

Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização

Nago Purity, (re)africanization and anti-syncretism

Andreas Hofbauer

*Doutor em Antropologia Social pela USP, atualmente é professor assistente doutor da UNESP-Marília.
E-mail: andreas.hofbauer@uol.com.br.*

RESUMO

Esses termos expressam tendências no mundo do candomblé que surgiram devido a alterações da “tradição” intencionalmente introduzidas. O artigo debate quatro interpretações importantes desse fenômeno e busca identificar convergências e divergências entre elas: a perspectiva construtivista de Beatriz Góis Dantas inovou o debate, na década de 1980, na medida em que relacionou, entre outras coisas, autenticidade com a luta por reconhecimento e contra discriminação; Lorand Matory criticaria Dantas a partir da perspectiva do Atlântico Negro e reivindicaria a inclusão do agenciamento negro transnacional na análise da construção da pureza nagô. Alejandro Frigerio enfatiza na questão da (re)africanização e dessincretização no plano dos processos de conversão individuais, enquanto Reginaldo Prandi examina as recentes transformações no contexto de uma análise do mercado religioso. Buscando uma compreensão multifacetada do fenômeno, o artigo termina propondo a elaboração de uma perspectiva analítica plural que integre os méritos de cada uma das quatro abordagens.

Palavras-chave: religião de matriz africana; identidade e etnicidade; teoria antropológica.

ABSTRACT

These terms stand for tendencies in the candomblé world which occurred as a consequence of intentionally introduced alterations of “tradition”. This article discusses four important interpretations of this phenomenon and tries to identify convergences and divergences between them: the constructivist approach of Beatriz Góis Dantas renewed the academic discussion in the 1980ies insofar as she related, amongst others, authenticity to the struggle for recognition and against discrimination; Lorand Matory should criticize Dantas from a Black Atlantic perspective and pleads for the inclusion of transnational black agency in the analysis of the construction of nago purity. Alejandro Frigerio emphasizes in his studies of (re)africanization and anti-syncretism, the aspect of individual conversion processes, while Reginaldo Prandi examines the recent transformations in the context of an analysis of the religious market. Searching for a multifaceted comprehension of the phenomenon, the article concludes by proposing the elaboration of a plural analytic perspective capable of integrating the merits of each of the four approaches.

Keywords: Black religion, identity and ethnicity, anthropological theory.

Situando a questão

Os três conceitos, que compõem o título deste pequeno ensaio, dizem respeito a processos de afirmação de diferença cultural. Não representam nenhuma novidade no mundo das religiões afro-brasileiras, no entanto, recentemente, ganharam relevo. Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização não descrevem exatamente o mesmo fenômeno, mas quero argumentar aqui que eles apontam numa mesma direção: trata-se sempre de uma valorização mais ou menos consciente de uma determinada tradição, de uma ideia de África e de autenticidade cultural, em delimitação a outras tradições religiosas.

Segundo estatísticas oficiais, houve, nas últimas décadas, um recuo significativo do número de praticantes de religiões de matriz africana¹. Nesse contexto, é importante lembrar que muitos adeptos do candomblé e da umbanda evitam, por causa das frequentes hostilidades e discriminações, admitir sua relação com essas religiões, preferindo declararem-se católicos. Quando se examina mais detidamente os dados estatísticos, percebe-se uma diferenciação interessante: foi a umbanda a religião afro-brasileira que mais perdeu adeptos, enquanto o número dos candomblecistas aumentou consideravelmente². E o que chama mais a atenção nessas análises quantitativas é o fato de que, dentro do espectro do candomblé, são os terreiros que se dizem (re)africanizados que mais têm crescido nos últimos tempos.

Dados quantitativos como esses dão-nos, evidentemente, apenas uma visão distanciada do nosso tema; seria necessário, p. ex., problematizar a fronteira entre candomblé e umbanda, uma vez que, como diversos estudiosos já mostraram, o mundo das religiões afro-brasileiras se apresenta como um *continuum* dentro do qual diversas formas de transição e de sobreposição podem ser observadas. O que está no cerne das tendências de africanização? De que maneira os terreiros (re)africanizados se diferenciam de outros? Para responder a tais questões, quero, num primeiro momento, caracterizar alguns elementos das práticas ritualísticas que geralmente são associadas à (re)africanização para, num segundo momento, analisar quatro perspectivas analíticas diferentes e, dessa forma, procurar aprofundar a compreensão desse fenômeno.

Como característica fundamental, podemos mencionar a busca de dissociar o simbolismo ritualístico do candomblé de qualquer influência católica. Combate-se, sobretudo, aquela concepção que associa e mescla divindades africanas com santos católicos. Argumenta-se, não raramente (como, p. ex., no chamado manifesto contra o sincretismo assinado por cinco importantes ialorixás de Salvador, na ocasião da Segunda Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, em 1983) que o sincretismo era uma estratégia de sobrevivência válida enquanto vigorava o sistema de escravidão, mas não se justifica mais na contemporaneidade. Constata-se que os processos históricos contribuíram para distorcer o caráter verdadeiro da religião africana e entende-se que é necessário restaurar a pureza original para devolver ao culto dos orixás a dignidade que perdeu parcialmente durante a escravidão (cf. CAMPOS, 2003, p. 44-48; cf. CONSORTE, 1999, p. 90).

Tais convicções motivam diversos sacerdotes não apenas a retirar dos terreiros as imagens de santos. Também o costume de levar o/a recém-iniciado/a (iaô) a uma igreja para assistir à missa antes do axexê é agora criticado. Algumas casas promovem “toques de despedida”, em que os caboclos, até então cultuados, são “expulsos”, uma vez que se entende que os caboclos, enquanto espíritos ancestrais indígenas, constituem um elemento estranho à “verdadeira tradição africana” (cf. PRANDI; SILVA, 1989, p. 238)³. Ocorre, porém, que não todos os iniciados acompanham as mudanças introduzidas pelos sacerdotes na sua íntegra. Há quem não queira abrir mão das tradicionais missas do sétimo dia e há aqueles que não abandonam sua relação ritualística com o caboclo e/ou com o preto velho. Tal realidade revela que nem sempre as reformas conseguem ter o respaldo de toda a comunidade-

terreiro. Pode haver resistências, geralmente dissimuladas. Existem situações em que um ou outro filho de santo continua sendo devoto de um determinado santo ou caboclo sem que o líder religioso tome conhecimento disso.

Outra preocupação importante das ialorixás e dos babalorixás diz respeito à língua ritualística. Muitos se incomodam com o fato de que não entendem as letras das cantigas entoadas durante as cerimônias⁴. Desde a década de 1960, diversos sacerdotes frequentam cursos de língua ioruba que, num primeiro momento, foram organizados não raramente por instituições universitárias. Tendo adquirido um conhecimento linguístico básico, os sacerdotes sentem-se motivados e autorizados a “corrigir” as cantigas dos orixás. Na busca do conhecimento religioso verdadeiro, diversos líderes religiosos, sobretudo no Sudeste do país, procuram ter um contato direto com a África: há aqueles que fazem viagens para lugares sagrados na Nigéria e no Benin, de onde trazem, às vezes, objetos sagrados, ou até um título honorífico religioso⁵.

Outro elemento de reforma, que pode ser encontrado em vários terreiros, são cerimônias de batismo e de casamento. Trata-se de rituais “recentemente inventados” que têm como objetivo, como admitem diversos líderes, oferecer aos adeptos a possibilidade de adquirir no candomblé os mesmos “sacramentos” que costumavam receber nas igrejas cristãs.

“Pedaco da África transplantado”

Quero agora aprofundar a discussão acadêmica em torno do tema “pureza nagô”, “(re)africanização” e “dessincretização”. Buscarei apontar os lados fortes e fracos, como também certos pontos cegos, de cada uma das análises para, dessa forma, propor uma estratégia analítica plural capaz de integrar diversas perspectivas válidas de abordagem dessa questão complexa. As primeiras duas análises concentram-se mais nas raízes históricas, outras duas abordam, acima de tudo, a situação atual.

Quando avaliamos, a partir de estudos recentes, a história do candomblé, podemos perceber uma pluralidade de influências culturais (trocas, sobreposições, continuidades e também descontinuidades). Ao lado das irmandades negras, destaca-se, sobretudo, a força cultural-religiosa dos calundus – rituais religiosos com forte influência bantu – que tiveram um papel decisivo no surgimento do candomblé. As pesquisas de Parés (2006) revelam que as casas mais antigas de Salvador não foram fundadas por mulheres iorubanas (originárias de Ketu) – como afirmam os mitos de origem –, mas por africanas provenientes do reino de Daomé. Para comprovar essa tese (que salienta a importância jeje em detrimento do nagô na fase da formação do candomblé), Parés apresenta uma série de dados demográficos, etimológicos e antropológicos: ele mostra, p. ex., que os documentos mais antigos não falam de orixás (termo iorubano), mas de voduns (termo fon/jeje); não se referem a Exu, mas a Legba⁶. Sabemos hoje também que, desde muito cedo, houve participação de mestiços e até de brancos em rituais do candomblé. Além disso, formaram-se no mundo do candomblé diferentes tradições ritualísticas – as chamadas nações – que são associadas a origens étnico-culturais distintas.

Se olharmos para os estudos clássicos do candomblé, chama a atenção o fato de que as dinâmicas culturais e as descontinuidades tendem a ser omitidas, enquanto as continuidades, em nível racial e/ou cultural, são detectadas e enfatizadas. Assim, Raimundo Nina Rodrigues, tido como pai dos estudos afro-brasileiros, procurava as raízes raciais-culturais do candomblé e classificava a tradição nagô como “mais elevada” do que a religiosidade dos bantus. Não há espaço aqui para aprofundarmos a reflexão dos clássicos. Quero somente comentar algumas análises de Bastide que se revelariam como paradigmáticas no que diz respeito às avaliações da africanidade e da pureza cultural nas religiões afro-brasileiras.

Bastide via no candomblé – na tradição nagô – o triunfo das normas coletivas que teriam resistido às forças da modernização. O candomblé representava, portanto, para ele, uma forma de resistência cultural que indicava continuidade e autenticidade; já a tradição bantu recebia uma interpretação totalmente diferente, na qual ganham destaque processos de mistura e decadência cultural. Assim, o pesquisador francês associava o surgimento da umbanda, de um lado, a uma suposta fluidez e permeabilidade das tradições bantu (cf., p. ex., CAPONE, 2008, p. 270) e, de outro, a processos de industrialização e urbanização que são avaliados por Bastide como fatores responsáveis pela proletarianização do negro, bem como pelo processo de desagregação social e de assimilação cultural.

Diferentemente da macumba (umbanda), que aparece na análise de Bastide diretamente relacionada com o mundo da modernização, o candomblé é apresentado como um mundo – uma cultura – à parte. Com conceitos como “enquistamento cultural” e “princípio de corte”, Bastide (1985, p. 529) buscava argumentar que é possível que “duas civilizações coexistam no interior de uma mesma sociedade, sem se modificar ao seu contato”.

Percebe-se nessas abordagens antagônicas que, num caso (candomblé), Bastide aplica os paradigmas da Antropologia clássica a respeito da noção de cultura (“um todo coerente e funcional” etc.; p. 313), cujas referências morais e valorativas poderiam ser avaliadas somente a partir dos seus próprios parâmetros; já o outro caso (macumba) não é mais analisado como forma de “resistência cultural”: ao ser compreendido como parte de um processo de decadência promovido pelo processo de modernização, a sua avaliação sofre julgamentos morais que Bastide não admite em relação à “religião africana autêntica”. Escreve Bastide: “O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (BASTIDE, 1985, p. 414). Com essas reflexões, Bastide contribuiu para consolidar a noção da “pureza nagô”, que se tornaria não somente um importante “instrumento” no combate à discriminação (cf. DANTAS, 1988), mas também um “argumento” nas disputas internas das religiões de matriz africana⁸. Análises como a de Bastide fortaleceriam também a criação de uma visão mítica da África. Na esteira das suas pesquisas, muitos estudiosos interessar-se-iam em “resgatar” um “corpus religioso nagô”, que emergiria nas análises como uma esfera à parte das relações sociais, econômicas e políticas, ocultando, dessa forma, estruturas hierárquicas presentes na sociedade iorubana “tradicional” (como o fenômeno da escravidão, a instituição social de “iwofa”⁹ ou, ainda, a prática de sacrifícios humanos em funerais em homenagem a um nobre falecido¹⁰).

Recortes e recriações estratégicas: a força dos argumentos antropológicos locais versus o agenciamento negro transnacional

A discussão em torno da religiosidade afro-brasileira ganharia um novo impulso importante na década de 1980 com os estudos de Beatriz Góis Dantas que frisava agora – diferentemente de Bastide – usos estratégicos da tradição cultural-religiosa. O livro *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (1988), de Beatriz Góis Dantas, constitui um marco no debate brasileiro sobre a religiosidade afro-brasileira, uma vez que procura mostrar que a “africanidade” do candomblé não se deve a uma suposta peculiaridade racial dos seus adeptos, nem deve ser entendida como uma sobrevivência (continuidade) cultural direta da África (“um verdadeiro pedaço da África transplantado”, como escreveu Bastide, 1985, p. 312) no Brasil. Mesmo que Dantas não use a noção de agenciamento como um instrumental metodológico-teórico explícito – da maneira como Bourdieu (1972; 1974) elaborou com a ajuda de conceitos tais como habitus, campo, capital simbólico etc., ou como Sahlins (1981) formulou nas

suas análises sobre a morte do capitão Cook, a partir das suas reflexões sobre a *mitopráxis*, a reavaliação das categorias na ação, a relação entre interesse e sentido etc. – , o texto da antropóloga brasileira é marcado por uma clara perspectiva construtivista, uma vez que dá relevo à importância dos interesses e estratégias no uso e na avaliação das tradições.

Desde cedo, Dantas questionava que os significados e funções do candomblé pudessem ser explicadas (“derivadas”) diretamente a partir dos significados e funções que tiveram “originalmente” na África, sem levar em conta os processos de inserção e adaptação ao contexto brasileiro. Ao dar ênfase a uma análise do contexto, de interesses e de processos de afirmação de identidades (inclusão e exclusão), que se articulam *no* e *em* torno do mundo do candomblé, a sua análise põe implicitamente também em xeque a perspectiva sistêmica clássica de cultura (“resistência cultural”) propagada por Bastide. Escreve Peter Fry no prefácio do livro:

Para ela [Dantas], os terreiros que conhecemos hoje em dia não são simplesmente manifestações da “contribuição” do negro ao *melting pot* brasileiro. E nem, tampouco, resultado de um longo e mecânico processo de “resistência” dos negros contra a dominação dos brancos. A autora descarta essas duas “histórias oficiais” para mostrar que a configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães de santo, padres e antropólogos (FRY, 1988, p. 15)¹¹.

Baseando-se nas suas pesquisas etnográficas, efetuadas em Laranjeiras (Sergipe), Dantas mostra que certos elementos (raspagem de cabeça durante a iniciação, reclusão do iniciado, derramamento de sangue de um animal sacrificado sobre a cabeça), tidos como características fundamentais da ortodoxia africana na Bahia, são, em Laranjeiras, sinal de mistura, associados, portanto, a menor prestígio do que lá. Dantas aborda, portanto, a pureza como uma noção nativa que não pode ser definida fora do contexto das disputas internas no mundo do candomblé. “O que me parece é que a “pureza nagô”, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos (BOURDIEU, 1974)”, afirma Dantas (*ibid.*, p. 148)¹². Ao retomar as reflexões que Mary Douglas apresenta na sua obra clássica *Pureza e perigo* (1966), Dantas constata, de forma genérica, que há uma relação intrínseca entre a ideia da pureza e as estruturas de poder de uma sociedade (*ibid.*, p. 243); num outro momento do livro, avalia que, com a inserção do candomblé no circuito capitalista de consumo, os bens simbólicos são passíveis de serem transformados em mercadoria e que nesse processo o “exótico-estético”, o africano puro, tem atingido o “maior valor no mercado” (*ibid.*, p. 205).

Uma parte central de sua reflexão é, porém, dedicada à recriação da noção nativa de “pureza nagô” por meio de “influência externa”, mais especificamente pela participação ativa de antropólogos na defesa de determinadas casas de candomblé. Já no seu artigo “Repensando a pureza nagô”, Dantas (1982, p. 16) deixa claro que ela se inspirou no trabalho de Patrícia Birman (1980), que, seguindo pistas de pesquisas abertas por Yvonne Velho [Maggie] e de Peter Fry, levantou a hipótese de que “os africanismos encontrados nos terreiros não seriam realmente práticas sociais africanas, mas representações do africano produzidas nos meios acadêmicos no passado, representações que ao se difundirem passaram para o senso comum”. *Vovó nagô e papai branco* persegue, portanto, o objetivo de mostrar como, na luta contra a discriminação e pela descriminalização do candomblé, a noção de “pureza nagô” foi transformada em

categoria analítica e como tal estratégia de defesa, construída numa relação de cooperação entre antropólogos e líderes das mais prestigiosas casas de candomblé de Salvador, repercute sobre o próprio mundo do candomblé. Vejamos as próprias palavras da autora: “ao transformar a ‘pureza nagô’, categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e rivalidades, em categoria analítica, os antropólogos (através da construção do modelo nagô) contribuíram para a cristalização de conteúdos culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade” (DANTAS, 1988, p. 242, 243). Num longo capítulo, “A construção e o significado da ‘pureza nagô’”, Dantas analisa os discursos dos antropólogos pioneiros que se dedicaram a estudar o mundo da religiosidade afro-brasileira. Revela que a valorização e desvalorização de determinadas práticas ritualísticas, i.e., tradições religiosas (“nações”), feitas em textos acadêmicos hoje tidos como clássicos, não se explica somente pelas opções teóricas assumidas para avaliar diferenças (raciais, culturais), mas tinham muito a ver também com as relações pessoais¹³ que os pesquisadores mantiveram com determinados líderes religiosos e os seus respectivos terreiros¹⁴.

Dantas argumenta, p. ex., que a organização dos primeiros Congressos Afro-Brasileiros (Recife 1934, Salvador 1937), que reunia cientistas e líderes de importantes terreiros de candomblé, foi fundamental para a consagração da “nação nagô”. Na busca por estratégias que protegessem os terreiros da perseguição policial e permitissem conquistar uma maior aceitação do candomblé na sociedade nacional, os pesquisadores e lideranças religiosas empenhavam-se em apresentar o candomblé como uma autêntica religião africana. Ao se prestigiarem certas formas ritualísticas (jeje-nagô; particularmente a “nação ketu”) como a tradição religiosa mais pura, outras formas consideradas mais “sincréticas” (p. ex., candomblé de caboclo, candomblé de Angola) seriam implicitamente menos valorizadas ou até abertamente hostilizadas¹⁵. Assim, no primeiro grande encontro, organizado por Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano de Mello, propôs-se a divulgação do calendário de um terreiro nagô (pai Anselmo) como calendário-modelo de festas religiosas, que serviria, também, como referência e orientação para as autoridades (inclusive, para a polícia) poderem discernir entre práticas religiosas puras e valiosas e práticas misturadas e, portanto, desviantes do modelo a ser consagrado (DANTAS, 1988, p. 197). Um dos resultados do segundo congresso foi a fundação de um conselho que buscava reunir os líderes religiosos da Bahia e teve com um dos seus objetivos mais importantes a descriminalização do candomblé¹⁶. A implementação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (como o Conselho Africano da Bahia devia ser chamado depois da primeira reunião) foi comentada por Dantas (1982, p. 19) como “uma das conquistas do Congresso de 1937, criada com o decisivo apoio do Axê Opô Afonjá, com o objetivo expresso de manter a fidelidade dos cultos à tradição africana e de defender a liberdade religiosa dos candomblés (CARNEIRO, 1940; 1938), o que implicaria numa relação formal com as camadas dominantes detentoras do poder”.

A análise de Dantas aponta, portanto, para uma nova aplicação e dimensão que a noção de “pureza nagô” ganharia a partir da interação entre cientistas, líderes religiosos e elite local: deixa de ser moeda usada exclusivamente nas disputas internas do mundo da religiosidade afro-brasileira e será aplicada também para combater atos discriminatórios e para ganhar respeito diante da sociedade; e o sucesso dessa estratégia, esse é o argumento da autora, repercute novamente sobre as disputas internas no mundo do candomblé.

O antropólogo norte-americano Lorand Matory desenvolveria uma abordagem que constitui, de certo modo, um contraponto às análises feitas por Dantas. Matory parte também de uma crítica aos velhos paradigmas (metáforas) analíticos. Como Dantas, opõe-se àquelas tradições de análise que apresentam a África como uma mera origem, como um passado, como uma fonte de sobrevivências culturais. Crítica especificamente a noção de “memória coletiva” que teria orientado o pensamento de pesquisadores consagrados, como p. ex. Roger Bastide. Memória, preservação e

retenção não são a mesma coisa que interpretar e invocar o passado de forma seletiva e estratégica, afirma o Matory (2009, p. 161). Esse antropólogo defende, portanto, uma análise que dê destaque ao agenciamento e vê uma incompatibilidade entre a metáfora da memória e a noção de *agency* (ibid., p. 162)¹⁷. E mais do que isso: ao enfatizar a importância do plano discursivo, tende a negar à noção de cultura uma característica tida como fundamental pelos autores clássicos: uma fonte de percepção (cognição) e de ação para a interação social. Aquilo que é chamado recorrentemente de “memória”, “tradição cultural” nos dois lados do Atlântico, escreve Matory, “é, na verdade, sempre uma função de poder, negociação e recriação estratégica” (2005, p. 70).

Diferentemente da antropóloga brasileira, Matory escolhe a metáfora do diálogo¹⁸ como orientação teórica das suas análises. Ele inspira-se na perspectiva do “Atlântico Negro” desenvolvido por Paul Gilroy (2001)¹⁹, sem deixar de fazer também algumas críticas a ele. A ênfase nas trocas culturais entre as diversas diásporas africanas dada por Gilroy teria conseguido minar e falsificar as fronteiras que os imaginários nacionalistas criaram (MATORY, 2009, p. 165). Ao priorizar formas descontínuas de reprodução cultural, mostrando como tais processos cortam fronteiras territoriais, Gilroy contribuiu para pôr em xeque a metáfora analítica da memória. Ao mesmo tempo, Matory discorda de Gilroy em dois pontos fundamentais. O antropólogo norte-americano acusa o seu colega britânico de desconsiderar o potencial das religiões afro-americanas como um signo fundamental para as definições nativas de autenticidade racial (ibid., p. 167) e de não reconhecer devidamente a participação da África nos processos transterritoriais que ele analisa com tanto afincamento. A razão para essa lacuna na abordagem de Gilroy dever-se-ia à premissa de que as trocas de experiência diaspóricas tiveram o seu início no momento em que os negros entraram em contato com as ideias do Iluminismo europeu. A representação da cultura do “Black Atlantic” apresentada por Gilroy “é essencialmente uma resposta negra à exclusão das promessas do Iluminismo europeu e torna a África irrelevante”, analisa Matory (ibid., p. 166). Nesse contexto, Matory critica, de forma genérica, a perspectiva dos estudos culturais – dos quais Gilroy é um representante eminente – por eles concentrarem suas abordagens em escritos e nos “comportamentos e ações (*gestures*)” de agentes sociais extremamente bem formados, nos projetos de movimentos culturais reformistas e naquele tipo de arte que é divulgado por editores profissionais, pela indústria fonográfica e por museus (ibid., p. 168).

Tal postura, assumida por Matory, expressa-se, evidentemente também, na maneira como esse pesquisador aborda o fenômeno da “pureza nagô”. No seu impactante livro, *Black Atlantic religion* (2005), Matory atribui o sucesso da “cultura iorubana” em toda a América, em primeiro lugar, a um duradouro “transnacional literary movement” (2005, p. 71). Quem teve um papel de destaque na consolidação desse movimento foram, de acordo com essa análise, os chamados “negros retornados” (ex-escravos que voltaram para a África) e, acima de tudo, aqueles entre eles que, oriundos da “iorubalândia”, se dirigiram, depois de terem sido formados em escolas missionárias em Freetown (Serra Leoa)²⁰, a Lagos, onde trabalharam como missionários, comerciantes ou na administração colonial. Matory mostra que foram eles (sobretudo pastores negros com experiência diaspórica) os primeiros a fazer registros da história, da língua e das tradições locais, além de terem elaborado as primeiras traduções da Bíblia. Para isso, os missionários-tradutores precisaram elaborar um “padrão linguístico”, o que, de acordo com Matory, contribuiu de forma decisiva para homogeneizar os dialetos locais e criar uma espécie de “standard ioruba”²¹.

Por volta de 1890, parte dessa elite negra burguesa residente em Lagos, que se sentia discriminada pela política colonial britânica e acompanhava, com interesse, as lutas dos negros nos EUA contra as leis segregacionistas, formou um movimento de cunho nativista, que seria chamado de “Renascimento Lagosiano”. De acordo com Matory, foi nesse contexto histórico que se articulou e se consolidou a noção da “pureza iorubana” (“pureza nagô”), que incluía a ideia da “superioridade” dos iorubas em relação a

outros grupos. Num diálogo com outras diásporas negras (sobretudo a norte-americana), essa *intelligentsia* local teria reagido a experiências de humilhação e discriminação com a produção de representações idealizadas e essencialistas das tradições locais “iorubanas”. Apropriaram-se, assim, de alguns elementos do discurso discriminatório e das suas categorias usadas “contra eles” e buscaram atribuir-lhes um novo significado afirmativo e positivo na tentativa de consolidar uma estratégia discursiva de autodefesa. Tal elite, que se via como cristã, não chegou a propagar a religião dos orixás nos seus escritos, mas prezava os “cultos iorubanos” como uma herança valiosa dos seus ancestrais. De acordo com Matory, esses textos criaram uma primeira codificação cultural-religiosa que podia ser apropriada e reinterpretada por seguidores (“descendentes iorubanos”) nos dois lados do Atlântico (MATORY, 2005, p. 64).

Nesse contexto, Matory chama a atenção para o fluxo de viajantes negros que existiu entre a Bahia e o litoral ocidental da África (Nigéria e Benin atuais). Não somente objetos religiosos e notícias circulavam; Matory cita vários líderes religiosos importantes que viajavam. Assim, p. ex., Martiniano Eliseu do Bonfim²², filho de libertos africanos, passou onze anos (1875-1886) em Lagos, onde não somente frequentou uma escola presbiteriana, mas foi também iniciado no sacerdócio de Ifá. De volta à Bahia, introduziu elementos ritualísticos que conheceu na África (12 obás de Xangô) no Ilê Axé Opô Afonjá, ao qual estava ligado. Teria, portanto, importante influência sobre as práticas religiosas nessa prestigiosa casa e tornar-se-ia ainda informante principal do “pai” dos estudos afro-brasileiros, Nina Rodrigues.

Com essas análises, Matory procura mostrar que foram africanos e seus descendentes, ligados a um movimento literário transnacional (Renascimento Lagosiano), que contribuíram tanto para codificar e reificar aquilo que hoje entendemos como cultura iorubana quanto para disseminá-la. Essa análise de Matory visa não somente combater a visão antropológica clássica que concebe as religiões afro-americanas como “sobrevivências” de determinadas tradições culturais, mas opõe-se também explicitamente àquela interpretação segundo a qual a noção da “pureza nagô” se deve, em primeiro lugar, à intervenção de intelectuais locais²³, caracterizados por Matory, que se apresenta no debate como pesquisador afro-americano, como “euro-brasileiros”²⁴ (MATORY, 2005, p. 50). Com afirmações desse tipo, Matory tende a projetar um mundo dicotomizado entre negros e brancos que, como Peter Fry critica numa resenha do livro *Black Atlantic Religion*, dificilmente se adéqua à realidade brasileira, incluindo o mundo do candomblé. Matory racializa tanto os antropólogos como os adeptos, soa a acusação. O objetivo de Matory seria não somente chamar a atenção para a importância do agenciamento dos adeptos, mas também de apresentá-los como protagonistas de um conflito racial. O problema é, escreve Fry, que “os líderes religiosos são de todas as cores (a ‘raça’ no Brasil tem mais a ver com o fenótipo do que com o genótipo), e o mesmo acontece com aqueles que escrevem sobre eles” (FRY, 2008, p. 213)²⁵.

Se Matory pondera, com certa razão, que explicações, como aquela apresentada pela primeira vez pela antropóloga Góis Dantas na década de 1980, tendem a omitir o papel ativo de negros africanos na construção da valorização da “tradição nagô”, ele próprio pode ser acusado de não ter dado a devida importância aos contextos locais que acompanharam a consolidação da tradição do candomblé. Não leva em consideração, p. ex., os processos migratórios internos que levam a novas situações, que Frigerio chama de “diásporas secundárias”, e que repercutem também sobre as disputas em torno da pureza ritualística (provocam inovações ritualísticas e discursivas). A acusação que Matory faz a Gilroy em relação à África (negligência dos processos internos da África na sua análise dos diálogos transatlânticos) pode ser levantada, portanto, de certa maneira, em relação àquilo que ele afirma sobre o Brasil. As abordagens de Matory não buscam compreender os processos complexos e ambíguos de inclusão e exclusão do jogo identitário, que fizeram, inclusive, surgir no Brasil outras categorias além do binômio negro/branco, e nem se interessam pelo importante papel que a ideia de “pureza nagô” ganhou no combate a discriminações,

perseguições policiais e criminalização do candomblé que, como mostrou Dantas, contou com a participação ativa de pesquisadores brasileiros.

Mercado religioso, individualidades exacerbadas e conversões consecutivas

Uma outra perspectiva concernente ao tema da africanidade e da pureza ritualística, que contempla especialmente processos de transformação recentes no contexto da globalização, oferecem os trabalhos de Alejandro Frigerio. Esse antropólogo argentino aproxima-se do tema da (re)africanização – que ele relaciona diretamente com processos de dessincretização – a partir das experiências religiosas pessoais, mais exatamente, a partir das experiências que envolvem as conversões individuais. Frigerio desenvolveu um modelo tipológico que, de acordo com ele, se aplica a toda diáspora negra americana e que fornece outros subsídios interessantes para entendermos outras facetas das transformações que têm ocorrido no mundo do candomblé. Diferentemente de outros pesquisadores, esse antropólogo argentino diferencia não somente entre diáspora religiosa primária (local onde as religiões de matriz africana teriam surgido em decorrência do tráfico negreiro – p. ex., Salvador, Havana) e diáspora religiosa secundária (aqueles lugares nos quais a difusão religiosa ocorreu por meio de migrações intra e intercontinentais – p. ex., São Paulo, Buenos Aires, Nova Iorque), mas também entre africanização e reafricanização. Segundo esse pesquisador, muitos adeptos, sobretudo nas diásporas secundárias, passam ao longo de suas vidas por processos de “conversões sucessivas”, que Frigerio relaciona com aprendizagens cumulativas e com transformações identitárias. A africanização seria a primeira fase de transição, que aproxima uma pessoa, que frequenta uma religião com “características sincréticas” (p. ex.: a umbanda, no Brasil; o espiritismo, em Cuba), de uma “prática mais africana” (o candomblé, no Brasil; a santería, em Cuba). A reafricanização ocorreria, segundo Frigerio, quando um seguidor do candomblé (santería) começa a se sentir insatisfeito com os conhecimentos religiosos obtidos por tradição oral, voltando-se para a África com o objetivo de fortalecer (ou reformar) os fundamentos teológicos e ritualísticos de sua religião (cf. FRIGERIO, 2005, p. 141)²⁶.

A leitura de estudos etnográficos (sobre a cultura iorubana), o aprendizado de conhecimentos básicos da língua ioruba e/ou viagens para a África (visitas de lugares sagrados na Nigéria e no Benin, a aquisição de objetos sagrados ou até de títulos honoríficos) podem ser vistos como um esforço de compensar o sentido déficit de conhecimento, mas ao mesmo tempo também como uma estratégia que visa aumentar o prestígio religioso pessoal e, até, “burlar” a autoridade das casas baianas que, devido à sua longa história e tradição (e, portanto, à sua força axé), gozam de excepcional respeito. Processos de reafricanização revelam-se, portanto, frequentemente fontes de tensão: não é incomum que lideranças religiosas da diáspora primária se sintam desafiadas por tais tendências e acusem os seus protagonistas de “falta de fundamento religioso” (cf., p. ex. as críticas, documentadas por Gonçalves da Silva [1995, p. 278], de Mãe Stella do Ilê Opô Afonjá a respeito das recorrentes viagens de líderes religiosos brasileiros à África qualificadas por ela como “modismo”²⁷).

Frigerio procura ainda mostrar que a atuação socioreligiosa da maioria dos sacerdotes (não ligada a processos de africanização ou reafricanização) restringe-se normalmente a um território bem delimitado (frequentemente, um determinado bairro de uma cidade). Essa situação refletir-se-ia, inclusive, nas representações da “tradição religiosa”. Assim, as narrativas reelaboradas no contexto da reafricanização, que buscam uma ligação mais direta com a África e distanciam-se, portanto, de discursos regionais e nacionais, expressariam, acima de tudo, o desejo de certos sacerdotes de conquistar um reconhecimento socioreligioso num plano supralocal, para além do bairro onde seu terreiro está instalado. Tal reinterpretação da tradição funcionaria, portanto, também como uma estratégia de transcender as disputas dos contextos locais (ibid., p. 148-149)²⁸.

De acordo com essa visão, fenômenos como a promoção de congressos internacionais (p. ex., os Congressos Mundiais de Tradição e Cultura dos Orixás que ocorrem, com certa regularidade, desde 1981) e a formulação de manifestos contra o sincretismo podem ser entendidos também como uma tentativa de construir uma religião mundial²⁹.

O modelo de Frigerio, que dá destaque às experiências pessoais nas conversões religiosas, baseia-se implicitamente na premissa de que toda a diáspora é marcada por uma hegemonia da religiosidade cristã (por valores ocidentais). A análise do autor sugere que somente por meio de um longo processo de “reeducação religiosa” (“ressocialização”) – descrito por Frigerio como um percurso unidirecional que se dá em duas etapas – seria possível que os agentes sociais conseguissem distanciar-se desse quadro hegemônico ocidental-cristão³⁰. De fato, não é incomum que ocorram conversões sucessivas em direção à reafirmação, tal como concebidas por Frigerio. Ao mesmo tempo, há também cada vez mais pessoas que circulam entre diversas religiões e entre diversos tipos de terreiros, o que revela que as conversões não seguem sempre um esquema linear e/ou podem também acontecer em direção inversa àquela desenhada pelo modelo de Frigerio³¹. Percebe-se, portanto, que a noção de africanidade aparece na obra de Frigerio mais como uma categoria descritiva – com um conteúdo preestabelecido pelo pesquisador – do que como uma categoria disputada como foi tratada já na análise de Dantas sobre “pureza nagô” ou ainda por reflexões recentes de Palmié (2008) que procuram incorporar também os debates teóricos provocados pela “virada linguística”.

O já mencionado sociólogo da religião, Reginaldo Prandi, examina o fenômeno da africanização, acima de tudo, no contexto de uma análise do “mercado religioso” e de processos mais amplos de transformação social.³² Para ele, dominava, durante muito tempo, na sociedade brasileira e também no mundo religioso, uma tendência ao embranquecimento. Ele tenta mostrar que a umbanda, que o pesquisador concebe como um resultado dessa “força cultural”, vivenciou seu apogeu na época da ditadura militar. No discurso de muitos praticantes e também no de diversas autoridades, a umbanda foi apresentada como “a verdadeira religião brasileira”. Já Renato Ortiz, autor do livro emblemático *A morte branca do feiticeiro negro* (1978), entendia que o sincretismo afro-católico presente no panteão religioso da umbanda revelaria uma atitude nacionalista que acredita e aposta na integração harmoniosa das raças.

Na sua argumentação, Prandi dá destaque àquele contexto histórico em que, a partir de meados do século XX, diversos aspectos da “cultura negra” chegaram por meio de migrantes nordestinos ao Sudeste do país; e atribui, sobretudo, a artistas baianos sua popularização no meio da classe média branca nessa região (PRANDI, 2004, p. 224). De acordo com esse pesquisador, foi a competição no mercado religioso o fator principal para que cada vez mais sacerdotes de umbanda começassem a voltar-se às raízes africanas da sua religiosidade. Esse momento caracteriza, para Prandi, o início de um lento processo de africanização que, posteriormente, levaria alguns sacerdotes a implementar reformas no candomblé³³.

A situação atual das religiões afro-brasileiras é avaliada por Prandi no contexto de mudanças drásticas que atingem todas as religiões. Num cenário em que a mídia ganha cada vez mais importância na divulgação de conteúdos religiosos, escreve esse estudioso, as religiões de matriz africana têm perdido terreno. As pequenas comunidades (raramente mais de 50 pessoas), que possuem plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária e se entendem como “famílias de santo”, teriam grande dificuldade para se proteger dos ataques agressivos das igrejas neopentecostais, que apresentam diariamente, em canais de televisão controlados por elas, cenas de exorcização de “entidades religiosas afro-brasileiras” (Exus,

Pombagiras³⁴) e procurariam, dessa forma, afastar as pessoas das religiões afro-brasileiras e convertê-las ao neopentecostalismo. Ao mesmo tempo, Prandi acredita que o candomblé (sobretudo na sua forma africanizada) está mais bem preparado que a umbanda para o mundo contemporâneo.

Ele apresenta dois argumentos principais para defender seu ponto de vista:

1) Numa fase histórica em que o catolicismo está em declínio, “a âncora sincrética católica pode estar pesando desfavoravelmente para os afro-brasileiros” (PRANDI, 2003, p. 19). 2) Diferentemente da umbanda clássica, cuja concepção cosmológica incorporou uma dicotomia entre o bem e o mal, no candomblé articular-se-ia mais claramente o “pensamento africano” que seria capaz de “liberar o indivíduo” num mundo despedaçado pelo “consumo da razão, da ciência e da tecnologia” justamente porque não desenvolveu uma teologia moral (PRANDI, 1996a, p. 35; 2004, p. 228). Nesse sentido, Prandi caracteriza o candomblé como uma religião aética, uma religião voltada para o indivíduo que estaria em sintonia com uma sociedade hedonista, narcisista e pós-ética (PRANDI, 1991, p. 186).

Tal avaliação de Prandi se insere nas suas análises mais abrangentes sobre mudanças pelas quais passariam todas as religiões atualmente. Para ele, a religião perdeu “a prerrogativa de explicar e justificar a vida”, já não consegue gerar coesão social; sua importância estaria “passando pouco a pouco para o território do indivíduo”³⁵. De acordo com essa análise, o capitalismo avançado já penetrou na lógica de organização das religiões, que agora competem entre si pela adesão de “clientes”. Nessa situação, os adeptos assumiriam, cada vez mais, um comportamento consumista em relação às suas experiências religiosas³⁶.

Nem todos os pesquisadores relacionam, evidentemente, as tendências de africanização com a abertura para a classe média branca e com uma atitude centrada no indivíduo como Prandi tende a fazê-lo. A antropóloga norte-americana Diana Brown, p. ex., vê um nexo entre disseminação dos templos de candomblé no Sudeste, processos de africanização, diminuição de seguidores da umbanda e processos de polarização racial. Por trás desses processos, ela localiza um fortalecimento da “consciência racial” que remontaria aos anos 1970 quando o ativismo racial conseguiu se reorganizar estimulado pelo fim da ditadura e pela intensificação de contatos com outras diásporas negras.

Mesmo que Brown saliente tais mudanças estruturais, ela lembra, ao mesmo tempo, que tanto o candomblé como a umbanda apresentam vastos repertórios simbólicos que podem ser interpretados e vivenciados de diversas formas. Admite que a classe média branca possa ver no candomblé um aspecto “desraizado” da cultura brasileira nacional, mas, ao mesmo tempo, é enfática em dizer que, certamente, para as populações pobres e negras o candomblé possui outros significados (BROWN, 1994, p. XXIII). Em oposição a Prandi, recusa-se, portanto, a reduzir as transformações constatadas a uma única força social e reivindica que se leve em consideração também as diferentes perspectivas subjetivas dos agentes sociais.

Se as tendências de africanização no candomblé podem ser interpretadas como uma fonte de mobilização étnico-racial, como argumenta Brown, chama ao mesmo tempo a atenção o fato de que pessoas que se identificam com a militância negra simpatizam geralmente mais com os terreiros tradicionais de Salvador do que com aqueles que promovem reformas “radicais” de dessincretização. A militância negra faz, por vezes, duras acusações aos “reformistas radicais”, entre os quais há não poucos sacerdotes não negros: as inovações ritualísticas teriam como objetivo fundamental a projeção de alguns sacerdotes (terreiros) em detrimento do respeito das casas tradicionais baianas; os processos de intelectualização e elitização promovidos pela (re)africanização contribuiriam para que o candomblé atraísse mais pessoas brancas e tenderiam a afastar os terreiros da luta política contra a discriminação racial.

Palavras finais: por uma pluralidade de perspectivas analíticas

Sabemos que os processos (re)africanização atingem ainda um número relativamente pequeno de terreiros³⁷ e pouco repercutiram na prática de culto na maioria das casas de candomblé. Aparentemente, a maioria dos sacerdotes, que atuam no nível dos bairros, se interessa pouco por tais reconstruções ritualísticas. Na maioria dos terreiros de candomblé, continua predominando uma prática ritualística que não se preocupa muito com reconstruções acadêmicas, mas interpreta e aplica, de forma contextual, maleável e, de preferência eficaz, as sabedorias cosmológicas das quais se tem conhecimento³⁸. Nessa maneira de praticar as verdades religiosas, associar ou fundir orixá com santo católico, ou ainda iniciar pessoas de origens sociais e/ou étnicas diferentes, não constitui nenhuma contradição.

Embora os sacerdotes, que promovem uma “política radical” de dessincretização e (re)africanização, sejam – como foi dito – uma pequena minoria dentro do espectro das religiões de matriz africana no Brasil, sabemos também que são eles que contribuem de forma fundamental para conferir ao candomblé uma maior “visibilidade” na sociedade brasileira³⁹. Seus contatos com a imprensa e com as universidades possibilitam levar as suas ideias sobre o candomblé e a luta contra a intolerância religiosa para além dos muros dos terreiros. É, porém, difícil avaliar até que ponto o seu discurso sobre “a tradição” e sobre a relação entre o candomblé e a sociedade ao redor encontrará repercussão no meio das comunidades religiosas.

Estudos mais recentes têm mostrado que é possível encontrarmos, por vezes, visões bastante divergentes a respeito de importantes aspectos da crença e das práticas religiosas dentro de um único terreiro. Assim, ocorre que iniciados em casas que se dizem (re)africanizadas não deixam de ser devotos de um determinado santo, já outros continuam tendo apreço pelos caboclos. Nem todos rompem com a Igreja Católica e, não raramente, atribuem características tipicamente cristãs às divindades iorubanas e comparam-nas com os santos católicos (cf. MELO, 2004, p. 147-165)⁴⁰. Se o orixá é visto e vivenciado como uma “divindade africana pura” ou se ele é associado, de alguma forma, também a um santo católico, depende, aparentemente, não somente dos ensinamentos e da postura do líder religioso que iniciou o adepto, mas também, em boa medida, das experiências particulares de vida de cada pessoa e, especialmente, das experiências pessoais com os outros mundos religiosos (*conversion careers*, cf. RICHARDSON, 1980).

Diante dessa situação empírica multifacetada, propomos, portanto, uma perspectiva analítica que procure construir pontes e/ou canais de comunicação entre as diferentes abordagens teóricas apresentadas aqui. Procurei mostrar, neste pequeno ensaio, que as análises de Dantas, Matory, Frigerio e Prandi contribuem, todas elas, à sua maneira, para uma melhor compreensão dos temas da pureza nagô, da (re)africanização e da dessincretização. Nenhuma delas abarca, ao mesmo tempo, toda a complexidade das questões abordadas. Se não ocultarmos os diferentes pontos de partida teórico-metodológicos dos autores e procurarmos fazer – na medida do possível – as devidas mediações entre eles, penso ser possível que tratemos as abordagens como complementares, mais especificamente, como níveis explicativos que podem se somar e/ou sobrepor-se.

Verdades etnográficas são verdades parciais (*partial truths*), afirma James Clifford, no texto introdutório à famosa coletânea *Writing Culture* (1986). Não precisamos aderir a todas as premissas da perspectiva pós-moderna cliffordiana para consentirmos que não somente os lugares de fala, mas também os diferentes enfoques e recortes privilegiados pelos agentes sociais marcam os discursos, moldam olhares e abordagens: eles são assumidos de forma mais ou menos consciente; neles expressam-se perspectivas socioculturais, opções de ordem ideológica e/ou teórico-metodológica etc.

Na medida em que nossos quatro pesquisadores enfocam e elucidam aspectos diversos do fenômeno, suas opções analíticas contribuem para ganharmos uma visão mais multifacetada da nossa questão e podem ser uma inspiração para buscarmos desenvolver perspectivas plurais. Este ensaio procura, portanto, argumentar também que, quando, p. ex., um líder religioso busca dessincretizar as práticas ritualísticas, essa pretendida reforma pode e deve ser lida a partir de mais de um enfoque.

A disputa interna por poder e alianças estratégicas na luta contra a discriminação (Dantas), a força da agência negra (Matory), trajetórias pessoais de experiência e conversão religiosa (Frigerio), como também a dinâmica do “mercado religioso” (Prandi), podem ser – todos eles – fatores que atuam sobre e moldam aquilo que os autores chamam de pureza ritualística e de processos de (re)africanização.

Propor uma perspectiva analítica plural não quer dizer dar crédito igual a todos os discursos e a todos os significados atribuídos à realidade. Não sugiro que se abra mão do rigor científico quando elaboramos nossas análises, mas que admitamos que nenhuma perspectiva teórico-metodológica consegue dar conta das mais diversas dimensões da vida sociocultural.

Penso que o tempo das teorias sistêmicas e/ou totalizantes, definitivamente, acabou e que temos de estar abertos para lidar com vários mundos analíticos – respeitando a coerência interna de cada um deles – paralelamente, mesmo que estes possam apresentar tensões entre si. Tal estratégia analítica nos auxilia ainda a aplicar uma das lições clássicas da Antropologia: a de tentar operar com a diversidade de uma maneira que sirva para abrir nossos horizontes. Isso não significa necessariamente que abduquemos de nossas convicções políticas e de nossos valores, mas que estejamos dispostos a “expô-los” a um encontro intenso com “o outro” e a revê-los a partir de tal experiência, pelo bem de um entendimento menos dogmático e menos etnocêntrico da convivência humana.

NOTAS

¹ Se, em 1980, as religiões afro-brasileiras constituíam 0,6% do espectro religioso, em 2000 representaram somente 0,3% de todas as religiões no Brasil. De acordo com essas estatísticas, as religiões afro-brasileiras perderam entre 1980 e 2000 cerca de cem mil adeptos. A maioria aparentemente converteu-se a religiões neopentecostais (cf. PRANDI, 2003, p. 18).

² Se, em 1991, 107 mil pessoas se diziam adeptas do candomblé, em 2000 foram 140 mil, o que significa um aumento de mais de 30% (no mesmo período, a umbanda perdeu 20% dos seus adeptos). No ano de 1991, os candomblecistas constituíam 16,5% dos adeptos das religiões afro-brasileiras; já em 2000, atingiram 24,4% nessa categoria de religiões (PRANDI, 2003, p. 21). Chama também a atenção o fato de que no Nordeste – berço tradicional do candomblé – há relativamente menos pessoas que se identificam com as religiões de matriz africana do que no Sul e no Sudeste do país. Um levantamento recente (2009) indicou Porto Alegre como aquela capital que apresenta a porcentagem mais alta (2,17%) de adeptos, enquanto Salvador ocupa “somente” o quarto lugar: aqui, 0,33% da população se diz seguidora de religiões afro-brasileiras.

³ Em alguns terreiros, as vestimentas “tradicionais” do candomblé são trocadas por roupas tidas como “mais africanas”.

⁴ Há também, entre os reformistas, uma grande preocupação em redescobrir mitos. Para alguns, o estudo do sistema oracular de Ifá é fundamental para restaurar um fundamento teológico sólido que no contexto diaspórico marcado pelo regime escravista teria sido, em parte, perdido. Ao mesmo tempo, percebe-se que os ritmos e toques não são geralmente atingidos pelas reformas, uma vez que se entende que os elementos musicais não sofreram alterações ao longo dos tempos.

⁵ É comum que os mentores de processos de (re)afrikanização se dediquem à leitura de estudos etnográficos, mantenham contatos com universidades, escrevam, por vezes, sobre a “sua religião”. Alguns entre eles entendem-se também como pesquisadores. Africanizar é sempre intelectualizar, afirma Prandi (1991, p. 118).

⁶ Parés mostra ainda que muitos termos que se referem a práticas ritualísticas fundamentais de todas as casas de candomblé (independentemente da “nação” à qual pertencem) têm uma raiz etimológica jeje: p. ex., os atabaques sagrados (rum, rumpi, lé); o quarto de reclusão dos iniciados (runcó); o “altar sagrado” (peji) etc. (PARÉS, 2006, p. 144-146). Somente no final do século XVIII chegaram grandes contingentes de escravos iorubas à Bahia e teria sido nesse contexto que os jeje perderam aos poucos visibilidade e suas tradições culturais foram, de certa maneira, “incorporadas” pelos iorubas.

⁷ Para Capone, a noção de princípio de corte abriu o caminho para posteriores conceituações de purificação e de legitimação das tradições, ou seja, para processos que seriam chamados de (re)afrikanização (CAPONE, 2008, p. 278).

⁸ Bastide não foi, evidentemente, o único nem o primeiro pesquisador que buscou definir a pureza ritual. Além disso, devemos lembrar ainda as críticas de Matory que atribui a notável propagação da “religião dos orixás” – inclusive a criação da chamada “pureza nagô” –, em primeiro lugar, à agência de um movimento iorubano transnacional que recebeu fortes influências dos “negros retornados”, ou seja, daqueles ex-escravos que foram levados pelos britânicos a Serra Leoa (cf. abaixo).

⁹ Para conseguir um empréstimo ou cobrir uma dívida, era comum entre os iorubas “dar” um parente (por exemplo, um filho) – ou a si próprio – como “penhor”. Esta pessoa prestaria serviços para o credor por um tempo determinado, até que a dívida estivesse quitada. Sobre a escravidão entre os iorubas, cf. Hofbauer (2006, p. 297-305).

¹⁰ Estudos mais recentes relacionaram a prática de sacrifícios humanos entre os iorubas com as estruturas aristocráticas, a militarização da sociedade, o fenômeno da escravidão e, inclusive, com a religião dos orixás (para um aprofundamento desta questão, cf. OJO, 2005).

¹¹ Numa resenha recente do livro *Black Atlantic Religion*, de L. Matory, Fry resume o que seria, de acordo com ele, o objetivo central do texto de Dantas da seguinte maneira: “[...] mostrar como a ‘pureza africana’ varia de lugar para lugar e que a força das casas mais tradicionais de Salvador tem muito a ver com a sua estreita associação com antropólogos e membros da elite econômica e política” (FRY, 2008, p. 212).

¹² No artigo “Repensando a pureza nagô”, Dantas (1982, p. 17) tinha formulado essa questão da seguinte maneira: “Assim como a etnicidade, a pureza é uma retórica que tem muito a ver com a estrutura de poder da sociedade. Mary Douglas tem mostrado como a ideia de pureza é muitas vezes empregada como uma analogia para expressar a ordem social e como os pares de classificação puro/misturado, puro/impuro, limpo/sujo, ordem/desordem se articulam com a ideia de poder formal, e nessa articulação os misturados, os impuros, constituem perigo, ameaça à estrutura formal de poder, porque dotados de outros poderes (DOUGLAS, 1976)”.

¹³ É sabido que Nina Rodrigues e A. Ramos ocuparam o cargo de “ogã” no Gantois e E. Carneiro foi convidado a assumir o mesmo cargo religioso no Ilé Axé Opô Afonjá.

¹⁴ Lembrando o contexto discriminatório com que os terreiros tinham de conviver (em 1890, i.e., dois anos após a abolição, o Código Penal (art. 157) passou a criminalizar práticas de “curandeiros”, “feiticeiros”, “espíritistas” e “cartomantes”), Dantas chama a atenção para o fato que já Nina Rodrigues expressava sua admiração para com o “estado de admirável pureza” das “sobrevivências morais africanas” detectadas nos terreiros jejes-nagôs e usava tal avaliação como argumento para combater a perseguição policial (Se, do ponto de vista teológico (católico), “as práticas religiosas dos nossos negros podem [...] ser capitulad[a]s de um erro”, escreve, “[a]bsolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas” (RODRIGUES, 1977, p. 246)).

¹⁵ O antropólogo norte-americano Pierson, que desenvolvia nessa época uma pesquisa na Bahia, chegou a defender a ideia de que uma das principais preocupações da recém criada União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (como o Conselho Africano da Bahia devia ser chamado depois da primeira reunião) deveria ser a eliminação das práticas não ortodoxas (*apud* BRAGA, 1995, p. 174). De forma muito parecida, E. Carneiro tampouco achava palavras elogiosas para os cultos bantos. A suposta pobreza cultural dos rituais incentivaria abusos e comportamentos recrimináveis. Comentando a degradação progressiva dos candomblés de caboclo, Carneiro faz a seguinte afirmação: “Falta-lhes a complexidade dos candomblés de nagô ou de africano, isto é, jejes-nagôs. A extrema simplicidade ao ritual possibilita o mais largo charlatanismo” (*apud* DANTAS, 1988, p. 187). E ainda: “Vários destes pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana — os clandestinos do desprezo nagô [...]. São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria — por dinheiro” (*apud* DANTAS, 1988, p. 188).

¹⁶ Numa carta (15.7.1937) dirigida a Artur Ramos, Edson Carneiro, um dos idealizadores do segundo Congresso, explicita os objetivos políticos desse novo órgão: “Estou organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições. Vamos mandar um memorial ao governo [sic], pedindo a liberdade de religião, não só esse Conselho, onde haverá representantes de todos os candomblés [...]” (*apud* BRAGA, 1995, p. 165). E, no primeiro item de um memorial dirigido ao governador da Bahia (julho de 1937), E. Carneiro fazia questão de reivindicar, para o candomblé o *status* de religião e, com isso, todos os direitos constitucionais que asseguravam a prática livre do culto religioso: “Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus — e é o candomblé a organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África” (*apud* BRAGA, 1995, p. 166).

¹⁷ “So why call such cultural reproduction *memory* — a term that hides rather than highlights the unending struggle over the meaning and usage of gestures, monuments, words, and memories? It implies the organic unity of the collective “rememberer”,

anthropomorphizing society rather than highlighting the heterogeneity, strategic conflicts, and unequal resources of the rival agents that make up social life" (MATORY, 2009, p. 163).

¹⁸ Matory reconhece semelhanças entre a sua metáfora de diálogo e aquela de Bakhtin, mas critica, ao mesmo tempo, que a metáfora analítica proposta por Bakhtin implica que todos os agentes e todas as culturas mencionadas tenham a mesmo poder (*equally powerful*) na produção da cultura local ou regional (MATORY, 2009, p. 169). Ele, ao contrário, faz questão de mostrar que na construção da todas as culturas afro-atlânticas da atualidade, os negros anglófonos tiveram uma "influência desproporcional" e que, embora os diálogos transatlânticos tenham atravessado fronteiras territoriais, não deixaram de ser também moldados por Estados nações e impérios (ibid., p. 170). "The dialogue metaphor is not intended to posit equality of influence or power among the interlocutors, just their continuous and meaningful *presence* in one another's cultural history and self-construction. Indeed, the two English-speaking imperial powers have furnished the means for certain black 'interlocutores' to 'speak' far louder than others" (ibid., p. 183).

¹⁹ Da mesma forma como a perspectiva do "Atlântico Negro" (Gilroy), a metáfora do "diálogo afro-atlântico" visaria, de acordo com Matory, "destacar a mobilidade e o agenciamento de negros, largamente negligenciados nas análises, na criação desse mundo, além de enfatizar o papel específico da *consciência* negra na construção criativa e histórica da *distintividade* negra" (MATORY, 2009, p. 186).

²⁰ Antes da fundação da cidade de Freetown, em 1787, concebida para receber libertos, não existia um termo específico para designar aqueles africanos que hoje são chamados de iorubas.

²¹ Assim, Samuel Ajayi Crother, primeiro bispo africano da Igreja Anglicana, escreve não somente um dicionário da língua ioruba (1843) e uma gramática ioruba (1852), mas edita também, juntamente com Samuel Johnson, uma tradução da Bíblia.

²² Uma outra personagem importante foi Felisberto Sowzer, que atuava como babalalô, era também maçom e se orgulhava de seus "hábitos britânicos". Outra ainda foi Lourenço Cardoso, comerciante de Lagos, que trabalhava como professor de inglês em Salvador e ajudou Nina Rodrigues a traduzir textos escritos em ioruba. Teria sido ele quem chamou a atenção do eminente pesquisador para a importância do livro *The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*, de A. B. Ellis (1894).

²³ Outro antropólogo que critica essa visão atribuída a Dantas é Ordep Serra. Para ele, "preocupações com a ortodoxia, a pureza ritual, a fidelidade às origens" não são invenções de intelectuais, mas fazem, há muito tempo, parte do mundo do candomblé (SERRA, 1995, p. 112-115). Serra é enfático em afirmar que os diversos terreiros na Bahia (jeje, ketu, ijexá, congo e angola) se definem como "de nação africana": "a expressão é do povo-de-santo" (ibid., p. 173). Para ele, a análise de Dantas tende a exagerar "a importância e o prestígio social dos antropólogos" (ibid., p. 52). Escreve o antropólogo bahiano: "O estudo da interação entre o povo-de-santo dos terreiros nagôs e os intelectuais, na Bahia, ainda está por ser feito. [...] acho que para realizá-lo é indispensável a superação de alguns pressupostos ingênuos, como o da prevalência necessária dos estudiosos como elaboradores de uma ideologia que fundamenta, justifica, sistematiza uma visão etnocêntrica e a impõe dessa nova forma ao povo dos terreiros – para o manipular, em seguida, em proveito dos setores dominantes da sociedade. Parece-me descabido imaginar que essa interação foi uniforme e unilateralmente diretiva" (ibid., p. 54).

²⁴ Fry faz questão de chamar a atenção para o fato de que nunca tinha ouvido o termo "euro-brasileiro" no Brasil. Não é uma categoria nativa no Brasil.

²⁵ Na parte final da resenha, Fry analisa a maneira como Matory explica o surgimento do chamado matriarcado cultural no candomblé. De acordo com Fry, Matory atribui a crescente predominância de mulheres fundamentalmente à interpretação de R. Landes que teria projetado "sua própria visão norte-americana de matriarcado primitivo" (Matory) no mundo do candomblé. Fry expõe aqui a contradição que ele percebe na argumentação de Matory. No que diz respeito à consolidação da autenticidade africana, Matory faz questão de negar a importância de uma elite de pesquisadores brasileiros, ao mesmo tempo, relaciona a vitória da ideia do matriarcado cultural com o agenciamento de uma única pesquisadora norte-americana e de seus colegas feministas internacionais (FRY, 2008, p. 213).

²⁶ "Africanização é mais adequado para definir a passagem da prática de uma variante mais sincrética, como a umbanda no Cone Sul ou o espiritismo em Cuba, Porto Rico ou nos EUA, para uma prática mais africana, como o candomblé, o batuque ou a santeria" [...] "Reafricanização é um processo sofrido por pessoas já praticantes do candomblé, do batuque ou da santeria (ou outros cultos compatíveis como tambor de mina ou xangô) que, insatisfeitas como o conhecimento religioso que receberam, viram-se para a África de hoje, especialmente para a região dos iorubás, como fonte verdadeira de conhecimento teológico e ritual" (FRIGERIO, 2005, p. 141).

²⁷ Para Silva (1999), a reafricanização pode assumir duas formas diferentes: em alguns casos, escreve o antropólogo paulistano, "é sinônimo de *descatolização* (retirada de práticas católicas do candomblé), e em outros é, sobretudo, além da *descatolização*, uma radicalização da nagocracia em direção a uma *desbantualização* (incluindo uma descabocização, isto é uma retirada do panteão das entidades bantos e dos caboclos). Prevalece aqui uma *iorubização* seja nos moldes brasileiros ou nos africanos" (SILVA, 1999, p. 156). Esse antropólogo mostra, com diversos exemplos, que processos de reafricanização não foram, no Brasil, durante muito tempo, incompatíveis com o fenômeno do sincretismo.

²⁸ Segundo R. Prandi, sociólogo de religião, tendências que almejam dessincretização e reafricanização, estão sempre relacionadas com processos de intelectualização (cf. PRANDI, 1999, p. 106). Outros pesquisadores (cf. SILVA; AMARAL, 1993, p. 120) têm chamado a atenção para o fato de que entre os defensores da reafricanização encontram-se muitas pessoas de cor de pele mais clara.

²⁹ Os próprios organizadores dos Orixa World Congresses, encabeçados por intelectuais e sacerdotes iorubanos nigerianos, assumem ter como objetivo a criação de um fundamento teológico sólido, em torno da rica tradição oracular de Ifá, que permita estabelecer a "religião dos orixás" como uma das "grandes religiões mundiais" (cf. CAPONE, 1999; 2004; 2011; PALMIÉ, 2005).

³⁰ Sabemos também que, em épocas mais remotas, o enaltecimento da "africanidade" não acarretou necessariamente um afastamento (ou até rompimento) de crenças associadas ao catolicismo, o que põe em xeque a relação um tanto mecanicista que Frigerio estabelece entre (re)africanização e dessincretização. Assim, Martiniano do Bonfim, p. ex., responsável por reformas ritualísticas no Opô Afonjá que introduziram elementos africanos que ele tinha conhecido em Lagos, frequentava regularmente "sua" igreja São Jorge e não tinha dúvida em relação à sua fé católica.

³¹ Não aprofundarei aqui a ideia da conversão em si que tem gerado, recentemente, um debate teórico no qual Frigerio se posiciona contra certo "*mainstream*" nas pesquisas desenvolvidas no Brasil. Ao proporem novos conceitos como "passagens", "múltiplos pertencimentos", "identidades religiosas porosas", estudiosos brasileiros, como Birman (1996), Negrão (1997), Sanchis (1994; 2001) e outros, têm questionado até que ponto a noção da "conversão" consegue explicar a dinâmica que envolveria a vivência religiosa atual no Brasil; já Frigerio (2007) defende a validade do conceito de conversão, inclusive, para o contexto brasileiro: critica a compreensão que esses especialistas têm da conversão e relaciona a rejeição do termo com uma tradição intelectual local que caracteriza a cultura (sociedade) brasileira como essencialmente relacional, conciliatória e aberta a misturas e fusões.

³² Prandi diferencia entre diferentes fases históricas: 1) o momento da sincretização com o catolicismo que levou à formação do candomblé, do xangô, do tambor de mina e do batuque; 2) os anos 1920 e 1930, caracterizados como momento do

branqueamento, que fez surgir a umbanda; 3) a fase da africanização, a partir dos anos 1960, que nega o sincretismo e busca transformar o candomblé numa religião universal sem barreiras de cor ou origem racial (PRANDI, 1999, p. 93).

³³ Paralelamente à abertura do candomblé para outras camadas sociais – Prandi entende que a partir da década de 1960, o candomblé não pode ser mais considerado “uma religião étnica” (1996a, p. 72) – esse sociólogo constata que se iniciou um processo de africanização das práticas ritualísticas que envolveria alguns terreiros de candomblé.

³⁴ Desde o início da intervenção europeia na África Ocidental, a divindade Exu (princípio da dinâmica e da sexualidade, representado frequentemente como um falo ereto) foi associada pelos colonizadores com o diabo. A Pombagira pode ser entendida como um Exu feminino que se manifesta em rituais da umbanda.

³⁵ Para Prandi, a velha religião – “fonte de transcendência para a sociedade como um todo” – foi estilhaçada, e o novo tipo de religiosidade que estaria se impondo seria uma religião voltada para causas localizadas e reparos específicos (PRANDI, 1996b, p. 67, 77).

³⁶ Para Prandi, o fato de que as pessoas passam hoje frequentemente de uma religião para outra seria uma expressão dessa “atitude individualista e consumista”. De acordo com esse pesquisador, na década de 1990, uma entre dez pessoas na Grande São Paulo mudava a sua religião num prazo de um ano. (PRANDI, 1996b, p. 68-70; 76-77). Poucas décadas atrás, conversões consecutivas desse tipo eram raras e podiam provocar conflitos intrafamiliares e rupturas na vida da pessoa. Prandi mostra que motivações pragmáticas (a busca de soluções para problemas individuais) para conversões são hoje relativamente bem aceitas, uma vez que pertencer a uma religião é tido como uma questão de escolha pessoal (PRANDI, 2003, p. 27). Nem todo mundo concorda, evidentemente, com essa visão sociológica clássica que projeta um processo de contínua secularização. Enquanto alguns pesquisadores defendem, de fato, a ideia de que estamos assistindo, no mundo contemporâneo, a um reflorescimento do fenômeno religioso, outros especialistas já são mais cautelosos e procuram fazer uma diferenciação. Assim, Peter Berger, p. ex., afirma que a modernidade não é necessariamente secularizante, mas sim necessariamente pluralizante. Ela se destacaria não pela ausência de Deus, mas pela presença de uma multiplicidade de divindades. Berger admite que o pluralismo religioso não é, evidentemente, um fenômeno totalmente novo, mas o seu escopo e a sua intensidade não teriam nenhum precedente na história. Seria essa nova qualidade de pluralismo que constitui, de fato, um desafio para todas as religiões (BERGER, 2008, p. 1-2).

³⁷ Segundo Lépine, o processo de (re)africanização em São Paulo foi iniciado sobretudo por uma elite de sacerdotes brancos. Entre eles, há um ou outro que combina a sua atividade de líder religioso com aquela de pesquisador do candomblé. De acordo com Lépine, a (re)africanização do candomblé de São Paulo envolve não mais do que uma dúzia de terreiros (LÉPINE, 2005, p. 128-133).

³⁸ Eficácia ritualística sempre foi e continua sendo a essência desse tipo de religiosidade, é outro argumento, articulado recentemente por Max Bondi, que busca deslocar a reflexão e a análise sobre a africanidade no candomblé para um outro foco: baseando-se nas reflexões de M. Goldman (2005) e inspirando-se em Latour, propõe uma abordagem praxeológica que tem como objetivo, como o pesquisador afirma, “move beyond the very question of the construction or invention of Africa within Candomblé [...], then perhaps we can begin to really understand what role – and question – of Africa is” (BONDI, 2009, p. 3). A África não seria “usada”, nos candomblés, simplesmente como uma representação, mas muito mais como algo que é fundamental para a performance ritualística que é tão central no candomblé, escreve Bondi (ibid., p. 12).

³⁹ Prandi tem argumentado que o processo de (re)africanização implica sempre um processo de intelectualização (p. ex., PRANDI, 1991, p. 118). Chama a atenção o fato de que, no Censo de 2000, o candomblé aparece como a religião cujos adeptos têm o segundo maior nível escolar. Esse resultado aponta para uma participação expressiva de pessoas com diplomas universitários, já que é sabido que a maioria dos adeptos continua a ser de camadas sociais baixas.

⁴⁰ Um estudo de Consorte (1999, p. 84), feito quinze anos depois da proclamação de um manifesto contra o sincretismo, assinado por cinco das mais respeitadas ialorixás de Salvador, na ocasião da Segunda Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (1983), revelou que, com exceção do Ilê Axé Opô Afonjá, liderado por Mãe Stella, as práticas ritualísticas nos terreiros das articuladoras do manifesto não sofreram alterações relevantes: isto é, não houve “reforma”. E mesmo Mãe Stella teve de se confrontar com certa resistência dentro de casa, sobretudo da parte dos mais velhos que não queriam, por exemplo, abrir mão da tradicional missa que acompanhava habitualmente o “axexê”.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.
- BERGER, Peter. Secularization falsified. *First things*, n. 180, 1-7, 2008.
- BIRMAN, Patricia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são*: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado: Museu Nacional. Rio de Janeiro, 1980.
- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade* 17 (1-2), 90-109, 1996.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço*: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BONDI, Max. Things of Africa: Rethinking Candomblé in Brazil. *Working Paper*, n. 2/2009, UCL, Department of Anthropology, 1-21, London, 2009.
- BROWN, Diana. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra: Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi*. Perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CAPONE, Stefania. Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos. *Estudos afro-asiáticos*, v. 36, 57-72, dez. 1999.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas; Contracapa, 2004.
- CAPONE, Stefania. Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions. In: PALMIÉ, Stephan (Org.). *Africa of the Americas. Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Boston: Brill, 2008.
- CAPONE, Stefania. *Os yoruba do Novo Mundo. Religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial truths. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (Org.). *Writing culture*. London: University of California Press, 1-26, 1986.

- CONSORTE, Josilideth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 71-91.
- DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. *Religião e sociedade*, n. 8, 15-20, jul. 1982.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. New York: Frederick Praeger, 1966.
- FRIGERIO, Alejandro. Reafrikanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 136-160, 2005.
- FRIGERIO, Alejandro. Analyzing conversion in/from Latin America: Theoretical questions, methodological dilemmas and comparative data from Brazil and Argentina. In: STEINGENGA, Timothy; CLEARY, Edward (Org.). *Conversion of a continent: contemporary religious change in Latin America*. New Jersey: Rutgers University Press, 33-51, 2007.
- FRY, Peter. Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé (resenha). *Luso-Brazilian Review*, v. 45, n. 2, 211-214, 2008.
- FRY, Peter. Usos e abusos da África no Brasil: Prefácio. In: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GOLDMAN, Márcio. Formas de saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 102-120, 2005.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Unesp, 2006.
- LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 121-135, 2005.
- MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes antropológicos*, v. 4, n. 9, 263-292, 1998.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MATORY, J. Lorand. The "New World" Surrounds an Ocean: Theorizing the Live Dialogue between African and African American Cultures. In: YELVINGTON, Kevin A. (Org.). *Afro-Atlantic Dialogues*. Anthropology in the Diaspora. Santa Fe: School of American Research Press, 2009.
- MELO, Aislán Vieira de. *A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Marília-UNESP, 2004.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e Sociedade*, 18 (2), 63-74, 1997.
- OJO, Olatunji. Slavery and human sacrifice in Yorubaland: Ondo, c. 1870-94. *Journal of African History*, 46, 379-404, 2005.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PALMIÉ, Stephan. Introduction: On Predications of Africinity. In: PALMIÉ, Stephan (Org.). *Africa of the Americas. Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Boston, Brill, 2008.
- PALMIÉ, Stephan. The cultural work of Yoruba Globalization. In: FALOLA, Toyin (Org.). *Christianity and social change in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 43-81, 2005.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996a.
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos*, n. 45, 65-77, 1996b.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 93-111, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, 3 (1), 15-33, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18 (52), 223-238, 2004.
- PRANDI, Reginaldo; SILVA, Vagner G. Axé São Paulo. In: MOURA, Marcondes (Org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989.
- RICHARDSON, James. Conversion careers. *Society*, 17, 47-50, 1980.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SANCHIS, Pierre. O reptó pentecostal à "cultura católico-brasileira". In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo religioso no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Uerj, 2001.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Koinonia, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás na metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafrikanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SILVA, Vagner Gonçalves; AMARAL, Rita de Cássia. A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos* 25, 99-124, 1993.

