento dos ‘fundamentos’ (conjunto de objetos) da divindade, nas bases dos pilares, para que nelas se fixe o orixá.

país yorubá, dedicados à Oxossi de Ketu, Xangô de Oyó, Oxum de Ijexá e Oxalá¹⁴ de Efan”, representando as distintas tradições religiosas destas quatro etnias. Assim sendo, o Candomblé de Ketu configura-se como uma recriação, no espaço da diáspora, das antigas religiões africanas, perpetuando uma forma de culto que jamais existiu em África e que apenas foi criada a partir da resignificação de elementos rituais feita em território brasileiro. Dessa forma, ainda que Iyá Nassô e demais enviados yorubanos tenham estruturado o culto candomblecista, o fizeram a partir da mescla entre divindades e tradições já empreendida na Barroquinha, esta que fora conduzida no contexto do século XIX não somente por sacerdotes africanos, como também por líderes religiosos nascidos no Brasil e influenciados pelo hibridismo cultural da colônia.

Ainda nesse sentido é necessário considerar que a religião Candomblé não se restringe à nação Ketu. Sendo que, no que se refere às outras duas tradicionais nações da religião, quais sejam nação Angola e nação Jeje-nagô, ambas advém dos primeiros calundus coloniais, os quais consistiam em

cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias, misturando elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio do búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como o casamento) e ao espiritismo e superstições populares de origem européia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através de objetos ou incorporadas nos vivos etc.) (SILVA, 2005, p. 45, 46).

Tais cultos, portanto, mesmo antes do século XVII, eram evidentemente sincréticos¹⁵. Pois como revelam pesquisas de Silveira, os calundus de origem Jeje¹⁶ acabaram aderindo ao catolicismo, enquanto os calundus de origem Banto¹⁷ sincretizaram-se ao catolicismo e aos cultos indígenas, dando origem, posteriormente, à religião Umbanda

¹⁴Respectivamente: Orixá dos ventos e trovões, que tem como símbolo o machado de duas lâminas representando a justiça. Orixá das águas doces, cachoeiras, também da beleza e da riqueza, é representada pelo espelho e os seixos rolados. Orixá supremo, criador dos homens, tem como símbolo tradicional o cajado. Ver Lopes, Kitabu, 2005.

¹⁵Sendo sincretismo aqui entendido como fluido mosaico de tradições culturais.

¹⁶Constituído por etnias *gbé* falantes que, escravizadas, eram advindas da região ocidental da África, principalmente do atual Benin. Ver Parés, Formação do candomblé, 2007.

¹⁷Topônimo étno-linguístico relativo a diversas africanas pertencentes a um mesmo tronco linguístico, neste caso advindas mais especificamente da região sul do continente africano, como Angola, Moçambique e Congo. Silveira, “África reinventada...”, 2005, p.20.

(SILVEIRA, 2005, p. 20). E esta constatação confere aos Candomblés Jeje e Angola origem híbrida semelhante às origens de quaisquer outras religiões afro-brasileiras.

Assim sendo, torna-se evidente no processo de enunciação da africanidade candomblecista a tentativa de recuperação de um passado que é construído pela articulação política da memória. Visto que implica o esquecimento de aspectos da circunstância histórica de formação necessariamente híbrida do Candomblé. Implicação que, por sua vez, oblitera aquelas memórias cuja perpetuação não corroboraria a nova identidade forjada, pois como explica Jô Gondar (2000, p. 37), sendo a identidade uma construção ficcional, ela parte necessariamente de uma escolha política, orgulhosa, relativa a interesses práticos, e que apenas pode se manter a partir da segregação daquilo que ameaça a representação que um indivíduo ou um coletivo fazem de si mesmos. Constituindo portanto, “antes de mais nada, um instrumento de poder”.

A luta pela memória, por sua vez, evidencia uma situação de invenção da tradição, compreendida por Bhabha como emergência de uma comunidade imaginada. Nas palavras do autor

As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como um projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si, para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente (BHABHA, 2005, p. 22).

Essa concepção nos permite perceber a projeção da comunidade candomblecista tanto como legítima representante de um conjunto de religiões fundamentadas em uma ancestralidade africana ressignificada em seu espaço diaspórico, quanto como importante “instrumento” de preservação da cultura “africana” que, evocado mediante a necessidade governamental de se fundamentar a ideia de uma identidade nacional permeada de influências culturais afro-brasileiras, utilizou-se das representações oficiais para empoderar-se como parâmetro de tradição frente às demais religiões de influência africana e indígena.

E nesse sentido, se por um lado a deflagração do mencionado processo de reafricanização, alcançou uma legitimação do Candomblé que, “gestada pela nova estética da classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo dos anos 60 e 70”

(PRANDI, 1999, p. 105), representou o culto como “original”, “verdadeiro”, instituindo uma hierarquia de representações entre as religiões afro-brasileiras em que as religiões mais híbridas¹⁸ mantiveram-se relegadas aos últimos patamares de valor; por outro lado obteve importantes conquistas ao conjunto das religiões afro-brasileiras, pois como interpreta Prandi, ser católico, a partir do referido contexto, deixou de se uma exigência para que se seja brasileiro, visto que o Candomblé “se põe em pé de igualdade com o catolicismo”, “deixando de ser uma religião subalterna” (PRANDI, 1999, p. 108). O que assim contribuiu no processo de afirmação e inserção das comunidades de religião de influência africana e indígena no Brasil.

Tradições inventadas e pensamento arquipélago: sobrevivências diaspóricas como rizomas culturais

O conceito de identidade é entendido pelos estudos culturais como uma construção linguística relacional, que adquire sentido por meio dos sistemas simbólicos em que é representada. Sendo que, na interpretação de Woodward (2000), a atribuição de sentido ao próprio sujeito e suas experiências apenas se dá mediante os significados advindos das representações. Por isso, todas as práticas de significação envolvem relações de poder, pois são estas representações que, compondo os sistemas simbólicos de uma sociedade, definem as divisões e desigualdades sociais. Todavia, por serem construções linguísticas, todos os significados produzidos por estes sistemas são móveis, permitindo identificações e contestações igualmente móveis.

Nesse sentido, analisando o processo de autenticação de diferentes identidades culturais da diáspora negra por meio da “descoberta” de um passado comum, Stuart Hall (*apud* WOODWARD, 2000, p 28) entende haver duas formas diferentes de se conceber uma identidade cultural. A primeira em que a comunidade busca recuperar um passado verdadeiro e por meio dele um histórico de formas culturais comuns, e a segunda em que se reivindica uma identidade por meio do reconhecimento da possibilidade de reconstrução do passado. Neste último caso, Hall argumenta que o caráter fluido da

¹⁸Tais como a jurema, o catimbó, a pajelança, a macumba, o toré, entre outras. Ver Prandi, *Encantaria brasileira*, 2001.

identidade permite a um grupo “tornar-se” o que deseja vir a ser, pois compreendendo a identidade para além da fixidez das oposições binárias, as pessoas seriam capazes de posicionar a identidade, e não apenas serem por ela posicionadas. Reconstruindo e transformando as “identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum”¹⁹.

E dessa forma, entendemos que, tal como explicam Hall e Bhabha, ao projetar o que desejava vir a ser por meio da ressignificação ou reinvenção de sua tradição, o Candomblé brasileiro posicionou-se frente à identidade que lhe fora hetero-atribuída (GENESTE; TESTA, 2010) no âmbito do discurso governamental, no sentido de redeterminar a forma como seria representado. Pois ao ser celebrado pela contracultura nacional em seu processo de busca pelas raízes culturais brasileiras, o Candomblé se apropria da referida identidade atribuída, como dupla forma empoderamento: frente ao Estado, em um “discurso externo”, e frente às demais religiões afro-brasileiras, em um “discurso interno”.

No que se refere ao que denominamos atuação “externa”, o empoderamento alcançado pelo Candomblé ao ter sido tornado símbolo da identidade nacional, impulsionou antigos processos de reivindicação por igualdade religiosa e racial empreendidos pelo povo de santo. Este que, até a década de 1960 composto predominantemente por pessoas negras, se organizava contra a invisibilização, no âmbito do discurso oficial, da condição desigualdade em que se encontravam os praticantes das religiões afro-brasileiras, se colocando publicamente perante o Estado nacional a fim de reivindicar suas demandas. Desencadeou-se assim um processo em que a herança colonial de marginalização e demonização a que estas religiões foram submetidas foi levada a público, no qual a agência dos sujeitos que negociaram as sobrevivências culturais “africanas” no Brasil foi, finalmente, reconhecida. O que atraiu maior interesse científico a este respeito e permitiu, por meio de uma significativa produção acadêmica, somada às ações das comunidades de terreiro, a ressignificação da referida identidade hetero-atribuída em termos da luta por sobrevivência empreendida pelas religiões de influência indígena e africana na sociedade brasileira.

¹⁹Idem

Enquanto que, no que tange à denominada atuação “interna”, articulando o referido empoderamento mediante as demais religiões afro-brasileiras, o Candomblé negociou sua legitimidade cultural como forma de diferenciação e hierarquização. Esta estratégia de negociação por sobrevivência permitiu, como discutido anteriormente, aos sujeitos candomblecistas, conquistarem maior inserção às religiões afro-brasileiras e seus adeptos como um todo. E não obstante, permitiu-lhes, por outro lado, assegurarem a preservação de sua condição de poder frente às religiões mais sincréticas, as quais compreendemos aqui como sua alteridade interna.

Assim sendo, a reflexão acerca da dinâmica identitária candomblecistas nos leva ao que Glissant concebeu como pensamento arquipélago, caracterizado pela heterogeneidade do rizoma. Em que a conciliação entre diversas matrizes culturais, resultando em uma série de manifestações híbridas, se faz por meio do agenciamento das identidades através de discursos deslizantes, os quais constituem estratégias de sobrevivência da cultura do *Outro* mediante à necessidade de inserção em sociedades ocidentais. “Para Glissant, as identidades são formadas pela relação entre indivíduos, grupos sociais e étnicos e entre discursos e representações”, definindo assim aquilo que entende como Poética das Relações, por meio da qual as identidades são formadas performativamente, “na relação ou no confronto do eu (*self*) com a alteridade”. Nesse sentido, os sujeitos reagem continuamente à forma como são representados nos sistemas culturais em que se inserem. De maneira que suas “identidades são formadas nos diversos papéis sociais que os indivíduos são chamados a exercer no convívio social e pelas relações de poder e de subalternidade que se estabelecem nesse contexto” (RABELO, 2005, p.17-18).

Segundo interpreta Zila Bernd, o pensamento arquipélago concebido por Glissant é caracterizado pela “imprecisão, pela ambigüidade e pela relatividade, pois o arquipélago é ao mesmo tempo uno e múltiplo, uma vez que cada uma das ilhas pode guardar sua especificidade”.²⁰ E nesse sentido, a idéia de rizoma como “raiz que vai ao encontro de outras raízes” (GLISSANT *apud* NOGUEIRA, 2009, p.42), é usada por Nogueira como forma de compreensão da organização da religião Umbanda. Rizoma umbandista que é entendido pelo autor como

²⁰Idem

uma infinidade de influências, um arquipélago com várias ilhas, onde cada terreiro, centro ou tenda de Umbanda pode ir buscar suas influências. Trata-se de um sistema aberto (...) cujos diversos elementos são utilizados, misturados, ressignificados e elaborados para dar forma ao culto religioso umbandista, e que todos juntos dão origem a uma religião absolutamente complexa e diversificada. (BERND, 2004, p.104).

Embora o Candomblé não seja uma religião aberta como a Umbanda, em que a tradição e o modelo litúrgico são recriados no âmbito de cada terreiro, o conjunto das religiões afro-brasileiras pode ser entendido como uma comunidade estruturada como um rizoma, em que cada denominação religiosa se percebe independente e, ao mesmo tempo, pertencente a um conjunto. Forma de pensamento arquipélago que, se por um lado preserva a especificidade das referidas religiões uma em relação as outras, por outro, mantém sua interdependência, em um sistema de identificação orientado pelas tradições afro-indígenas, que lhes garante a sobrevivência frente ao constante embate com as religiões de matriz européia. As quais, hegemonicamente instituídas nas sociedades ocidentais, operam, por meio da manutenção de um imaginário etnocêntrico, um cotidiano de marginalização e demonização das religiões afro-brasileiras e seus adeptos. O que por sua vez, faz com que estas religiões, reunidas sob o mesmo estigma negativizante atribuído aos Outros saberes africanos e indígenas no processo colonizador, transformem esta reunião de denominações marginalizadas em um conjunto, “múltiplo e uno”, evocado como forma de sobrevivência à condição de subalternidade.

Sentido arquipélago por meio do qual, entendemos ser também estruturado o Candomblé. Visto que, composta por um conjunto de nações, o Candomblé se organiza no âmbito da relação entre nações; das relações entre as religiões afro-brasileiras; das relações com o Estado e a sociedade ocidentais; bem como no âmbito das diversas relações estabelecidas entre estes diferentes campos relacionais (AMSELLE *apud* HORTA, 2008)²¹. Portanto, em cada um destes campos, o Candomblé possui identidades e discursos distintos – embora não desconexos - os quais concebemos serem articulados, como mencionado anteriormente, em termos de uma alteridade interna ao conjunto das

²¹ O conceito de campo é utilizado no mesmo sentido em que Horta recorre a Amselle ao utilizar o conceito de “campo de forças inter-cultural”, quando se refere ao contexto em que a cultura espacialmente dominante submete e determina as demais culturas. Podendo destiná-las o lugar a que devem ocupar, e assim “circunscrevendo” seu “campo de expressão”.

religiões afro-brasileiras e outra externa ao mesmo. Esta condição circunscreve a religião em questão em diferentes redes de identidade e poder, entre as quais apenas pode sobreviver por meio da fluidez e ambiguidade que caracterizam o rizoma. Isso porque, em função de sua heterogeneidade, a exposição de aspectos do conjunto rizomático afro-religioso não compromete sua preservação enquanto corpo. Pois, à medida que diferentes representações e discursos hegemônicos surgem, determinadas denominações e suas características específicas são evocadas como instrumento de legitimação de todo o rizoma religioso. Fazendo com que, embora a hierarquia interna ao conjunto de religiões se altere valorizando de tempos em tempos algumas denominações em detrimento da desvalorização de outras, o processo de inserção negociada do rizoma religioso, que constantemente envolve relativa ocidentalização²² das formas culturais Outras, não comprometa a sobrevivência do conjunto.

Pensando histórias pós-coloniais: negociações culturais, novas identidades diaspóricas e possíveis reinterpretações da idéia de um Atlântico Negro

Para Paul Gilroy as formas culturais negras possuem determinada duplicidade como atributo distintivo, elemento de ambigüidade que lhes insere e ao mesmo tempo lhes exclui de uma estética da modernidade²³ ocidental (GILROY, 2008, P. 159). Na perspectiva do autor as referidas formas culturais são constituídas por uma antimodernidade que se configura particularmente no topos da “indizibilidade”, do limite imposto à expressão do sentimento de terror advindo da experiência escrava e que torna a performance, em detrimento da linguagem textual, literária, caracterizadora das ditas expressões culturais negras. Com efeito, a sobrevivência ritualizada destas experiências “indizíveis”, cuja presença sensível estabeleceria conexão entre o fragmentado conjunto das expressões culturais da diáspora africana, teria originado

²²No caso do candomblé a partir da década de 1960, com a adesão de intelectuais e indivíduos de camadas sociais econômicas mais elevadas, foi se tornando gradativamente mais performatizada e “limpa” (no sentido de invisibilizar as matanças em festas públicas), destituída de elementos públicos entendidos pelo olhar ocidental como insígnias de barbárie. Características difundidas principalmente pelo candomblé carioca que, com a influência do sacerdote Joãozinho da Goméia, tornou-se mais carnavalizado, aumentando significativamente a importância da indumentária. Constituindo um processo de ressignificações da tradição que, não sendo compreendido enquanto sincretismo, conservou a relação de poder fundamentada na autenticidade e preservação.

²³Modernidade entendida pelo autor como período distinguido por “convenções, premissas e regras estéticas” específicas.

assim o espaço de convergência identitária enunciado por Gilroy: o chamado Atlântico negro.

Ao realizar análise relativa à cultura negra contemporânea, o autor a percebe como parte de uma Outra forma de consciência, que utilizada simbolicamente no referido espaço diaspórico, “produz e reproduz”, por meio de novas relações sociais, uma “cultura expressiva única”. Cultura esta, que semelhante em termos de uma estética fundamenta em oralidade e corporalidade singulares²⁴, permitiria, na interpretação de Gilroy, uma metacomunicação negra estabelecida através de tradições de performances. Essas tradições, resguardadas por sujeitos que se entendem como guardiães de uma sensibilidade cultural distinta, atuaria então como formas aperfeiçoadas de comunicação, compensadoras das experiências negras de escravidão e não inserção na modernidade.

A noção de estética moderna encontra-se fundamentada no texto e na textualidade, sustentando a perspectiva política de exaltação às realizações da democracia burguesa. De tal forma que, da referida concepção etnocêntrica de estética seria advindo o status de primitivismo e inferioridade atribuído às expressões culturais do Atlântico negro no dito contexto da modernidade. Isso posto, Gilroy aponta a necessidade de se tomar as formas culturais da diáspora africana como objeto dos debates contemporâneos sobre o referido período. Pois sob sua ótica, dedicar a devida atenção às “estruturas de sentimento” presentes nestas formas culturais, e principalmente, nas criações musicais da diáspora negra, poderia denunciar a incompletude do modelo analítico fundamentado na mencionada textualidade.

Assim sendo, o estudo apropriado da história da música negra demandaria novos conceitos analíticos que dessem sentido às performances musicais e suas experiências identitárias, tais como a antifonia, a dramaturgia, a montagem e a improvisação. Chaves hermenêuticas que, para o autor, abrigam os encontros entre o eu racial e o Outro, constituindo espaço de insurreição de teorias sociais críticas no interior do Atlântico Negro (GILROY, 2008, P. 168). Entretanto, o enigma acerca deste estudo

²⁴Argumento construído a partir de Edouard Glissant e sua concepção de gesto, dança e música enquanto formas de discurso que estruturaram a estética da cultura caribenha pós-colonial. Ver Glissant, *Poetics of relation*, 2000.

seria o de como analisar as variações dos hábitos da cultura negra diaspórica. Como refletir sobre os “deslocamentos, reterritorializações e disseminações” em uma rede de trocas culturais e, ao mesmo tempo, distinguir as “participações negras” concebendo então “unidade e diferenciação do eu negro criativo”. E justamente para âmbito deste ponto de inflexão Gilroy evoca a idéia de “diáspora”, indispensável para a compreensão da existência de sensibilidades comuns, herdadas da África e da experiência da escravidão, que se encontram dispersas na pluralidade de manifestações culturais diaspóricas no mundo moderno. Proposição que, contudo, por se referir a “correspondências psicológicas, emocionais e culturais que conectam a população da diáspora”, confunde em sua efemeridade a ortodoxia acadêmica.

Nesse sentido, buscando alcançar um modelo analítico mais abrangente, Gilroy emprega a perspectiva interpretativa aqui descrita, na análise de comunidades negras do Reino Unido e da emergência do hip hop como sua expressão musical “autêntica”. Como nos informa o pesquisador em sua narrativa, as referidas comunidades possuem origem recente, posterior à Segunda Guerra, sendo, portanto, unidas mais por meio da experiência comum de migração do que através de uma memória da escravidão. Desta forma, a utilização por elas feita da música originária do Atlântico negro – mais especificamente da música caribenha, estadunidense e africana - teria se dado como alternativa de distinção cultural, em que a criação da identidade de um *si-mesmo* fora resultante da reunião de diversas formas musicais advindas de diferentes espaços diaspóricos. Isso porque, embora as tradições musicais do Atlântico negro evocadas pelas comunidades observadas por Gilroy fossem distintas, convergiam no âmbito do lugar de fala de seus sujeitos: aquele da “exploração econômica, do racismo político e do exílio”. Atuação da condição de submetimento como fator de conexão entre tradições culturais que, de forma ainda mais interessante, fez com que migrantes asiáticos no Reino Unido também tomassem emprestado elementos musicais afro-caribenhos para a “reinvenção de sua etnia”, desencadeando assim polêmicos debates sobre o tema da autenticidade no âmbito da crítica musical.

Portanto, a apropriação de significados atribuídos à negritude americana permitiu a elaboração de novas culturas conectivas que, integrando grupos estabelecidos em diferentes territórios nacionais, estabeleceram novo padrão cultural. Este que é

entendido pelo presente estudo como resultado destoante de seus referenciais, e – a despeito do que propõe Gilroy - não delineado fundamentalmente por raça ou etnia, mas sim marcado pela semelhança entre situações de subalternidade. A exemplo disso, o próprio autor aponta que “o reggae deixou de significar no Reino Unido, um estilo jamaicano exclusivamente étnico”, dando origem a “um tipo diferente de legitimação cultural” por meio de um novo status global de cultura pan-caribenha. Pois para ele, a semelhança entre formas de liberdade e lazer; a proximidade entre os discursos de reivindicação por igualdade e justiça racial; a curiosidade pela recuperação de uma história daqueles que foram postos à parte das preocupações da historiografia oficial; e a relação cultural de antagonismo entre gêneros, constituem princípios de ligação entre diferentes experiências urbanas que teriam possibilitado a identificação de outros grupos étnico-culturais com a negritude do Atlântico. Princípios estes que teriam contribuído, por meio desta nova forma de identificação, para a transferência das “estruturas de sentimento” e formas culturais e políticas “negras” para novos grupos e espaços. Permitindo desta forma, segundo compreende o autor, a rearticulação de lutas que, anteriormente fundamentadas em um caráter exclusivamente racial, formam retomadas mediante a ressignificação de seus princípios étnico, nacional, político e racial iniciais. Rearticulação que forjou o que aqui entendemos como uma nova conotação transnacional e transcultural, através da qual houve a apropriação das referidas lutas no âmbito de reivindicações de diferentes grupos subalternos no Ocidente. Refletindo assim a elaboração de novas identidades, no âmbito das sociedades da diáspora africana, semelhantes tanto em termos de demandas sociais quanto em termos de uma produção cultural que, embora seja amplamente diversa, não é completamente distinta.

E neste mesmo sentido, o presente estudo se propõe a discutir a possibilidade da existência de um Atlântico que, para além de “negro”, seja entendido como espaço caracterizado por especificidades culturais das sociedades híbridas pós-coloniais. Sociedades estas as quais nos parecem assemelhar-se relativamente à evocação de uma identidade que, superando fronteiras nacionais ou raciais, se refere à condição de submetimento herdada de um passado colonial. Visto que tal passado, por sua vez, desencadeou em diferentes localidades, processos de negociação cultural igualmente semelhantes, cujas sobrevivências, sejam elas artísticas ou religiosas, denotam

convergências que podem ser compreendidas sob a perspectiva interpretativa de Gilroy acerca da existência de “estruturas de sentimento” e expressões culturais comuns entre as diferentes sociedades formadas a partir da diáspora africana.

Embora a perspectiva analítica elaborada por Paul Gilroy, buscando constituir uma alternativa a um essencialismo epistemológico racionalizante, recorra, equivocadamente, a um outro essencialismo racial, a idéia da existência de um Atlântico negro como espaço de convergência cultural, em muito colabora para a compreensão de fenômenos culturais contemporâneos transcorridos em sociedades pós-coloniais e deflagrados na Europa por imigrantes neste continente estabelecidos. Isso porque a dicotomia branco/negro que orienta a proposição de Gilroy, ainda que não possa ser entendida como exclusivo determinante de sistemas culturais, não pode, por outro lado, ser negada como fator estruturante da dicotomia entre *West/Rest*, apontada por Stuart Hall e analisada no âmbito dos estudos culturais. Desse modo, a semelhança entre as sociedades componentes do que Hall denomina como *Rest*, invariavelmente perpassa a mácula da cor negra, da diáspora africana e das heranças raciais e culturais deixadas pela presença negra subalternizada no *melangé* gerador das sociedades pós-coloniais.

Assim, resguardadas as diferenças históricas entre o colonialismo europeu nas Américas e em África, o que aqui se apresenta são possíveis conexões culturais que despontam como indícios do que Bhabha denomina como terceiro espaço. Lugar de fronteira em que se manifesta o hibridismo pós-colonial, no âmbito do qual a agência dos sujeitos mestiços, caracteriza a dinâmica identitária e cultural de constantes negociações resultante do encobrimento colonizador. Este que, ao subsumir o Outro africano e indígena, teria criado um sujeito originalmente deslocado, composto por um fluido mosaico cultural que, por entre o universo de intensos contatos e mediações interculturais que caracterizaram o mundo atlântico²⁵ desde o século XIV, articula à imposição da racionalidade ocidental os Outros saberes que hoje ressoam na articulação cultural de diferentes países (FANTINI, 2004).

²⁵Ver Thornton, 2004.

Formas culturais *Outras* e o discurso de autenticidade como alternativa de sobrevivência e valorização

No âmbito de sua análise acerca das tradições musicais do Atlântico negro, Paul Gilroy argumenta que as mesmas adquiriram, ao longo de sua história, diferentes formas de valorização, ora relativas à aceitação da idéia de cultura racial autêntica, ora resultantes da contestação desta perspectiva. Pois mesmo quando a música negra se tornou “um fenômeno verdadeiramente global” (GILROY, 2008, p. 199) com o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e a conseqüente difusão da cultura de massa, a valorização, por parte de críticos e produtores musicais, relativamente às expressões populares ou locais consideradas “originais” – e, portanto, autênticas – se perpetuou. Preterindo para tanto as manifestações globais, entendidas como inautênticas e destituídas de valor cultural ou estético por não possuírem origem estritamente delimitada.²⁶ Além disso, é necessário levar-se em consideração o papel da idéia de autenticidade no âmbito da cultura pop e, principalmente, no marketing por ela conferido ao estilo denominado World Music, visto que, como explica o autor

A autenticidade aumenta o apelo de mercadorias culturais selecionadas e tem se tornado um elemento importante no mecanismo do modo de racialização necessário para tornar as músicas não européias e não americanas artigos aceitáveis em um mercado pop expandido. O discurso da autenticidade tem sido uma presença notável no marketing de massa de sucessivas formas culturais populares negras para platéias brancas (GILROY, 2008, p. 168).

Assim sendo, para Gilroy, existem diversas boas razões em função das quais as culturas negras têm se mostrado resistentes aos processos de transformação cultural, os entendendo como contaminação e percebendo com grande dificuldade sua inevitabilidade. Razões que se fundamentam

na necessidade de se projetar uma cultura racial coerente e estável como meio de estabelecer a legitimidade política do nacionalismo negro e as noções de particularidade étnica que sobre a qual ela tem passado a recorrer (GILROY, 2008, p. 201).

Estratégia de defesa ao racismo que perpassa a incorporação do modelo cultural ocidental, a fim de serem refutados os estigmas de inferioridade. Constituindo negociação em que legitimidade e sobrevivência das formas culturais negras é conquistada mediante sua relativa assimilação. Pois ainda que a “simetria e a mesmice”

²⁶Idem

daquele modelo cultural sejam transferidas à produção artística negra, as estruturas de sentimento e expressão que advêm de sua marca racial persistem.

Sob esta perspectiva de interpretação podemos compreender que, assim como aponta Gilroy no que se refere à comercialização do que denomina música negra no Ocidente, a valorização das demais formas culturais Outras – não advindas de comunidades brancas européias ou norte americanas - é fundamentalmente realizada por meio do reconhecimento de sua suposta “originalidade”. Dessa forma, a evocação da “autenticidade” cultural surge como alternativa de valorização da produção cultural realizada pelos sujeitos das margens, bem como uma maneira de legitimação de seus próprios sistemas culturais. E nesse sentido, tanto os produtores de uma música que se pretende “negra” por meio da utilização de “marcas” raciais, quanto os demais agentes culturais contemporâneos das sociedades do terceiro espaço, se apropriam do referido discurso de originalidade como forma de inserção que, sendo realizada por meio da ressignificação de elementos culturais ocidentais difundidos pela globalização, fazem uso de um cosmopolitismo que lhes permite, assim como concebe Moorman (2004), realizar o empréstimo de marcadores culturais e materiais que, ressignificados, tornam-se novamente específicos para o âmbito do campo simbólico em que foram relocados.

Assim, a exemplo da evocação da idéia de pureza e autenticidade como formas de valorização e inserção de comunidades marginalizadas no âmbito de sociedades pós-coloniais ocidentais, surge o caso do Candomblé brasileiro, que submetido a um histórico processo de repressão e demonização, empreendeu sua sobrevivência negociada por meio da manutenção do discurso de forte preservação de sua tradição religiosa. Preservação que, existente como uma lei naturalmente instituída entre as casas de Candomblé, foi conciliada a uma relativa ocidentalização da religião, advinda da necessidade de adaptação dos ritos ao espaço e ao cotidiano das metrópoles (SILVA, 1995). O que por sua vez permitiu, como apropriação e ressignificação de iniciativas governamentais de valorização da cultura de “origem” africana no Brasil realizadas a partir dos anos de 1960, o empoderamento e a maior inserção social das comunidades candomblecistas.

Conclusão

A problemática acerca das interpretações da identidade de autenticidade africana assumida pelo Candomblé demonstra ser necessário perceber que, para além da fluidez identitária característica dos sujeitos descentrados no contexto de uma modernidade tardia (HALL, 2002), a negociação por sobrevivência constantemente empreendida nos espaços pós-coloniais pelos sujeitos subjugados, origina-se antes do encobrimento a africanos e ameríndios promovido pelo sujeito colonizador. Quem ao reconhecê-los como extensão de um *si-mesmo* europeu, os invisibilizou em sua alteridade (DUSSEL, 2003), ocasionado assim o primeiro momento da modernidade ocidental, no qual se hierarquizou os povos “ocidentais” sob o parâmetro da superioridade da civilização européia, inaugurando o que Mignolo denomina *diferença colonial*. Essa ontológica condição de inferioridade, foi posteriormente consolidada pela metáfora da “missão civilizadora” e pela chamada *colonialidade do poder*, instituída no processo de imposição da racionalidade como referencial epistemológico classificador de toda a produção de conhecimento a partir das categorias articuladas à perspectiva epistemológica da matriz de poder. Instrumento redutor das Outras “formas indisciplinadas de conhecimento” à condição de “conhecimento subalterno” (MUNDIMBE *apud* MIGNOLO, 2003, p. 32).

Nesse sentido, procurando compreender a agência dos referidos sujeitos subjugados no âmbito do processo colonial e pós-colonial, compreendemos no presente estudo que, como interpreta Bernd, a transculturação nas Américas não teria sido mero processo de assimilação imposto pelo colonizador, mas uma “encenação antropofágica” em que as culturas em choque originaram algo “novo, impuro e híbrido” (BERND, 2004, p. 109). Esta negociação cultural cria no âmbito do terceiro espaço, como característica do entrelugar cultural, a efervescência de novas realidades advindas da justaposição conflitiva entre saberes ocidentais, africanos e indígenas. Entrelugar no qual, perpetuam-se as estruturas de colonialidade do poder, que atuam mantendo a hierarquização das diferentes formas de conhecimento que marginalizam, cultural e socialmente as latências dos Outros saberes que transgridem o padrão ocidental instituído. E que, ao mesmo tempo abriga um processo ambíguo de assimilações e resistências que, segundo Marli Fantini, “legitima-se como uma resposta criativa do continente latino-americano à modernidade européia” (FANTINI, 2004, p.166).

E justamente em termos das respostas criativas à modernidade europeia imposta, advindas da agência dos sujeitos subalternizados nos processos coloniais, nos perguntamos: a evocação de “africanidades autênticas” por grupos marginalizados seria completamente distinta no que se refere às sociedades pós-coloniais africanas e americanas? Se não seria a raça, como quer Gilroy, o fator de convergência identitária presente em diversas manifestações culturais dos referidos grupos no Ocidente, então qual seria?

As formas de identificação existentes entre África e América - bem como nos países aos quais emigrantes destes lugares se dirigiram - características do espaço cultural da diáspora africana, denominado por Gilroy como Atlântico negro, perpassam, como nos mostra o autor, a afirmação de aspectos culturais “originalmente” africanos como forma de valorização de sujeitos subjugados em processos de sobrevivência negociada. Segundo Gilroy, a devida atenção às “estruturas de sentimento” presentes na música negra da diáspora, nos levaria a perceber a existência de princípios de ligação entre diferentes experiências urbanas ocidentais que teriam possibilitado a identificação de outros grupos étnico-culturais com a negritude do Atlântico. Entretanto, em detrimento de análises musicais, a breve observação do Candomblé, religião diaspórica brasileira, revelaria características como oralidade, performatividade e corporalidade singulares, utilizadas como formas de sobrevivência ritualizada das experiências “indizíveis”. Bem como reconheceria, como feito no presente estudo, tradições religiosas inventadas que, resguardadas por comunidades que entendem a si próprias como “guardiãs” da tradição, atuam como forma específica de comunicação e identidade compensadora das experiências negras de escravidão e não inserção na modernidade. Características que, compreendidas por Gilroy como estruturas de sentimento negras, parecem estar presentes, para além da música como esperado pelo autor, em toda a pluralidade de manifestações culturais e religiosas das sociedades formadas pela diáspora africana.

E nesse sentido, o conceito de diáspora como indispensável chave para a compreensão da existência de sensibilidades comuns, herdadas da África e da experiência da escravidão, que se encontram dispersas nas diversas manifestações culturais diaspóricas no mundo moderno, poderia ser utilizado para a devida

compreensão de toda gama de identificações transculturais e transnacionais fundamentadas em antimodernidades como crítica e insurreição das Outras formas culturais. As quais, sob a perspectiva deste estudo, não são entendidas como resultantes da transferência de sensibilidades e formas culturais e políticas exclusivamente “negras”, mas sim advindas do hibridismo étnico-cultural ocasionado nos âmbito dos diversos processos de formação das sociedades pós-coloniais. Processos nos quais os saberes e culturas Outras, herdados da ancestralidade ameríndia e africana, embora tenham sido semelhantemente encobertos e subalternizados - ainda que em diferentes circunstâncias históricas - sobreviveram por meio da agência dos sujeitos das margens. Estes que se assemelham, como no caso do Candomblé brasileiro²⁷ e do hip hop do Reino Unido, em termos da evocação de identidades que, para além de fronteiras nacionais ou raciais, se referem à condição de submetimento herdada de um passado colonial. O qual por sua vez, desencadeou semelhantes processos de negociação cultural em diferentes sociedades coloniais, cujas sobrevivências subalternas, sejam elas artísticas ou religiosas, denotam convergências que podem ser compreendidas sob a perspectiva de Gilroy acerca da existência de “estruturas de sentimento” e expressões culturais comuns entre as diferentes sociedades formadas a partir da diáspora africana.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.
- BERND, Zilé. “O elogio da criolidade”. In: ABDALA, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo horizonte: Ed UFMG, 2005.
- CONSORTE, Josildeth. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- DUSSEL, Enrique. *1492 O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 2003.

²⁷ Isso porque o candomblé brasileiro é hoje significativamente composto por pessoas socialmente tratadas como brancas, estas que, mesmo na Bahia, já fazem parte do corpo sacerdotal da religião. Processo em que o caráter racial da identidade candomblecista foi relativizado, tendo sido substituído pela evocação da ancestralidade africana que, comum a todos no Brasil, representa elemento de convergência identitária.

- FANTINI, Marli. “Águas turvas, identidades quebradas”. In: ABDALA, Benjamin (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FILHO, Luís Viana. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1988.
- GENESTE, Elsa; TESTA, Silvina. *Nominations et dénominations des Noirs. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2009. URL: <http://nuevomundo.revues.org/58143>. Acessado em 25 de agosto de 2010.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro*. Rio de Janeiro: Editora 34/ Universidade Cândido Mendes, 2008.
- GLISSANT, Edouard. *Poetics of Relation*. (trad. Betsy Wing). Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.
- GONDAR, Jô. “Lembrar e esquecer: desejo de memória”. In: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães; GONDAR, Jô (Orgs.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HORTA, J. S. Ser “português” em terras de africanos: vicissitudes da construção identitária na “Guiné do Cabo Verde” (séculos XVI-XVII). Nação e identidades – Portugal, os portugueses e os outros. Fernandes, H.;Henriques, I. C.;Horta, J. S.; Matos, S. C. (Orgas.). Lisboa, Centro de História, Caleidoscópio, 2008.
- MATORY, Lorand. *Jeje: repensando nações e transnacionalismo*. Mana, Rio de Janeiro, vol.5, 1999.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / Projetos globais*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2003.
- MOORMAN, Marissa J. “Dueling Bands and Good Girls: Gender and Music In: Luanda’s musseques, 1961-74.” *International Journal of African Historical Studies*, 37-2, 2004.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia**: das origens ao movimento federativo (1948-2003). Goiânia, 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás.
- PRANDI, J. Reginaldo e Souza, André Ricardo de (Orgs.). *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- _____, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1991
- _____, Reginaldo. “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. In: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- RABELO, Danilo. **Rastafari**: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981. Brasília, 2005. 17,18f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura do poder*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SILVA. Vagner G. *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

- _____, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Renato da. “*África reinventada*”. Revista de história da biblioteca nacional, ano 1, n. 6, p. 18 – 23, dez., 2005.
- _____, Renato da. *Candomblé da Barroquinha*. Editora Maianga, 2007.
- LOPES, Nei. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Senac – Rio, 2005.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.